



Internationale katholische Zeitschrift »Communio«







Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

37. Jahrgang
2008



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. 2008: DIE VERKLÄRUNG · MYSTERIEN DES LEBENS JESU VII; S. 1-88
MÄRZ/APRIL 2008: FREIHEIT UND VERANTWORTUNG, S. 89-200
MAI/JUNI 2008: HEIL FÜR ALLE? S. 201-310
JULI/AUG. 2008: SCHÖNHEIT, S. 311-414
SEPT./OKT. 2008: FANTASY – VORSCHULE DES GLAUBENS? S. 415-542
NOV./DEZ. 2008: DAS GEBET, S. 543-645

Außermair, Josef: Einheit als Gabe des Geistes. 100 Jahre Weltgebets- woche für die Einheit der Christen	55
Berger, Klaus: Die Verklärung Jesu	3
Figura, Michael: Theologische und mystische Bedeutung der Verklärung Jesu bei den Kirchenvätern	10
Dombrowski, Damian: Göttliches und Menschliches in Raffaels Transfiguration	20
Kühn, Rolf: Herrlichkeit der Offenbarung und Verklärung Christi. Hinführung zu einem christlichen Ästhetikbegriff	38
Böhnke, Michael: Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils	230
Bürkle, Horst: Heilsuniversalismus – Die Provokation Asiens	243
Caldecott, Stratford: Die Welt der Bilder bei J.R.R. Tolkien und C.S. Lewis. Evangelisierung durch Erzählung	419
Dassmann, Ernst: Heil zwischen zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus	218
Dulles, Avery: Göttliche Vorsehung und das Geheimnis menschlichen Leidens	63
Erp, Stephan Van: Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur	287
Gasper, Hans: Verfluchen, verwünschen, besprechen. Gebet und Magie	601
Gassmann, Michael: Die Schönheit der Liturgie. Eine Verteidigung	368
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Freiheit im Blick auf Edith Stein und Emmanuel Levinas	155
Henrici, Peter: Das Christentum gibt zu denken	515
–: Das Schöne als Ereignis und Geschenk. Eine philosophische Meditation	346
Hofmann, Friedhelm: Welche Kunst verträgt der Kirchenraum	355



Hoping, Helmut: Evolution, Intelligent Design und die Idee der Schöpfung	530
Kapp, Volker: Göttliches Verzeihen und menschliches Hoffen. Hoffnung als Sinnhorizont christlicher Existenz in Charles Péguys «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung»	271
Kluwe, Sandra: «Schönheit». Stationen der Ideengeschichte von Platon bis Houellebecq	314
Knop, Julia: Gotteswahn im Kinderzimmer. Ein Ferkel im Dienst der Religionskritik	172
Peter Lüning: Der dreifaltige Gott, der eine Christus und die Gestalt der Kirche. Ist die Trinitätslehre oder die Christologie das normative Kriterium für eine konkrete Bestimmung von Kirche?	397
Maier, Hans: Das Ordentliche und das Außerordentliche. Zur Spannung zwischen Liturgie und Künsten	307
–: Der Gekreuzigte als Paradox theologischer Ästhetik	372
–: Reich Gottes ohne Gott. Der «neue Mensch» in den totalitären Regimen	411
Marten, Rainer: Schatten der Erde – Schatten des Lebens	385
Meier, Herbert: Wie kann einer sagen. Sieben Gedichte	181
Möde, Erwin: Christliche Spiritualität unter den Bedingungen der Moderne. Beten als psychospiritueller Akt geistlicher Transformation	625
Möllenbeck, Thomas: Praeparatio evangelii fantastica? Aslan – zur Kritik einer fiktiven Erlösergestalt	427
Mosebach, Martin / Zaborowski, Holger: Dem Stoff der Geschichte Gestalt geben. Ein Gespräch	503
Novotný, Vojtech: Sterbende Kirche. Tschechische Theologie angesichts kommunistischer Unterdrückung	185
Orth, Stefan: Wie weit darf die Phantasie gehen? Zum Problem der Blasphemie	493
Richard, Frère: Das gemeinsame Gebet in Taizé. Ein Erfahrungsbericht	616
Ruster, Thomas: «... so verrückt, dass es vielleicht schon wieder wahr ist» – Dogmatische Beobachtungen zu G.K. Chestertons Roman «Kugel und Kreuz»	447
Schaeffler, Richard: Der Beter, sein Gott und seine Welt. Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion	572
Schärfl, Thomas: Messias auf dem Quidditch-Feld? Harry Potter und der christliche Glaube	459
Schlögel, Herbert: Verantwortung für die Zukunft. Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit	162



Schmied, Wieland: Anmerkungen zu Schönheit und Hässlichkeit	379
Schockenhoff, Eberhard: Das Netz ist zerrissen. Freiheit im Licht des Glaubens	113
Schuler, Christian: Den ewigen Leib anschauen. Über den Dichter Jesse Thoor	636
Schwab, Hans-Rüdiger: «Wer schreibt denn, was hier passiert?» Religiöse Implikationen in Cornelia Funkes «Tintenwelt»-Trilogie	475
Söding, Thomas: Beten im Geiste. Das Vaterunser als Herzstück der Lehre Jesu	560
–: Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament	204
–: Glaube und Vernunft. Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft	75
–: Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie	92
Tück, Jan-Heiner: Kommen wir wieder? Was den Auferstehungs- glauben von der Reinkarnation unterscheidet	411
–: Die Gabe zu beten – Annäherungen	543
–: Fantasy – Vorschule des Glaubens? Editorial	415
Verweyen, Hansjürgen: Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars	254
Wendel, Saskia: Die Fetischierung des «schönen» Körpers. Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Körperpraxen	335
Werbick, Jürgen: Hört Gott mich, wenn ich zu ihm rufe? Notizen zu Bittgebet und Theodizee	587
Zaborowski, Holger / Mosebach, Martin: Dem Stoff der Geschichte Gestalt geben. Ein Gespräch	503
Zaborowski, Holger: Herausforderungen der Freiheit	131
Zenger, Erich: Der Psalter – Das Gebetbuch der Bibel	547



DIE VERKLÄRUNG JESU – EINE GEHEIMNISVOLLE OFFENBARUNG

Editorial

Das wohl bekannteste, jedenfalls das augenfälligste Gemälde in der Pina-
kothek des Vatikans ist Raffaels «Verklärung Jesu». Im zentralen Raffael-
Saal nimmt es für sich allein fast die ganze Mittelwand ein. Kein Besucher
der vatikanischen Gemäldesammlung kann achtlos an ihm vorübergehen;
doch nur wenige bleiben stehen und vertiefen sich in die Betrachtung des
Bildes. Die meisten können damit offenbar nur wenig anfangen. Man
nimmt das berühmte Gemälde zur Kenntnis und geht vorüber.

Nicht viel anders als dem Gemälde Raffaels geht es dem darauf Darge-
stellten im Leben der Kirche. Man nimmt das Evangelium von der Verklä-
rung Jesu zur Kenntnis und geht weiter, weil man damit nicht viel anfangen
kann. Und doch wird uns dieses Evangelium Jahr für Jahr unüberhörbar zu
Gehör gebracht: jedes Jahr am zweiten Fastensonntag und noch einmal am
Fest der Verklärung Christi am 7. August.

Die Verklärung zählt in der Tat zu den Höhepunkten des Lebens Jesu.
Zunächst in ganz wörtlichem Sinn: Sie findet auf einem «hohen Berg» statt,
gleich wie der Bundschluss am Sinai, wie die Bergpredigt, wie das näch-
tliche, einsame Beten Jesu und wie die Apostelberufung, und dann wieder
der Todeskampf am Ölberg, die Kreuzigung auf dem Golgotha-Hügel und
die Abschiedserscheinung des Auferstandenen. Mehr noch: alle drei Synop-
tiker weisen der Verklärung den gleichen prominenten Platz in ihrem
Evangelium zu: am Wendepunkt des Lebensweges Jesu, nach dem Messias-
bekenntnis des Petrus und vor Antritt seiner letzten Pilgerschaft nach Jeru-
salem, «wo sich alles erfüllen soll».

Dennoch können wir Christen westlicher Tradition mit der Verklärung
Jesu meistens nicht viel anfangen. Am liebsten würden wir sie als eine Art
Mythos verstehen, eine Projektion des nachösterlichen Messiasverständnisses
zurück in das Leben Jesu. Doch das scheint kaum möglich, gehört der Be-
richt über die Verklärung doch zum Urgestein der synoptischen Überliefe-
rung, und gerade als Stein des Anstoßes garantiert er, dass da wirklich etwas
geschehen sein muss, etwas letztlich nicht Abbildbares, das die drei aus-
erwählten Zeugen zunächst genauso überrascht und ratlos gelassen hat wie
uns Heutige.

Petrus reagiert zwar wie so oft sehr spontan, sogar etwas zu spontan.
Markus, der es wohl von Petrus selbst gehört hat, merkt an: «Er wusste

nämlich nicht, was er sagen sollte; denn sie waren vor Furcht ganz benommen.» Lukas lässt die Jünger gar aus dem Schlaf aufgeschreckt werden, wie später am Ölberg. Auch für die drei auserwählten Zeugen blieb das, was sie sahen, zunächst unverständlich. Auch sie haben eine Auslegung gebraucht, die Ihnen dann die Stimme vom Himmel gibt, und schließlich Jesus selbst beim Herabsteigen vom Berg.

Für uns Nachgeborene, deren Glaube auf dem Glauben der Apostel beruht, bedarf die Verklärung Jesu erst recht einer Auslegung. Dieses nunmehr siebente Heft über die Mysterien des Lebens Jesu bringt deshalb vier Auslegungsversuche zu dem vielleicht mysteriösesten aller Mysterien. An erster Stelle eine bibeltheologische Auslegung des Markustextes durch *Klaus Berger*, weil wir bei Markus wohl die ursprünglichste Form des Berichts über die Verklärung finden. Als zweites wirft *Michael Figura* einen Blick auf die geistliche Auslegung der Verklärung durch Origenes und Hilarius von Poitiers. Angesichts der Bildhaftigkeit der Verklärungsvision wird ihre Auslegung durch die christliche Kunst besonders aufschlussreich sein, namentlich im Meisterwerk Raffaels, mit dem sich *Damian Dombrowski* befasst. In Weiterführung des bei Raffael zu Erschauenden unterstreicht dann der phänomenologische Auslegungsversuch *Rolf Kühns* den Zusammenhang zwischen christlicher Heilsverheißung und Leibhaftigkeit, und damit auch die stets aktuelle Bedeutung der Verklärung Jesu.

Ins Heute führt auch der in diesem Heft kaum angesprochene Schluss der Verklärungsberichte. Die Stimme Gottes aus der Wolke schließt mit einem Imperativ: «Ihn sollt ihr hören». Das Hinabsteigen der Jünger zusammen mit Jesus kann als eine erste Antwort auf diesen Aufruf gesehen werden. Vom Berg der Verklärung kehren sie zurück in die Niederungen des Alltagslebens. Dort erwartet sie, wie Raffael es pathetisch darstellt, als erster ein junger Epileptiker, der geheilt werden soll. Mitgehen mit Jesus führt hinein in die Sorge für das Heil der Menschen.

So bleibt als letzte Botschaft dieses zunächst befremdenden Mysteriums nicht die origenistische Aufforderung zum mystischen Aufstieg in die Kontemplation, sondern die schlichte Mahnung, mit dem nicht mehr und noch nicht verklärten Jesus hinabzusteigen in die Aktion zum Heil der Menschen.

Peter Henrici

KLAUS BERGER · HEIDELBERG

DIE VERKLÄRUNG JESU

Exegetische Klärungen

Die Verklärungsgeschichte bildet die Mitte des Markusevangeliums. Die Verklärung ist eine visionäre Bestätigung des Petrus-Bekenntnisses von Mk 8, und beim Abstieg vom Berg beginnt Jesus seinen Weg in die Passion. Die Verklärung ist daher Höhepunkt und Wende des bisher erzählten Lebens Jesu. Hinzu kommt: Außer der Taufe spricht nur hier der himmlische Vater selbst mit der Himmelsstimme, nur hier erscheinen alttestamentliche Propheten-«Kollegen» Jesu.

Der Gattung nach handelt es sich um eine Verbindung von Vision und Audition, wie sie seit dem Alten Testament aus prophetischen Offenbarungen bekannt ist. Im Judentum und im Neuen Testament hat sich daraus ein besonderes Formschema entwickelt, welches folgende Struktur hat: Bild oder bildhafte Offenbarung – Phase, in der das Unverständnis des menschlichen Empfängers dargestellt wird – Erklärung des Bildes durch eine zusätzliche Wortoffenbarung. – Interessant ist, dass den Platz des Bildes sehr verschiedenartige Textgattungen einnehmen können, nämlich Schriftzitate aus dem Alten Testament, Gleichnisse Jesu, Visionen, bisher nicht verstandene Worte Jesu, Stationen einer Himmels- oder Höllenreise. In der Wort-Offenbarung wird dann tunlichst jeder einzelne Zug erklärt. Der Offenbarer, der dieses alles im Einzelnen deutet, heißt dann in der Literatur der Visionen und Himmelsreisen der «angelus interpres» (Deute-Engel).

Der theologische Sinn dieser Doppelung von Vision und Audition ist: Der Mensch, dem die Offenbarung zuteil wird, kann sie von sich aus nicht deuten. Er bedarf einer zweiten Offenbarung, die für ihn die «Auslegung» garantiert und legitimiert. Wenn solches also bei der Verklärung Jesu geschieht, dann bedarf die Worterklärung des Ganzen deutlich der Absicherung, und zwar hier durch die Tatsache, dass Gott selbst mit eigener Stimme spricht. Nicht zuletzt dadurch wird die theologisch-sachliche Einheit der

KLAUS BERGER, geb. 1940 in Hildesheim. Von 1974 bis zu seiner Emeritierung 2006 lehrte er als Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

alt- und der neutestamentlichen Offenbarung eindrucksvoll gezeigt. Es ist derselbe und eine Gott, der hier spricht. Der Gott der Propheten ist der Vater Jesu Christi. Das wird schon durch das Arrangement der beiden Texthälften gezeigt.

Historische Verortung

Ich gehe davon aus, dass die Verklärung eine Erfahrung Jesu und seiner Jünger im Leben Jesu ist. Ich deute die Verklärung als mystische Erfahrung, die vor allem den Sinn hat, den Sohn als den neuen Offenbarer zu unterscheiden von den Propheten des Alten Bundes. Diese Unterscheidung zwischen den Propheten (Plural) und dem Sohn (Singular) gilt auch für Mk 12,1-10 (Gleichnis von den bösen Winzern) und für Gal 4 (Sklaven/Kind). Ähnlich ist auch Hebr 3,1-5 gearbeitet (Sohn/Sklave). Man kann daher sagen, dass die Unterscheidung von Kindschaft und Sklavenstand bzw. Sohn versus Propheten zu den frühesten Instrumenten der Unterscheidung von alter und neuer Offenbarung gehört. Diese Unterscheidung ist nicht grundsätzlich feindselig, empfiehlt aber doch prinzipiell die neue Offenbarung.

Dass diese Deutung angemessen ist, darauf weist besonders die Rede des Petrus von den drei Hütten hin. In der deutschen Predigtliteratur und dann auch in der Umgangssprache tut man oft so, als sei der Wunsch, Hütten zu bauen ein Ausdruck des Wohlgefühls, und zwar im Unterschied zur dann beginnenden Passion. Doch davon kann keine Rede sein, vielmehr ist der Wortlaut der Himmelsstimme als strikte Korrektur genau dieser petrinischen Äußerung zu verstehen. Denn die Pointe der «unverständigen» Antwort des Petrus liegt offenbar in der völligen Gleichberechtigung zwischen Jesus, Moses und Elias. Wenn jeder eine Hütte bekommt, dann leben und sprechen, lehren und sterben die drei Autoritäten in drei gleichartigen Lehrhäusern nebeneinander. Denn «Zelt», «Hütte» oder «Haus» und «Wohnung» ist hier nicht für das Privatleben der drei gedacht, sondern wie einst das Zelt des Moses beim Auszug aus Ägypten als Ort des Empfangs der Offenbarung, der dauerhaften und wiederholten Begegnung mit Gott. Von daher allein gewinnen die Aussagen hier Sinn.

So ist also mit der Korrektur durch die Himmelsstimme gemeint: Nur der Sohn, nur Jesus Christus ist als Mittler zwischen Gott und Mensch geeignet. Nur er redet legitim über Gott. Und wenn die Himmelsstimme sagt: «Ihn sollt ihr hören!», dann bedeutet das auch: Jesus ist der, der alle Offenbarung der Schrift, des Alten Testaments, legitim auslegt.

Die Form des Satzes «Dieser ist...» meint eine Proklamation, die Vorstellung Jesu vor dem Kreis der Jünger. Ihnen wird er präsentiert. Denn Sohnschaft ist kein privates Verhältnis, wie es nach Mk 1,11 scheinen konnte (wo die Himmelsstimme nur Jesus anredet), sondern die größtmögliche

Nähe eines Menschen zu Gott bedeutet einen großen Zugewinn an Wahrheit für die übrigen Menschen.

Markus hat sich für diese Geschichte interessiert, weil die Gottessohnschaft Jesu, die darin zum zweiten Male von Gott direkt erklärt wird (Gesetz der zwei Zeugen!) in deutlichem Kontrast steht zum kommenden Todesgeschick Jesu. Denn der Gottessohn ist derjenige, der auferweckt werden wird (Röm 1,3f). Die Verklarung deutet an, dass der Tod letztlich machtlos sein wird.

Typologie

Der Bericht von der Verklarung steht in besonderer Spannung zum Bericht über das letzte Mahl Jesu nach Markus. Damit tritt der typologische Aspekt der Verklarungsperikope in den Blick, der auf dem Boden der urchristlichen Schriftauslegung gewachsen ist. Denn die Verklarung enthält zahlreiche Elemente aus dem Alten Testament über Gottes Offenbarung und Bundesschluss am Sinai.

Das ist so zu denken: Der Gang Jesu auf den Berg der Verklarung ist der Offenbarung auf dem Sinai nachgebildet, und die Einsetzung des Bundes beim letzten Mahl Jesu steht zur Einsetzung des Bundes nach Ex 24 deutlich im Verhält nis der Entsprechung. Beides aber gehört zusammen, da es die entscheidenden Elemente der Sinai-Erzählung sind: der Empfang der Gebote bzw. die Auszeichnung der Lehrautorität des Mose und der Bundesschluss mit dem Volk.

Im Einzelnen stellt sich die Typologie so dar:

Markusevangelium	Buch Exodus
Mk 9,2: ausgewählte Gruppe von Jüngern.	Ex 24,1.14: nicht alle Ältesten.
Mk 9,2: Jesus und die Jünger besteigen den Berg der Verklarung.	Ex 24,1.9: Mose und Gefährten besteigen den Sinai.
Der Berg dient dem Empfang von Offenbarung.	Auf dem Sinai offenbart sich Gott.
Mk 9,4: Moses erscheint.	Ex 24,2: Moses ist der Offenbarungszeuge.
Mk 9,2f.: Jesu Antlitz wird verklärt (dazu sein Gewand).	Ex 34,29.34: Nach dem Empfang von Offenbarung ist das Antlitz des Moses verklärt.

Mk 9,7: Die Stimme Gottes gibt die entscheidende Offenbarung.

Ex 24,34: Gottes Stimme ertönt autoritativ am Sinai.

Mk 9,8 (erschlossen): Jesu Verklärung vergeht.

Ex 34,30-35 (erschlossen): Moses Verklärung vergeht.

Mk 9,5: Petrus redet von Offenbarungszelten.

Ex 33f.: Das Offenbarungszelt ist eine Dauerinstitution.

Mk 14,24: Jesus setzt ein Zeichen aus vergossener roter Flüssigkeit (Rotwein) als Zeichen des Bundes ein. Dies geschieht mit den Worten «Das ist mein Bundesblut...». Er gibt den Zwölf zu trinken.

Ex 24,8: Mose setzt ein Zeichen aus vergossener roter Flüssigkeit (Blut) und beim Verteilen/Verspritzen des Blutes auf das anwesende Volk sagt er: «Das ist das Bundesblut».

Aus alledem folgt theologisch: Jesu Worte sind die «novellierte Gesetzgebung» und Jesu Tod am Kreuz (Blut) ist der novellierte Bundesschluss. Der Alte Bund und seine Autoritäten sind nicht vergessen, aber überboten. Das Blut von Böcken und Rindern ist ersetzt durch das Blut des Todes Jesu. Der höheren Wertigkeit entspricht die längere Dauer. Jesus wird trotz bitteren Todes ewig leben. Das Denkschema der Überbietung durch das Höhere wird – auf Jesus bezogen – besonders im Hebräerbrief zum Thema. Dabei geht es oft um den Kontrast zwischen irdisch und himmlisch, zwischen vergänglich und bleibend, zwischen einem ruhigen, runden Leben auf Erden und der himmlischen Seligkeit. Dabei wird das Irdische und Vorläufige nie grundsätzlich abgewertet. Es geht nicht um Dualismus, sondern um Steigerung und Vollendung.

Die religionsgeschichtlichen Entsprechungen sind auf den ersten Blick gesehen zahlreich. Am Ende bleibt nur die Mosetypologie als relevante Analogie, und nach unserer Analyse können wir sagen: Dass es diese Typologie gibt, ist direkte Absicht des Evangelisten. Die Offenbarung auf dem Berg und der Bund sind zwei zentrale Daten aus der Geschichte Israels, die bei Jesus ihre Entsprechung finden. Die «intolerante» Konzentration allein auf Jesus sagt etwas über den kühnen Anspruch des Christentums, den «Sohn Gottes» betreffend.

Christologie

Die *Christologie* («Sohn Gottes») hat in Mk 9 besondere Konsequenzen, die zumindest anregend sind: Die Gottessohnschaft Jesu bedingt schon vor Ostern eine besondere Qualität seines Leibes, die hier und anderswo in besonderen Ereignissen hervortritt. Eine mögliche Alternativlösung, näm-

lich den Text als nachösterlich anzusehen, scheidet nach unseren obigen Beobachtungen aus. Daher bleibt nur die Möglichkeit, dass nach Ansicht und Erfahrung der Mitmenschen Jesu Leib Ausdruck seines Seinsstatus vor Gott ist. Ähnliches liegt vor bei Jesu Gehen auf dem Wasser. Dabei wird, wie wir es ausdrücken würden, die Schwerkraft aufgehoben. Dass Jesus dabei auch besonders geleuchtet hat, ist zumindest vorstellbar. Und man darf zumindest fragen, ob bei vielen Wundern, die Jesus mit seinem Leib wirkt, diese Kraft von seinem Leib ausgeht.

Das Leuchten des Leibes Jesu bei der Verklärung hat Analogien in der Schilderung von Engeln, bei denen ebenfalls von «leuchtenden Gewändern» berichtet wird. Und das Gewand steht dabei unzweifelhaft für den Leib. Als nach der jüdischen Legende der kleine Elias geboren wird, leuchten seine Windeln und bei der Geburt Noahs (Henäth 106) entsteht aufgrund des leuchtenden Leibes der Verdacht, bei seiner Zeugung sei ein Engel im Spiel gewesen. Aufschlussreich dabei ist, dass das Gewand Ausdruck der Genealogie ist. Und für Leuchten kommt nur exklusiv der Himmel als Ursprung in Frage. Angesichts der Elias- und Noah-Parallelen ist zu fragen, ob nicht tatsächlich bei Markus Kindheitsberichte wie bei Lukas und Matthäus im Hintergrund stehen. Denn leibliche Gottessohnschaft ist nur genetisch zu vermitteln.

Dagegen könnte man einwenden, dass bei einer ganzen Reihe von Persönlichkeiten des Frühjudentums und frühen Christentums (z.B. Stephanus) von «Verklärungen» berichtet wird, ohne dass sie genetisch begründet werden. Das gilt von Abraham, Daniel, Jeremia, dem jüdischen Hohenpriester Chananja und von Pinchas. Doch alle diese Verklärungen gelten vom Gesicht, näherhin von den Augen, und wo vom ganzen Leib die Rede ist, wird keine Verklärung angenommen. Auch bei Stephanus (Act 6,15) ist ja nur das Gesicht verklärt.

Zunächst ist die Breite der Überlieferung erstaunlich. Dass es sich um Nachbildungen der Mose-Verklärung handelt, wird dadurch wahrscheinlich, dass Moses auch ausdrücklich erwähnt wird. Wozu aber schafft man für Moses soviel Konkurrenz? Nun, man behauptet die Verklärung nicht für jeden. Bis auf Chananja sind es Gestalten, deren Namen auch heute noch jeder kennt. Kann man sagen: Mose ist zum Prototyp des besonders begnadeten Missionars geworden? Die Tradition vom leuchtenden Antlitz des Mose ist hier verselbstständigt.

Von Abraham sagt Philo von Alexandrien (Über die Tugenden 217): «Wenn er vom göttlichen Geist ergriffen wurde [...], veränderte sich alles zum Besseren [...]»; von Mose (Vit Mos II 69): «vom Geist erfüllt [...] eine bessere Qualität der Seele hindurch im Leib.» – Von Daniel sagt Hippolyt (in Daniel 3,7): «Daniel nimmt die Gestalt eines Engels an, bekommt ein

feuriges Gesicht. Er erscheint bald als Mensch, bald als Engel» (Vergleich mit Mose); von Jeremia sagt das koptische Jeremiah-Apokryphon (ed. Kuhn): «den Propheten Jeremia leuchten wie die Sonne»; syr Acta Philippi (ed. Wright): «Und sie sahen, daß sein Antlitz war wie der Engel des Herrn». Leviticus rabba 1,1 : «Wenn der heilige Geist auf Pinchas ruhte, glühte sein Angesicht wie Fackeln.»

In diesem Milieu hat auch die Verklärungserzählung im Ganzen ihre Parallele. Nach der Sophonias-Apokalypse (ed. Steindorff) heißt es von Sophonias: «Er lief nun zu allen Gerechten, welches Abraham ist und Isaak und Jakob und Henoch und Elias und David. Er unterhielt sich mit ihnen wie ein Freund mit einem Freunde, indem sie miteinander sprachen.»

Wir halten fest: Jesus ist extrem nach Art der Propheten gezeichnet, die «wie Moses verklärt wurden.» Die Himmelsstimme sorgt dann für die Überbietung. Nur bei Jesus ist ausdrücklich der ganze Leib (samt Gewand) und nicht nur das Gesicht dem Moses ähnlich.

So entsteht hier die neutestamentlich theologische Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Gott angesichts der Erfahrung der Verklärung.

Das Verhältnis Jesu zu Gott angesichts der Verklärung

Nur in der Verklärung Jesu gibt es – verglichen mit den genannten Texten aus dem Frühjudentum und der frühen Kirche – den Ausdruck «Sohn Gottes». Hier drängen sich nun – insbesondere wenn man die Verklärung und die Stimme zusammen nimmt – folgende Fragen auf: Hat Jesus Anteil an Gott? Kann man sagen, dass Gott in ihm erscheint? Oder erscheint in ihm etwas, das in dieser Fülle sonst nur Gott zukommt? Ist er hier durch das, was erscheint, exklusiv Sohn des Vaters? Darf man sich die verschiedene Präsenz Gottes bzw. des göttlichen Geistes in den genannten Vätern und Propheten nach Art der Inspiration vorstellen? Und wenn es im Judentum keinen Gegensatz von Geist und Materie gibt, dann müsste jede Anwesenheit des göttlichen Geistes auch physische Konsequenzen haben. Erkennbar ist auch, dass es ein Mehr oder Weniger gibt und dass der Sohn als Sohn das Maximum der Präsenz des Vaters darstellt.

Positiv gesagt: Das, was Gott mitteilen kann, ist nicht abstrakt formuliert («Wesen»), sondern ist sein verwandelndes übersinnliches Licht. Den Propheten und Vätern hat sich Gott so mitgeteilt, dass ihr Antlitz leuchtete. Jesus hat er sich ganz mitgeteilt. Daher leuchtet sein Gewand. Er ist ja auch der Sohn und nicht nur Sklave wie die anderen. Der Rangunterschied und die Dichte der Offenbarung werden demnach ästhetisch greifbar, auch wenn es sich wohl um eine mystische und nicht um eine optisch fotografierbare Ästhetik handelt.

Am kürzesten kann man das immer noch wiedergeben durch die Wendung «der Gott Vater erscheint im Sohn», auch wenn eben das, was im Sohn erscheint, nicht Vater ist, wohl aber ganz Gott und Gott ganz. Und: Die altkirchliche Formulierung «Deum de Deo, lumen de lumine» gibt vortrefflich wieder, was hier gemeint ist.

Um das Gemeinte plausibel zu machen, ist ein Hinweis auf die Antichrist-Dogmatik der Alten Kirche nicht unnütz: Vom Teufel ist gesagt, er erscheine «im Antichrist». Wie öfter, so gilt auch hier: Ältere Stufen der Christologie hat die Antichristologie bewahrt.

Ein letzter Hinweis knüpft an eine berühmte Stelle der Septuaginta an, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Nach Bar 3,38 «erscheint Gott auf der Erde und wandelt unter den Menschen». Die Patriarchentestamente fügen hinzu «wie ein Mensch» und machen damit eine eigene Theologie der Menschwerdung sichtbar; und das gilt, auch wenn sie judenchristlichen Ursprungs sind (vgl. etwa Testamentum Aser, ed. de Jonge, 7,2f): «in der Gestalt eines Menschen wird Gott Israel retten und alle Völker»; oder Testamentum Benjamin 10,7: «Ihr werdet den König der Himmel anbeten, der in der Gestalt eines Menschen in Niedrigkeit auf der Erde erschienen ist». Mir kommt es hier auf die Ausdrücke «in Gestalt», «erschieden» an.

Resultat: Die Christologie der Verklärungsgeschichte ist eine Epiphanie-Theologie in Diensten frühester Deutung Jesu in Differenz zu den Propheten. Gott teilt sich in verschiedenen Graden mit als Licht, das verwandelt. Dass der Unterschied zu anderen Strahlenträgern graduell bleibt, dient u.a. auch der Plausibilität der Christologie.

Mk 9,2-9 ist deshalb ein implizit trinitarischer Text, weil alle Verwandlung von Menschen sich nach den Parallelen stets durch den Heiligen Geist ereignet.

In Zukunft wird man stärker beachten müssen, daß dem besonderen Status Jesu auch ein besonderer irdischer Leib entspricht. Relativ breit gestreut sind solche Züge aus der «missionarischen Mystik» des Judentums bekannt: Der Leib des Erwählten und Gesandten ist selbst ein Stück Botschaft.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

THEOLOGISCHE UND MYSTISCHE BEDEUTUNG DER VERKLÄRUNG JESU BEI DEN KIRCHENVÄTERN

1. Die Verklärung Jesu im Zusammenhang der Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu

Taufe Jesu, Verkündigung des Gottesreiches, Verklärung des Herrn auf dem Berg Tabor und Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl bilden ein inneres Gefüge, das vom Geheimnis Jesu, Gottes und Marias Sohn, zusammengehalten wird.

Dabei ist besonders eng die Verbindung von Taufe und Verklärung des Herrn. Die Taufe steht am Anfang des öffentlichen Lebens Jesu, die Verklärung am Beginn seines letzten Weges nach Jerusalem, wo er leiden und sterben wird. Dem Evangelisten *Lukas* ist die Hervorhebung wichtig, dass sowohl Taufe als auch Verklärung sich vollziehen, während Jesus betet (3,21; 9,29). Wie bei der Taufe, so ertönt auch bei der Verklärung eine himmlische Stimme aus den Wolken und verkündet Jesus als den geliebten oder auserwählten Sohn, an dem der Vater sein Wohlgefallen hat.

Wie die Taufe, so wird seit der Väterzeit auch die Verklärung Jesu als ein Offenbarwerden des dreifaltigen Gottes verstanden, das bereits im Alten Testament geheimnisvoll vorbereitet ist. Neben dieser theologischen Bedeutung finden sich in beiden Mysterien auch entscheidende anthropologische Aussagen, die *Thomas von Aquin* kurz und meisterhaft so zusammenfasst: Die Taufe ist das Sakrament (d.h. Geheimnis und zugleich sichtbares Zeichen) der ersten Wiedergeburt des Menschen, die Verklärung das Sakrament seiner zweiten Wiedergeburt. Beide Male ist der dreifaltige Gott am Werk, «denn wie er in der Taufe die Unschuld gibt, die durch die Einfalt der Taube bezeichnet wird, so wird er in der Auferstehung seinen Auserwählten Klarheit der Herrlichkeit und Erfrischung (*refrigerium*) von allem Übel geben, welche in der leuchtenden Wolke bezeichnet werden»¹. Als Sakrament der zweiten Wiedergeburt ist die Verklärung Jesu ein Vorausbild der Vergött-

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.

lichung des Menschen, die in der Taufe anhebt und den Menschen so eng mit Gott verbindet, dass er bereits in diesem Leben Anteil an der göttlichen Natur erhält², die jedoch erst in der Auferstehung der Toten ihre Erfüllung findet³.

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993/1997) sieht in der Verklärung Jesu ein Vorausverkosten (*praegustatio*) der künftigen Herrlichkeit im vollendeten Gottesreich: «Für einen Augenblick lässt Jesus seine göttliche Herrlichkeit aufleuchten [...] Die Verklärung gibt uns eine Vorahnung der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit, «der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes» (Phil 3,21). Sie sagt uns aber auch, dass wir «durch viele Drangsale [...] in das Reich Gottes gelangen» müssen.» (Nr. 555f).

2. Kurzer Hinweis auf die synoptische Auslegung der Verklärungsszene

In den biblischen Berichten über die Verklärung Jesu (*Mt* 17,1-9; *Mk* 9,2-10; *Lk* 9,28-36) ist diese Szene zunächst eine messianische Bezeugung Jesu durch Gott, das Gesetz (*Mose*) und die Propheten (*Elija*), die in der Aufforderung gipfelt: «Auf ihn sollt ihr hören.» Darüber hinaus zeigt sich aber auch die biblische Bedeutung der Verklärung des Herrn im Zusammenhang mit den anderen Mysterien Jesu: «Mit einer Einmütigkeit, wie man sie noch in den Wundergeschichten findet, berichten die Synoptiker die Perikope von der Verklärung Jesu»⁴.

Diese Einmütigkeit zeigt sich in Folgendem: Jesus ist unterwegs nach Jerusalem (*Matthäus* und *Markus*) bzw. macht sich auf zum letzten Weg in die heilige Gottesstadt (*Lukas*). Die Verklärungsszene folgt bei den Synoptikern auf das Messiasbekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi (*Lukas* ohne genaue Ortsbestimmung), die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung Jesu sowie die Ermahnungen zur Kreuzesnachfolge. Es findet sich dazu auch eine Zeitangabe: Sechs (*Mt* 17,1; *Mk* 9,2) bzw. etwa acht (*Lk* 9,28) Tage danach nimmt Jesus *Petrus*, *Jakobus* und dessen Bruder *Johannes* mit sich und führt sie auf einen (hohen) Berg. Dort verändert sich das Aussehen seines Gesichts (*metamorphusthai* bei *Mt* und *Mk*; *heteron gignesthai* bei *Lk*) und seine Kleidung wird strahlend weiß. *Mose* und *Elija*, d. h. Gesetz und Propheten, erscheinen und reden mit Jesus über seinen Exodus, den er in Jerusalem am Kreuz vollziehen wird. Die Synoptiker erwähnen die leuchtende Wolke, die Stimme aus ihr und die Aufforderung: «Hört auf ihn!»

Bei den Synoptikern finden sich zwar unterschiedliche Schwerpunkte in der Darstellung der Verklärung Jesu, die darauf hinweisen können, dass *Matthäus* und *Lukas* den ursprünglichen Text des *Markusevangeliums* «zwar in Einzelheiten erweitert, korrigiert und verdeutlicht, aber substantiell nicht verändert haben»⁵. Für sie ist die Taborszene ein wichtiges Zeichen auf dem

Weg Jesu, das seiner wahren Menschheit durch den Glanz der Verherrlichung keinen Abbruch tut, sondern bereits auf seine Auferstehung hinweist.

Für die Evangelien ist die Verklärungsszene ein äußerst wichtiges einmaliges Ereignis im Leben Jesu, das seine Göttlichkeit betont, seinen Aposteln einen Vorausblick auf die Herrlichkeit des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus gibt, seiner Menschlichkeit aber keinen Abbruch tut, weil das gottmenschliche Leben Jesu Christi durch das Gesetz der Niedrigkeit und des Abstiegs (vgl. *Phil* 2,5-11) bestimmt ist.

Papst Benedikt XVI. behandelt im 2007 veröffentlichten ersten Teil seines Jesusbuches auch die Verklärung des Herrn (S. 353-365). Er weitet dabei den Blick, indem er, ausgehend von der himmlischen Aufforderung auf dem Verklärungsberg, auf Jesus zu hören, eine Verbindung herstellt zu *Moses* Aufstieg auf den Berg Sinai, wo dieser die Tora, die Zehn Gebote, als Gottes Wegweisung für ein bundesgemäßes Leben des Gottesvolkes empfangen hat. Der Papst versteht die Tora letztlich von Jesus her, der für ihn die Tora selbst ist (S. 364). Die Perikope von der Verklärung ist deshalb eine Einladung, Jesus als den neuen *Mose* zu erkennen und im Hören auf ihn Gottes Weisungen zu verinnerlichen und zu befolgen.

Der Papst weist ebenfalls auf ein weiteres, selten bedachtes Phänomen hin: Jesus nimmt *Petrus*, *Jakobus* und *Johannes* nicht nur mit auf den Berg der Verklärung, sondern auch in die Ölbergstunde (*Mk* 14,33). Die Angst der Ölbergstunde wird dadurch zum Gegenbild der Verklärungsszene (S. 356).

Die neuen Akzente, die *Benedikt XVI.* damit zur Verklärungsgeschichte in seinem Jesusbuch setzt, weisen auf eine bei uns häufig vergessene Wahrheit hin: die Verklärungsszene wird zum Modell einer geistlichen Erfahrung, welche die Gläubigen auffordert, durch Askese und Kontemplation zum Berg Gottes als einem Ort besonderer Gottesnähe aufzusteigen.

Dieser Gedanke findet sich bereits bei den Kirchenvätern, für die sich Theologie, geistliche Erfahrung und Mystik bei der Auslegung der Verklärung Jesu verbinden. Exemplarisch für diese Vätersauslegung sei nur auf zwei Kirchenväter hingewiesen: *Origenes* aus dem Osten und *Hilarius von Poitiers* aus dem Westen.

3. *Origenes und Hilarius von Poitiers zur Verklärung Jesu*

3.1. *Die Verklärung Jesu in der Matthäuserklärung des Origenes*

Der große Alexandriner beschäftigt sich in dem nur fragmentarisch erhaltenen Matthäuskommentar auch mit der Verklärung Jesu (Tom. XII, 36-43 [GCS 40 = *Origenes*, 10.Bd.,150-170]). Auch hier wird wieder deutlich, wie er Exegese betreibt. Er weist dem Literarsinn, den er auch den geschichtlichen oder körperlichen Sinn der Heiligen Schrift nennt, eine wirk-

liche Bedeutung zu. Nicht von ungefähr wird *Origenes* deshalb als Philologe bezeichnet⁶. Dieser Literarsinn ist normalerweise Ursprung und Voraussetzung des geistlichen oder allegorischen Sinnes. Gewöhnlich erklärt *Origenes* zunächst den Literarsinn einer biblischen Perikope, bevor er zu deren geistlichem Sinn übergeht⁷. In der Auslegung der Verklärung Jesu zeigt sich der Alexandriner als Philologe und geistlicher Theologe, für den dieses Geheimnis, dessen Augenzeugen die drei genannten Apostel sind, zum Modell für den Aufstieg der Gläubigen auf den Berg Tabor durch Askese und Kontemplation wird.

Was die literarische und geistliche sowie mystische Exegese der Verklärung Jesu betrifft, so stellt *Origenes* folgendes heraus:

Er denkt zunächst darüber nach, was es bedeute, dass sechs Tage danach (nach dem Petrusbekenntnis zu Jesus und der Bestellung Petri zum Felsenfundament der Kirche) Jesus Petrus, Jakobus und dessen Bruder Johannes auf einen hohen Berg mitnimmt und vor ihnen verklärt wird. Dabei beschäftigt ihn zunächst die Zahl «sechs». Für *Origenes* ist die Erwähnung der sechs Tage deshalb von Bedeutung, weil sie an das Hexaemeron, die Erschaffung der sichtbaren Welt in sechs Tagen, erinnert. In den Rahmen der sechs Tage gehören die sichtbaren (*ta blepomena*) und zeitlichen (*proskaira*) Dinge. Der Verklärung Jesu kann nur ansichtig werden, wer bereit ist, diesen Rahmen zu überschreiten auf die unsichtbare (*ta me blepomena*) und ewige (*aionia*) Wirklichkeit Gottes.

«Wenn nun einer von uns von Jesus mitgenommen, auf den hohen Berg geführt und gewürdigt werden will, für sich allein (*kat'idian*) dessen Verwandlung (*metamorphosis*) zu sehen, dann möge er die sechs Tage überschreiten, um nicht mehr das, was geschaut wird, zu betrachten und um nicht mehr «die Welt zu lieben noch das, was in der Welt ist», noch irgendeine weltliche Begierde (*epithymia*) zu hegen, welche Begierde der Körper und des im Körper befindlichen Reichtums und des fleischlichen Ruhms ist, noch alles, was dazu da ist, die Seele abzulenken und wegzuziehen von den stärkeren und göttlicheren [Wirklichkeiten] und sie herabzuzwingen und anzulehnen an die Liebe dieser Weltzeit in Reichtum und Ruhm und den übrigen der Wahrheit feindlichen Begierden». (151f)

Nachdem *Origenes* diese für alle Christen geltende grundlegende geistliche Bedeutung des Aufstiegs zum Berg der Verklärung herausgestellt hat, geht er ins Detail.

Origenes ist sich bewusst, dass der Leser seines Matthäuskommentars Fragen stellen wird: Wann ist Jesus verklärt worden (*metamorphote*) vor denen, die er auf einen hohen Berg geführt hatte, wenn er von ihnen in Gottesgestalt (*in forma Dei*) gesehen wurde (*ophthe*), in der er bereits vor seiner Menschwerdung war? Hatte er nur für die Jünger, die unten geblieben waren, die Knechtsgestalt (*forma servi*), während er für die drei Jünger,

die er mitgenommen hat, keine Knechtsgestalt mehr hat, sondern nur die Gottesgestalt? Der Alexandriner weist zunächst darauf hin, dass es den Evangelisten *Matthäus* und *Markus* nicht vorrangig um die Verklärung Jesu im allgemeinen gehe, sondern vor allem darum, dass Jesus vor den genannten Jüngern (*emprosthen auton / coram eis*) verklärt worden ist (152f). Für *Origenes* hat diese notwendige Hinzufügung der beiden Evangelisten einen geistig-geistlichen (*pneumatikos*) Sinn; «Dementsprechend wirst du sagen, es sei möglich, dass Jesus zwar vor irgendwelchen mit dieser Verklärung verklärt wird, vor anderen aber zur selben Zeit nicht verklärt wird, sondern in der Knechtsgestalt ist.» (153)

Die Frage wird erst deutlich, wenn man die Voraussetzungen bedenkt, die für *Origenes* wichtig sind, um der Verklärung Jesu ansichtig zu werden. Dazu gehört, dass man nicht in den Niederungen des geistlichen Lebens (*kato/deorsum*) verbleibt, wo Jesus nur «dem Fleisch nach» (*kata sarka* [2 Kor 6,16]) und in der Knechtsgestalt erkannt wird, sondern mit den drei auserwählten Jüngern aufsteigt «durch aufsteigende Werke und die Übung geistlicher Worte auf den geistlichen Berg der Weisheit» (ebd.). Dort wird Jesus von ihnen nicht mehr «dem Fleisch nach» erkannt, sondern als Logos, der Gott ist (*theologoumenon/deus verbum*), und in der Gottesgestalt verehrt. Vor ihnen wird der Herr verklärt, nicht vor denen, die unten geblieben sind.

Warum leuchtet Jesu Angesicht während der Verklärung wie die Sonne? *Origenes* stellt den Grund heraus, indem er auf die Bedeutung dieses Geheimnisses für die Jünger damals und die Christen aller Zeiten hinweist: Jesu Angesicht leuchtet wie die Sonne, damit sichtbar werde (*phanerothe*), dass die Christen Kinder des Lichtes sein sollen (vgl. *Röm* 13,12).

Doch nicht nur Jesus selbst wird vor den drei Jüngern verklärt, sondern auch seine Gewänder werden blendend weiß wie das Licht (vgl. *Mt* 17,2). Diese Gewänder des verklärten Herrn haben für *Origenes* eine vielfache theologische und geistliche Bedeutung: einerseits weisen sie hin auf die verborgene Redeweise über Jesu Verklärung in den Gleichnissen der Evangelien (*lexeis*) und sind deshalb zugleich ein Vorausblick darauf, dass alles einmal für die Verklärung bestimmt ist. Sie werden leuchtend weiß nicht nur vor den drei Jüngern, sondern auch vor Mose, d.h. dem Gesetz, und Elija, d.h. den Propheten. Dadurch erweist sich für *Origenes* die Göttlichkeit Jesu. Auch für den Alexandriner ist es wichtig, dass Jesus verklärt wurde, während er betete (156f).

Danach beschäftigt er sich mit den Vorschlägen, die Petrus angesichts des Verklärungsgeheimnisses auf dem Berg macht: «Herr, es ist schön, dass wir hier sind. Wir wollen drei Zelte machen und das Folgende. Dabei ist aber am meisten zu untersuchen, dass Markus gleichsam von sich aus diesen Worten hinzugefügt hat: <[Petrus] wusste nämlich nicht, was er antworten sollte» (*Mk* 9,6), Lukas aber sagt: <er wusste nicht, was er sagt» (*Lk* 9,33).

(157). Wenn aber Petrus in dieser Situation etwas sagt, ohne zu wissen, was er wirklich sagt, dann handelt es sich für *Origenes* um ein Reden *kat'exstasin* (*per excessum mentis*) (157, Z.19). Hier kommt der Begriff Ekstase ins Spiel. Religionsgeschichtlich bezeichnet er eine außerordentliche Erfahrung höchster Ergriffenheit. In der Mystik von den Kirchenvätern bis heute ist Ekstase eine Entrückung auf dem Weg zur *unio mystica* zwischen Gott und der Seele⁸. Diese Ekstase ist Frucht eines Geistes, der Petrus dazu bewegt hat, diese Worte zu sprechen. Doch um welchen Geist handelt es sich dabei? Der Schriftgelehrte scheidet aus, dass es sich dabei um den Heiligen Geist gehandelt haben könnte. Den Grund findet er im Johannesevangelium, wo es heißt, dass es den Geist noch nicht gab (*eschekenai*), weil Jesus noch nicht verherrlicht war (*Joh 7,39*).

Wenn es nun hier nicht der Heilige Geist als die dritte göttliche Person war, welcher Geist war es dann, der Petrus zu Aussagen verleitet hat, die seinen Verständnishorizont überstiegen? *Origenes* jedenfalls sieht darin den Satan am Werk. Unmittelbar nach dem Messiasbekenntnis des Petrus kündigt Jesus, wie bereits erwähnt, zum ersten Mal sein Leiden und seine Auferstehung an. In diesem Augenblick will Petrus Jesus vorangehen und ihm einen Weg weisen, der nicht ans Kreuz führt. Doch Jesus weist ihn in Schranken mit dem harten Wort: «Geh hinter mir, Satan. Denn du bist ein Ärgernis für mich [*Mt 16,23*].» (158) Der Schriftgelehrte ist sich sicher, dass seine Meinung in dieser Frage von vielen Lesern seines Kommentars nicht geteilt wird, sondern als ein blasphemischer Angriff auf Petrus verstanden wird, den Jesus doch kurz zuvor selig gepriesen hat (*Mt 16,17*). Doch jene, die meinen, dass Petrus und die übrigen Apostel bereits vor dem Leiden Christi vollkommen und frei von jedem fremden Geist waren, sollen sagen, wie Christus sie vor dem bösen Feind gerettet und durch sein «kostbares Blut» (*1 Petr 1,19*) erlöst oder sie sollen sagen, warum Petrus und seine beiden Begleiter «vom Schlaf beschwert waren» (*Lk 9,32*).

Der Satan ist insofern ein Ärgernis für Jesus, weil er ihn abbringen will von seinem für alle Menschen heilbringenden Leiden. Als Versucher will er Jesus unter dem Anschein des Guten davon weglocken, zu den Menschen vom Verklärungsberg herabzusteigen und den Tod für sie auf sich zu nehmen. Jesus soll mit Mose und Elija auf dem Berg bleiben und sich in den von Petrus vorgeschlagenen drei Zelten (Hütten) häuslich einrichten. Für *Origenes* hat der Satan durch Petrus, der nicht wusste, was er sagte (*per eum, qui nesciebat quid loquebatur* [160]), gesprochen. Die Worte von den drei Hütten waren für den Alexandriner jedenfalls eine schlechte Einrede des Petrus. Deshalb sagen die Evangelisten über Petrus, dass er nicht wusste, was er damit sagte (161–164).

Während Petrus verboten wurde, drei Zelte zu errichten, in denen Jesus, Mose und Elija nach dessen Willen wohnen sollten, zeigt Gott in der

leuchtenden Wolke ein besseres und herrlicheres Zelt. Wie Gott zur Zeit der Wüstenwanderung seinem Volk in einer leuchtenden Wolke voranging, so überschattet nun die Wolke als neues Zelt alle, die auf dem Verklärungsberg sind (165). In der leuchtenden Wolke offenbart sich die «väterliche Kraft» (*patrike dynamis/virtus paterna*), doch *Origenes* erkennt in der Wolke auch den Heiligen Geist, ja sogar «unseren Erlöser», den geliebten Sohn, an dem der himmlische Vater Wohlgefallen gefunden hat. Die leuchtende Wolke, d.h. letztlich die Gegenwart der Herrlichkeit Gottes, überschattet alles: die echten Jünger Jesu (*tous Iesou gnesious methetas*: 166, Z. 21), zugleich das Evangelium (Jesus), das Gesetz (Mose) und die Propheten (Elija). Das Licht Christi leuchtet im Evangelium, aber auch im alttestamentlichen Gesetz. Die Stimme aus der Wolke sagt zu Mose und Elija: «Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe; hört auf ihn.» (*Mt 17,5*) Auf dem Berg der Verklärung erfüllen sich für den Alexandriner die tiefsten Sehnsüchte der beiden großen Gestalten des alttestamentlichen Gottesvolkes: beide sehnen sich danach, den Sohn Gottes zu sehen und auf ihn zu hören (166). Sie sehen jetzt im leuchtenden Antlitz Jesus und in seinen strahlend weißen Gewändern die Herrlichkeit Gottes.

Die Begegnung mit Gott beinhaltet zugleich die Begegnung mit einem *mysterium fascinosum* und *mysterium tremendum*.⁹ *Origenes* stellt deshalb auch das Furchteinflößende und die Angst der drei Jünger bei der Verklärungsszene heraus (167). Diese Furcht hat ihren Haftpunkt in Ex 33,20: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.» (Ex 33,20) Geblendet vom Glanz des Gesichtes Jesu und vom Glanz der Worte der himmlischen Stimme, werfen sich die drei Jünger zu Boden und erniedrigen sich so, gleichsam als könnten sie die Strahlen des Logos nicht ertragen, «unter die starke Hand Gottes» (*1 Petr 5,6*). Für den Schriftgelehrten ist wichtig, dass die Drei, als sie wieder aufzublicken wagen, nur Jesus sahen und keinen anderen (*Mt 17,8*). Im geistlichen Verständnis der Verklärungssperikope bedeutet das für ihn, dass Mose (das Gesetz) und Elija (die Prophetie) im Evangelium Jesu eins geworden sind (169). Jesus als der neue Mose und als die Erfüllung der alttestamentlichen Propheten ist der einzige, auf den die Jünger schauen sollen. Mose und Elija, die «gesehen wurden in Herrlichkeit und mit Jesus gesprochen haben, sind dorthin weggegangen, woher sie gekommen waren.» (168) Woher sie kamen und wohin sie gingen, deutet *Origenes* nur an, wenn er schreibt: «Vielleicht um die Worte Jesu weiterzugeben an jene, die noch nicht seine [Jesu] Wohltaten erfahren hatten» (168). Dazu gehört auch das geheimnisvolle Wort *Mt 27,52f.* über die vielen Leiber der entschlafenen Heiligen (*corpora sanctorum*), die nach der Auferstehung Jesu aus ihren Gräbern herausgingen, in die heilige Stadt Jerusalem kamen und dort vielen erschienen¹⁰.

Nach dem auf dem Berg gezeigten Geheimnis der Verklärung trug Jesus den drei Jüngern während des Abstiegs vom Berg Tabor auf, mit niemandem über das Gesehene zu sprechen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist (Mt 17,9). Für *Origenes* liegt der Grund für dieses Schweigebot darin, dass es der Wille Jesu ist, dass niemandem seine Herrlichkeit (*doxa*) kundgetan wird vor der Herrlichkeit seines Leidens und seiner Auferstehung (170).

Kleine Ergänzungen zur Auslegung über die Verklärung des Herrn finden sich noch in den Katenenfragmenten (*Origenes* XII = GCS 41, 152–158).

Mit seiner exegetischen, theologischen und geistlichen Auslegung der Verklärung Jesu fordert *Origenes* die Christen aller Zeiten zu einem geistlichen Aufstieg und auch zu einem geistlichen Abstieg auf: Sie sollen sich von Jesus in die Höhe führen lassen, wo sie neue geistliche Erfahrungen machen. Diese geistlichen Erfahrungen münden für den Alexandriner immer in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und so in die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes. Der geistliche Abstieg besteht für den Schriftgelehrten letztlich darin, dass die Verklärung Jesu nicht auf den ersten Blick einleuchtet, sondern ihren Glanz erst erhält durch das ganze Christusbysterium, das Leiden und Auferstehung einschließt.

3.2. Die Verklärung Jesu im Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers

Der Matthäuskommentar ist das Frühwerk des Bischofs *Hilarius von Poitiers* (ca. 310–367), entstanden zwischen 353 und 356, noch bevor er in die Verbannung nach Kleinasien geschickt wurde. Es ist der erste, fast vollständig erhaltene Matthäuskommentar des Westens (*Sources Chrétiennes* 254 [1978] und 258 [1979]).

«Amen, ich sage euch: Es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich.» (Mt 16,28) Dieser Vers dient dem Bischof von Poitiers als Rahmen für seinen Kommentar der biblischen Verklärungsszene des Herrn (*In Mt* 17,1–3 [SC 258, 60–65])¹¹. Die Verklärung ist eine Vorwegnahme der Zukunft, denn auf dem Berg Tabor zeigt sich der Menschensohn so, wie er einst in seinem Reich kommen wird. Hilarius erinnert daran, dass Jesus dieselben Jünger, vor deren Augen er verklärt wurde, auch in die Ölbergstunde in Getsemani (*Mt* 26,37) mitnimmt: «Man muss sich freilich daran erinnern, dass hier nicht andere mitgenommen wurden als jene selbst, denen der in seinem Reich kommen werdende Menschensohn gezeigt worden ist, damals als er auf dem Berg im Beisein von Mose und Elia mit der ganzen Ehre seiner ewigen Herrlichkeit umgeben war. Der Grund, warum er sie damals [bei der Verklärung] mitgenommen hat, war derselbe wie jetzt [in der Ölbergstunde].» (*In Mt* 31,4 [SC 258, 230]) Dass die Taborstunde und die Ölbergstunde eine innere Einheit bilden, zeigt sich für

Hilarius auch daran, dass die Verklärungsszene, wie bereits erwähnt, auf die erste Ankündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu sowie die Worte Jesu über Nachfolge und Selbstverleugnung folgt. Nach *Hilarius* geht es darum, durch den Bericht über die Verklärung Jesu in den Aposteln die Hoffnung auf die Auferstehung Jesu zu stärken.

Die entscheidende theologische und geistliche Aussage der matthäischen Verklärungssperikope fasst *Hilarius* so zusammen: «Die Stimme aus der Wolke weist darauf hin, dass er [Jesus] der Sohn, der Geliebte ist, an dem [der Vater] Wohlgefallen hat, auf den zu hören ist, damit er ein geeigneter Gewährsmann (*auctor*) solcher Lehren sei, er, der durch sein beispielhaftes Tun bestätigt, dass nach dem Verlust der Welt, nach dem Willen zum Kreuz, nach dem körperlichen Tod die Herrlichkeit des himmlischen Reiches folgt aus der Auferstehung der Toten.» (*In Mt* 17,3[SC 258,64]) Die durch die himmlische Stimme verängstigten und zu Boden geworfenen Jünger richtet Jesus wieder auf und sie nehmen nur noch ihn wahr, den sie zuvor zwischen Mose und Elija stehen gesehen hatten. Die Anwesenheit der beiden großen Gestalten des alttestamentlichen Gottesvolkes auf dem Berg der Verklärung hat für den Bischof von Poitiers eine doppelte Bedeutung: sie sollen die Zukunft abbilden (*futuri forma*) und zugleich die Glaubwürdigkeit der Verklärung (*facti fidem*) bestätigen. *Hilarius*, der mit dem Werk *Tertullians* (Wende vom 2. zum 3. Jh.) vertraut war (vgl. *In Mt* 5,1 [SC 254,150]), hat hier wohl einen Gedanken des großen Nordafrikaners aus Karthago aufgenommen: Die Verklärung Jesu und die sichtbare Gegenwart von Mose und Elija sind nach *Tertullian* (*De resurrectione mortuorum* 55,10 [CCL II, 1002]) Beweise für das Überleben des Menschen nach dem Tod. Mose erscheint im Bild jenes Fleisches der Auferstehung, das er noch nicht angenommen hat, Elija in der Wahrheit des noch nicht gestorbenen Leibes, denn er wurde ja zu Gott entrückt, ohne den Tod zu erleiden (vgl. *2 Kön* 2,1-18). Die Bezeugung der Verklärung Jesu durch die Jünger Jesu setzt ihre Erfüllung mit dem Heiligen Geist voraus (*In Mt* 17,3 [SC 258,64]). Auch in seinem Hauptwerk *De Trinitate* weist der Bischof von Poitiers auf die Verklärung Jesu hin (*De Trinitate* III, 16 [CCL LXII, 88: SC 443, 364 ff]).

4. Die geistliche Botschaft der Verklärung Jesu

Die geistliche Botschaft der Verklärung Jesu lässt sich kurz zusammenfassen. Sie ist in der Vätertheologie eine Auslegung des Philipperhymnus des Apostels Paulus (*Phil* 2,5-11). Hier wird die Erniedrigung Jesu in seiner Menschwerdung bereits vorab verbunden mit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes durch Kreuz und Leid und mit seiner Einsetzung zum Kyrios. Für die Jünger Jesu und letztlich für alle an Gott Glaubenden ist die Verklärung Jesu immer wieder ein Zeichen der Hoffnung, dass wir an seiner Herrlichkeit teilnehmen dürfen.

ANMERKUNGEN

¹ *Summa theologiae* III, q. 45, a. 4, ad 2.

² Vgl. dazu Friedrich NORMANN, *Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie*, Münster i.W. 1978.

³ Vgl. dazu ausführlicher Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (= *Gesammelte Schriften* II), Freiburg i. Br. 1941, 540–580: «Das Mysterium der Verklärung und der Letzten Dinge».

⁴ Christian SCHÜTZ, *Die Mysterien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Bd. III/2: Das Christuseignis, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, 90. Vgl. auch Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg i.Br. 1979, 174–177.

⁵ Ebd., 91.

⁶ Vgl. Bernhard NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe, Teil I: Text, Teil II: Anmerkungen* (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 18/1.2), Basel 1987.

⁷ Vgl. zu Origenes als Exegeten kurz die präzisen Aussagen von Henri CROUZEL, *Origène* (*Collection «Le Sycomore», série «chrétiens aujourd'hui»* 15), Paris/Namur 1985, 91–120.

⁸ Vgl. dazu ausführlicher Michael FIGURA, *Unio mystica*, in: Peter DINZELBACHER (Hrsg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, 503–506.

⁹ Vgl. das bekannte Buch von Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München, ^{31–35}1963.

¹⁰ Vgl. dazu Hermann ZELLER, «*Corpora Sanctorum*», in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 71 (1949) 385–465 und die Modifikationen dazu von Alois WINKLHOFER, *Corpora Sanctorum*, in: *Theologische Quartalschrift* 133 (1953) 30–67; 219–217.

¹¹ Vgl. dazu Luis F. LADARIA, *La Cristologia de Hilario de Poitiers* (*Analecta Gregoriana* 255), Roma 1989, 123–129; Alfredo FIERRO, *Sobre la Gloria en San Hilario* (*Analecta Gregoriana* 144), Roma 1964, 112–120.

DAMIAN DOMBROWSKI · WÜRZBURG

GÖTTLICHES UND MENSCHLICHES IN RAFFAELS TRANSMUTATION

Die Verklärung Christi zählt zu den «schwierigen» Sujets der bildenden Kunst. Zwar bürgerte sich im byzantinischen Kulturkreis, wo das Fest der Transfiguration seit spätantiken Zeiten zu den zwölf wichtigsten Kirchenfesten gehörte, schon früh ein bestimmter, wenig variiertes Bildtypus ein, der ununterbrochen tradiert wurde.¹ In der abendländischen Kunst liegen die Dinge jedoch anders, zumindest in den nachmittelalterlichen Epochen. Mit den besonderen Anforderungen, die das Thema an die künstlerischen Ausdrucksmittel stellt, waren die Grenzen des Darstellbaren leicht erreicht. Die Scheu, den verklärten Leib des Auferstandenen zu malen, war offensichtlich geringer als die, eine überzeugende Bildgestalt für den Prozeß der vorübergehenden Verwandlung zu finden. Die Stimme aus der Wolke und die Lichtnatur des Verklärten sind Phänomene, die sich bildlicher Repräsentation von vorneherein zu verschließen scheinen. Der lapidare Stil des biblischen Berichts – anders als bei den meisten Szenen des Lebens Jesu nimmt das Evangelium hier ja einen «alttestamentlichen» Ton an – schiebt jeder *erzählerischen* Ausbreitung einen Riegel vor. Trotzdem wurde regelmäßig versucht, die künstlerische Aufgabe mit den erprobten Mitteln der Historienmalerei zu bewältigen. Selbst unbestrittene schöpferische Begabungen mussten dort scheitern, wo sie sich über die Unsagbarkeit der Szene, die schon die Evangelisten überforderte, hinwegsetzen und den Anblick, den die Jünger selbst nicht ertragen, wiedergeben wollten.

Die nicht sehr zahlreichen Gemälde, in denen bedeutende Künstler der Neuzeit die Transfiguration behandelt haben², lassen in der Regel eine

DAMIAN DOMBROWSKI, geb. 1966 in Münster/Westfalen, 1987-93 Studium der Kunstgeschichte, Romanistik und Politikwissenschaft an den Universitäten Würzburg und Münster. Seit 1990 freie Mitarbeit bei der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung». 1996 Promotion. 1997/98 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Dresden, 1998-2004 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Würzburg, dort 2004 Habilitation. 2000 Verleihung des Hans-Janssen-Preises der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, seit 2005 Privatdozent am Institut für Kunstgeschichte der Universität Würzburg. 2008 Rudolf-Wittkower-Gastprofessor an der Bibliotheca Hertziana, Rom, und Member des Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey.

tiefere thematische Durchdringung vermissen. Generell lassen sich zwei Darstellungstypen unterscheiden, denen sich die Maler angeschlossen haben. Die einen fassen das wunderbare Geschehen ganz in den Begriffen natürlicher Schilderung, betten es aber doch so in die Natur ein, daß diese einen metaphorischen Wert annimmt; bei Giovanni Bellini etwa übernimmt das Morgenlicht über den grünen Hügeln die Stellvertretung für die Lichtwerdung von Christi Gewand (die somit als Darstellungsproblem umgangen wird). Die anderen begegnen der Unerklärlichkeit des Vorgangs mit der Aufbietung von allerlei «Spezialeffekten»: Quellende Wolken, hervorschießendes Licht, vom Wind zersauste Draperien und Bärte ergeben nicht selten ein Bild des inneren und äußeren Aufruhrs. Das Transitorische steht im Vordergrund, Transzendenz wird – etwa bei Tizian oder Rubens – als vorübergehender Vorschein des Gewaltigen, Übermenschlichen, Grundstürzenden verstanden. Mitunter geraten diese Künstler in ihrem Anschaulichmachenwollen gefährlich nahe an die Grenze zum Peinlichen; nicht ohne Grund werden solche Werke von der Forschung meistens taktvollerweise ignoriert.

Das Thema wäre aus kunsthistorischer Sicht fast zu vernachlässigen, wenn es nicht *eine* signifikante Ausnahme gäbe: Raffaels Tafelbild der *Transfiguration* (Abb.) hat seit seiner Vollendung im Jahr 1520 höchste Bewunderung erweckt, in späteren Jahrhunderten jedoch auch herbe Kritik geerntet. Der künstlerische Wert dieses Gemäldes beweist sich nicht zuletzt darin, daß es so kontrovers diskutiert wurde. Schwierigkeiten bereiteten nicht die außer Frage stehenden zeichnerischen, koloristischen und technischen Qualitäten, sondern die ästhetische Zumutung, die seit dem Klassizismus immer wieder von seinen Betrachtern empfunden wurde.³ Raffael zerbricht in diesem Bild nämlich die Einheit von Zeit und Raum, um zu einer Interpretation des Geschehens «jenseits der Erzählung» zu gelangen. Die Geschichtlichkeit dieses Geschehens wird dennoch nicht vernachlässigt: Zum einen trägt der Künstler dem historischen Ablauf Rechnung – sogar der See Genezareth schimmert im Hintergrund, um den Ort als galiläisch zu kennzeichnen –, zum anderen gewinnt er dem Ereignis eine prophetische Deutung der eigenen Gegenwart ab. Im vorübergehenden Geschehen enthüllt sich ihm der bleibend aktuelle Kern, und er gelangt von der «historia» zum «ewigen Moment».

Giorgio Vasari hat das Richtige gesehen, als er schrieb, daß sich in der Figur Christi alle drei göttlichen Personen zeigten, und zwar «vereint in der Vollkommenheit von Raffaels Kunst»; seiner Malerei wird demnach ein revelatorisches Vermögen zugesprochen.⁴ Und tatsächlich wird gerade in der paradoxen Bildstruktur die Botschaft sichtbar, der sämtliche bildlichen Nacherzählungen notgedrungen hilflos gegenüberstehen: «Auf ihn sollt ihr hören.» – Wie Raffael bei der Konzeption dieses Gemäldes den Schritt von

der Sinnhaltigkeit der Ikonographie zur Sinnstiftung durch die Gestaltung vollzieht und damit – obwohl anfangs selbst im Fahrwasser der bloßen ›Schilderkunst‹ – vom *Inhaltlichen* zum *Künstlerischen* in einem viel umfassenderen Sinne findet, soll das Thema der folgenden Überlegungen sein.

Das unter der Bezeichnung *Transfiguration* bekannte Gemälde in der Vatikanischen Pinakothek ist das letzte, das Raffael vor seinem Tod am 6. April 1520 geschaffen hat.⁵ Trotz der enormen Arbeitsbelastung in seinen letzten Lebensjahren ist das Gemälde ausnahmslos vom Meister selbst gemalt.⁶ Schon dieser Umstand deutet darauf hin, daß Raffael seiner Aufgabe mit einem Interesse begegnet sein muß, das über das Übliche weit hinausging. Bei allen anderen Aufträgen seiner letzten römischen Jahre hatte er seine Werkstatt massivst beteiligt, nur hier nicht. Bereits Vasari hat suggeriert, daß in der *Transfiguration* Persönlichkeit und Werk ganz und gar miteinander verschmolzen seien, wobei künstlerisches und religiöses Vermächtnis schon durch die Wortwahl des Künstlerbiographen kaum auseinandergehalten werden können.⁷ Die *Transfiguration* soll während der Exequien an Raffaels Bahre aufgestellt gewesen sein⁸ – wußte seine Umgebung darum, wie sehr sich ihr Schöpfer mit diesem Bild identifizierte? Wie es scheint, erschöpfte sich das persönliche Anliegen, das Raffael in der *Transfiguration* verwirklicht hat, keineswegs darin, hier eine retrospektive Summe seines Schaffens zu ziehen. Vielmehr läßt es sich als in die Zukunft gerichtete, hoffnungsvolle Wegweisung auffassen, die von der Gegenwartsdiagnose ausgeht.

Der hier verfolgte ikonographische Ansatz ergibt sich aus einem kompositionellen Merkmal des Bildes, das die Geschichte seiner Würdigung und Interpretation bis heute bestimmt: jener eigentümlichen Zweiteilung, die ihm von jeher seinen irritierenden Stachel verleiht, weil sie als Bruch wahrgenommen wird. Die Taborvision selbst nimmt nur die oberen zwei Fünftel des Bildes ein. Christus ist in der Verwandlung gezeigt, den Synoptikern gemäß flankiert von Elias und Moses. Von seinen Jüngern hat er nur den älteren Jakobus, Petrus und Johannes mit auf den Berg genommen; die Verklärung geschieht vor ihren Augen, doch dem gleißenden Anblick können sie nicht standhalten. Die übrigen neun Apostel sehen wir im unteren, größeren Teil des Bildes bei dem vergeblichen Versuch, den besessenen Knaben zu heilen, beargwöhnt von einer erregten Volksmenge. Beide Ereignisse gehen im Bild gleichzeitig vor sich; in den Evangelien ist von dem ausgebliebenen Wunder freilich erst die Rede, als der Vater des Knaben Christus nach dessen Abstieg vom Berge davon berichtet: «Ich habe ihn schon zu deinen Jüngern gebracht, aber sie konnten ihn nicht heilen» (Mt 17,16). Die beiden Szenen bleiben formal merkwürdig unverbunden, und diese Unverbundenheit wird durch offensichtliche Gegensätze in der Licht-, Farb-, Figuren- und Raumbehandlung zur Widersinnigkeit gesteigert. Welche Beweggründe haben für diese einzigartige Bildform, die Raffael

nicht selten als Schwäche ausgelegt wurde, den Ausschlag gegeben? Was läßt sich aus ihr für die Aussage des Bildes gewinnen, was für die Beurteilung seiner geschichtlichen Stellung?

Das Bild entstand im Auftrag des Kardinals und päpstlichen Vizekanzlers Giulio de' Medici, der es wohl im Sommer 1516 bei Raffael in Rom bestellt hat, vermutlich für die Kathedrale von Narbonne, wo er im Jahr zuvor Bischof geworden war; Dokumente hierüber haben sich keine erhalten. Die Größe des ausgeführten Werks – es mißt über vier Meter in der Höhe – legt aber nahe, daß die Funktion als Altarbild von Anfang an feststand. Parallel dazu beauftragte der Kardinal den aus Venedig stammenden Sebastiano del Piombo mit einer weiteren Pala, welche die *Auferweckung des Lazarus* zeigt (heute London, National Gallery). Möglicherweise sollte auf diesem Wege eine Künstlerkonkurrenz inszeniert werden, zumal da Sebastiano für sein Bild von Michelangelo mit Zeichnungen versorgt wurde, die Auftragsituation also auf einen Vergleich der beiden führenden Künstler der römischen Hochrenaissance hinauslief.

Während Sebastiano sich sofort an die Arbeit machte, schob Raffael den Beginn der Ausführung immer weiter hinaus. Im Juli 1518 war die *Auferweckung des Lazarus* praktisch vollendet; von Raffael hören wir noch im Mai 1519, daß er zögere, seine Tafel in Angriff zu nehmen. Viel länger kann er freilich nicht mehr gewartet haben, denn der *terminus ante quem* steht mit dem 6. März 1520 – Raffaels Todesdatum – unverrückbar fest. Fast drei Jahre also hatte Raffael Zeit, sich über die Konzeption eines Gemäldes klar zu werden, über dessen Thema wir aus den Quellen bis zu seinem Tod nichts erfahren.⁹ Giulio de' Medici als Auftraggeber könnte dafür sprechen, daß anfangs nicht die Verklärung, sondern die Heilung des besessenen Knaben geplant war. Dann nämlich wäre die Medici-Allusion eindeutiger gewesen, basierend auf dem Wortspiel, das den Familiennamen mit Christus als Heiland, mit *Christus medicus*, in Beziehung setzt.¹⁰ Als solcher ist er in der *Auferweckung des Lazarus* dargestellt, und eine weitere Heilungsszene wäre als Pendantgemälde – auch im Hinblick auf den vielleicht beabsichtigten *paragone* – weitaus plausibler als die Taborvision.¹¹

Bei der Neukonzeption seiner Altartafel wurde Raffael von dem Gedanken geleitet, Christi Wirksamkeit gleichsam auf eine höhere Ebene zu verlagern. Dazu hat er ihn aus der Wunderszene herausgenommen, die somit zur Vorgeschichte der Heilung umgedeutet wird. Unten wurde auf diese Weise die Spannung gesteigert; oben jedoch zeigt sich der Gottessohn nicht mehr durch seine göttlichen Fähigkeiten, sondern in seiner Göttlichkeit selbst. Nicht die Wirkung, sondern die Ursache seiner Heilkraft wird dargestellt. Dafür fehlt sie jetzt im unteren Teil. Den Grund dafür spricht Christus nach dem vollzogenen Wunder selbst aus, als er den Jüngern ihre Kleingläubigkeit vorwirft.

Bestünde das Verbindende zwischen Oben und Unten nur in der Gleichzeitigkeit des Geschehens, wäre der Planungswechsel kaum zu erklären. Goethe sah in Raffaels *Transfiguration* eine inhaltliche Beziehung von Hilfreichem und Hilfsbedürftigen, Nietzsche die gegenseitige Angewiesenheit von apollinischem und dionysischem Prinzip verwirklicht.¹² Beide deuten eine thematische Begründung für die charakteristische Zweiteilung an, die sich auch auf die stilistische Seite des Bildes übertragen läßt. Theodor Hetzer hat Goethes Verteidigung der *Transfiguration* gegen den Vorwurf mangelnder Einheit dahingehend einschränken wollen, daß der Dichter damit nur den «denkenden Künstler» gewürdigt habe, nicht aber den gestaltenden; dem Arrangierten und Posierten des unteren Bildteils hingegen kreidet er einen Mangel an «naiver» Gestaltung und einen Überschuß an intellektueller Überlegung an.¹³ Doch dieses Zuviel des Komponierten, Inszenierten, Pointierten könnte auch gewollt sein, um es gegen die unfaßbare Einfachheit der oberen Zone abzugrenzen.¹⁴

Die sanfte Ausbreitung des Lichtes, der sachte Fluß der Draperien, die Milde des Ausdrucks im Antlitz Christi lassen die rhetorische Geschäftigkeit am Fuß des Berges als besonders wirkungslos hervortreten. Hier finden die dramatischen Gesten und Posen, das Rufen und Zeigen zu einem fast mechanischen Getriebe zusammen, das dennoch keine Hilfe verspricht. Die formale Selbstbefangenheit, der virtuose Leerlauf entsprechen dem gedankenlosen Herunterbeten exorzistischer Formeln. Und die vielen künstlichen Verbindungen, die zwischen den Figuren bestehen, können über die tiefe Zerspalteneheit der Konfiguration nicht hinwegtäuschen: Ein größerer Gegensatz als der zwischen den Licht-Schattenklüften der unteren Zone und der gleichmäßigen Ausbreitung des Lichtes in der Gipfelregion ist kaum denkbar. Die Vielzahl der gegenläufigen Richtungen, der immer neu ansetzenden und wieder abbrechenden Geraden kontrastiert mit der zwanglosen Kreisformation, die immer schon Unendlichkeit in sich trägt, um den Verklärten: heillose Welt und Fülle des Heils.

Der Unterschied betrifft nicht nur die Darstellungstechnik, er wird zusätzlich bestätigt in der Wahrnehmung durch den Betrachter: In beiden Bildteilen sind biblische Historien dargestellt, doch allein dem oberen wird man inhaltlich von vornherein das Höchste zutrauen. Nur die Taborszene erfüllt den Anspruch, den Jacob Burckhardt an die Gattung gestellt hat: «Das Historienbild müsste immer, noch bevor es materiell verständlich ist, schön und ergreifend sein und vorläufig auf den Beschauer wirken als ein Vorgang aus einer mächtigen, fremden Welt; der Eindruck müsste da sein noch ohne das Sachverständnis.»¹⁵ Wir ahnen sofort, daß uns Christus oben in seiner Göttlichkeit vor Augen steht; unten hingegen sehen wir zunächst einmal nichts anderes als eine aufgeregten Menschenmenge, und solange wir den Text des Evangeliums nicht zu Hilfe nehmen, werden wir hier

auch nicht mehr erkennen. Schon mit dieser Unmittelbarkeit des Verstehens ist eine qualitative Aussage getroffen. Die Zerrissenheit des Bildes, sowohl in der Polarität der vertikalen Übereinanderordnung als auch innerhalb der unteren Konfiguration, versinnbildlicht wohl weniger die innere Verfassung des Künstlers als vielmehr die Lage seiner Zeit. Dieser Annahme liegt nicht ein Hineinspiegeln der historischen Ereignisse «von außen» zugrunde, sondern die Analyse der Komposition. Beginnen wir also mit dem Verständnis des Gemäldes «von innen»!

Die Bildfläche ist in Form zweier Kreise organisiert, eines größeren unten und eines kleineren oben; sie schneiden sich auf Höhe der lagernden Apostel auf dem Gipfelplateau des Berges. Nun stehen die beiden Kreise nicht in statischer Superposition zueinander, sondern gehen eine dynamische Interaktion ein. Mit der Figurenkomposition wird nämlich eine sehr entschiedene Führung des Betrachterblicks erzielt. Geht man davon aus, daß die Lese-richtung in einem Hochformat von unten nach oben verläuft, so ist die auffälligste Stelle im Bild die kniende Frauengestalt im rechten Bildvordergrund. Durch ihre Körper- und Blickausrichtung weist sie hinüber zur linken Bildhälfte, wo ein sitzender Apostel – vermutlich Matthäus¹⁶ – die Funktion einer zweiten Repousoirfigur übernimmt. In seiner Haltung biegt die Kompositionslinie um; über die zeigenden Arme der zwei Apostel hinter ihm wird sie diagonal emporgeführt, um dann über das rechte Bein Petri und die Figur des Johannes in den Kreis einzumünden, der die Figur Christi umfängt; auch die Anordnung der beiden Propheten ist der sphärischen Gestalt der Verklärungsszene verpflichtet. Über das linke Bein Petri wird der Blick sodann wieder hinuntergelenkt, wo der Bewegungsimpuls von der Figur des Vaters aufgenommen wird, der seinen kranken Sohn von hinten stützt. Die Krümmung dieser grüngewandeten Figur läßt die Bewegungsrichtung an ihren Ausgangspunkt zurückkehren: zu der hellbeleuchteten Knienden, die Vasari in seiner Ekphrasis als «figura principale», als Hauptfigur des Bildes bezeichnet. Nimmt man diesen kurvigen Verlauf zusammen, so hat Raffael seiner Komposition eine große Acht zugrundegelegt.¹⁷

Auf diese Weise erschließt sich, entgegen dem ersten Augenschein, doch eine formale Zusammengehörigkeit, in der sich ein inhaltlicher Zusammenhang kundgibt. Um seiner recht inne zu werden, fordert die Ikonographie der *Transfiguration* gebieterisch die Übertragung der «kanonischen Exegese» auf kunsthistorisches Terrain ein, ja mit dem Gemälde liegt im Grunde selbst ein früher Fall dieser ganzheitlichen Bibelauslegung vor, die sich erst kürzlich als überzeugende Methode empfohlen hat.¹⁸ Nur auf diese Weise kann ein Sinn zwischen den beiden Szenen erkannt werden, die einer handlungsmäßigen Kohärenz entbehren.¹⁹ Den Jüngern mißlingt das Wunder,



weil ihnen der bedingungslose Glaube fehlt. Die Rhetorik ihrer Gesten weist sie teilweise sogar als Skeptiker und Zweifler aus. Sie beschwören die Heilung, anstatt sie zu vollbringen. In einem Buch wird um Rat nachgesucht, der junge Patient wird inspiziert, man bespricht sich oder zeigt Mitleid – doch das Vertrauen auf die eigenen, menschlichen Kräfte führt zu keinem Ergebnis. Denn einzig der Glaube, so wird Christus sie im Matthäusevangelium zurechtweisen, kann Berge versetzen (auch den Berg, der sie im Bild vom verklärten Gottessohn trennt), und allein das Gebet – so sagt er bei Markus – vermag Dämonen auszutreiben.

Die beiden Jünglinge in liturgischen Gewändern, die am linken Bildrand vor dem Gipfel des Berges knien, haben offenbar den geforderten, bedingungslosen Glauben bewiesen. Als einzige werden sie offenen Auges zu Zeugen der Verklärung, weil sie sich dem Unverstehbaren ekstatisch überlassen, anstatt der Macht des Verstandes zu vertrauen – wie dies letztlich sogar Petrus tut, als er auf die Epiphanie vor seinen Augen nicht anders zu reagieren weiß als mit dem ‹vernünftigen› Vorschlag, drei Hütten zu bauen. Die Haltung der beiden Heiligen verrät völlige, selbstvergessene Hingabe, die sie zur Anschauung Gottes gelangen läßt. Wer mit ihnen dargestellt ist, war häufig Gegenstand wissenschaftlicher Spekulation. Genannt wurden Felicissimus und Agapit, die ihren Festtag mit dem der Verklärung teilen; Justus und Pastor, die Patrone der Kathedrale von Narbonne; Julian und Laurentius, die Familienheiligen der Medici; sogar Idealporträts des Auftraggebers und des Papstes sind vermutet worden.²⁰ Die vordere Figur in der goldorangen Dalmatika läßt indessen am ehesten an Stephanus denken, den Diakon der Jerusalemer Urgemeinde, der während seines Martyriums den Himmel offen und den Menschensohn in der Herrlichkeit Gottes sieht. Im Bildteppich der *Steinigung des Stephanus* in der Vatikanischen Pinakothek (1515/16)²¹ hat Raffael genau dies dargestellt. Auch dort hat Christus die Arme geöffnet; Stephanus – der dem Heiligen im Gemälde deutlich ähnelt – schaut ihn so, wie wir ihn in der *Transfiguration* sehen.²² Eine alte Bildtradition läßt Stephanus häufig neben Laurentius erscheinen, der auch hier an seiner Seite dargestellt sein könnte. Warum aber überhaupt frühchristliche Märtyrer? Der Grund mag in der Exegese der Taborvision durch den hl. Augustinus bestehen. Darin fällt nämlich unvermittelt der Satz: ‹Sunt enim beneficia Dei per Martyrem sanctum›²³ – hier wird die selige Schau zu einer sichtlichen ‹Wohltat› für den Erzmärtyrer Stephanus und seinen Begleiter.

In die untere Szene sind sicherlich Merkmale des verlorenen ersten Entwurfs eingegangen. Man sieht es den einzelnen Figuren und ihrer Anordnung noch an, daß für die Darstellung der Heilung die unvollendete *Anbetung* Leonardos (Florenz, Uffizien) das wichtigste Vorbild war²⁴; vermutlich sollte die Konfiguration ursprünglich um den wundertätigen Christus kreisen wie

die Könige und ihr Gefolge um den neugeborenen Erlöser. Nun ist in der Mitte ein Leerraum entstanden, und die Aufmerksamkeit der Apostel verschiebt sich ganz zu dem Knaben hin. Nun kam eine weitere Bildquelle ins Spiel: Eine Zeichnung der beiden Apostel, in denen wir wohl Jakobus d. J. und Philippus erblicken dürfen (Paris, Louvre), bewahrt die Bildidee von Masaccios *Vertreibung aus dem Paradies* – Raffael hatte während seiner Florentiner Zeit (1504–08) offensichtlich nach dem Fresko der Brancacci-Kapelle in S. Croce gezeichnet – , und auch hier ist der Sinn der Vorlage mit übernommen: Wie das erste Menschenpaar durch Ungehorsam von Gott getrennt wurde, so verhindert das Befangensein in menschlicher Eigenmächtigkeit, daß die Apostel den nötigen göttlichen Beistand erlangen.

Einen weiteren Hinweis auf ihren Mangel an Glauben gibt die Farbikonographie. Unten stehen sich, in den Protagonisten der Szene, Rot (im Mantel Jakobus' d. J.) und Grün (in der Tunika des Vaters) gegenüber, die traditionellen Farben der Liebe und der Hoffnung. Beides reicht nicht aus, um dem Jungen zu helfen. Dies vermag allein der Glaube, repräsentiert von der Lichtfarbe Weiß, die von Christus selbst ausgeht. Hier wird jede perspektivisch kohärente Raumvorstellung außer Kurs gesetzt, um die Gestalt Christi gegenüber den Propheten und den nochmals kleiner dimensionierten Jüngern auf dem Berge zu betonen. Er ist räumlich ungreifbar, inkommensurabel im wörtlichen wie im übertragenden Sinne, da sowohl irdischer Erfahrung enthoben als auch seine göttliche Natur enthüllend. Er nimmt aber eine Größe an, die sich dem Maßstab der unteren Figuren nähert – er befindet sich gewissermaßen, rein optisch gedacht, fast *über* der Szene des Vordergrundes.

Hier, zwischen den Jüngern und den Hilfesuchenden, entsteht ein Hohlraum in ihrer Mitte, in der Christus so schmerzlich fehlt. Dieser Hohlraum macht einerseits die unüberbrückbare Distanz zwischen den ohnmächtigen Aposteln und dem Objekt ihrer Bemühungen manifest; andererseits weist er darauf hin, was den Jüngern fehlt. Das Vakuum ist gewissermaßen der Platzhalter für Christus: Die Leere ruft die Fülle herbei; Christus scheint uns entgegenzukommen, um den Platz in der Mitte der von ihm gestifteten Gemeinschaft wieder einzunehmen. Dabei wird er sie ermahnen, an seine Sohnschaft zu glauben, die während der Verklärung von der Stimme aus den Wolken beglaubigt wird. Darauf macht Raffael durch die Darstellung der Audition aufmerksam: Christus hebt sein Haupt, er scheint in diesem Augenblick den Vater zu hören. Damit wird aufs genaueste die Dialektik von Zeigen und Verbergen registriert, die den biblischen Bericht kennzeichnet: Der Sohn zeigt sich als Gott, der Vater aber bleibt unsichtbar, indem das Gehörte außerhalb des Bildes liegt.²⁵

Dem Evangelientext zufolge wurde Christus bei seiner Verwandlung strahlend wie die Sonne. In der Altartafel ist das Licht um ihn im Begriff,

sich zu jener «nubes lucida» zu verdichten, die Christus und die Jünger überschattete (Mt 17,5). Mit der Lichtquelle hinter und dem leuchtenden Gewand an seinem Körper tritt uns Christus im Licht (des Vaters) und als Licht (der Welt) entgegen. Dem Sonnenhaft-Werden des Menschensohnes, dem Raffael mit der Durchlichtung der gesamten oberen Szene entspricht, wird unten ein Mondlicht entgegengesetzt: Licht und Beleuchtung. Aber nicht nur Sich-Verstrahlen und Bestrahlt-Werden stehen sich gegenüber, auch die intensiven Buntfarben der Apostel und die Tendenz zur Monochromie in der Taborvision werden miteinander kontrastiert.²⁶ Unter dem Bild des Mondes, dessen Sichel sich links unten auf dem Wasser spiegelt, werden die Nacht des Glaubens, in der die Jünger und die hilfeschenden Menschen verharren, wie auch die Umnachtung des Knaben beschworen. Für Theophil von Antiochien ist die Sonne das Bild Gottes, der Mond das des Menschen.²⁷

Ausgehend von der Mondsichel in Raffaels *Befreiung Petri* in der Stanza d'Eliodoro des Apostolischen Palastes, hat Jörg Traeger den Mond mit dem hl. Augustinus als Symbol für das Leiden der Kirche in den Zeiten der Verfolgung gedeutet.²⁸ Doch Augustinus zufolge strebt der Mond auch danach, sich mit dem Sonnenlicht zu vereinigen. Auf diese Weise vollziehe die Kirche die Passion Christi nach; sie stehe – so der Kirchenvater weiter – in einem Verhältnis zu ihm wie der Mond zur Sonne. Ein Bild des Leidens stellt in der *Transfiguration* der epileptische Knabe den Jüngern vor Augen: Seine Haltung ahmt die Statue des *Laokoon* nach, die seit ihrer Auffindung 1506 als das *exemplum doloris* schlechthin galt. In den Evangelien wird der Knabe als «mondsüchtig» bezeichnet; auf zugleich sinnfällige und hintergründige Weise hat Raffael in seinem Altarbild «luna» und «lunaticus» miteinander ins Verhältnis gesetzt.²⁹

In engster Beziehung zu dem besessenen Knaben steht die kniende Frau in Rückenansicht, die durch ihre außerordentliche Schönheit, ihre Position im Bildvordergrund und die extreme Helligkeit auf ihrem marmorgleichen Inkarnat hervorgehoben ist. Ihre Identifizierung als Maria Magdalena durch Rudolf Preimesberger³⁰ ist zweifelhaft, nicht nur aus Gründen der Farbikonographie.³¹ Die Rückenfigur ist räumlich und farblich von der hilfeschenden Menschenmenge abgesetzt; auch deren erregtes Sentiment macht sie sich nicht zueigen. Stattdessen geht von ihr – und nur von ihr – eine schneidend mahnende Kraft aus, die schon auf Christi harte Worte für die Jünger als «generatio incredula et perversa» (Mt 17,17) vorausdeutet: ein Gesicht nahe am Fluch.

Als einzige Figur der unteren Versammlung ist die Kniende mit ihrem Körper Christus zugewendet; zudem ist sie in Rot und Blau gekleidet, den traditionell Christus zugeordneten Farben.³² Schließlich spricht auch die

auffallende Nähe zu antiken Götterfiguren gegen eine historische Figur. Zu vermuten ist vielmehr eine Allegorie der Ecclesia selbst, welche die Glaubensschwachen vorwurfsvoll auf den konvulsivischen Zustand ihres, des Gottesvolkes hinweist. Die Darstellung der Kirche als «Mater Ecclesia» treffen wir in Rom schon in den Mosaiken der frühchristlichen Basiliken an; das Bild der Kirche als Mutter mit nährendem Busen ist schon in den patristischen Schriften anzutreffen.³³ In einem Altarbild hätte es das *decorum* verletzt, die Personifikation der Ecclesia auf diese Weise zu zeigen; die entblößte Brust wird daher kunstvoll verborgen, ohne auf sie zu verzichten.

Als Folge des epileptischen Anfalls rollt der Knabe seine Augen in die Höhe, die Blickrichtung divergiert. Als einziger aller neunzehn Personen scheint er zur Höhe des Berges emporzuschauen. In seinem ekstatischen Zustand wird ihm sozusagen eine halbe Vision der Verklärung zuteil; bis zu einem gewissen Grad imitiert er die vergöttlichte Gestalt des oberen Bildregisters sogar.³⁴ Genau dies scheint die Figur, die hier als Ecclesia-Allegorie verstanden wird, den Aposteln mit ihrem eindringlichen Doppelgestus zu bedeuten: Sie sehen Christus und sehen ihn doch wieder nicht, weil sie sein göttliches Wesen nicht genügend erkannt haben. Der Knabe hingegen scheint zu wissen, wie aussichtslos ihre Heilungsmethoden sind und was stattdessen nottut; treffend schrieb Giovanni Andrea Gilio 1564 über ihn: «pare che rifiuti gire agli apostoli».³⁵

Eine direkte gestische, ja habituelle Beziehung zum oberen Bildregister geht von den Aposteln allein Jakobus d. J. ein, dessen zeigende Hand sich im Figurenumriß zu einem Richtungspfeil verbreitert. Sein Gesicht folgt dieser Richtung freilich nicht. Mit halbgeschlossenen Lidern schaut er nach innen, so als gewänne er gerade ein Bild davon, was in dieser Situation eigentlich erforderlich ist. Natürlich kann er Christus nicht sehen, weshalb er in Richtung des Berges deutet, auf den sein Meister mit den drei Jüngern gestiegen ist. Auf ihn sind die Augen des verzweifelten Vaters gerichtet, dem Jakobus durch den Zeigegestus zu verstehen gibt, daß er die Rückkehr abwarten muß. Damit aber ist sein Kleinglauben, den Christus ihm vorwerfen wird, schon jetzt bewiesen.

Nichtdestotrotz scheint sich in der Figur des Jakobus, gerade im Vergleich mit dem extrovertierten Aufruhr seiner Nachbarn, ein innerer Wandel abzuzeichnen; die Verschattung seines Gesichts³⁶ verleiht ihm den Ausdruck einer schmerzlichen Erkenntnis. Der Umschwung, den Ecclesia einklagt, setzt soeben ein – nicht gewonnen aus Aktionismus nach außen, sondern aus inehaltender Einkehr in sich selbst. Der Zweite Brief des Apostels Petrus, der zu den Lesungen am Fest der Verklärung gehört, vergleicht sein Erlebnis der Taborvision mit einer «Leuchte, die am finsternen Orte scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen» (2 Petr 1,19). Diese innere Erfüllung scheint Jakobus bereits vorauszuahnen,

sinnfällig begleitet von der Morgendämmerung, die über der Landschaft des Hintergrundes liegt.

Noch aber ist Petrus nicht herabgestiegen, noch hat Jakobus kein positives Wissen vom Geschehen der Verklärung. Doch es ist nicht unbedeutend, wohin er mit seinem Arm deutet: nicht auf die Vision selbst, sondern auf Petrus, der sie bezeugt. Nirgendwo kommen sich die beiden Bildteile so nahe wie zwischen der Zeigehand des unteren und dem angewinkelten Bein des oberen Apostels. Zusätzlich überbrückt wird der Abstand dadurch, daß sich das rundgeschlossene Plateau des Berges an dieser Stelle nach unten öffnet; der dunkle Abhang wird unterbrochen von einer Lichtbahn, die sich wie ein Halo um den Arm des Jakobus legt.

Petrus ist auch ohnedies in prägnanter Weise hervorgehoben, farblich und kompositionell. Das helle Gelb setzt einen Signalpunkt; seine mittig gesetzte Gestalt bildet die Schnittmenge von unterem und oberem Kreis. Indem er die Überkreuzung der Diagonalen sekundiert, die in die obere Vision hinein und aus ihr wieder herausführen, wird er gewissermaßen zum Scharnier der Komposition. Die schließliche Aufstellung der *Transfiguration* als Hochaltarbild von S. Pietro in Montorio war sinnvoll: Zum einen ergab sich aus dem Patrozinium der Kirche («Petrus auf dem Berge») eine Beziehung zur Taborvision, die keiner Erläuterung bedarf, zum anderen war dem Verklärungsthema traditionellerweise das Thema des Primats Petri eingelagert. Auch die einstige Inschrift des vergoldeten Marmorrahmens – «Divo Petro Principi Apostolorum»³⁷ – bestätigt diese «päpstliche» Interpretation. Nicht ein Wunder, sondern das verwehrte Wunder wird gezeigt: Sogar die Apostel bleiben hilflos, wenn der Apostelfürst fehlt.

Durch die ikonographische Erweiterung um die Taborvision war das petrinische Element gegenüber dem christologischen Aspekt signifikant gestärkt worden. So ist das Gemälde, wie schon Aldo de Rinaldis und Ernst Gombrich vermutet haben³⁸, als Bekräftigung des päpstlichen Primats zu verstehen, der seit dem späten 15. Jahrhundert zunehmend in Frage gestellt worden war. Raffael selbst hatte mit den Fresken der Stanza d'Eliodoro an der Bekräftigung der päpstlichen Suprematie mitgewirkt. Mit der *Vertreibung Heliadors*, der *Rettung Roms vor Attila*, der *Messe von Bolsena*, durch die ein deutscher (!) Priester zum Glauben an die Eucharistie zurückfindet, und der *Befreiung Petri* waren historische, den Bogen vom Alten zum Neuen Testament und weiter zu Spätantike und Mittelalter ausspannende Präfigurationen der zeitgeschichtlichen Ereignisse aktualisiert worden.³⁹ Es sollte also nicht verwundern, wenn auch die *Transfiguration* Bezüge zu den Ereignissen ihrer Entstehungszeit aufwies.⁴⁰

Was sich in der entscheidenden Planungsphase unseres Gemälde hinsichtlich der Einheit der Kirche ereignete, dürfte einem Künstler, der in der Kurie ein- und ausging, nicht verborgen geblieben sein. Womöglich kam

es zur Erweiterung der Heilungsszene um das Geschehen auf Tabor – und damit ihre Umdeutung zum mißglückten Heilungsversuch – überhaupt erst unter dem Eindruck des Wittenberger Thesenanschlags beziehungsweise der Weiterungen, die dieses Ereignis seit Januar 1518 auslöste⁴¹; wie gesagt, noch im Frühjahr 1519 hatte Raffael mit der Ausführung des Gemäldes noch nicht begonnen. Der Auftraggeber der *Transfiguration*, Giulio de' Medici, drängte wie kein anderes Mitglied der Kurie auf den Abschluß der «causa Lutheri». ⁴² Vorher war der Kardinal als eine der prominentesten Figuren des Fünften Laterankonzils hervorgetreten; es war 1512 einberufen worden, um eine Erneuerung der Kirche einzuleiten, die von Rom ihren Ausgang nehmen sollte. ⁴³

Vor dem Hintergrund dieser Vorgänge wird Raffaels Entscheidung verständlich, von der Wunderszene zu Vision und Appell überzugehen. Um die Dringlichkeit der Reform zu veranschaulichen, mußte die Hereinnahme der Verklärung als denkbar geeigneter Vorwurf erscheinen. In S. Pietro in Montorio, wohin die *Transfiguration* 1523 gelangte, stattete Sebastiano del Piombo in diesen Jahren eine Kapelle mit einem Fresko desselben Themas aus; millenaristische Erwartungen, wie es sie im Rom der Hochrenaissance reichlich gab, könnten in das Bildprogramm der Cappella Borgherini Eingang gefunden haben. ⁴⁴ Zu den Lesungen des 6. August – dem Fest der Verklärung – gehört ein Abschnitt aus dem Philipperbrief, der den Hörern einschärft, daß Rettung allein von Christus zu erwarten sei, «der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes» (Phil 3,21). Den reformbedürftigen menschlichen Leib veranschaulicht der besessene Knabe auf extreme Weise; doch ist das Ergebnis der Reform, die Konformität der Kirche mit dem verklärten Leib Christi, mit der Taborvision auch schon prophetisch vorweggenommen. Die Identität der weiblichen Rückenfigur mit Ecclesia erhält dadurch ein weiteres Argument. Akt und Potenz, Gegenwart und Zukunft der Kirche, die durch die Rolle Petri als Papstkirche ausgewiesen ist, sind in der *Transfiguration* miteinander vereint.

Dies ist der tiefere Grund für die Hinzufügung der Verklärungsszene: Sie ist historisches, aber zugleich prophetisches Geschehen. Die Themen Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft sind in ihr vorweggenommen. ⁴⁵ Mit der Armhaltung Christi läßt Raffael zusätzlich die Kreuzigung durchscheinen, ja den Kreuzestod durch diese Überlagerung unmittelbar als Verherrlichung wahrnehmen. Daß in den Evangelien die Verklärung eng mit der Passion verknüpft ist, war dem theologischen Schrifttum selbstverständlich nicht unbekannt; die *Transfiguration* konnte dadurch zum Unterpfand für die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi werden. Doch das Bild macht dieses Theologem, für das die exegetische Literatur viele hintereinander gesetzte Worte benötigt, unmittel-

bar augenfällig. Mit derselben Anschaulichkeit nimmt Raffael eine Deutung der Verklärung durch die Verzweiflung, Ratlosigkeit und Qual im unteren Bildabschnitt vor. So erhält das Gemälde selbst nicht «tragischen»⁴⁶, sondern prophetischen Charakter; und wie jede Prophetie auch Mahnung ist, geht – gerade mit Blick auf die untere Episode – von diesem Gemälde die bleibend aktuelle Frage aus, die Christus seinen Jüngern aufgegeben hat: «Wird der Menschensohn, wenn er kommt, noch Glauben finden auf Erden?» (Lk 18,8).

ANMERKUNGEN

¹ Siehe etwa schon das Apsismosaik im Katharinenkloster auf dem Berg Sinai, vor 565; Jerzy Miziolek, *Transfiguratio Domini in the Apse at Mount Sinai and the Symbolism of Light*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53 (1990), S. 42–60.

² Die Darstellungen bedeutender Künstler aus Renaissance und Barock (die nachfolgenden Epochen haben keine nennenswerten Beispiele mehr hervorgebracht) sind relativ wenige. Dazu gehören: Lorenzo Ghiberti: Florenz, Baptisterium S. Giovanni, 1404–24; Fra Angelico: Florenz, Museo di San Marco, 1440–43; Giovanni Bellini: Venedig, Museo Civico Correr, um 1460; Michael Wolgemuth: Nürnberg, St. Lorenz, 1476; Giovanni Bellini: Neapel, Museo Nazionale di Capodimonte, 1480–85; Gerard David: Brügge, Liebfrauenkirche, 1493–98; Pietro Perugino: Perugia, Collegio del Cambio, um 1500; Sandro Botticelli: Rom, Palazzo Pallavicini, nach 1500; Hans Holbein d. Ä.: Augsburg, Staatsgalerie, 1502; Lorenzo Lotto: Recanati, Pinacoteca, 1510–12; Giovanni Antonio da Pordenone: Mailand, Pinacoteca di Brera, 1515–16; Lucas Cranach: Leipzig, Stadtgeschichtliches Museum, um 1520; Sebastiano del Piombo: Rom, S. Pietro in Montorio, 1517–24; Rosso Fiorentino: Città di Castello, Dom, 1528–30; Girolamo Savoldo: Mailand, Pinacoteca Ambrosiana, 1530–35; Giorgio Vasari: Cortona, Gesù, 1554–55; Paolo Veronese: Montagnana, Dom, 1555–56; Tizian: Venedig, S. Salvador, um 1563; Ludovico Carracci: London, Privatbesitz, 1585–90; Jacopo Tintoretto: Brescia, S. Angela Merici, 1588–90; Ludovico Carracci, Bologna, Pinacoteca Nazionale, 1594–95; Peter Paul Rubens: Nancy, Musée des Beaux-Arts, 1604/05; Guido Reni: Rom, Vatikan, Sala delle Dame, 1607–08; Cavalier d'Arpino, Kingston-upon-Hull, Ferens Art Gallery, um 1620; Giovanni Lanfranco: Rom, Galleria Nazionale d'Arte Moderna, um 1625; Franz Anton Maulbertsch: Győr (Raab), Kathedrale, 1781; Christoph Unterberger: Brixen, Dom, 1788.

³ Hans Lütgens, *Raffaels Transfiguration in der Kunstliteratur der letzten vier Jahrhunderte*, Göttingen 1929, S. 22–45.

⁴ Giorgio Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, hrsg. von Rosanna Bettarini und Paola Barocchi, 6 Bde., Florenz 1966–1987, Bd. 4/1: Testo, Florenz 1972, S. 204. Dt. Übersetzung: Giorgio Vasari, *Das Leben des Raffael*, neu übersetzt von Hana Gründler und Victoria Lorini, kommentiert und hrsg. von Hana Gründler, Berlin 2004, S. 76.

⁵ Öl auf Kirschholz, 405 x 278 cm; siehe Jürg Meyer zur Capellen, *Raphael. A Critical Catalogue of his Paintings*, Bd. 2: *The Roman Religious Paintings*, ca. 1508–1520, Landshut 2005, S. 195–209.

⁶ Die Zweifel an der Eigenhändigkeit wurden von der 1975 abgeschlossenen Restaurierung endgültig beseitigt; siehe Fabrizio Mancinelli, Raffaello Sanzio, *La Trasfigurazione* [Katalogeintrag], in: *Raffaello in Vaticano*, Kat. zur Ausst. Vatikanstadt 1984/85, Mailand 1984, S. 307–309, bes. S. 308; Ders., *La Trasfigurazione e la Pala di Monteluce*: Considerazioni sulla loro tecnica esecutiva alla luce die recenti restauri, in: *The Princeton Raphael Symposium. Science in the Service of Art History*, Kongressakten Princeton 1983, hrsg. von John Shearman und Marcia B. Hall, Princeton/N. J. 1990, S. 149–160, bes. S. 153.

⁷ Vasari, *Le vite* (wie Anm. 4), S. 204; vgl. Vasari, *Leben des Raffael* (wie Anm. 4), S. 77.

⁸ Vasari, *Le vite* (wie Anm. 4), S. 210; vgl. Vasari, *Leben des Raffael* (wie Anm. 2), S. 84.

⁹ Die bekannten Fakten zur Werkgenese ausführlich zusammengestellt bei Andreas Henning, *Raffaels Transfiguration und der Wettstreit der Farbe. Koloritgeschichtliche Untersuchung zur römischen Hochrenaissance*, Diss. Berlin 2002, München/Berlin 2005, S. 29-52.

¹⁰ Vgl. John Shearman, *Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel*, London 1972, S. 77-79; Kathleen Weil-Garris Posner, *Leonardo and Central Italian Art, 1515-1550*, New York 1974, S. 45-47; Rudolf Preimesberger, *Tragische Motive in Raffaels «Transfiguration»*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 50 (1987), S. 88-115, hier: S. 95; Linda Caron, *Raphael's Transfiguration and Failure to Heal: A Medici Interpretation*, in: *Storia dell'Arte* 64 (1988), S. 205-213; Henning (wie Anm. 8), S. 46-48.

¹¹ In neueren Publikationen wird zumeist von einem ganz bestimmten Ablauf des Entwurfsprozesses ausgegangen, der mit einer Dargestellung der Verklärungsszene allein eingesetzt (Wien, Albertina); die Erweiterung nach unten wäre erst zu einem späteren Zeitpunkt vorgenommen worden. Diese Rekonstruktion der Werkgenese, die derzeit allgemein akzeptiert wird, zuerst bei Konrad Oberhuber, *Vorzeichnungen zu Raffaels Transfiguration*, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 4 (1962), S. 116-149. In Wirklichkeit gibt es aber nur sehr wenige äußere Anhaltspunkte für die Chronologie des Werks, während sich aus den erhaltenen Zeichnungen keine zwingende Abfolge bei der Formfindung ergibt. Mehrere stilkritische Argumente sprechen indessen dafür, daß Raffael dem Gemälde Sebastianos – das bereits 1518 vollendet war – zuerst die Wunderheilung entgegenstellen wollte. Diese genuin kunsthistorischen Probleme müssen in einer theologischen Zeitschrift nicht gewogen werden; hier mag der Hinweis genügen, daß sich aus einer Umkehrung der Entstehungsgeschichte schwerwiegende Konsequenzen für die Deutung des Bildes ergeben. Intuitiv hat allein Herbert von Einem, *Die «Verklärung Christi» und die «Heilung des Besessenen» von Raffael*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz* 5 (1966), S. 299-327, hier S. 315f. diesen Verlauf des Werkprozesses als richtig erkannt. Für eine detaillierte Diskussion der Zeichnungen verweise ich auf meinen Beitrag zu der Tagung «Kunstwerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1563», Universität Mainz in Zusammenarbeit mit der Akademie des Bistums Mainz, 15.-17. Februar 2008; die Kongressakten werden herausgegeben von Andreas Tacke (Publikation geplant für Ende 2008).

¹² Johann Wolfgang von Goethe, *Italienische Reise*, hrsg. von Andreas Beyer und Norbert Miller (Münchener Ausgabe, Bd. 15), München 1992, S. 540; Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*. Aufgrund der im Carl Hanser Verlag erschienenen dreibändigen Ausgabe von Karl Schlechta hrsg. von Ivo Frenzel, S. 28f. (*Die Geburt der Tragödie*, 4. Kap.).

¹³ Theodor Hetzer, *Die Sixtinische Madonna*, in: Ders., *Bild als Bau* (Schriften Theodor Hetzers, hrsg. von Gertrude Berthold, Bd. 4), Stuttgart 1996, S. 143-198, hier: S. 166. Vgl. ebd., S. 182: «Ich kenne keinen Künstler, der uns in Thema und Gestalt eines Bildes so sehr die Problematik des eigenen Lebens darstellte.»

¹⁴ Theodor Hetzer, *Gedanken um Raffaels Form*, in: Ders., *Bild als Bau* (Schriften Theodor Hetzers, hrsg. von Gertrude Berthold, Bd. 4), Stuttgart 1996, S. 95-142, hier: S. 113 hat den «Gegensatz von himmlisch reiner Form und irdischer Zerrissenheit» scharfsinnig beobachtet, ihn jedoch als Abstieg von der Vollkommenheit der früheren Gemälde Raffaels missverstanden; vgl. Hetzer, *Sixtinische Madonna* (wie Anm. 12), S. 182 (negativ über «die inhaltliche Drastik der letzten Jahre»). Zweifelhaft (und in gewisser Weise typisch für die 1980er Jahre) erscheint die These von Joseph C. Forte, *Fictive truths and absent presence in Raphael's Transfiguration*, in: *Source. Notes in the History of Art* 3 (1984), n. 4, S. 45-56, wonach der disjunktive Modus des Gemäldes sich einem intellektuellen Spiel von Referenzialität und Disparität verdankt. Wie hier aufgezeigt werden soll, war Raffaels Bezugspunkt eben nicht die Rhetorik, sondern die Geschichte. Dem Versuch von Margriet van Eikema Hommes, *Discoloration or chiaroscuro? An interpretation of the dark areas in Raphael's Transfiguration of Christ*, in: *Simiolus* 28 (2000), S. 5-43, die «theatralische» Dramatik der unteren Zone sei die Folge eines Nachdunkelns der Farbe und insofern nicht vom Künstler beabsichtigt, ist Henning (wie Anm. 8), S. 22 mit schlagenden Argumenten entgegengetreten.

¹⁵ Jacob Burckhardt, Über erzählende Malerei (1884), in: Ders., Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge, hrsg. von Henning Ritter, Köln 1997, S. 430–446, hier: S. 435.

¹⁶ Preimesberger (wie Anm. 10), S. 99.

¹⁷ Vgl die klugen Beobachtungen zur Komposition bei Daniel Arasse, Extases et visions béatifiques à l'apogée de la Renaissance: quatre images de Raphaël, in: Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age – Temps Modernes 84 (1972), S. 403–492, hier: S. 466f.; vgl. hierzu auch Konrad Oberhuber, Raffael. Das malerische Werk, München 1999, S. 222.

¹⁸ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien 2007, besonders S. 16–19.

¹⁹ Wo allein auf die narrative Zusammengehörigkeit geachtet wird, kommt rasch der Sinn für die tiefere Kausalität abhanden, welche zwischen den beiden Szenen bestehen könnte; vgl. in dieser Hinsicht etwa David Freedberg, Painting in Italy, 1500–1600, Harmondsworth, Middlesex 1971, S. 48; Weil-Garris Posner (wie Anm. 10), S. 7; Francis Ames-Lewis, The draftsman Raphael, New Haven [u. a.] 1986, S. 137.

²⁰ Lütgens (wie Anm. 3), S. 63 (Felicissimus und Agapit, so zuvor auch schon Friedrich Schneider). – von Einem (wie Anm. 11), S. 323f. (Justus und Pastor). – Catherine King, The Liturgical and Commemorative Allusions in Raphael's Transfiguration and Failure to Heal, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 45 (1982), S. 148–159, hier: S. 155f. (Stephanus und Laurentius, so zuvor auch schon Jacob Burckhardt); Caron (wie Anm. 10), S. 213 (Laurentius und Julian; so zuvor auch schon Johann David Passavant). – Weil-Garris Posner (wie Anm. 10), S. 83, Anm. 5 (Idealporträts).

²¹ Luitpold Dussler, Raffael. Kritisches Verzeichnis der Gemälde, Wandbilder und Bildteppiche, München 1966, S. 112; Tristan Weddigen, Tapissierkunst unter Leo X.: Raffaels Apostelgeschichte für die Sixtinische Kapelle, in: Hochrenaissance im Vatikan, Kat. zur Ausst. Bonn 1998, Ostfildern–Ruit 1998, S. 268–284.

²² Insofern ist der These von Friedrich Nemeč, Sukzessive und simultane Darstellung in Raffaels *Transfiguration*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte 49 (1975), S. 1–7, hier: S. 6f. Recht zu geben, daß in dem Altarbild der ideale dem realen Betrachter gegenübergestellt werde.

²³ Patr. Lat., Bd. 38, Sp. 493 (Sermo LXXIX).

²⁴ Kathleen Weil-Garris Posner, Raphael's *Transfiguration* and the Legacy of Leonardo, in: Art Quarterly 35 (1972), n. 4, S. 342–374.

²⁵ Vgl. Christoph Wagner, Ascolto come visione nella *Trasfigurazione* di Raffaello: la metafora visiva dell'*obumbratio tra demonstratio diurna e demonstratio nocturna*, in: Raffaello. Pluralità e unità, Kongreßakten Rom 2002, hrsg. von Michael Rohlmann und Andreas Thielemann (zugleich Accademia Raffaello 2007, n. 1), S. 93–114

²⁷ Zitiert nach Henning (wie Anm. 7), S. 60.

²⁸ Jörg Traeger, Raffaels Stanza d'Eliodoro und ihr Bildprogramm, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 13 (1971), S. 29–100, hier: S. 63.

²⁹ Preimesberger (wie Anm. 10), S. 97.

³⁰ Ebd., S. 107f.; vgl. auch Manfred Krüger, Die Verklärung auf dem Berge. Erkenntnis und Kunst, Hildesheim [u. a.] 2003, S. 210 und 224–235, der den hier als Jakobus d. J. bezeichneten Jünger als Lazarus deutet und in ihm und der vermeintlichen Maria Magdalena «die Führenden am Fuß des Berges» erblickt.

³¹ Farbikonographisch sind Magdalena nicht die Farben zugeordnet, die sie hier trägt, übrigens auch nicht bei Raffael (siehe etwa die 1515–1517 entstandene *Kreuztragung* aus S. Maria dello Spasimo zu Palermo, heute Madrid, Prado).

³² Vgl. Margrit Lisner, Giotto und die Aufträge des Kardinals Stefaneschi für Alt-St. Peter, Teil I: Das Mosaik der Navicella in der Kopie von Francesco Berretta. Zur Entwicklung der Gewandfarben Christi und der Apostel im römischen Mosaik vom 4. Jahrhundert bis zum Beginn des Trecento, in: Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 29 (1994), S. 45–95, hier: S. 79.

³³ Beispiele bei Aldo de Rinaldis, Eine Deutung der «Verklärung Christi» von Raffael, in: L'illustrazione Vaticana 6 (1935), S. 127–132.

³⁴ Vgl. Nemeč (wie Anm. 24), S. 6; Gordon Bendersky, Remarks on Raphael's *Transfiguration*, in: Source. Notes in the History of Art 14 (1995), n. 4, S. 18–25, hier: S. 20; Susanne Schröder-Trambowsky, «Refa'el – Heil von Gott» – das Vermächtnis von Raphaels *Transfiguration*. Heilungswirkung durch Malerei, in: Festschrift für Konrad Oberhuber, hrsg. von Achim Gnann, Mailand 2000, S. 43–55, hier: S. 49.

³⁵ John Shearman, Raphael in Early Modern Sources, Princeton 2003, 2 Bde., Bd. 2, S. 1109.

³⁶ Zur Schattenmetaphorik in Raffaels Porträts siehe die anregenden Schriften von Christoph Wagner, Homo absconditus. Dunkelheit als Metapher im Porträt der frühen Neuzeit, in: Colloquia academica. Akademievorträge junger Wissenschaftler. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, G 1996, Stuttgart 1997, S. 39–75; Ders., Farbe und Metapher. Die Entstehung einer neuzeitlichen Bildmetaphorik in der vorrömischen Malerei Raphaels, Berlin 1999, S. 281–286.

³⁷ Shearman (wie Anm. 34), S. Bd. 1, S. 764; vgl. ebd., Bd. 2, S. 1250. Laut Inschrift erfolgte die Verbringung nach S. Pietro in Montorio 1523; im November dieses Jahres wurde Giulio de' Medici zum Papst gewählt und nahm den Namen Clemens VII. an.

³⁸ Rinaldis (wie Anm. 32), S. 132; Ernst H. Gombrich, The ecclesiastical significance of Raphael's *Transfiguration*, in: Ars Auro Prior. Studia Ioanni Bialostocki Sexagenario dicata, Warschau 1981, S. 241–242.

³⁹ Dazu ausführlich Traeger (wie Anm. 28).

⁴⁰ Die Bezüge zur Reformation stehen im Mittelpunkt meines Beitrags zur Tagung «Kunstwerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1563» (wie Anm. 11) und werden daher hier nur summarisch dargestellt.

⁴¹ Siehe Jared Wicks, Roman Reactions to Luther: The First Year (1518), in: The Catholic Historical Review 69 (1983), S. 521–562. Vgl. Erwin Iserloh, Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin, Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 1962, S. 3–216; Wilhelm Borth, Die Luthersache (Causa Lutheri), 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (Historische Studien, Bd. 414), Lübeck [u. a.] 1970.

⁴² Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 4/1 (Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. [1513–1534]), Freiburg ^{5–7}1925, S. 264.

⁴³ Eine konzise Darstellung des Konzils und der Rolle Giulios de' Medici bei Nelson H. Minnich, Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council, in: Annuario Historiae Conciliorum 14 (1982), S. 370–460. Vgl. auch Ders., Incipiat Iudicium a Domo Domini: The Fifth Lateran Council and the Reform of Rome, in: Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church, hrsg. von Guy F. Lytle, Washington, D. C. 1981, S. 127–142. Vgl. auch Arasse (wie Anm. 17), S. 469–471.

⁴⁴ Das Apsisbild entstand zwischen 1517 und 1524, wahrscheinlich 1519; siehe Michael Hirst, Sebastiano del Piombo, Oxford 1981, S. 49–65. Die Verbindung zwischen dem Fresko und Raffaels Altarbild, die Josephine Jungic, Joachimit Prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's *Transfiguration*, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 51 (1988), S. 66–83 hergestellt hat, erscheint aus chronologischen Gründen forciert und keinesfalls zwingend; die Thesen der Autorin zur 'joachimitischen' Ikonographie der Borgherini-Kapelle sind hingegen sehr ernstzunehmen. – Einen Überblick über apokalyptische Strömungen des frühen 16. Jahrhunderts im Zentrum der Kirche vermittelt der Sammelband: Prophetic Rome in the High Renaissance Period. Essays, hrsg. von Marjorie Reeves, Oxford 1992.

⁴⁵ Zwanzig Jahre nach Raffaels Altarbild, als die Wogen der konfessionellen Auseinandersetzung schon viel höher schlugen, nahm Michelangelo das Thema des Jüngsten Gerichts zum Anlaß, die Transfiguration im eschatologischen Sinne zu deuten: Im Fresko der Sixtinischen Kapelle flankieren Johannes der Täufer und Petrus die Figur Christi so, daß ihre kompositionelle Anordnung der Darstellungstradition entspricht, die seit Jahrhunderten für die Transfiguration vertraut war – Michelangelo schuf eine anschauliche Verbindung von Taborvision und Parusie, indem sich das eine im anderen erfüllt. Der Zusammenhang geht auf die synoptischen Evangelien selbst zurück und wurde

in der theologischen Literatur der Renaissance häufig erörtert. Siehe dazu den fundamentalen Aufsatz von Jack M. Greenstein, «How glorious the Second Coming of Christ»: Michelangelo's Last Judgment and the Transfiguration, in: *artibus et historiae* 10 (1989), n. 2, S. 33-57.

⁴⁶ Für Krüger (wie Anm. 30), S. 211 ist der «Begriff des Tragischen» der Schlüssel zum Verständnis der Einheit des Bildes. Richtiger wäre wohl, gerade in der Überwindung der Menschheitstragik den Grundgedanken von Raffaels *Transfiguration* zu sehen.

ROLF KÜHN · FREIBURG IM BREISGAU

HERRLICHKEIT DER OFFENBARUNG UND VERKLÄRUNG CHRISTI

Hinführung zu einem christlichen Ästhetikbegriff

Daß der Begriff der *dóxa*, welcher im griechischen Denken das unsichere subjektive Denken bezeichnet, durch die Septuaginta-Übersetzung der hebräischen Bibel zum Begriff der unanzweifelbaren «Herrlichkeit Gottes» (*kabod Jahwe*) werden konnte, birgt mehr als eine philologische Eigentümlichkeit. Aus dem Schwanken der Meinung und dem konjekturalen Wahrnehmen als Vermutung, welchen sich die Philosophie als Dialektik oder Intuition in ihrem absoluten Wahrheitsstreben innerhalb einer selbstverantworteten Erkenntniskritik seit Platon gegenüberstellte, wird der Begriff zur Bezeichnung der Gotteswirklichkeit als ihrer unvergleichbaren Heiligkeit schlechthin. Diese semantische Verschiebung für das Verständnis der *Dóxa Theoû* als Herrlichkeit Gottes ohne jede Erkenntnisrelativierung ist jedoch vielleicht nicht ganz so überraschend, falls man den Gegensatz von empfindender Subjektivität und überwältigender Gottesrealität aus dem dabei zumeist implizit mitgedachten Seinsverhältnis herauslöst und in seine phänomenologische Originarität zurückversetzt. Stellt nämlich der Gott des Alten wie des Neuen Testaments keinen «Gott der Toten, sondern der Lebendigen» dar (Mk 12,27), dann bemißt sich seine Herrlichkeit oder Hoheit als *dóxa* auch an keinerlei totem oder objektivem Weltsein, sondern an dieser seiner eigenen *Lebendigkeit*, welche das Grundverhältnis zu seinen Geschöpfen von Adam über Abraham wie Moses bis hin zu Jesus und uns bildet. Mit anderen Worten wird die absolute Offenbarungsmächtigkeit des «Subjektiven» als Lebendigkeit durch die reine Lebensfülle Gottes in die Dignität ihrer eigentlichen Bedeutung erhoben, indem sich die «Herrlichkeit Gottes» zumal im Offenbarungsgeschehen Jesu als in jeder Hinsicht

ROLF KÜHN, Jg. 1944, Promotion Philosophie Paris-Sorbonne, Lizentiat kath. Theologie Institut Catholique Paris, Habilitation Philosophie Univ. Wien; Lehrtätigkeit im Fachbereich Philosophie Univ. Wien, Beirut und Nizza; Hauptforschungsgebiete: Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Religions- und Kulturphilosophie. Übersetzer der Werke Michel Henrys ins Deutsche.

lebensstiftende Wirklichkeit erweist: Kranke werden geheilt, Tote auferweckt, Sündern vergeben. Das heißt, die jeweils faktische Objektivität des Welt- und Geschichtsseins wird als nicht mehr «gegeben» rückgängig gemacht, die Zeit in ihrer Mächtigkeit von Verderben und Tod als scheinbar äußerstes Gesetz unserer Existenz aufgehoben.

1. Der neutestamentliche Doxa-Befund

Die Frage muß daher lauten, ob eine *Verklärung*, welche in der Neuzeit zumeist nur mit dem Begriff des fiktiven oder imaginären Seins innerhalb der Ästhetik verbunden war, jene Wirklichkeit der «göttlichen Herrlichkeit» in sich aufnehmen kann, wodurch die christologische Denk- und Handlungsweise in ihrer Substanz bestimmt ist? Auf diese Weise wollen wir jedoch keine «theologische Ästhetik» als eine gesonderte Disziplin im Sinne einer Fundamentaltheologie, Dogmatik oder Metaphysik entwerfen, wie sie Hans Urs von Balthasar mit seinem großen Werk «Herrlichkeit» unübertroffen vorgelegt hat. Vielmehr soll gemäß der vorher genannten Andeutung eine Ästhetik bewußt werden, wie sie durch die Identität des Heilswillens Gottes mit *seinem Leben in Christus* ursprünglich zusammenfällt. Herrlichkeit oder Verklärung wäre dann in solchem Zusammenhang genau das, was sich im Leben Christi als Leben Gottes selbst offenbart, indem das Leben der Menschen sich dadurch in seiner höchsten Lebendigkeit und Würde als gottgewollt erfährt – und insofern als in der Herrlichkeit Gottes als solcher begründet erscheint. Die Ästhetik solchen Lebens wäre dann nicht mehr nur Imagination in einem fingierten Darstellungsraum, welchen etwa die Malerei, die Musik und die Literatur entwerfen, sondern der «Widerschein» des göttlichen Lebens selbst in einer Existenz, die solche Manifestation als ihre innerste Realität im Vollzug weiß. Die früheren Erscheinungsweisen der *kabod Jahwe* als Heiligkeit, welche sich trotz ihrer Naturjenseitigkeit in der Wolke, im verzehrenden Feuer oder im rettenden Eingriff für sein Volk Israel zeigte (Ex 24,16f.; Lev 9,23f.; Num 14,10), sind damit nicht aufgehoben, aber sie verlagern sich naturgemäß in die «Heils-taten» Christi, deren Herrlichkeit neutestamentlich besonders in seiner Auferstehung als eschatologischem Geschehen gesehen wurde. Wenn demzufolge auch Jesu Herrlichkeit vornehmlich als die Glorie des Gekreuzigten im Auferstandenen aufzufassen ist, so wird diese Offenbarung seiner wie Gottes Herrlichkeit in solchem Ereignis nicht allein in *einem* Moment solcher dramatischen Heilsgeschichte vollzogen.¹ Vielmehr handelt es sich um eine *Offenbarungsherrlichkeit*, welche die Person des Sohnes durchgängig bestimmt, sofern er eben in seinem gesamten Leben und Tun «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» ist (Kol 1,15), wie die Verklärungsszene bei den Synoptikern ihrerseits unterstreicht.

Bedeutet mithin die Herrlichkeit Gottes die Gesamtheit der Offenbarung in ihrem lebensstiftenden Wesen, dann schließt dies ein,² daß «nichts verborgen ist, was nicht offenbar werden soll, und nichts geheim, das nicht ans Tageslicht kommen soll» (Mk 4,22). Die Ästhetik der offenbar gemachten Herrlichkeit Gottes in Jesus kennt folglich keinerlei Esoterik, was nicht nur besagt, daß sich die jesuanische Predigt gegen entsprechende zeitgenössische Praktiken von zirkelhaften Einweihungen oder diesbezüglichen Vorwürfen abgrenzt, sondern seine *dóxa* ist eine von vornherein *allen* Menschen zugängliche Offenbarkeit. Wenn jedoch Menschen unterschiedlichster Schichten und Bildungsgrade, Männer wie Frauen, zu ihm kommen und dadurch auch schon die Grenze zwischen «Heiden» (Syrophönizier, Römer, Griechen) und Gläubigen Israels prinzipiell aufgehoben wurde, dann kann diese Offenbarkeit letztlich in keinem theoretischen Verstehen gründen, weil die kulturellen Bedeutungsreferenzen der Völker in gewisser Weise bestehen bleiben. Offenbarkeit kann sich daher im Sinne der göttlichen Herrlichkeit nur auf jene *dóxa* beziehen, wie sie mit der Absolutheit des Lebens in jedem Menschen selbst aufbricht. Denn nur hier gibt es dann kein «Unverborgenes» mehr, da im Raum jeder gesuchten Wahrheits-evidenz stets (noch) verborgene Implikationen mitgegeben bleiben, weil sie im Sinne der Phänomenologie konstitutiv jeder Gegenständlichkeit als solcher anhaften. Jene Herrlichkeit des Lebens Gottes in seiner Offenbarung muß daher unmittelbar als die Herrlichkeit «meines» Lebens selbst aufscheinen, so wie dieses in der Herrlichkeit des Lebens Christi ergriffen werden kann. Eine solche Herrlichkeit ist daher «ästhetische Existenz» im eigentlichen Sinne, nämlich der reine Vollzug ihrer Affiziertheit, und zwar nicht als Paradox wie bei Pascal oder Kierkegaard etwa, sondern als *Freude*. Nicht umsonst hebt das Evangelium nach Markus, dem wir hier hauptsächlich als frühestem Zeugnis der christlichen Schriften folgen wollen, mit einer solchen Proklamation an: «Anfang der Frohbotschaft (*euaggéliou*) von Jesus Christus, dem Sohne Gottes» (1,1), um es dann im einzelnen durch Jesu Worte und Taten zu entfalten.

Die beiden Perikopen, in denen der Begriff der *dóxa* Jesu als des Menschensohnes namentlich auftaucht, betrifft die Nachfolge Jesu als Leidensnachfolge und deren Gegenteil als das Verlangen von Jakobus und Johannes, in seinem Reiche zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen. Es gibt hierbei einen eindeutigen Zusammenhang von Leben/Herrlichkeit und Macht/Herrlichkeit, der für die Offenbarung des innersten Erscheinens als Gegenwart Gottes zentral ist. Denn im ersten Fall wird auf radikale Weise verdeutlicht, daß der Versuch, sein Leben selbst retten zu wollen, dessen Verlust besagt, und dies mit einer zweifachen Begründung: «Denn was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und dabei sein Leben einzubüßen?» Sowie: «Denn was kann ein Mensch als Preis geben,

um sein Leben zurückzukaufen?» (Mk 8,36f.) Das Bekenntnis zu Jesus, und damit implizit in die dadurch immer mögliche Leidensnachfolge, ist mithin in Bezug auf den Ursprung des reinen Lebens formuliert, welcher jenen transzendentalen Schein aufhebt, *selbst* über das Leben verfügen zu können. Dieser welthaft ästhetische Schein, wie man sagen könnte, wird durch die wahre Herrlichkeit ersetzt, welche darin beruht, daß «der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters (*dóxe toú patròs*) mit den heiligen Engeln wiederkommen wird», um jedes Leben als das wahre zu bezeugen, welches sich um Seinetwillen verleugnete (Mk 8,38). Die entscheidende religiöse wie ästhetische Wende in der Auffassung vom eigenen Leben betrifft folglich die radikal phänomenologische Wahrheit, daß dessen Herrlichkeit als *in Gott* ruhendes Leben erst dann ergriffen zu werden vermag, wenn solches Leben nicht mehr (vergeblich) sein eigenes Zeugnis sucht, sondern dessen Ursprung *in Christus*. Der Übergang von einer schein-baren Ästhetik zur Ästhetik der Herrlichkeit Gottes beinhaltet somit eindeutig eine ontologische Desillusionierung tiefster Natur, durch welche die ursprünglichen Fundierungsverhältnisse allen Erscheinens klargestellt werden, was ebenfalls die anfangs erwähnte Neubestimmung von *dóxa* (Schein) als absolutem Selbsterscheinen (Herrlichkeit) impliziert.

Von gleich radikaler Offenbarungsstruktur ist auch die Umkehr jener Bitte, an der Macht des Menschensohnes «in seiner Herrlichkeit» (*dóxe sou*) teilhaben zu wollen, wie es demonstrativ das Sitzen zur Rechten und Linken gemäß damaligem Hofzerimoniell einschloß (Mk 10,37). Auch hier rückt Jesus die grundsätzlichen Verhältnisse einer Weltästhetik einerseits und einer Lebensästhetik im Sinne Gottes andererseits zurecht: «Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher der Völker gelten, ein Gewaltregiment über sie führen und daß ihre Großen sie vergewaltigen.» (10,42) Diese in ihrer Schärfe kaum zu übertreffende Einschätzung politischer Machtverhältnisse als «Vergewaltigungen» für Leib und Existenz steht wiederum eine ebenso klare Aussage im Zusammenhang mit der Lebensrealität Jesu gegenüber. Wenn der Größte unter den Jüngern der Diener aller sein soll, dann deshalb, weil «der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben» (10,45). Dieser zuletzt angedeutete soteriologische Aspekt der Offenbarungswirklichkeit Jesu als seine Heilswirklichkeit sollte aber nicht verkennen lassen, daß der Gesamtzusammenhang einen deutlichen Bezug zwischen Herrlichkeit und Leben als Kritik an jeder Macht, bzw. sogar als deren Umkehrung, formuliert. Insofern kann eine Ästhetik als *Dóxa Theoú* nie den mindesten Schein an Verschleierung oder Fingieren implizieren, sondern als eine reine Ästhetik des Lebens bestätigt sie die göttliche Herrlichkeit des Lebens in dessen Erscheinen ohne Machtusurpation. Weil das Leben in seiner äußeren Nacktheit völlige Schutzlosigkeit bedeutet, zeigt

sich darin zugleich auch seine höchste Würde, nämlich innerste und einzige Realität der Offenbarung Gottes zu sein.

In den schon erwähnten Taten Jesu als Auswirkungen solcher Herrlichkeit zeigt sich dies im Markus-Evangelium auf dreifache Weise: 1) von Leid und bösen Geistern Befallene werden geheilt; 2) dem Leben widerstrebende Gebote werden als nichtig erklärt und 3) wird auch den größten Sündern vergeben. Besonders bei den Heilungswundern und der Sündenvergebung spielt jeweils der *Glaube* an den Menschensohn als Erretter eine grundlegende Rolle, ohne daß jedoch ein solcher Glaube immer schon zusammen mit der Bitte um Heilung dieser als Bedingung vorausgehen müßte – der Glaube kann auch erst das Ergebnis der von allen bestaunten Heilung darstellen. In der ersten Heilung, die von Markus im Zusammenhang mit Jesu erstem Auftreten in der Synagoge von Karphanaum berichtet wird, handelt es sich um «einen Menschen mit einem unreinen Geist», welcher das Messiasbekenntnis ausstößt: «Ich weiß, wer du bist: Der Heilige Gottes (*hágios toú theoú*).» Jesus gebietet diesem bösen Geist Schweigen hinsichtlich eines solchen Messiaswissens und befiehlt ihm, aus dem besessenen Menschen auszufahren, was die Menschen nach dieser Austreibung in größte Verwunderung geraten läßt: «Was ist dieser? Eine neue Lehre in Vollmacht (*kat'exousían*). Sogar den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm.» (Mk 1,23-27)

Da dieser Austreibungsbericht das öffentliche Wirken Jesu begründet, wird der Glaube an ihn als den Menschensohn sozusagen allen späteren Einzelberichten von der Glaubensbegegnung mit Jesus vorangestellt, um den Inhalt der von Vers 1,1 genannten Proklamation des «Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes» zu spezifizieren: es handelt sich um eine neue Lehre (*didachè kainé*), in welcher sich die Herrlichkeit Gottes als *Vollmacht* offenbart. Denn *Vollmacht* als *exousía* spricht die Wesenhaftigkeit (*ousía*) dessen an, der ein solches Tun der Austreibung unreiner Geister ausführt, um anzuzeigen, daß gegenüber dem Heilswillen Gottes als seiner Heiligkeit oder *dóxa* keine anderen Besitzansprüche bestehen können. Das Heilswirken Gottes in Jesus als Beginn seiner Herrschaft ist unwiderruflich, wie es zuvor schon in Mk 1,15 gleich nach Taufe und Versuchung Jesu heißt: «Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; kehrt um und glaubt an die Frohbotschaft!» Die *Vollmacht*, mit der Jesus predigt und heilt, entspricht folglich der Gegenwart dieses Reiches selbst, wodurch Gott seine Herrlichkeit manifest werden läßt; das heißt, seine *Ousia* ist reine *Dóxa* als Erscheinen (*phainesthai*) ohne jede weitere Verbergung (*kruptón*) nach Mk 4,22. Daß diese *Vollmacht* eine andere Art zu lehren beinhaltet, als die Zuhörer es von den Schriftgelehrten gewohnt sind (Mk 1,22), zeigt außerdem, daß mit Jesu Verkündigung grundlegend etwas *Neues* durch seine Lehre beginnt. Es findet in der Tat nicht mehr nur die

traditionelle Auslegung des Gesetzes statt, um im religiösen Gehorsam zu verharren, sondern das, worauf die Gesetze an sich abzielten, nämlich die Gegenwart Gottes, wird jetzt selbst greifbare Wirklichkeit in ihrem reinsten Selbsterscheinen. Mithin stehen *Vollmacht*, *Neubeginn* und *Herrlichkeit* in einem notwendigen Offenbarungsverhältnis zueinander, welches die Offenbarungswirklichkeit Gottes in Jesus «ästhetisch» als über alle bisherigen welthaften und religiösen Kategorien hinausgehend erweist. Eine Lehre *kat'ex-ousían* sprengt alle Erwartungshorizonte und bildet ein Ereignis, welches weder voraussehbar war, noch mit den üblichen Deutungsmitteln erfaßt zu werden vermag. Deshalb läßt sich sagen, daß hier vor aller Hermeneutik eine *Ästhetik der Herrlichkeit* ins Spiel kommt, welche alle intuitiven Erfüllungsmöglichkeiten menschlichen Denkens und Hoffens übersteigt, so wie bereits im Bereich künstlerischer Ästhetik ein vollkommenes Werk alle Wahrnehmungsintentionen durch seinen Glanz überragt.³ Mit anderen Worten offenbart die jesuanische Ästhetik eine *Dóxa*, welche in ihrem Erscheinen reine Manifestation dieses Erscheinens selbst ist, wie noch am Verklärungsbericht zu zeigen sein wird.

Wäre damit auch die *dóxa* als Herrlichkeit Gottes dem *Übermaßcharakter* einer horizontübersteigenden Phänomenalisierung zuzuordnen, so würde damit allein jedoch noch nicht einsichtig, wie sie die Menschen effektiv *berühren* könnte. Denn deren Staunen und Verwunderung hätte nichts mit ihnen selbst zu tun, falls diese Manifestation Gottes in ihrem Inneren keine phänomenologische Entsprechung besäße. Dies wird an der ersten Krankenheilung im Markustext erkennbar, wo ein Aussätziger zu Jesus kommt, «ihn kniefällig bat und sprach: Wenn du willst, kannst du mich rein machen» (1,40). Sehen wir hier davon ab, daß auch die kultische Reinheit eines Aussätzigen in dieser Bitte mit eingeschlossen ist, wie die Fortsetzung des Heilungsberichtes zeigt (1,43–45), so ist die *Reinheit* das Gesamtempfinden einer Existenz, welche sich entgegen ihrem eigentlichen Begehren leiblich wie sozial verworfen weiß. Der Glaube an die Heilung entspricht folglich einer Gesamtwiederherstellung des Lebens in all seinen Dimensionen, so daß Jesu Heilungswort «Ich will, werde rein (*thélo, katarístheti*)» aus Vers 1,41 dem innersten Bedürfnis eines solchen Lebens entgegenkommt, es selbst in seiner Selbstfreude leben zu können.

Die Herrlichkeit Gottes in der dann vollzogenen Heilung ist nicht nur eine Vollmachtstat, welche den Glauben an die Heilung Wirklichkeit werden läßt, sondern sie ist zugleich Offenbarung der innersten Intention Gottes in Jesus, nämlich dessen *Erbarmen*: «Da streckte er erbarmungsvoll (*splagchnistheís*) seine Hand aus, rührte ihn an ...» (1,41). Die Korrelation von Reinheit/Erbarmen erweist die Herrlichkeit Gottes mithin als eine solche Ästhetik, welche das innerste Empfinden Gottes selbst offenlegt, wenn dieses sich einem Leben in dessen Heilungsbitte gegenüberstellt, was

das Zentrum jeder Existenz als reines Verlangen ausmachen dürfte. Es geht daher nicht nur um welthaft transzendierte Horizonte der Offenbarungswirklichkeit Gottes, sondern dem Selbstempfinden des Lebens entspricht als inneraffektive Realität das Erbarmen Gottes. Es ist jene prinzipielle Weise, in der sich die Heilungsvollmacht Jesu konkret als dessen eigenes Empfinden offenbart, womit die *dóxa* als Herrlichkeit kein transzendentes Geschehen mehr ist, sondern eine inneraffektive Gegebenheit von Leid und Freude.⁴ Deren Grundpathos impliziert die Realität der nie abwesenden Heilsintention Gottes auf jener intimsten Ebene, welche die Menschen auszeichnet, nämlich ihr Leben in seiner Ganzheit ausschließlich der absoluten Affektion eines göttlichen «Mitgeföhls» zu verdanken. So *angerührt*, vermag der Geheilte gar nichts anderes mehr, als sein unmittelbares Weggehen nach der Heilung zum «eifrigen Verkünden» werden zu lassen, so daß «die Sache sich verbreitete und die Leute von überallher kamen» (Mk 1,45). Kurz gesagt verlassen wir mit einer rein affektiven *dóxa* jede vorstellungsbedingte Trübung der Offenbarung Gottes als seiner Herrlichkeit, um ihr Erscheinen radikal in der affektiven Unmittelbarkeit absoluten Erlebens zu erproben.

Erklärt sich das Schweigegebot Jesu bei allen ähnlichen Heilungen dadurch, kein Mißverständnis hinsichtlich seines nicht-imperialen Messias-tums aufkommen zu lassen, so wie dies dann wirklich nach der wunderbaren Brotvermehrung geschieht, indem sie ihn «zum König machen wollten» (Joh 6,15), so besteht dennoch ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Heilung und Verbreitung seiner Botschaft. Letztere wird nicht nur explizit den Jüngern bei ihrer Aussendung aufgetragen (Mk 6,7-12), sondern die Verkündigung der Botschaft dient dazu, der Allherrschaft gesellschaftlicher und religiöser Gebote die Herrlichkeit Gottes als Einspruch gegen die «Verhärtung der Herzen» entgegen zu setzen, wie es besonders bei der Heilung eines Menschen mit gelähmter Hand am Sabbat sichtbar wird. In diesem zentralen Kontext für den Gesetzesglauben Israels stellt Jesus in der Tat pro-vokativ die Frage: «Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun, oder soll man Böses tun; darf man ein Leben retten oder soll man es töten?» (Mk 3,4) Hier betrifft die Herrlichkeit Gottes als Vollmacht Jesu den gesamten Bereich der *Ethik*, in den jedes Leben gewollt oder ungewollt hineingestellt ist. Deshalb erfolgt auch eine grundsätzliche Entscheidung – der Sabbat sei für den Menschen gemacht, und nicht umgekehrt, wie es schon zuvor bei der Auseinandersetzung um das Ährenpflücken der Jünger am Sabbat hieß (Mk 2,27). Denn die innerste Realität des Lebens (das Gute) ist nicht in bezug auf eine Norm (das Böse implizierend) gewährt, sondern allein um des Lebens Gottes selbst willen, welches als «Ziel» seiner Selbstoffenbarung nur die Offenbarung im Innersten des Lebens des Menschen selbst kennt. Die ausdrückliche «Betrübnis» und der offensichtliche «Zorn» Jesu gegenüber der Herzensverhärtung hinsichtlich eines bedürftigen Lebens

auch am Sabbat ist wie die Kehrseite seiner offenkundigen Handlungsfreude, welche sich mit größter Energie und Spontaneität durch das gesamte Markus-Evangelium zieht, um den Menschen durch seine Taten und Worte die uneingeschränkte Heilzusage Gottes in der Konkretheit ihrer Existenz spürbar zu machen. Radikal phänomenologisch ließe sich daher sagen, daß das Wesen der Offenbarung in ihrer inneren Herrlichkeit als reiner Selbstgebung die Wirklichkeit eines jeden Lebens genau auf dieser Ebene treffen will: Was dem nicht-verhärteten Leben entspricht, ist vonseiten Gottes und Jesu – sowie letztlich auch der Menschen untereinander – diese kompromißlose *Ästhetik des Lebens*, weil es durch deren Erscheinen keinen selbstgenügsamen Bereich einer rein normativen Ethik mehr zu geben vermag.⁵

Das eingangs genannte Subjektive der griechischen *dóxa* erweist sich somit als das eigentliche Herzstück der neutestamentlichen Herrlichkeit Gottes. Deren Interesse gilt jedem *Leben* in seinem umfassenden Heilsein, einschließlich der ontologischen Befähigung, die Grundintention Gottes in bezug auf alles Leben in sich selbst zu erfahren oder wiederzuerkennen, das heißt die eigene Subjektivität als Möglichkeit der «Barmherzigkeit» anstelle individueller oder sozialer «Gesetzestreue». Geht die neutestamentliche Ontologie phänomenologisch in eine solche Ästhetik des Empfindens und Tuns auf, um dadurch jede Ethik als bloße Gebotsinstanz aufzuheben, dann bedeutet die Herrlichkeit Gottes dadurch letztlich eine Unmittelbarkeit des Absoluten selbst. Jesu Vollmacht als spontaner Ausdruck der Herrlichkeit Gottes in ihm selber ist jene Mächtigkeit, wie sie sich aus der Affektion des absoluten Lebens oder Gottes ergibt – eine Mächtigkeit, welche in ihrer inneren Selbstgewißheit die *Ästhetik der Liebe* ohne eine vorgetäuschte Distanzierungsmöglichkeit mittels eines Gesetzes impliziert. Indem sich nämlich das Leben als in Gottes Leben selbst affiziert erfährt, kann es offenbarend in Jesus gar nicht anderes, als allem Leben so gegenüber zu treten, als sei es das Allerverständlichste, dem Leben die Fülle seiner Möglichkeiten (erneut) zu gewähren. Im pathischen Austausch der Leben untereinander vollzieht sich daher kein zu verstehender Inhalt, sondern die materialphänomenologische Herrlichkeit des Lebens selbst, sofern die Offenbarung Gottes in ihm zu dessen Selbstoffenbarung wird. Keine Grenze kann dieser Herrlichkeit gegenüber mehr gezogen werden, weder physisches Leid noch geistig-sittliche Vorschriften, und auch nicht der Tod in Form von Sünde. Letzteres dokumentieren mit gewünschter Klarheit ebenfalls die Sündenvergebungen im Markus-Evangelium.

Bei der Heilung eines Gelähmten nochmals in Karphanaum wird die Vollmachtsfrage anlässlich der *Sündenvergebung* ausdrücklich in die Mitte der Auseinandersetzung gestellt. Nachdem Jesus angesichts des Glaubens jener, die den Kranken auf seiner Bahre durch das Dach des Hauses zu ihm herabgelassen hatten, bereits die Worte gesprochen hatte: «Mein Kind, deine

Sünden sind vergeben», dachten die ebenfalls anwesenden Schriftgelehrten bei sich: «Wie kann der so reden? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?» (Mk 2,5-7) Hier wird bereits der mörderische Vorwurf gegenüber Jesus erkennbar, nämlich die *Gotteslästerung*, welche zu seiner späteren Verurteilung am Kreuz führen wird. Zur Frage steht in der Tat durch solche Sündenvergebung, wie sie Jesus öffentlich ausspricht, die absolute Herrlichkeit Gottes, das heißt die tiefste Grundüberzeugung jüdischen Monotheismus. Damit sind wir weit über eine rein ethische oder religiös-sittliche Problematik hinaus, wie wir bereits festhielten, um auf das Grundverhältnis von *dóxa/exousía* zurückzukommen, und zwar diesmal nicht nur in Zusammenhang mit einem objektiv faktischen Krankheitsbefund, sondern vielmehr in bezug auf die Frage: Wie vermag Vergangenes oder Gewordenes aufgehoben zu werden? In einer physikalischen Kausalkette lassen sich stets einige Faktoren in der Ursache verändern, um neue Ergebnisse hervorzubringen, aber eine geschehene *Tat* bleibt in ihrer individuellen Faktizität unverrückbar, welche Erklärungen zu ihrer Motivation auch immer – mit Recht oder Unrecht – gefunden werden mögen.

Mit anderen Worten bedeutet hier die Herrlichkeit Gottes zugleich auch seine Inanspruchnahme als Schöpfer, das heißt sein Herrsein über die Zeit schlechthin in ihrem Werden und Vergehen. Denn wenn die Sünde vergeben *wird*, und somit nicht mehr *ist*, dann stellt sich auch Jesus über die *Ek-stasis* der Zeit und hat teil an der *Neuschöpfung* eines Lebens aus der Vergebung seiner Schuld heraus. Damit verabschiedet die *Dóxa Theoú* tatsächlich die letzte welthafte oder transzendente Konstitutionsbedingung für ihr reines Erscheinen und erweist sich als die absolute Mächtigkeit oder Herrlichkeit, Leben aus ihrem eigenen inneren Leben hervorgehen zu lassen oder zur «Wiedergeburt» zu befähigen, was andere neutestamentliche Schriften vor allem als des Menschen «Sohnsein» in Christus qualifizieren werden.

Genau diese Wirklichkeit, obwohl für jeden Lebendigen fundamental, vermögen die Schriftgelehrten nicht mitzuvollziehen, so daß ihr heimliches Denken «bei sich» oder «in ihrem Herzen» erneut jene innere Verhärtung andeutet, gegen die sich Jesu Predigt und Tun vehement wendet, weil darin das größte Hindernis gegenüber dem Glanz der Herrlichkeit Gottes als prinzipieller *Lebensverlebendigung* ruht. Ohne hier darüber des näheren zu befinden, ob es einen «psychologischen» Zusammenhang zwischen Lähmung/Sünde gibt, stellt Jesus jedoch indirekt klar, daß die «Leichtigkeit» der Heilung einer Lähmung in bezug auf die Sündenvergebung einen qualitativ anderen Schritt darstellt. Es geht nicht nur darum, das Zeitverhältnis schöpferisch umzukehren: Vergangenes ungeschehen zu machen, sondern eine neue Seinsweise des Lebens «auf Erden» überhaupt zu ermöglichen: «Damit ihr aber wißt (*eidéte*), daß der Menschensohn Vollmacht (*exousían*) hat, auf

Erden (*epì tês gês*) Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten: «Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Bahre und geh nach Hause.» (Mk 2,10f.)

Die *Erde* ist damit der Raum Gottes wie der *Himmel*, der im Hebräischen stellvertretend für den Gottesnamen selbst steht, wie wir etwa aus dem Gebet des Vaterunser wissen. Anders gesagt ist nicht nur alle Zeitlichkeit umkehrend in die Herrlichkeit Gottes mit hineingenommen, sondern die *dóxa* Gottes umfaßt auch alle *Räumlichkeit*, so daß die irdischen Verhältnisse in einer grundsätzlich neuen Ästhetik erscheinen können: ein Leben in der Vergebung ist ein «anderes Leben» in sich und für die Anderen, als wie es unter bloß welt-irdischen oder objektiven Anschauungskategorien (Kant) sichtbar wird. Durch die Sündenvergebung und ihre re-volutionierte Ästhetik ergibt sich folglich ein neues «Wissen» (*eidéte*) überhaupt: Durch den Menschensohn wird die *Eidetik* des Welterscheinens umgekehrt und aufgehoben, indem in seiner (*ex*)ousía sogar das Böse oder die Sünde vernichtet ist. Dort, wo ein menschliches Leben in gewisser Weise seinen inneren Tod bekennen muß, indem es nicht alle Lebensmöglichkeiten als das Gute hat zur Wirklichkeit gelangen lassen, dort setzt durch Gottes Vergebung in Jesus eine «Neulebung» dieses Lebens ein. *Barmherzigkeit* wie *Vergebung* sind damit aus einer Ästhetik des Lebens nicht nur nicht wegzudenken, sondern sie be-gründen dieselbe in jedem Augenblick und an jedem Ort, sofern die irdischen Verhältnisse nicht das letzte Maß im Reich Gottes sind. Anders ausgedrückt offenbart sich in Gottes Vergeben das Übermaß seiner Selbstgebung im lebendigen Erscheinen, insofern dessen Ge-gebenheit selbst im Tod der Sünde nicht ihr Ende finden muß.

2. Entwurf einer Ästhetik Christi

Gehen wir an dieser Stelle zu einer mehr systematisierenden Zusammenschau der ästhetischen Momente auf neutestamentlicher Grundlage über, dann fällt zum einen eine gewisse Kontinuität sowie zum anderen ein Überschreiten der rein künstlerischen Ästhetik auf. Indem sich das ästhetische Schaffen und Rezipieren nur über die affektive Sinnlichkeit mit ihrem Glanz in Farben, Formen, Tönen und Bildern erschließt, so vermag auch die innerste Wahrheit einer Ebenbildlichkeit mit dem Leben Gottes nur dank der tiefsten An-gerührtheit im Grund unseres eigenen phänomenologischen Lebens erfahren werden. Ein solches Er-leben ist kein Inhalt mehr, welcher sich in einen welthaften Horizont irgendeines Verstehens einordnen ließe, sondern die Möglichkeit dieses Er-lebens selbst als reine Passibilität des Empfindens ruht in der reinen Ge-gebenheit solchen Lebens, welche durch keine unserer intentionalen Initiativen eingeholt zu werden vermag. Aus diesem Grunde hielten wir bereits fest, die Ästhetik des Lebens in und aus Gott sei eine Ästhetik der reinen Erscheinensqualität als Selbst-

gebung Gottes dank der Offenbarung in Jesus als seinem unmittelbarsten Widerschein. Die in ihm zur Wirkung gelangende Vollmacht des Vaters oder Reiches Gottes manifestiert die umgreifende Herrlichkeit des göttlichen Lebens als einer «Verklärung», welche grundsätzlich auch den gesamten irdischen Bereich mit unserer jeweiligen Existenz umspannen kann. Und in dieser Hinsicht wird der Glanz jeder künstlerischen Ästhetik wesentlich überboten, denn was diese nur als Verheißung eines *Heils* in ihren Werken anschaulich zu machen vermag, gewinnt in der Ästhetik der offenbaren Herrlichkeit Gottes die unverzichtbar ontologische Qualität einer den Menschen tatsächlich verändernden Wirklichkeit.

In immer wieder neuen Verwandlungen und Akzentuierungen malten Mittelalter und auch noch die Renaissance bis hin zum Barock unzählige Marienszenen, Geburt, Taufe, Versuchung, Geißelung, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi – mit anderen Worten Ereignisse, die niemals so gesehen wurden, wie sie auf den Gemälden oder als Skulpturen erscheinen. Woher und warum diese Vielfalt, wenn nicht, um etwas zum Ausdruck zu bringen, was sich als grundgelegte «Tatsache» des Glaubens bereits verwirklicht hat, um erneut über die Affektivität von Freude, aber auch von Schmerz, Verzweiflung und Zuversicht, in der inneren Gewißheit des Glaubenslebens erprobt und angenommen zu werden? Insofern vermag das Heil nicht aus der künstlerischen Ästhetik selbst zu stammen, sondern wenn sie dessen «Thema» verdeutlicht, setzt sie es als reelle oder erhoffte Gegebenheit voraus. Jede Ästhetik, welche mithin letzte Erfahrungen des Menschen anspricht, um sich selbst als ein Grundpathos der Existenz verständlich zu machen, kann also gar nicht anders, als sozusagen eine *Ur-Ästhetik* des Glaubens in Anspruch zu nehmen, wie sie exemplarisch in Jesus gegeben ist. Als Sohn ist er nicht nur das Licht oder der Glanz der Herrlichkeit Gottes, vielmehr ist er ebenfalls jener vollendete Widerschein, in dem sich jegliches menschliche Dasein wiederzuerkennen vermag, und zwar sowohl in der Ursprünglichkeit wie in der Vollendung eines rein passiblen Lebens im Sinne eines absolut abkünftigen Lebens. Neben der natürlichen, weil kriteriologischen, Affinität zu Metaphysik und Mystik besitzt daher die phänomenologische Analyse eine weitere Affinität zur Ästhetik der Gestalt Christi, welche in früheren Zeiten auch unter dem Begriff der *Idea Christi* diskutiert wurde. Aber diese «Idee Christi» ist eben nicht nur eine transzendente Eidetik des Wesens Mensch in seiner Freiheit und in seinem Gehorsam, wie sie Maurice Blondel und Karl Rahner⁶ vor allem vorangestellt haben, sondern diese Idee des Gottessohnes in der *dóxa* reiner Offenbarungspraxis ist eine Wirklichkeit, deren *ästhetisches* Potential ergriffen werden darf, um die gesamte Existenz in neuer Wahrheit erscheinen zu lassen.

Eine transzendente Idee vermag auch nur eine eidetische Grenzbestimmung zu sein, um das empirisch Mannigfaltige zu einen, während eine

ästhetische Intuition unmittelbar alle Akte in deren Vollzug durchwirkt, und zwar mit einer inneren Gewißheit, die keinen Zweifel am Sosein eines Gefühls und Gedankens oder einer Handlung mehr aufkommen läßt. Eine *Ästhetik des Heils*, eine Ästhetik der Wirklichkeit Jesu mit anderen Worten, wirkt in all jenen radikalen Umkehrungen, wie wir sie beispielhaft an den Berichten der Krankenheilung und Sündenvergebung erheben konnten, das heißt als die prinzipielle Ermöglichung eines (erneuerten) Lebens, wodurch dieses sich nunmehr in allem durch Gott selbst unmittelbar affiziert weiß. Erst damit gelangt eine *ästhetische Existenz* zu ihrer Vollendung, denn sie weiß als Gewißheit im rein affektiven Sinne, daß der Glanz des Lebens nicht künstlich oder fingierend hervorzubringen ist, sondern dessen immanentes oder phänomenologisches Wesen schlechthin bildet – es ist jener Glanz der Herrlichkeit, wie er sich über das gesamte Leben Jesu spannt, um Unmittelbarkeit des Willens oder des Reiches Gottes im jeweiligen Vollzug zu sein. Jesu einzelne Worte und Taten als *kála érga*, eben mehr als *schöne* Werke oder Handlungen denn als magieähnliche Wunder gesehen, wie schon Simone Weil hervorhob,⁷ sind die jeweiligen Facetten dieser *dóxa*, in der sich alle irdische Wirklichkeit verändert. Erst dadurch ist die ästhetische Verwandlung der Erscheinung der Welt durch die Kunst keine Illusion, sondern vielmehr mögliche Rückbesinnung auf den Kern, den jeder Glanz verheißt, nämlich die Selbstverherrlichung Gottes in seinem und unserem Leben. Diese innersten Zusammenhänge eines ästhetisch-phänomenologischen Erscheinens werfen ein erhellendes Licht auf den kunstgeschichtlich eindeutigen Vorgang, daß mit dem Zurücktreten des Sakralen oder Übernatürlichen als Präsenz Gottes ein auch immer stärkerer Naturalismus und Realismus sich in der Kunst etablierte, um letztlich derselben jede Möglichkeit einer «Versöhnung» abzusprechen, wie dies etwa in den ästhetischen Schriften von Theodor W. Adorno zum Ausdruck kommt.⁸

Genau solche Versöhnung impliziert die zuvor genannte *Idea Christi*, da hierbei *ein* Mensch in der Sichtbarkeit seiner einmaligen Gestalt sowie im Wesen seiner absoluten oder göttlichen Lebensaffektion *alle* Menschen umfaßt, so daß er sie exemplarisch «repräsentieren» kann, das heißt ontologisch wie soteriologisch als auch eschatologisch für sie einzutreten vermag. Was wir hier mit einer Ästhetik als Grund aller Einzelercheinungen anstreben, läßt sich unter anderem bei Kant als Problematik ablesen, wenn er seine Religionsschrift in einem seltsamen Schwebeverhältnis zu den Werken seiner theoretischen und praktischen Kritik sowie aber auch zur Analyse der Urteilskraft hält. In seiner «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» tritt Christus als das *Urbild* aller Menschen in gehorsamer Unterwerfung unter das Leiden zur Erfüllung des Willens Gottes im Sinne eines Vorbilds für das freie Subjekt schlechthin auf: «Der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die

einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.»⁹ Gewiß bleiben wir hier im Rahmen idealistischer Vorstellungsanalyse als Reflexionskritik, aber dabei geht es eben nicht nur um eine rational moralische Verkürzung der Christusfigur letztlich, wie oft angenommen wird, sondern um den ästhetischen Grundsachverhalt, *wie* die Freiheit oder das Subjekt sich konkret in ihrer eigenen, von ihnen selbst hervorgebrachten Vorstellung zu ergreifen vermögen, damit daraus eine Praxis dieser Freiheit selbst erwachsen kann, und zwar durchaus auch im religiösen Sinne. *Sich eine Kraft vorzustellen*, ist eigentlich, das heißt streng begrifflich, nicht möglich, weil das phänomenologische Wesen der Kraft eine rein immanente Lebensaffektion als Hervorbringungsmacht voraussetzt, welche als solche niemals in den Sichtbarkeitsraum der Welt als thematischen Horizont eintritt. Sich mit dem «Bild Christi» zu identifizieren, um daraus für das eigene Handeln eine gleich starke Kraft zu entwickeln, die erkenntniskritisch nicht kategorial deduzierbar ist und der sichtbaren Handlung als deren Motivation und innere Praxis vorausliegt, zeigt eben die Notwendigkeit eines ästhetischen Moments für diese gesuchte Entsprechung von Urbild und menschlicher Subjektivität. Anders gesagt geht es bei der Wahl eines solchen Bildes darum, die rein innere Kraft ihrer Motivation zu erproben, was Kant eben *Maxime* im Unterschied zu den empirischen *Triebfedern* nannte, ohne diese Problematik hier weiter vertiefen zu können.

Denn kein Gesetz verleiht mit seiner Norm, und sei es im Namen der Auto-nomie, zugleich auch jene Kraft, entsprechend den Intentionen eines solchen Gesetzes zu handeln. Insofern ist auch die Urteilskraft in jeder bestimmten Situation an eine innere Intuition gebunden, welche die Einheit von Erkenntnis, Entscheidung und Handeln erlaubt. Das ästhetische Urbild im christologischen Sinne durchzieht folglich in dieser Hinsicht konstitutiv all diese Erkenntnis- und Willensleistungen als Freiheitsgeschehen und läßt sie effektiv werden, damit sich das Bilden der jeweiligen Vorstellung als Werden der Freiheit aus seiner eigenen Mächtigkeit selbst heraus erweist. Die kantische «Gesinnung» umschreibt damit mehr als nur den von keiner empirischen Triebfeder infizierten «reinen Willen», denn sie bewirkt das Herausbilden einer konkreten Freiheitsmaxime oder -gestalt, welche mit dem Urbild des denkbar freiesten Handelns selbst identisch ist – mit dem Willen oder dem Reich Gottes selbst, wie sie in der Christuswirklichkeit realisiert sind. Wenn also bereits in einer kritizistischen Philosophie ein konkretes Bild auftaucht, welches nicht nur «viel zu denken gibt», ohne eine begriffliche Äquivalenz erreichen zu können,¹⁰ sondern die größtmögliche Freiheitsrealisierung selbst umfaßt, dann kann dies zumal für eine radikale Epoché in der Phänomenologie gelten, wo die Urbildlichkeit

Christi kein *vor-gestelltes* Modell mehr abgibt, sondern die lebendige Identität *derselben Wahrheit* im inkarnierten Gottessohn sowie in jedem lebendig Gezeugten als «Kind Gottes» ausmacht. Diese fundamentale Ästhetik beinhaltet dann eine ebenso unmittelbare wie originäre Kraft, welche in ihrer radikalen Selbstaffektion ihr eigenes «Bild» in sich trägt – die Herrlichkeit Gottes als stets *lebendiges* Erscheinen.

Daß sich solche *dóxa* keineswegs der konkretesten Sinnlichkeit versagt, sondern eben als Ästhetik der Herrlichkeit darin anwesend ist, um die eigentliche Veränderungskraft zu bilden, zeigt sich auch an den vielfältigen Formen des Berührens, die Jesus selbst ausübt oder an sich geschehen läßt. Seine alltägliche Existenz ist nicht nur von Hunger und Durst, Müdigkeit und Wachen durchzogen, um am Ende seines Lebens auch äußerste Qual, Demütigung und Verzweiflung zu erfahren, sondern er *berührt* die Kranken, indem er ihnen – wie den Kindern – seine Hand auflegt oder sogar seinen Speichel zur Heilung eines Taubstummen benutzt (Mk 7,33f.): «Und er nahm ihn beiseite von der Menge weg, legte ihm die Finger in seine Ohren, spuckte auf seine Finger und berührte damit seine Zunge, blickte zum Himmel auf, seufzte und sprach zu ihm: Ephata, das heißt: Sei geöffnet.» Solche auch affektiv starken Szenen unter körperlicher Berührung und innerem Seufzen wiederholen sich etwa ebenfalls bei der blutflüssigen Frau, welche innerhalb einer großen Menge nur sein Gewand berührt, um gesund zu werden: «Und sogleich merkte Jesus an sich, daß eine Kraft (*dúnamin*) von ihm ausgegangen war. [...] Und er blickte umher, um die zu sehen, die es getan hatte.» (Mk 5,30f.). Diese Kraft, welche sich im Berühren oder Berührtwerden manifestiert, ist ein Korrelat jener schon genannten Vollmacht (*exousía*), mit der Jesus überhaupt heilt und spricht, so daß die *dúnamis* Jesu nicht nur eine bloße Möglichkeit darstellt, sondern ihn selbst in seiner effektiven *ousía* – und dies nicht abstrakt, sondern in seiner unmittelbaren Sinnlichkeit.

Nimmt man die übrigen Evangelien hinzu, so erweitert sich das Berühren durch Gesalbtwerden, Küssen und Benetzen seiner Füße mit Tränen seitens einer «Sünderin» (Lk 7,37ff.), bzw. wäscht Jesus selbst die Füße seiner Jünger (Joh 13,1ff.) oder läßt sich nach der Auferstehung von Thomas anfassen, indem dieser seine Hand in Jesu Seite legt (Joh 20,27f.). Auch wenn gerade die neutestamentlichen Osterberichte davon motiviert sind, durch ihre Darstellungsweise einem bloß geistigen Verständnis der Auferweckung zuvorzukommen und eine tatsächliche *Auferstehung des Fleisches* zu bekunden, so drängt sich doch der Gesamtbefund auf, daß die *Sinnlichkeit* in ihrer phänomenologischen Realität zum konkreten Vollzug der Offenbarungswirklichkeit in Christi *Herrlichkeit* als Vollmacht und Kraft selbst gehört. Wir haben diesbezüglich nicht alle leiblichen und affektiven Äußerungen Jesu genannt, etwa seine Freude über die Schönheit der Lilien des Feldes,

die kostbarer als Salomo in dessen Pracht sind (Mth 6,28f.), oder auch die stille Präsenz der Frauen, welche ihn mit seinen Jüngern auf den Wanderungen von Dorf zu Dorf begleiten, um ihm zu dienen (vgl. Mt 27,55). Dabei läßt sich auch indirekt erkennen, daß ein prinzipiell erotisches Empfinden nicht ausgeschlossen sein konnte, denn sonst hätte Jesus kaum einen solchen Satz sprechen können, wie er bei der Auseinandersetzung um die Ehescheidung fällt: «Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau nur begehrt (*pròs tò epithumésai*) ansieht, hat schon in seinem Herzen mit ihr die Ehe gebrochen.» (Mt 5,28).

Daß insbesondere der hier für die Judenchristen schreibende Evangelist Matthäus nach rabbinischer Tradition einen zusätzlich schützenden «Zaun» der inneren Gesinnung um das eigentliche Scheidungsverbot legt, mag exegetisch für die Textredaktion mit eine Rolle spielen. Aber wenn man den Blick auf die Sensibilität Jesu richtet, um in ihr eine vollkommene Entsprechung zwischen Heilsherrlichkeit und affektiv-leiblicher Vollzugswirklichkeit zu entdecken, dann läßt sich zu keiner anderen Schlußfolgerung gelangen, als daß im Neuen Testament eine *Gesamtästhetik* vorliegt, welche keine konkrete Erscheinung ausschließt – bis auf den Anspruch der Sünde. Ohne dies in allen Einzelheiten innerhalb der vier Evangelienchriften belegt zu haben, was eine eigene Aufgabe wäre, kann dennoch gesagt werden, daß erst eine umfassende ästhetische Sichtweise es ermöglicht, die Einheit von jesuanischer Erscheinung in deren voller Konkretheit mit der absolut lebendigen Wirklichkeit des Selbstoffenbarens der Herrlichkeit Gottes zusammen zu sehen. Daß alles sinnlich Affizierte, das heißt alle «Lebensäußerungen» Jesu, Gott selber zu offenbaren vermögen, sofern seine *dóxa* und *dúnamis* darin wirken, sprengt jede Vorstellung, die das Erscheinen des göttlich Wirklichen nur gemäß einem theoretischen oder kategorialen Schema der Wahrnehmung zu vereinen vermag. Insofern aber in der lebendigen Selbstaffektion eines jeden Menschen jene lebendigmachende Kraft Gottes immer schon mitgegeben ist, vermag die ästhetisch-gläubige Gewißheit solcher Lebensübereignung als in der *aísthesis* jeder sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung selbst erprobt zu werden.

Wer folglich ein *Fleisch* im radikal phänomenologischen Sinne berührt, und zwar das seine wie das von Anderen, berührt darin grundsätzlich auch Christi Fleisch – und somit die offenkundige Heilswirklichkeit in ihm. In diesem letzten fundamentalen Sinne bezeichnen daher Ästhetik und Glaube dasselbe, was zugleich die Möglichkeit bietet, einer dekonstruktivistischen Kritik der «Haptologie Christi» als einer intuitionistischen oder metaphysischen Präsenzontologie zu entgehen, wie Jacques Derrida sie im Anschluß an Jean-Luc Nancy vorgebracht hat.¹¹ Eine Phänomenologie, welche das Berühren auf den Kon-takt der äußeren Wahrnehmung einengt, ohne zu sehen, daß die menschliche wie jesuanische Sinnlichkeit schon immer über

eine gleich immanente «Kraft» der Affektivität im Grund des *einen* göttlichen Lebens miteinander verbunden sind, verkürzt die *ästhetischen* Zusammenhänge, welche bloß in einer substantialistischen Präsenzontologie oder in deren Gegensatz als einem ursprungskritischen Differenzdenken beruhen. Insofern bildete eine Wiederentdeckung der Realität Jesu als einer umfassenden Ästhetik zugleich die Antwort auf eine Philosophie oder ein Denken allgemein, welche im Ansatz ihrer Selbstbegründung schon um die ästhetische Erfahrung verarmt sind, um auf dem Boden einer solchen Abspaltung eine so im Ansatz ebenfalls bereits begrenzte Kritik zu verfolgen. Die Christuswirklichkeit kann über keinen begrifflichen Präsenzgedanken demonstriert oder desavouiert werden, weil sie immer schon *qua* Passibilität des Lebens zur praktischen Möglichkeit des Empfindens selbst gehört.

Genau dies zeigt abschließend der *Verklärungsbericht* der Synoptiker, denn Jesus wird hierbei durch die Attribute der Theophanie Jahwes aus dem Alten Testament ausgezeichnet, wie sie mit dem strahlend weißen Licht und der Wolke gegeben sind (Mt 17,2ff.; Mk 9,2ff.). Dem entspricht, daß die drei Jünger Petrus, Johannes und Jakobus nicht nur Moses und Elias «in Herrlichkeit» erblicken, sondern auch Jesu Herrlichkeit (*dóxan autoú*) sahen (Lk 9,22). Was diese Herrlichkeit und somit «Verwandlung» als Verklärung (*metemorphôte*) ausmacht (Mt 17,2), ist jenes Sohnsein, an dem der Vater, das heißt die Stimme aus der Wolke, «sein Wohlgefallen hat» (Mt 17,5).¹² Wie alle Theophanieberichte ist auch dieser durch das Erschrecken und die Furcht der Jünger auf der menschlichen Seite gekennzeichnet. Aber wenn alle drei Texte übereinstimmend sagen, daß es für die Jünger «gut» war, «hier zu sein» (Mt 17,4 par), dann entspricht dem genau, am zentralen Ereignis der neutestamentlichen Botschaft teilzuhaben: Im Hören auf Jesus (Mt 17,5) wird Gottes eigenes Wohlgefallen erfahren. In dieser Einheit der *Dóxa* Gottes und der Herrlichkeit Jesu nimmt mithin der Verklärungsbericht die Osterbotschaft vorweg, auf die explizit verwiesen wird (Mt 17,9; Mk 9,9f.), weil das Wesen dieses Sohnes die authentische Bezeugung des Wortes Gottes selbst ist, welches ein Wort des schlechthin Lebendigen für alle Lebendigen ist.

Die ästhetischen Kategorien einer Phänomenologie des Erscheinens Gottes in der inkarnierten Manifestation Jesu als Licht und Verwandlung in den Augen der drei Jünger beinhalten also keine äußere Glorifizierung des Menschensohnes als eines isolierbaren Ereignisses. Vielmehr betrifft diese Verklärungsästhetik die Ur-Bildlichkeit Jesu als Gottes lebendiges Wort selbst, so daß die stellvertretend für alle Menschen genannten Apostel ein «Wohl-sein» empfinden, um in einem solchem *Hier* (*hóde*) des Guten «Wohnung zu nehmen» (Mk 9,5). Im Offenbaren der *dóxa* Jesu erfahren sie folglich ihre eigene innere Bleibe als die Gewißheit ihres Lebens und dessen «Gutsein». Jedes Empfinden eines Gutseins schließt auf diese Weise im radikal

phänomenologischen Sinne die Ästhetik Christi als «Verklärung» auch unseres Lebens ein, wobei die weitere Rahmenerzählung von der Passionsankündigung eben anzeigt (Mk 8,31f.), daß das Leiden davon nicht ausgenommen ist – ohne dadurch die Grundtatsache der *Freude* des Evangeliums (*eu-aggélion*) irgendwie aufzuheben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik III/2: Das Christusereignis*. Einsiedeln: Benzinger 1969, 211f., sowie insgesamt: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961–64.

² Für die Auslegungen von *kabod Jahwe* auch im späteren Judentum und Chassidismus mit Einwirkungen auf Mystik, Pietismus und deutschen Idealismus vgl. F. Niewöhner, *Herrlichkeit*. In: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974, Sp. 1079–84.

³ Bis an diesen Punkt kann also der Interpretation von einem *gesättigten Phänomen* in Bezug auf die phänomenologische Offenbarungsmöglichkeit in Jesus bei Jean-Luc Marion zugestimmt werden; vgl. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF 1997, 329–335.

⁴ Vgl. dazu im einzelnen Rolf Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter Verlag 2005, 95ff.

⁵ Vgl. dazu ausführlicher Michel Henry, «Ich bin die Wahrheit». Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 240ff.

⁶ Vgl. etwa: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976, 206f., 211f. u. 222f.; sowie Rolf Kühn, *Geburt in Gott. Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2003, 202ff. zur genannten Krieteriologie.

⁷ Vgl. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard 1951, 52f. (dt. Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. München: Kösel 1988).

⁸ Vgl. *Ästhetische Theorie* (Ges. Schriften Bd. 7). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970; sowie für heute: Elenor Jain, *Weltanschauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Lang 1998.

⁹ *Kants Werke IV* (Akademie Textausgabe). Berlin: De Gruyter 1968, 61; vgl. dazu im Detail: Rolf Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, Kap. III. 1: Religiöse Freiheitsvorstellung bei Kant (S. 225–242).

¹⁰ Vgl. *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft: Kants Werke V* (Akademie Textausgabe). Berlin: De Gruyter 1968, 193f.

¹¹ Vgl. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée 2000, 116ff. Ausführlicher dazu Rolf Kühn, *Hoc est enim corpus meum ... Zum Verhältnis von Christentum und Dekonstruktivismus*. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2006) 175–197.

¹² Für die alttestamentlichen Rückbezüge und die implizite Leidensparänese in Jesu Nachfolge vgl. Christian Schütz, *Die Mysterien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*. In: Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis III/2*, 89–97.

JOSEF AUSSERMAIR · SALZBURG

EINHEIT ALS GABE DES GEISTES

100 Jahre Weltgebetswoche für die Einheit der Christen

Christus in uns beten zu lassen, fordert von uns, die Wege zu gehen, die Er will, so unbekannt, lang, unwegsam und tragisch sie auch sein mögen.

PAUL COUTURIER

Die Ökumenische Bewegung zeichnete sich im 20. Jahrhundert durch zahlreiche soziale und organisatorische Initiativen und Aktivitäten ihrer Pioniere aus. Vor allem die Bewegung für Praktisches Christentum wäre hier zu nennen. Obwohl von allen, die in der Ökumenischen Bewegung mitarbeiteten, die geduldigen und intensiven Bemühungen positiv gesehen wurden, gewann dennoch zunehmend die Überzeugung die Oberhand, dass alle menschlichen Bemühungen das erstrebte Ziel einfach nicht herstellen können und dass die Einheit letztlich nur als Gabe Gottes erhofft und entgegengenommen werden kann. In diesem Sinne spricht auch das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils davon, dass die ökumenischen Bestrebungen nicht in äußerer Aktivität aufgehen dürfen und bringt es auf den Punkt, wenn es die Bekehrung des Herzens, die Heiligkeit des Lebens in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen treffend als geistlichen Ökumenismus bezeichnet und als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung ansieht.¹ Das Gebet für die Einheit im Sinne von Joh 17 begleitet somit die ökumenischen Bemühungen von ihren Anfängen an und kann auf mindestens drei Hauptströmungen zurückgeführt werden.

1. Die Gebetswoche vom 18. bis 25. Januar

Bereits 1840 machte der katholische Priester P. Ignatius Spencer, ein Konvertit, anlässlich eines Besuches in Oxford gegenüber John Henry Newman und Edward Pusey den Vorschlag, eine Gruppe zu bilden, der das Gebet um

JOSEF AUSSERMAIR, Dr. theol., 1983-1996 Assistent am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg; 1996 Habilitation im Fach Ökumenische Theologie; WS 1998/99 Gastprofessor an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; seit 1997 a.o. Univ. Prof. für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg.

die Einheit besonders am Herzen liegen sollte. Newman konnte sich eine solche Vereinigung innerhalb der *Church of England* vorstellen und publizierte seinen Plan für dieses Gebet. Dieser fand aber auf der Seite der Bischöfe wenig Anklang und Unterstützung.²

Zu den Vorläufern der Gebetswoche gehörte darüber hinaus die 1857 gebildete «Association for the Promotion of the Unity of Christendom», Diese schloss Anglikaner, Katholiken und Orthodoxe im Gebet für die «Wiedervereinigung» aller Christen unter dem Papst als Zentrum der Einheit zusammen. Die Gründer Ambrose Philipps und Frederick G. Lee, der später zur katholischen Kirche konvertierte, gehörten zur Oxford-Bewegung. Obwohl die «Association» bei ihrer Gründung die päpstliche Zustimmung fand, wurde 1864 den Katholiken die Mitgliedschaft in dieser «Association» aufgrund eines sehr eng gefassten katholischen Ökumenismus verboten³.

Paul Francis Wattson (1863–1940), ein Geistlicher der Protestant Episcopal Church in den USA und Herausgeber der Zeitschrift «The Lamp», regte 1907 eine Gebetsoktav vom 18. Januar (damals Fest der Stuhlfeier des Hl. Petrus – «Cathedra Petri») bis 25. Januar (Fest der Bekehrung des Hl. Paulus) an.

Im Jahre 1900 hielt der anglikanische Pfarrer Spencer Jones eine Predigtreihe, die von der «Association for the Promotion of the Unity of Christendom» durchgeführt wurde und aus der die Broschüre «England and the Holy See: An Essay towards Reunion» hervorging. Darin kommt eine fortgeschrittene anglikanisch-hochkirchliche Haltung zum Ausdruck. Die Predigtreihe wurde in mehrere Sprachen übersetzt und führte zu einem Briefwechsel zwischen Spencer Jones und Paul James Wattson. Im Januar 1908 wurde daraufhin diese «Gebetsoktav» zum ersten Mal durchgeführt.⁴ 1909 genehmigte Papst Pius X den Aufbau dieser Oktav, und Benedikt XV. machte die Durchführung dieser Gebetsoktav für die katholische Kirche verbindlich.⁵ Nicht nur weil Paul Wattson mit seiner von ihm gegründeten anglikanischen «Bruder- und Schwesternschaft von der Versöhnung» zur katholischen Kirche übertrat, sondern auch weil jedem Tag der Gebetsoktav eine bestimmte Gebetsmeinung für die «Rückkehr» einer bestimmten Konfession zugrunde gelegt wurde, erschien sie vielen Nichtkatholiken als eine getarnte Aktion, die zur Konversion zur katholischen Kirche dienen sollte, so dass diese Gebetsoktav mit wenigen Ausnahmen eine rein katholische Angelegenheit bleiben musste. Seit 1941 wurde sie aber auch von *Faith and Order* unterstützt.

2. Die Gebetswoche im Januar

Von der Evangelischen Allianz (gegr. 1846) wurde am Beginn eines jeden Jahres (die Woche nach dem ersten Sonntag im Januar) eine Gebetswoche eingeführt, die weite Verbreitung fand.

3. Die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten

Leo XIII. nahm die Intention der «Association for the Promotion of the Unity of Christendom» auf und bestimmte die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten als besondere Gebetszeit für die Einheit der Christen. Im Breve «Providae Matris» vom Jahre 1895 schrieb er für die Pfingstnovene besondere Gebete für die Wiedervereinigung der getrennten Brüder mit dem Stuhl des Hl. Petrus vor. «Es handelt sich darum, für ein Werk zu beten, das der Erneuerung des ersten Pfingstfestes gleichkommt, an dem alle Gläubigen einmütig im Denken und Beten im Abendmahlssaal um die Mutter Jesu versammelt waren.» Die Verbindung dieses Gebetes mit der Vorbereitung auf das Pfingstfest stellte er auch in der 1897 veröffentlichte Enzyklika «Divinum Illud» heraus. Man solle darum beten, «dass das Gut der christlichen Einheit heranreife.» Diese Äußerungen sind zwar nicht in einem explizit ökumenischen Sinne verstanden, legen aber nahe, dass der Papst an eine Art «organische Annäherung» der christlichen Gemeinschaften und nicht so sehr an einzelne Konversionen denkt.⁶ Im Unterschied zur Woche vom 18.-25. Januar hat sich dieser Termin nur in einem geringen Ausmaß durchgesetzt. Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung hatte seit 1920 zu diesen Gebetstagen aufgerufen, bis sie ab 1941 die Gebetswoche vom 18.-25. Januar unterstützte.

Seit 1966 werden das Thema und die Schrifttexte für die einzelnen Tage und Gottesdienstvorschläge von einer gemeinsamen Kommission des Einheitssekretariat und des Ökumenischen Rats der Kirchen alljährlich erarbeitet und von der Ökumenischen Centrale für den deutschsprachigen Raum adaptiert und herausgegeben.

4. Paul Couturier – Pionier des «geistlichen Ökumenismus»⁷?

Es ist das Verdienst P. Couturiers, den Sinn der «Gebetsoktav» begrifflich so bestimmt zu haben, dass es für Angehörige aller Konfessionen möglich wurde, sich ihr Anliegen zu Eigen zu machen. Dieser Priester der Diözese Lyon war in einem schon späteren Lebensabschnitt durch seine Arbeit unter russischen Emigranten in Lyon 1923 erstmals mit dem Problem der Spaltung unter den Christen in Berührung gekommen.⁸ Durch einen Aufenthalt im belgischen Kloster Amay-sur-Meuse 1932 lernte er in Lambert Beauduin einen Pionier der liturgischen und ökumenischen Bewegung kennen. Paul Couturier vertiefte sich in die Schriften Beauduins⁹, in denen er auch das «Ökumenische Testament» Kardinal Merciers fand, das ihn stark berührte: «Um sich zu vereinigen, muss man sich lieben, um sich zu lieben, muss man sich kennen, und um sich kennen zu lernen, muss einer dem anderen entgegengehen.»¹⁰

In diesem Kloster erfuhr er auch von der Gebetsoktav, die von der *Atonement-Bewegung* verbreitet wurde. Nach seiner Rückkehr nach Lyon versuchte er ab 1933 die katholischen Christen für das Anliegen der Einheit dadurch zu gewinnen, dass er die sog. Weltgebetsoktav auf eine neue theologisch-spirituelle Grundlage stellte. Im Jahre 1933 hielt er in Lyon mit Pater Valensin eine dreitägige Predigtveranstaltung zum Thema «Wiedervereinigung» ab. Seither erfreut sich die Gebetsoktav seitens der Katholiken und zahlreicher anderer Christen wachsender Beachtung. Von Lyon aus breitete sie sich zunächst in andere Städte Frankreichs und dann in viele Teile der Welt aus.¹¹ Couturiers ökumenisches Verständnis war von der Erkenntnis geprägt, «dass die sichtbare Einheit des Gottesreiches komme, wie Christus es will, und mit den Mitteln, die Er will.»¹² Jeder Verdacht, nichtkatholische Christen zu einer «Rückkehr» nach Rom zu bewegen, sollte vermieden werden.

Couturier war kein Theologe im akademischen Sinn und seine literarische Begabung war eher begrenzt. Bis zu seinem 54. Lebensjahr hatte er noch keine Zeile veröffentlicht. Er bemühte sich vor allem um persönliche Kontakte, die er durch Briefe und Besuche pflegte. «Sein ökumenisches Apostolat hatte die Form des vertraulichen Briefwechsels angenommen.»¹³ Es war für ihn charakteristisch, dass er versuchte, sich in die Gedankenwelt der anderen Christen hineinzusetzen. Dieser «psychologische» Ansatz kam in seinem Aufsatz «Zur Psychologie der Weltgebetsoktav»¹⁴ zum Tragen, dessen Echo ihn selbst überraschte. Es entstand nun ein umfangreicher Briefwechsel, der ihm Freundschaften in allen Konfessionen und in aller Welt einbrachte.

Er sieht im «Mit-Beten» aller Christen eine gewisse «Perichorese» der Betenden: «In mein Gebet strömt wesentlich ihr Gebet, das Gebet der getrennten Brüder, hinein. Ich brauche sie nur gewähren zu lassen. Ich brauche bloß ja zu sagen. Umgekehrt bete auch ich in jedem der anderen. Das Gebet für die Einheit, das aus meinem Herzen aufsteigt, geht über den geistigen Kreislauf des mystischen Leibes Christi hinein in das Gebet meines Bruders, der vielleicht durch den Inhalt seiner Glaubensüberzeugungen weit von mir entfernt ist. Aber wenn er in seinem Leben Gott näher steht als ich, wird mein armes Gestammel in seinem Gebet die beste Wirksamkeit erreichen. ... Es kommt darauf an, dass ich den anderen in mir beten lasse.»¹⁵

Die Gebetswoche – und damit auch sein Verständnis von Ökumenismus – wollte er auf drei Pfeilern aufrufen lassen: Eine erste Voraussetzung ist ein Schuldbekenntnis, das im Geist der Demut, des Gebetes und der Buße abgelegt wird. Zweitens soll dieses von den einzelnen Konfessionen eigenständig vollzogene Schuldbekenntnis in eine ökumenische Konvergenz einmünden. Drittens darf diese ökumenische Perspektive in keiner Weise

die Unabhängigkeit und Pluralität der verschiedenen Theologien beeinträchtigen.¹⁶

Bei aller Wertschätzung der Bemühungen der Theologen war es für Couturier klar, dass die kirchliche Einheit nicht vorwiegend durch Diskussionen und Kommissionen erreicht werden kann, sondern primär ein Geschenk Gottes selbst ist. «Wer den Ökumenismus unvoreingenommen prüft, dem erscheint es wie ein unermessliches Geschenk des Heiligen Geistes zur Wiederherstellung der Christenheit. Verkennen wir nicht diese Gabe des Heiligen Geistes!»¹⁷

Zugleich begann er in der Zwischenkriegszeit, seine Gedanken über das universale Gebet zu klären und zu vertiefen und sie einem größeren Kreis zu vermitteln. Dies versuchte er durch die Herausgabe der «Tracts», die er in Anlehnung an die «Tracts for the Times» der Oxford-Bewegung seit dem Jahre 1937 regelmäßig herausgab. Sie enthalten Grundzüge seines «Oecuménisme spirituel» und haben das zögerlich begonnene ökumenische Gespräch entscheidend beeinflusst.¹⁸

Paul Couturiers Betonung des Primats der inneren Haltung hatte Eingang in das Ökumenismusdekret des II. Vatikanums gefunden. «Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden.»¹⁹ Couturiers ökumenisches Verständnis erfuhr eine starke Rezeption in den nachkonziliaren Dokumenten wie dem «Ökumenischen Direktorium»²⁰ von 1967, dem «Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus»²¹ von 1993 und der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. «Ut unum sint» von 1995.²² Paul Couturier empfiehlt den Akt der Bekehrung, der die Selbstgenügsamkeit und menschliche Beschränkung aufbricht und zu Gott hinwendet. Dabei ist Bekehrung kein Produkt des menschlichen Willens, sondern besitzt dem Wesen des Gebetes entsprechend Geschenkcharakter. Bekehrung und Erneuerung durchdringen jede ökumenische Bemühung und bringen die gesamte kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg zur Einheit voran.²³ Dabei ist zu beachten, dass «Geistlicher Ökumenismus» nie eine herausgehobene Atmosphäre oder ein isoliertes Geschehen innerhalb des ökumenischen Gesamtrahmens bedeutet. Jeder authentische «spirituelle Ökumenismus» wird sich selbst überschreiten und zunehmend alle ökumenischen Intentionen und Aktivitäten anstecken und durchdringen.

Gebet wird dabei nicht als singulärer oder partikulärer, sondern als ganzheitlicher Akt verstanden, bei dem mit der «ganzen Existenz gestikuliert» wird. Beim Eintritt in das eigentliche Gebetsgeschehen wird der eigene Wille, soweit er eine Antipode des Geistes Christi ist, zurückgedrängt und

der Beter auf eine Ebene gehoben, wo Gott handeln kann und Abgrenzungen bedeutungslos werden, ohne dass der Beter in diesem Vorgang seine Identität verliert.²⁴

Diese implizite Ökumenizität bedarf nach Paul Couturier notwendig einer expliziten Entfaltung durch jene Gruppe von Christen, die eine besondere Berufung zum Dienst an der Einheit leben. Sie bilden in seiner Diktion ein «monastère invisible de l'unité». «Unsichtbar» deshalb, weil niemand weiß, wo sich diese Christen befinden. Sie leben in den verschiedenen Kommunitäten und Konfessionen. Für sie wird das Hohepriesterliche Gebet zum Zentrum ihres geistlichen Lebens.²⁵ Joh 17 ist nach Couturier Prototyp eines jeden Gebetes für die Einheit. Sein zentrales Anliegen besteht darin, *Christus in uns den Vater um die Einheit bitten zu lassen*.²⁶ Er sieht deutlich die Voraussetzung und die Konsequenz dieses Gebetes: «Christus in uns beten zu lassen, fordert von uns, die Wege zu gehen, die Er will, so unbekannt, lang, unwegsam und tragisch sie auch sein mögen.»²⁷

Trotz seiner brennenden Sehnsucht nach Einheit lehnt er jede Verwischung und Verschleierung bestehender Unterschiede und jede Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage ab. Er war fest in seiner Kirche verankert. Dieser Mann, der mit seinen Einsichten seinen Mitbrüdern und Oberen vorauseilte, holte für jede seiner Initiativen die Erlaubnis seiner kirchlichen Vorgesetzten ein.²⁸ Sein Fall ist auch ein Zeichen dafür, dass in der katholischen Kirche Raum ist für persönliches Engagement in Anliegen, denen die offizielle Kirche zunächst reserviert gegenübersteht.

Das Gebet für die christliche Einheit zielt nicht auf eine Rückkehr aller Christen zur katholischen Kirche, sondern auf «religiöses Wachstum». «Die christliche Einheit wird dann erreicht sein», prophezeit Paul Couturier, «wenn der betende Christus in allen Konfessionen genügend christliche Seelen gefunden haben wird, dass er von sich aus nunmehr seinen Vater um die Einheit bitten will.»²⁹

Kann man – und wie kann man – einer Realisierung der kirchlichen Einheit näher kommen, wenn man seinem vorgeschlagenen Weg folgen will? «Durch die Wirkung des Gebetes wird jede christliche Gruppierung – die Katholiken eingeschlossen – ihre Lebenserfahrung vertiefen können, ihre Talente wuchern lassen, sich in den Punkten ändern, die einer Korrektur bedürfen und dem Herrn dorthin folgen, wo sich die Mauern der Trennung befinden. Dann werden alle wechselseitig in den anderen Brüdern Christus bekennen, um ihn anzubeten. Sie werden ihn erkennen, wie er ist, identisch mit sich selbst, eins und einzigartig in seiner Liebe, seinem Leben und Denken. Dann wird sich die Einheit in dogmatischer Hinsicht verwirklichen lassen, der volle Konsens aller in dem einen Denken Christi. Die Einheit wird dann selbst durch die Stimme Petri proklamiert. Vielleicht wird dies in einem großen ökumenischen Konzil geschehen.»³⁰

Das Anliegen der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen lässt sich abschließend in drei Punkten³¹ zusammenfassen:

1. Sie ist eine Woche des Dankes für unsere Einheit in Christus;
2. eine Woche des bußfertigen Hörens auf den Willen des Herrn in der Situation des Widerspruchs zwischen unserem Einssein in Christus und unserer Uneinigkeiten als Kirchen;
3. eine Woche des Bittens um Gehorsam für den jeweils nächsten Schritt in den Spuren unseres Herrn.

ANMERKUNGEN

¹ Unitatis Redintegratio, n. 8.

² Vgl. Ruth ROUSE – Stephen Charles NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517-1948*, 1. Teil, 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 1963, 478–479.

³ Im Jahre 1864 zählte diese Vereinigung 5 000 Anglikaner, 1000 Katholiken und 300 Orthodoxe. Vgl. *ibd.*, 479.

⁴ Vgl. Catherine E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes. A Dialogue of Conversion*, New York 2005, 15. Vgl. George TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Mainz 1964, 152.

⁵ Vgl. ROUSE – NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517-1948*, 480–481.

⁶ Vgl. G. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, 85–86.

⁷ Vgl. das Ökumenismusdekret «Unitatis Redintegratio, n. 8. Der hier verwendete Terminus «oecumenismus spiritualis» ist die Übersetzung von «oecuménisme spirituel», der von P. Couturier geprägt wurde. Vgl. M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, Tournai 1957. Vgl. P. MICHALON, *Oecuménisme spirituel* (Pages documentaires V), Lyon 1960.

⁸ Der französische Jesuit P. Albert Valensin hatte P. Couturier gebeten, sich der russischen Flüchtlinge anzunehmen. Vgl. Josef AUSSERMAIR, *Paul Couturiers vergessener Ökumenismus. Eine Korrektur aktueller ökumenischer Theologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 34/1985), 309–315, 310.

⁹ Couturier verbrachte 1932 einen Monat in der Abtei Amay-sur-Meuse, die 1926 im Auftrag Pius XI. von Dom Lambert Beauduin (1873–1960) gegründet, später aber nach Chevetogne verlegt wurde.

¹⁰ M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 42.

¹¹ Geoffrey CURTIS, *Paul Couturier. Weltgeistlicher und Hoherpriester der Welt-Gebets-Oktav*, in: Günter GLOEGE (Hg.), *Ökumenische Profile I*, Stuttgart 1961, 349.

¹² «Qu'arrive l'unité visible du Royaume de Dieu telle que le Christ la veut par les moyens qu'il voudra.» Aus der Schrift P. COUTURIERS *Le Problème, les Intentions, Prières et Liturgie*, die im Zeitraum von 1949–1953 entstand. Sie ist abgedruckt in: M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 74.

¹³ G. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Mainz 1964, 153.

¹⁴ «Pour l'unité des chrétiens: psychologie de l'octave de prières du 18 au 25 janvier», abgedruckt in: *Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*. Présentation et commentaire par Maurice Villain, Paris 1963, 45–64. Dieser Artikel konnte erst 1935 in der «Revue apologétique» veröffentlicht werden, da einige Theologen zuvor Bedenken hatten, ob man wirklich – auf die Einheitsvorstellung bezogen – von einer gleichartigen psychologischen Ausgangssituation sprechen kann.

¹⁵ M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 63. Vgl. Viktor CONZEMIUS, *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 177–178.

¹⁶ Vgl. *Oecuménisme spirituel*. Les écrits de l'abbé Paul Couturier. Présentation et commentaire par Maurice Villain, Paris 1963, 62: 1. Un Confiteur prolongé en humilité, prière et pénitence indépendantes mais convergentes; 2. La nécessité de l'oecuménicité de cette convergence; 3. La conversation intégrale de l'indépendance radicale des théologies chrétiennes malgré cette oecuménicité nécessaire.

¹⁷ Paul COUTURIER, *Rapprochements entre les chrétiens au XXème siècle*, 1944, 18-19.

¹⁸ V. CONZEMIUS, *Propheten und Vorläufer*, 178.

¹⁹ *Unitatis redintegratio*, n. 8.

²⁰ *Ökumenisches Direktorium*, 1. Teil, Einführung von Bischof Jan Willebrands u. Erläuterungen von Eduard Stakemeier, Paderborn 1967, 116. Hier wird ausdrücklich P. Couturier zitiert: «Um von Gott die Gnade der Einheit zu erbitten, muss man zuerst diese vertrauensvolle Gebetshaltung annehmen und sie ausschöpfen.» *Ebd.*, 116.

²¹ PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 110), Bonn 1993, n. 108.

²² JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 121), Bonn 1995, n. 21.

²³ Vgl. Josef AUSSERMAIER, *Paul Couturiers vergessener Ökumenismus*, 311-312.

²⁴ Vgl. *ebd.*

²⁵ Vgl. P. COUTURIER, *Le monastère invisible*, in: M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 333-334; vgl. DERS., *Le monastère invisible*, in: *Oecuménisme spirituel*, 158-162. Vgl. Josef AUSSERMAIER, «Unsichtbare Klöster» der Einheit. *Ökumene und Spiritualität – Der Theologie eine Seele geben*, in: KNA-Ökumenische Information vom 15. März 2005, Nr. 11, 5.

²⁶ P. COUTURIER, *Prière et unité* (Testament oecuménique), in: M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 354; vgl. auch: *Oecuménisme spirituel*, 216.

²⁷ P. COUTURIER, *Prière et unité*, 357: Il sait fort bien que quand il laisse le Christ prier en lui, il demande de marcher par les chemins qu'il voudra, si inconnus, si longs, si rudes, si tragiques que puissent être ces chemins.»

²⁸ V. CONZEMIUS, *Propheten und Vorläufer*, 180-181.

²⁹ P. COUTURIER, *L'unité chrétienne et la prière*, 2. Aufl., 1955, 20. «L'unité Chrétienne visible sera atteinte quand le Christ Priant aura trouvé assez d'âmes chrétiennes en toutes confessions pour y prier, Lui-même, librement Son Père pour l'Unité.» *Oecuménisme spirituel*, 234.

³⁰ P. COUTURIER, *Prière et unité* (Testament oecuménique), in: M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier*, 361-362.

³¹ Vgl. Erich EICHELE, *Gedanken zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen*, in: *Una Sancta* 22 (1967) 15-24.

AVERY KARDINAL DULLES

GÖTTLICHE VORSEHUNG UND DAS GEHEIMNIS MENSCHLICHEN LEIDENS

Die Realität des Bösen ist eine Erfahrungstatsache für jedermann, doch stellt sich das Problem am schärfsten in Verbindung mit größeren Desastern wie dem Holocaust, einem Tsunami oder einem Hurrikan wie «Kathrina». An solchen kritischen Punkten werden manche zornig auf Gott, und andere verlieren ihren Glauben, da der Glaube von uns anzunehmen verlangt, dass Gott allmächtig ist und daher jegliche solcher Katastrophen verhindern könnte.

Jeden Sonntag bekennen wir in unserer Liturgie unseren Glauben an den einen Gott, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde. Das Credo widerspiegelt einfach die beständige biblische Lehre. Zu Abraham sprechend sagte Gott: «Ich bin der Allmächtige» (Gen 17,1). Er sagte dasselbe zu Jakob (Gen 35,11). Dieses Thema zieht sich wie ein Refrain durch das Alte und Neue Testament bis hinein in das Buch der Offenbarung, in dem Gott mehrere Male bekräftigt: «Ich bin das Alpha und das Omega, ... der ist und der war und der kommt, der Allherrscher.» (Offb 1,8; vgl. 4,8; 15,3; 16,7, etc.).

Die biblischen Autoren waren nur allzu vertraut mit Dürren und Überschwemmungen, Hungersnöten und Seuchen, Unterdrückung und Armut, Kriegen, Deportationen und Gefangenschaft. Aber sie zeigten niemals die geringste Neigung, die Existenz, die Gutheit und Macht Gottes anzuzweifeln.

Der Psalmist bekennt, dass er es hart findet, das Wohlergehen der Bösen und die Leiden der Armen und Unschuldigen zu verstehen (z.B. Ps 10 und Ps 73). Jeremia beschwert sich bei Gott: «Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?» (Jer 12,1). Habakuk protestiert vor Gott: «Warum schweigst du, wenn der Ruchlose den Gerechten

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.

verschlingt?» (Hab 1,13). Und Ijob stellt im Dialog mit seinen Anklägern fest, dass die Bösen bis ans Ende unbestraft zu bleiben scheinen (Ijob 21,30–33).

Mit diesem immensen Problem ringend, suchten die Propheten irgendeinen Sinn im Bösen zu entdecken. Sie interpretierten die Bedrängnisse Israels als Strafen, auferlegt als Erwiderung auf die Sünden des Volkes, um es zu Busse und Besserung zu führen. Das Gebet des Asarjah im Buch Daniel widerspiegelt diese Interpretation der babylonischen Gefangenschaft: «Du hast gerechte Strafen verhängt, in allem, was du über uns gebracht hast, und über Jerusalem, die heilige Stadt unserer Väter. Ja, nach Wahrheit und Recht hast du all dies wegen unserer Sünden herbeigeführt.» (Dan 3,28)¹.

Als sich die Aufmerksamkeit zunehmend vom Schicksal der Nation auf das von Individuen verlagerte, trat die Idee der korporativen Schuld in den Hintergrund. Spätere Propheten wie Jeremia und Ezechiel versicherten ihrer Zuhörerschaft, dass niemand für die Sünden anderer bestraft würde. Aber dieser Individualismus machte es sogar noch schwieriger, die Leiden von Personen zu erklären die, nach menschlichen Maßstäben, unschuldig zu sein schienen. Das Buch Ijob stellt dieses Problem in allerstärkster Form dar. Es erzählt die Geschichte (fiktiv, kein Zweifel) eines Mannes, der Gottes Gebot vollkommen erfüllt, und dennoch den Verlust seiner Familie, seines Vermögens, seiner Gesundheit und seines guten Namens erleidet. Seine Freunde, geschult in der moralistischen Lehre der Propheten, bringen zwar ihr Mitleid zum Ausdruck, versuchen aber, ihn zu überreden: er habe keinen Grund, sich vor Gott zu beschweren, weil Gott äußerst gerecht ist. Daraus folge, dass Ijob irgendeine ernsthafte Sünde begangen haben muss, selbst wenn sie ihm selber unbekannt ist. Sie bemühen sich, ihm bei seiner Gewissenserforschung zu helfen. In diesem Fall allerdings liegen sie falsch. Ijobs Leiden ist keine Strafe, wie seine Freunde annehmen. Am Ende rechtfertigt Gott ihn.

Warum leidet Ijob dann? Dem Prolog zufolge (Ijob 1,6–12) geschieht dies, um seine Treue zu demonstrieren. Selbst inmitten von Zerreißproben, von denen er weiß, dass sie nicht verdient sind, kann Ijob nicht dazu verleitet werden, Gott zu fluchen. Er anerkennt, dass Leiden ein Geheimnis ist, das er als Geschöpf nicht erfassen kann. Vor dem unaussprechlichen Geheimnis der Pläne Gottes kann er nur sein Haupt neigen in anbetendem Schweigen.

Die Botschaft des Buches, wie ich es lese, lautet: wenn Gott Unglück zulässt, tut er dies aus guten Gründen, aber diese Gründe mögen dem, der leidet, nicht einleuchtend sein. Er muss sich daher im Glauben unterwerfen. Ijobs Leiden war zugelassen, um seinen Glauben auf die Probe zu stellen und seine Liebe zu reinigen, damit seine Frömmigkeit nicht eine Sache des quid pro quo sei («wie du mir ...»), sondern eine solche des Gott-Dienens um

Gottes eigener souveräner Gutheit willen. Gott vertraute auf Ijobs Bereitschaft, zu leiden, ohne sich der Bitterkeit zu überlassen; und nachdem Ijob sich bewährt hatte, belohnte er ihn reich.²

Was religiöse Weisheit angeht, so repräsentiert Ijob einen neuen Höhepunkt und übertrifft in mancher Weise die prophetische Interpretation des Leidens als Strafe. Schließlich erhalten wir gegen Ende der alttestamentlichen Zeit Andeutungen von zwei weiteren Entwicklungen, die das Neue Testament vorausnehmen.

Die erste dieser Entwicklungen ist die Erkenntnis, dass das Leben in dieser Welt nicht das Letzte ist. Es ist nur eine Probezeit für eine Fülle, die nach dem Tod kommen wird. In Büchern wie Daniel, Weisheit und dem Zweiten Makkabäerbuch werden wir belehrt, die Totalität des Sinnes nicht in der menschlichen Geschichte zu suchen, sondern erst nach deren Abschluss. Am jüngsten Tag wird Gott in offener Herrlichkeit erscheinen, um sein Königreich aufzurichten, und die Heiligen werden sich eines Anteils erfreuen in diesem herrlichen Reich. Daniel zufolge wird am Ende der Zeit der Erzengel Michael erscheinen und die Toten zusammenrufen, die einen zum ewigen Leben und andere zu ewig dauernder Schmach und Verachtung (Dan 12,2). Die Makkabäischen Märtyrer gehen in ihren Tod im Vertrauen darauf, dass sie wiederauferstehen werden zum ewigen Leben, weil sie Gottes Gesetze befolgt haben (2 Makk 7,9.11.14.23). Die Weisheit Salomons statuiert explizit, dass die Seelen der Gerechten in Gottes Hand sind (Weish 3,1), und dass der frühe Tod der Gerechten, mag er auch wie eine göttliche Strafe erscheinen, in der Tat ein Hinübergang ist zu einer seligen Unsterblichkeit (Weish 3,2-9). Diejenigen, die auf der Erde geduldig gelitten haben, werden reichen Ausgleich erhalten in den Freuden des Himmels.

Der zweite Durchbruch ist der Gedanke des stellvertretenden sühnenden Leidens. Im zweiten Teil des Jesajabuches finden wir die berühmten Gottesknechtlieder, in denen eine geheimnisvolle Gestalt, der leidende Gottesknecht, für die Sünden der Vielen gezüchtigt wird, und demütig zur Schlachtbank geht wie ein Schaf, um Lösegeld für ihre Verfehlungen zu bezahlen (Jes 53,1-12). Am Ende wird der Knecht erhöht und bringt Segen über die, für die er eintritt.

Diese letztgültigen Einsichten alttestamentlicher Theologie führen uns sehr nahe ans Neue Testament, das den außerordentlichen Anspruch erhebt, dass Gott selber in die menschliche Geschichte eintaucht, um damit in seiner eigenen Person das volle Gewicht der Menschenschuld zu tragen, und dadurch das Böse an dessen Wurzel zu heilen. Wie der leidende Gottesknecht, durch den er präfiguriert wird, nimmt Jesus in gewissem Sinn die Schwächen und Krankheiten des ganzen Menschengeschlechts auf sich und zahlt den Preis für jede Sünde (vgl. Mt 8,17). Jesus wird gewissermaßen der neue Ijob, bis an die äußerste Grenze leidend, besonders in seiner Passion. Alles

verschwört sich, der Vorsehung gemäß, um ihn der äußersten Erniedrigung, dem Schmerz und der Verlassenheit zu unterwerfen. Am Kreuz, so mag es scheinen, erfährt er sogar ein Gefühl, von seinem Vater verlassen zu sein, so dass seine Verzweiflung total wird. Aber er hört nicht auf, seinem Vater zu vertrauen und wird gerechtfertigt durch seine glorreiche Auferstehung.

Wie Newman in seiner berühmten Predigt über «Die Seelenqualen unseres Herrn in seiner Passion» erklärt, hat Jesus geistige Qualen erlitten, die sogar seine physischen Leiden übertrafen.³ Die Passion und der Tod Jesu sind der Höhepunkt der Geschichte des Bösen und gleichzeitig der Gipfel der Geschichte der Erlösung. Das größte Verbrechen, das jemals gegen Gott begangen wurde, ist, aus anderer Perspektive, die äußerste Demonstration göttlicher Liebe und Vergebung.

Die Verfasser des Neuen Testaments, weit davon entfernt, sich der Leiden Jesu zu schämen, rühmen sich derer aus verschiedenen Gründen. Zuallererst: Jesus sühnt alle Sünden der ganzen Welt (1 Joh 2,2; 1 Petr 1,18-19). Zum zweiten: Jesus hat uns ein Beispiel geduldigen Leidens hinterlassen, dem zu folgen die Christen eingeladen sind (1 Petr 2,21). Drittens: das österliche Geheimnis erfüllt uns mit Mut und der Zuversicht, dass – wie Paulus an die Römer schreibt – «die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll.» (Röm 8,18). Oder, wie er den Korinthern verkündet: «denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit» (2 Kor 4,17). Viertens: Christen sind imstande, ihre Leiden auf erlösende Ziele hin zu nutzen, wie Christus es tat. In einer nicht leicht zu interpretierenden Passage des Kolosserbriefs schreibt Paulus, dass er sich über seine Leiden freue, da sie ihn instand setzen, für den Leib Christi aufzufüllen, was noch mangelt an den Leiden des Hauptes (Kol 1,24). Von bestimmten Stellen her, wie der des Kolosserbriefs, den ich gerade erörterte, erhalten wir den Eindruck, dass Paulus sich sogar ergötzt an den Leiden, die auf ihn zukommen im Dienst am Evangelium. Sie geben ihm eine große Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Herrn, dem Gegenstand seiner Liebe. Er brennt danach, den Verlust aller Dinge zu erleiden, die Qualen Christi zu teilen, und ihm dadurch ähnlicher zu werden in seinem Tod, als angemessener Vorbereitung, um auch die Glorie von dessen auferstandenen Leben zu teilen (2 Kor 4,16-18; Phil 3,8 und 10-11). Paulus drängt die Christen, dieselbe Haltung anzunehmen. Wir «rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung.» (Röm 5,2-4; 2 Kor 1,4-7). Der erste Petrusbrief spricht in ähnlichen Begriffen: «Statt dessen freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt, denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln» (1 Petr 4,13).

Die Bibel gibt nicht vor, eine spekulative Lösung für das Problem des Bösen zu haben, aber sie zeigt Wege auf, mit dem Bösen zurechtzukommen, die die Richtung zu einer besseren Theorie aufzeigen könnten.

Das Problem des Bösen ist praktisch so alt wie die Menschheit. Es war der griechischen und römischen Antike nicht unbekannt. Mehrere Jahrhunderte vor Christus haben Historiker die Aufmerksamkeit auf die nützlichen Wirkungen von Schmerz und Not gelenkt. Chrysippus argumentierte, dass einzelne Makel eigentlich zum Gut des Ganzen beitragen, so dass «es wirklich kein Übel gibt, wenn man die Dinge sub specie aeternitatis» betrachtet.⁴ Der römische Kaiser Marcus Aurelius nahm in seinen *Meditationen* folgende Position ein: wir sollten uns mit dem Unglück, das unseren Weg kreuzt, abfinden, da es Teil eines größeren Plans ist, mit dem Gott für das allgemeine Wohl sorgt. Er hielt dafür, dass unsere Proteste daher stammen, dass wir die Dinge von einem engen selbstbezogenen Blickpunkt betrachten anstatt vom Standpunkt universaler Vernunft.⁵ Doch stieß die stoische Theorie des Bösen nicht auf allgemeine Zufriedenheit. Epikur nahm ganz im Gegenteil an, das Böse in der Welt beweise, dass die Götter kein Interesse an menschlichen Angelegenheiten haben.

In der Zeit der Alten Kirche war der Heilige Augustinus so gequält vom Problem des Bösen, dass er sich einige Jahre lang der manichäischen Sekte anschloss, die annahm, dass die materielle Welt von einer bösen Gottheit geschaffen wurde. Aber in seinen Gesprächen mit Bischof Faustus fand Augustinus heraus, dass die Führer der Manichäer nicht imstande waren, seine Fragen zu beantworten. Daraufhin, teilweise beeinflusst von den Neuplatonikern, erkannte er, dass nichts der Substanz nach böse sein kann. Das Böse als Privation kann nicht existieren außer in einem Subjekt, das gut ist. Gott, das höchste Gut, ist inkorruptierbar, alle irdischen Güter jedoch können vermindert oder vermehrt werden. Der Wille ist gut, aber wenn er gegen Gott rebelliert, sind seine Akte böse. Insofern sie böse sind, verletzen sie den Willen Gottes und sind allein dem Geschöpf zuzuschreiben. Durch böse Taten korrumpiert der Wille sich selbst und entzieht sich selber Güter, die er erlangen könnte. Einschränkung ist ein Übel, aber sogar ein beeinträchtigtes Sein ist gut in dem Maß, in dem es noch Dasein hat.⁶ In seinem Werk *Die wahre Religion* macht Augustinus geltend, dass alles Böse entweder Sünde oder Folge der Sünde ist.⁷

Thomas von Aquin folgt im wesentlichen Augustinus, er analysiert jedoch die verschiedenen Ursachen und Arten des Bösen systematischer, sowohl in der *Summa Theologiae*⁸ als auch in seinem langen Werk, das den Titel «De Malo» trägt.⁹ Er unterscheidet zwischen moralischem und physischem Bösen und legt dar, wie Gott sich beidem gegenüber verhält. Einige Übel verursacht Gott direkt zu Zwecken der Bestrafung; einige verursacht

er indirekt, indem er Geschöpfe auf instrumentale Weise dazu benutzt, seine Ziele zu erreichen; einige Übel lässt er schlicht zu, um eines größeren Gutes willen.¹⁰

Das Problem des Bösen wurde intensiv debattiert während des 18. Jahrhunderts. In seiner *Theodizee* (1710) unterscheidet Leibniz drei Arten des Bösen: das metaphysische, das physische und das moralische Böse. Er legte die optimistische These vor, dass in der besten aller möglichen Welten alles zum Besten geschieht; eine Position, die Alexander Pope in seinem Gedicht *An essay on man* (1734) popularisierte. Das verheerende Erdbeben von Lissabon am Allerheiligentag 1755 gab Voltaire einen Anlass, diese optimistische These ins Lächerliche zu ziehen, sowohl in einem langen Gedicht, wie in seinem Roman *Candide*. Während Voltaire die optimistische Theologie auf effektive Weise widerlegte, gelang es ihm nicht, zu erklären, wie er als Deist das Böse rechtfertigen kann.

In seinen «Dialogen über natürliche Religion» (Teil X) förderte David Hume eine noch skeptischere Sicht, indem er die Existenz eines allmächtigen Gottes als zweifelhaft hinstellte. Einem seiner Gesprächspartner legt er das Dilemma in den Mund: «Auf Epikur's alte Fragen gibt es noch immer keine Antwort. Ist er willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er ohnmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens? Dann ist er boshaft. Ist er sowohl fähig, als auch willens? Woher kommt dann das Übel?»¹¹

Ein neuer Aspekt des Problems wurde von Dostojewskij aufgeworfen in seinem Roman «Die Brüder Karamasow». Iwan Karamasow erhebt den Vorwurf, dass Gott selber die Schuld zuzuschreiben ist an der Schöpfung eines Universums, in dem fürchterliche Akte der Ungerechtigkeit vorkommen, wie die Folter und das Abschlachten unschuldiger Kinder durch mörderische Angreifer oder sadistische «Herren». Keinerlei Maß an Kompensation in einem zukünftigen Leben, so argumentiert Iwan, kann solche Übel wiedergutmachen. Iwan verkörpert sicher nicht die Ansicht Dostojewskij's selber, der Iwans Vorwurf gegenüber im Rest des Buches eine Art von Antwort gibt, insbesondere im Mystizismus des Starez Sossima, welcher die ganze Welt eingetaucht sieht in himmlische Glorie.¹²

Im 20. Jahrhundert, unter dem zunehmenden Einfluss der Prozessphilosophie, haben einige Theologen wie z.B. die Protestanten Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle und die Katholiken Jon Sobrino und Elisabeth Johnson versucht, das Problem des Leidens dadurch zu verringern, dass sie erklärten, dass Gott auch leide; er ist, nach der berühmten Formulierung von Whitehead «der großartigste Begleiter – der Leidensgenosse, der versteht».¹³ Rabbi Harold S. Kushner behauptet in seinem populären Buch «Wenn guten Menschen Böses widerfährt», dass Gott kein all-mächtiger Regent ist, eher selbst Opfer als Täter von Leiden.¹⁴ Wenn wir Gottes Begrenzungen anerkennen, sagt Kushner, können wir ihn lieben und ihm

verzeihen. Kushner's Buch ist in vieler Weise hilfreich, aber seine Sicht Gottes ist keine Option, wenigstens nicht für Katholiken, da die Kirche definitiv lehrt, dass Gott allmächtig, unwandelbar und in ihm selbst und durch sich höchst selig ist.¹⁵

In den Grenzen dieses Essays kann ich die komplexe Frage nicht aufgreifen, ob und in welchem Sinn gesagt werden kann, Gott leide. Gott leidet im fleischgewordenen Sohn, aber leidet er als Gott?¹⁶ Diese Frage offenlassend, beschränke ich mich auf das Problem des menschlichen Leidens, das mehr als ausreichend komplex ist für hier und heute.

Es mag an der Zeit sein, die Ergebnisse unseres biblischen und historischen Überblicks zu reflektieren. Was die optimistische These angeht, sollten wir festhalten, dass es kein solches Etwas gibt wie eine «bestmögliche Welt». Jede Welt, die Gott erschafft, wird endlich sein, und daher überbietbar. Wir können nicht verlangen, dass Gott die beste aller möglichen Welten erschafft; es reicht aus, dass er eine erschafft, die gut ist. Menschen hängen im Allgemeinen in dieser Welt am Leben im Verständnis, dass es gut ist trotz aller Sünde, allen Leidens und Todes. Vielleicht können wir eine Antwort finden auf die Fragen von Epikur und Hume.

Was Gottes Kausalität angeht ist es hilfreich, drei Arten von Übel zu unterscheiden. Zuallererst gibt es physisches Übel, das auferlegt ist zum Zweck der Bestrafung. Zweitens gibt es naturale Übel, die zustande kommen durch das reguläre Wirken der physikalischen und biologischen Gesetze. Und drittens gibt es moralische Übel, oder Sünden.

Strafe kann entweder heilend oder vergeltend sein. Falls Gott Strafe auferlegt, dann tut er dies offensichtlich aus einem Grund, entweder um den Sünder zu heilen oder um Wiedergutmachung zu fordern für ein Übel, das begangen wurde. Die Hölle ist der höchste Fall vergeltender Bestrafung. Das Fegefeuer wäre ein klares Exempel heilender Strafe, insoweit es die Seele reinigt von den Folgen jetzt vergebener Sünde.

In Bibel und christlicher Literatur werden verschiedene geschichtliche Niederlagen als Strafen angesehen für Nationen oder individuelle Personen. Falls wir eine Offenbarung darüber haben, dass dies in der Tat Strafen sind, mögen wir dem Glauben schenken, aber es ist gefährlich, partikuläre Unglücksfälle aufgrund unserer eigenen Autorität Gottes strafendem Willen zuzuschreiben. Jesus warnte gegen eine solche Unbesonnenheit im Falle des Blindgeborenen (Joh 9,3).

Als eine zweite Kategorie schlage ich natürliche Übel vor, die dem regulären Lauf der Natur entspringen, so wie diese nach physikalischen oder biologischen Gesetzen wirkt. Naturgesetze sind notwendig, falls es ein geordnetes Universum geben soll. Im Ganzen produzieren diese Gesetze nützliche Wirkungen, die es uns ermöglichen, vernunftgemäß und klug zu handeln. Fortschritte von Industrie und Wissenschaft beruhen auf der Regelmäßigkeit solcher Gesetze.

Wenn auch der Tod in mancher Hinsicht ein Übel ist, so verhindert er doch die Überbevölkerung des Universums. Oft sterben Menschen durch einen Zufall früh. Ein kleines Kind zum Beispiel kann in die Schusslinie einer Kugel laufen, die auf ein anderes Ziel gerichtet war. Doch Vorfälle dieser Art beweisen nichts wider die Gutheit Gottes. Indem er die Ordnung des Universums als das größere Gut will, mag Gott vernünftigerweise einige partikuläre Übel als Ausnahme zulassen.

Schmerz erfährt ziemlich viel Aufmerksamkeit in der Literatur über natürliche Übel. Physischer Schmerz ist in mancher Hinsicht von Nutzen, weil er uns davor warnt, unserem Körper zu schaden. Dies könnte, falls wir keinen Schmerz empfinden, geschehen, wenn wir beispielsweise eine Hand ins Feuer streckten. Schmerz macht uns auf Krankheiten aufmerksam, und veranlasst uns, angemessene Gegenmittel zu suchen. Aber weil allgemeine Gesetze in Einzelfällen nicht immer zum Besten wirken, kann Schmerz manchmal nutzlos oder exzessiv sein. Dann kann er Ärzte dazu anspornen, schmerzstillende Mittel zu erfinden und zu verordnen. Solche Prozesse mögen dann angesehen werden als Beispiele von Gottes vorsehender Fürsorge.

Natürliche Übel können manchmal Anlässe sein für Güter verschiedenster Ordnungen. Viele Autoren haben über die Wege geschrieben auf denen Menschen ihrer moralischen Statur nach gewachsen sind, indem sie sich mit Handicaps und Rückschlägen auseinandersetzen.¹⁷ Eine Welt ohne Widrigkeiten und Leiden würde weniger Gelegenheiten bieten für Mitleid, Mut, Entschiedenheit, Integrität und Heroismus. Vielleicht hätte Gott ein «mikro-gemanagtes» Universum schaffen können in dem die Tugendhaften niemals zu leiden hätten, aber dies wäre nicht evidenterweise besser als die Welt, wie wir sie haben, all die dazugehörenden Risiken eingerechnet.

Im Gegenzug zu den philosophischen Rechtfertigungen für Schmerz und Leiden scheint allerdings so etwas wie ein Konsens unter jetzigen Theologen zu bestehen, dass die Welt mehr an Widrigkeit enthält, als wir aus den Händen eines wohlthätigen Schöpfers erwarten sollten. Viele schreiben dieses Übermaß an Bösem der Erbsünde zu, die nicht nur den menschlichen Geist und den Willen schwächte, sondern auch Auswirkungen hatte auf die Welt der Natur. In seinem *De Malo* diskutiert Thomas in einiger Ausführlichkeit den Einfluss der Erbsünde und den des Teufels. Was auch immer der Beitrag dieser Ursachen sein mag, so lösen sie doch unser Problem nicht, sondern verkomplizieren es eher. Warum lässt Gott es zu, dass wir der Sünde unserer Voreltern wegen leiden müssen? Warum erlaubt er dem Teufel, bestimmte Personen zu versuchen und zu quälen? Letzten Endes werden wir vielleicht unsere Unfähigkeit zugestehen müssen, die schrecklichen Heimsuchungen zu rechtfertigen, die zuzeiten von Personen zu erleiden sind, die relativ gut und unschuldig scheinen. Vielleicht ist das Beste,

was wir tun können, auf das Kreuz Christi zu verweisen, das uns die Zusage bietet, dass es manchmal zugelassen ist, dass die Gerechten leiden, dass dieses Leiden jedoch nicht das letzte Wort ist; es kann zur Herrlichkeit führen.

Die dritte Kategorie des Bösen ist die Sünde, oder das moralisch Böse. Anders als Strafe und natürliches Übel ist die Sünde absolut dem Willen Gottes entgegengesetzt. Es kann nicht angenommen werden, dass Gott die Sünde entweder um ihrer selbst willen oder als Mittel zum guten Zweck will. Aber Gott könnte in seiner Allmacht die Sünde verhindern. Warum ist er dennoch nicht verantwortlich für ihr Vorkommen? Die beste theologische Antwort scheint zu sein, dass Gott es vorzieht, dem menschlichen Willen die Freiheit zu lassen, entweder seinem Geheiß zu folgen oder ihm zu widerstehen. Er möchte uns die Wahl lassen, ihm zu dienen oder ihn zurückzuweisen. Wählen wir das Böse, ist er dafür nicht verantwortlich, denn er verursacht nur das, was gut ist. Die Sünde ist eine negative Sache, ein Abfallen vom Guten, zu dem Gott uns einlädt. Dieses Versagen ist nicht Gott zuzuschreiben, sondern ausschließlich dem menschlichen Geschöpf.¹⁸

Durch die Gewährung außerordentlicher Gnaden könnte Gott Menschen vielleicht so in der Gnade festigen, dass sie niemals darin scheitern, ihn zu lieben; es ist jedoch den Menschen in diesem Leben nicht natürlich gegeben, zu solcher Vollkommenheit aufzusteigen. Hohe und außerordentliche Gaben können nicht gewährt werden außer durch Wunder der Gnade, die aber gerade ihrer Natur nach eine Ausnahme bleiben müssen.

Das Problem des Bösen ist in Fällen des physisch und moralisch Bösen im Wesentlichen dasselbe. Gott könnte eingreifen, um irgendein natürliches Verhängnis oder eine menschliche Verfehlung zu verhindern, aber gewöhnlich tut er dies nicht. Offensichtlich zieht er es vor, im gegenwärtigen Leben natürlichen Ursachen ihren Lauf zu lassen. Wenn er regelmäßig eingreifen würde zugunsten derer, die tugendhaft waren oder für die gebetet wurde, dann hätten wir eine Welt, in der die menschliche Verantwortlichkeit in großem Maße vermindert wäre. Es ist keinesfalls offensichtlich, dass die Welt ein besserer Ort wäre, würde sie auf magische Weise regiert, so dass die Naturgesetze mit großer Wahrscheinlichkeit jeden Augenblick ausgesetzt werden würden. Jedenfalls wäre es nicht die Welt, die Gott faktisch erschaffen hat. Man sagt, Gott schreibe auch auf krummen Zeilen gerade. Wenn wir das ganze Bild sehen, wie dies (so nehmen wir an) die Heiligen im Himmel tun, vermögen wir besser zu verstehen, wie all die Teile im Plan der Vorsehung Gottes zusammenpassen.

Zusammenfassend also können wir folgern, dass es wenigstens sieben Weisen der Antwort auf das Leiden gibt, wenn es uns auferlegt wird. Die erste ist Rebellion gegen Gott, was zu Blasphemie oder Atheismus führen kann. Die zweite ist philosophische Resignation, die uns dazu bringt, Leiden

in einer Art stoischen Gleichmuts anzunehmen, vorgebildet vom Kaiser Marcus Aurelius. Die dritte ist Moralismus, der das Leiden erklärt als eine Strafe für Sünden, dabei Gefühle von Schuld und Reue erweckt und möglicherweise zu Umkehr führt. Die vierte Reaktionsmöglichkeit hält dafür, dass Leiden, selbst wenn es unverdient ist, eine Schule der Geduld ausmacht, und heroische Tugend hervorbringen kann. Höher als diese alle, so denke ich, ist die fünfte Antwort anzusiedeln, die des Ijob, der sich dem unerklärbaren Leiden in schweigender Anbetung vor der Majestät Gottes unterwirft. Dann gibt es die zwei Antworten, die eher charakteristisch sind für das Neue Testament. Die eine davon – die sechste – ist das Vertrauen darauf, dass diejenigen, die in diesem Leben geduldig leiden, reich belohnt werden in einem künftigen Leben seliger Unsterblichkeit. Die siebte Antwort, die vollendetste von allen, ist diejenige der Heiligen, die mit Freuden leiden, weil das Leiden sie in eine tiefere Einheit führt mit ihrem gekreuzigten Herrn, und ihnen ermöglicht, teilzuhaben an den sühnenden Leiden, die er auf sich nahm für die Erlösung der Welt.

Das Leiden mag also gute oder schlechte Wirkungen haben. Den ganzen Unterschied macht die Weise aus, wie wir darauf antworten. Wir können mit Bitterkeit reagieren wie der Atheist, mit grimmigem Gleichmut wie der Stoiker, mit Reue wie Asarjah im Buch Daniel, mit ehrfürchtiger Anbetung wie Ijob, mit flammender Hoffnung wie die Makkabäer, oder mit liebender Dankbarkeit wie manche christliche Heilige.

Für die Christgläubigen geben die philosophischen Theorien, wiewohl sie bis zu einem Punkt hilfreich sind, keine zufriedenstellende Antwort. Diese liegt allein im konkreten Faktum Jesu Christi. Christus versorgt uns nicht mit einer spekulativen Antwort, die klar erläutert, warum Gott Leiden zuließ wie sein eigenes. Aber sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung verschaffen uns die Zuversicht, dass Leiden letzten Endes nicht sinnlos sein muss. In einem gewissen geheimnisvollen Sinn kann alles menschliche Leiden erlösenden Wert haben, wenn es mit dem Seinen vereint ist. Das wirklich Böse ist nicht das Leiden selbst, sondern vergeudetes Leiden.

Weder Philosophie noch Theologie können das volle Geheimnis des Leidens enträtseln. Dem menschlichen Geist mangelt es an der Fähigkeit, zu beurteilen, warum Gottes Vorsehung bestimmte Verbrechen und Schicksale zulässt, wiewohl wir in Überlegungen wie denen, die ich in diesem Vortrag präsentiert habe, einige Hinweise für eine Antwort finden. Solche Reflexionen mögen den Menschen hilfreich sein, die versucht sind, zu zweifeln oder vom Glauben abzukommen, aber sie werden weniger Wert haben für Menschen in tatsächlichen Leidenssituationen. Rabbi Kushner bemerkt sehr weise, dass religiöse Antworten dieses Typs oft Menschen mit einem schlechterem Gefühl zurücklassen als sie es hatten. «Was Menschen, die durch Leid durchmüssen, am meisten brauchen, ist Trost (consolation),

nicht Erklärung (explanation). Eine herzliche Umarmung und einige Zeit geduldigen Zuhörens heilen mehr Herzen als der gelehrteste theologische Vortrag».¹⁹

ANMERKUNGEN

Beim vorliegenden Text handelt es sich um das Grundsatzreferat, das Avery Cardinal Dulles bei einem Symposium des Providence College zum Thema «Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering» im März 2007 gehalten hat. Die Beiträge des Symposiums erscheinen unter gleichnamigem Titel bei Eerdmans Press (Hg.: J.F. Keating/T.J. White OP; in Vorbereitung).

¹ Das Gebet des Asarjah ist einer der Zusätze zum Buch Daniel, die im hebräischen Text nicht vorkommen und auch in den meisten protestantischen Bibelausgaben nicht zu finden sind.

² Für eine lange Meditation über Ijob siehe JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles; 53. Bonn, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1984, 44 S.

Nicht alle Gelehrten interpretieren Ijob auf diese Weise. R. C. ZAEHNER, z.B., nahm an, dass Ijobs Freunde im Recht waren und dass Ijob sich einer präsumtiven Selbsteinschätzung schuldig machte. Siehe ZAEHNER, *Concordant Discord*, Oxford: Oxford University Press, 1970, 349–354. Diese und C.G. Jungs Interpretationen des Ijob werden erörtert von Michael GALLIGAN, *God and Evil*, New York: Paulist, 1976, 57–60. William J. O'MALLEY, in *Redemptive Suffering*, New York: Crossroad, 1997, untersucht das Thema Ijob in den Schriften von Archibald MacLeish und Jack Miles (78–83).

³ John Henry NEWMAN, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen*, (= *Predigten*, Gesamtausgabe XI), Stuttgart 1964, 365–385, bes. 374ff.f

⁴ Frederick COPLESTON, *A history of philosophy 1/2*, Garden City: Doubleday Image, 1962, die Ansichten des Chrysippus zusammenfassend.

⁵ Marcus AURELIUS, *Selbstbetrachtungen*, besonders Viertes Buch.

⁶ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 12.

⁷ AUGUSTINUS, *De vera religione*, 12, XXIII.

⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, besonders Teil I, Quästionen 48 und 49

⁹ THOMAS VON AQUIN, *De Malo* (vgl. z. B. lat.-engl. Ausgabe mit Anm., New York: Oxford University Press 2001).

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 48.

¹¹ David HUME, *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart 2004, 99. Hume schrieb dieses Werk vor 1752, aber es wurde nicht vor 1779 veröffentlicht, nach dem Tod des Verfassers. Frederick Copleston nimmt an, dass Philo, der die hier zitierten Worte spricht, in etwa die Ansichten von Hume selber vertritt. Vgl. dessen *A history of philosophy*, Garden City, NY. Doubleday Image, 1964, Band 5, Teil 2, 112.

¹² Als zeitgenössische Betrachtung zu Dostojewskij vgl. David Bentley HART, *The doors of the sea*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005, 36–44 und passim.

¹³ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1979, 351.

¹⁴ Harold S. KUSHNER, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, Gütersloh 2004.

¹⁵ Vatikanum 1, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, DS 3001 Zur Frage der Unwandelbarkeit Gottes vgl. Thomas G. WEINANDY, *Does God change?*, Still River, Mass.: St. Bede's Press, 1985.

¹⁶ Zu diesem Thema Thomas G. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 2000.

¹⁷ William J. O'MALLEY, *Redemptive Suffering* (s.o. Anm 2).

¹⁸ Die Frage nach Gottes Verantwortlichkeit für das Scheitern von Menschen, seinem Gesetz zu folgen wurde extensiv debattiert unter den Anhängern des Thomas von Aquin. Meine eigene Position kommt der von Charles Journet, Jacques Maritain, Bernard Lonergan und anderen näher

als der des Domingo Báñez und seiner modernen Schüler, die anzunehmen scheinen, dass Gott auch eben diese Weigerung, seinem Willen zu gehorchen, herbeiführt. Zur neuerlichen Diskussion dieser Frage vgl. die Aufsätze von Gilles EMERY, Steven A. LONG und Thomas Joseph WHITE in der englischen Ausgabe von *Nova et Vetera*, Bd. 4 Nr. 3, Sommer 2006.

¹⁹ Harold S. KUSHNER, *When Bad Things Happen to Good People*, New York: Schocken Books, 2. Auflage 1989. Das Zitat entstammt dem Vorwort zur zweiten englischen Auflage, xi.

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

GLAUBE UND VERNUNFT

Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft

Kardinal Friedrich Wetter
zum achtzigsten Geburtstag am 20. Februar 2008

Der erste Täter, dem Father Brown auf die Schliche kommt, ist ein falscher Priester. *The Blue Cross* heißt die Story; 1910 wurde sie erstmals publiziert. Der klerikale Detektiv, waschechter Priester aus Essex, will ein Silberkreuz, das mit Saphiren geschmückt ist, auf dem Eucharistischen Weltkongress in London ausstellen. Ein aus Frankreich flüchtiger Meisterdieb hat es auf die sakrale Pretiose abgesehen und sich eine schwarze Soutane zugelegt, um den hilfreichen Confrater zu mimen. Aber der wahre Geistliche entlarvt ihn. Was ihn auf seine Spur geführt habe, wird er vom verblüfften Verbrecher gefragt, der auf den schönen Namen Flambeau hört. Zwei Antworten bekommt er: Der hochstaplerische Luzifer habe nicht damit gerechnet, dass einem Beichtvater «human evil» in jeder Form vertraut sein müsse. «But as a matter of fact, another part of my trade, too, made me sure, you weren't a priest». «What», asked the thief, almost gapping. «You attacked reason», said Father Brown. «It's bad theology.»¹

Leider Gottes kann die Pointe nicht die Illusion nähren, wenigstens damals habe man den Klerikerstand an guter Theologie – und den Theologenstand an guter Philosophie – sicher erkennen können. Aber Gilbert Keith Chesterton, der Vater von Father Brown, gehört zu den konservativen Intellektuellen, die – wie John Henry Newman oder C.S. Lewis – im Land des *common sense* die Fahne der Orthodoxie gehisst haben². Dass gute Theologie die Vernunft nicht attackiert, sondern affirmiert, ist das Pfund, mit dem sie wuchern; dass *reason* den Glauben nicht zerstört, sondern vertieft, die Botschaft, die sie verbreiten wollen. Tatsächlich gehört es zu den bitteren Erfahrungen des christlichen Abendlandes und des heute

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

islamischen Morgenlandes, dass Attacken gegen die Vernunft im Namen der Religion verbrecherisch sind. Dass Attacken gegen die Religion im Namen der Vernunft geistigen Diebstahl begehen, nämlich die Kultur des Kultes berauben, ist hingegen eine Lektion, die viele westliche Intellektuelle noch vor sich haben.

1. Theologische Aufklärung

Die Idee, dass die Theologie Glaube und Vernunft miteinander verbindet, ist typisch christlich. Ihre Wurzeln reichen tief.³ Augustinus hat sie ausgegraben, wo er sich in *De Civitate Dei*, seinem Buch über das Reich Gottes, das Imperium Romanum und die Kirche, mit Varro auseinandersetzt, dem allseits bewunderten Religionsphilosophen der augusteischen Zeit⁴. *Doctissimum Romanorum* hat Seneca ihn genannt (helv. 8,1). Varro unterscheidet drei Formen von Theologie, die mythische, die politische und die natürliche. Die mythische Theologie wird von den Dichtern, die politische von den Völkern, die natürliche von den Philosophen getrieben. Die mythische Theologie gehört ins Theater, die politische in den Tempel, die natürliche in die Akademie. Die mythische erzählt Göttergeschichten, die politische feiert Riten, die philosophische übt Kritik. Der Staat braucht die Zivilreligion, die auf den Mythen beruht. Der Philosoph hingegen, stoisch beeinflusst, sieht Gott als «*animam motu ac ratione mundum gubernantem*», als «Seele, die durch Bewegung und Vernunft die Welt regiert» (nach *De Civitate Dei* IV 31,2). Sie erschließt sich der philosophischen Betrachtung. Einen Kult kennt sie nicht. Zur Weltseele kann man nicht beten. Die natürliche Theologie hat keine Religion. Sie klärt darüber auf, dass die mythischen Götter der politischen Theologie menschliche Institutionen sind – aber staatstragend und deshalb verpflichtend, notfalls mit Zwang. Der Philosoph durchschaut die mythischen Fabeln, lehrt aber den Pöbel *mores*: Die Tradition sei zu achten; denn der Staat, der sich Dichter hält, um sich Götter zu schaffen, braucht ein religiöses Fundament. Sonst bricht er zusammen. Die philosophische Rechtfertigung der Mythen ist ihre politische Funktionalität. Die Tugend der Treue zum Herkommen heißt *pietas*.⁵

Augustinus klärt diesen Widerspruch auf. Seine Position ist in einem radikalen Sinn egalitär. Sie überwindet den Gegensatz zwischen «Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten», wie Paulus es im Römerbrief ankündigt (Röm 1,14). Augustinus treibt Theologie als Aufklärung – auch über die philosophische Aufklärung. Sollte er sich entscheiden, würde er die christliche Theologie als Philosophie bestimmen: als Physik und Metaphysik. Denn die Theologie bestimmt die «Natur» des Göttlichen, damit aber auch des Weltlichen. Aber sie wuchert mit dem Pfund des Glaubens und der ihm innewohnenden Erkenntnis. Inspiriert vom Monotheis-

mus Israels und von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, findet sie aber einerseits: *Deus est natura Deus*; und andererseits: *non tamen omnis natura est Deus* (De Civitate Dei VI 8). Einerseits: Gott gibt es wirklich. Er ist ein Du. Zu ihm kann man beten. Andererseits: Die Natur ist nicht Gott; sie ist Kreatur, in ihr leben die Menschen; in der geschaffenen Welt müssen sie auch ihre Lebensbedingungen politisch nach dem Kriterium der Gerechtigkeit organisieren.

An diese augustinische Position hat Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung angeknüpft. Ihr Thema: «Glaube, Vernunft und Universität». Ihre These: Es gibt eine Pathologie der Religion wie eine Pathologie der Vernunft. Beide Erkrankungen führen zu Diktaturen der Tugend, deren Grausamkeiten im Zeitalter des technischen Fortschritts jedes Maß gesprengt haben. Die Psychosen aber sind heilbar. Es hilft eine Gesprächstherapie. Glaube und Vernunft, so der Papst, der seine professorale Vergangenheit nicht verleugnet, haben einander unendlich viel zu sagen. Sie wachsen durch wechselseitige Kritik. Der Glaube gibt zu denken; die Vernunft hingegen erlaubt eine differenzierte Antwort auf die Gretchenfrage: «Sag', wie hältst Du's mit der Religion?» (Goethe, Faust 3416). Die heiße Gottesliebe, ohne Vernunft, wird über kurz oder lang zündeln; der kalte Verstand, ohne Glaube, Hoffnung und Liebe, wird auf Gedeih und Verderb zynisch.

Die Regensburger Vorlesung hat provoziert. Die eigentliche Provokation ist aber nicht das Zitat einer Polemik Manuels II. Palaiologos, Mohammed habe den Glauben «durch das Schwert» verbreitet (Controverses VII 2c [ed. Khoury 142f.]), sondern die Zumutung, dass vernünftige Kritik, die allerdings immer zuerst Selbstkritik sein muss, dem Glauben nicht schadet, sondern nutzt.

Diese Provokation ist geglückt. Die Theologie hat zwar ein wenig zögerlich den Ball aufgenommen, den der Papst ihr zugespielt hat.⁶ Die Regensburger Universität aber hat eine intensive interdisziplinäre Debatte geführt, an der sich alle Fakultäten konstruktiv beteiligt haben.⁷ Noch bemerkenswerter ist die islamische Reaktion. Nach gespielter Empörung, die von den westlichen Medien allerdings für bare Münze genommen worden war, zeigen sich erste Früchte. In zwei Aufsehen erregenden Voten, zuerst von 38, dann von 138 Unterzeichnern⁸, haben erstmals führende islamische Intellektuelle aus dem Nahen und Fernen Osten, aber auch aus Afrika und vor allem aus Amerika nicht nur eine theologisch begründete Absage an jede Form von religiöser Gewalt, von Dschihad und Fatwah erklärt; gleichzeitig haben sie erstmals ihre Bereitschaft zu einem Dialog auf Augenhöhe mit dem Christentum bekundet, das jedoch nach strikter islamischer Lehre gar kein satisfaktionsfähiger Partner sein könnte, sondern eine schutzbefohlene Religion sein müsste, die auf einer niederen Stufe des Islam verharre. Das ist zwar noch nicht die philologisch und historisch begründete

Koran-Theologie, ohne die der Islam kein intellektuell interessanter Gesprächspartner des Christentums ist, aber ein bemerkenswertes Signal, einen Religionsdialog zu führen, der seinen Namen verdient.

2. *Das Bündnis der Theologie mit der Philosophie*

In seiner Regensburger Vorlesung erzählt Benedikt XVI. die Szene aus der Apostelgeschichte nach, wie Paulus in Troas einen Traum hatte, dass ein Makedonier ihm zugerufen habe: «Komm herüber ... und hilf uns» (Apg 16,9). Der Papst hält die positive Antwort, die der Völkerapostel gibt, für providentiell. Geopolitisch liegt zwar ein leichter Anachronismus vor, aber in der Vision Benedikts ist Europa, ist Griechenland, der Ort einer Symbiose von Philosophie und Theologie, von Glaube und Vernunft. «Die Vision des heiligen Paulus ... darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.»⁹ Das Evangelium Jesu entdeckt auf seinem Weg zu den Griechen Gott als Wahrheit, die erkannt und verantwortet werden kann; den Griechen aber wird die Möglichkeit eröffnet, den «unbekannten Gott», den sie nach der paulinischen Areopagrede inmitten ihrer vielen Götter verehren (Apg 17), als den lebendigen und wahren Gott zu erkennen, den Vater Jesu Christi.

Von Seiten des christlichen Glaubens ist diese Begegnung im Kardinalsatz neutestamentlicher Theologie angelegt, der auf den ersten Satz der Bibel zurückgreift und die Geschichte Jesu ins Spiel bringt: «Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos ... und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, voll Gnade und Wahrheit» (Joh 1,1.14). Der Exeget wird erklären, dass diese Spitzenaussage ihrerseits nur hat formuliert werden können, weil die Bibel kein vom Himmel gefallenes Buch ist, sondern Gottes Wort im Wort von Menschen – und inspiriertes Menschenwort in einem radikalen Sinn: Schon die Weisen Israels haben auf die Weisheit der Völker, besonders der Ägypter und Babylonier, gehört. Aber erst die Begegnung des Judentums mit der griechischen Philosophie hat das Alte Testament eine Antwort auf die Frage suchen lassen, wie denn der einzig wahre Gott überhaupt mit den Menschen in Beziehung treten kann, ohne seine Einzigkeit zu verletzen, und zwar sowohl als Schöpfer, der die Welt ins Dasein ruft, wie auch als Herr der Geschichte, zu dem die Menschen rufen und nach dessen Gesetz sie leben können. Die Antwort: Gottes Weisheit ist Liebe: «Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts, was du geschaffen hast, denn hättest du etwas gehasst, hättest du es nicht geschaffen», heißt es in der Sapientia Salomonis (Sap 11,24). Die neutestamentliche Logos-theologie geht den entscheidenden Schritt über diese theologische Speku-

lation hinaus zur Konkretion des Lebens Jesu: Gott liebt, weil er Liebe ist (1Joh 4,8.16). Seine unendliche Nähe zu den Menschen ist nicht nur ein Akt seines Willens; sie entspricht seinem Wesen, wie er sich in Jesus Christus ein für allemal offenbart, der Gottes Liebe zu den Menschen verkörpert.

Von Seiten der griechischen Philosophie ist die Begegnung mit der biblischen Theologie dadurch vorbereitet, dass sie in ihren großen Gestalten die Gottesfrage als Wahrheitsfrage gestellt hat. Wie sein Gewährsmann Augustinus greift Benedikt nicht auf Homer und Hesiod, sondern auf Platon und Aristoteles zurück. Beide sind philosophische Monotheisten. Beide sind Kritiker der Mythen. Beide sind auch praktisch wie theoretisch erfahrene Politiker. Klaus Held hat gezeigt, dass gerade die Metaphysik zur philosophischen Begründung und Praxis der Demokratie führt, weil die Wahrheit die Politiker zur Tugend ruft und die Macht an die Gerechtigkeit bindet.¹⁰ Die vor zweieinhalbtausend Jahren geführten Debatten zwischen Sokratischen und Sophisten haben an Aktualität nichts verloren. Wer sie nicht kennt, tut sich schwer, die große Lebenslüge der Moderne zu durchschauen, dass Relativismus Freiheit begründe, während er in Wahrheit das Gesetz des Stärkeren diktiert (weshalb er im Westen so beliebt ist). Denn wo die Suche nach einer letzten Gewissheit, einer gültigen Wahrheit als Irrweg ausgegeben wird, fehlen gültige Maßstäbe, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Irdische ist zwar nicht himmlische Gerechtigkeit, setzt aber der politischen Macht Grenzen, gibt ihr die Richtung des Handelns vor und begründet gleichzeitig die notwendige Zustimmung der Mehrheit, weil sie die Menschen als politische Lebewesen anspricht, die mitleidsfähig und deshalb am funktionierenden Gemeinwesen interessiert sind. So entsteht Freiheit.

An dieser Stelle bewährt sich der Dialog zwischen Theologie und Philosophie. Die prinzipielle Übereinstimmung im Monotheismus und in der Absolutheit der Wahrheit, die zur Unterscheidung von Schöpfung und Geschöpf führt, verlangt auch die Unterscheidung von Religion und Politik. Der Staat kann und darf keine Heilsversprechen abgeben. Religion kann und darf nicht zum Faktor im politischen Kräftespiel werden. Politik, der Gerechtigkeit verpflichtet, ist nicht Religion. Religion, der Gottesverehrung gewidmet, macht keinen Staat.

Unterscheidung heißt freilich nicht Trennung. Wahre Religion – Paulus spricht von λογική λατρεία, von «vernünftiger Gottesverehrung» (Röm 12,1) – beruht nicht nur auf Beispiel und Autorität, sondern auf Einsicht und Entscheidung. In ihr drückt sich deshalb immer unvertretbar der persönliche Glaube eines jeden Einzelnen aus – der die Glaubenden aber nicht vereinzelt, sondern in die Gemeinschaft der Mit-Glaubenden stellt und deshalb ein religiös fundiertes Ethos hervorbringt, das aus der Anerkennung des Gottseins Gottes resultiert und an den Grenzen der Gemeinde nicht endet

kann, wenn anders Gott der Eine ist, der alles regiert. Gute Politik hinwiederum gewährt Religionsfreiheit, wofür Juden und Christen haben kämpfen müssen; wenn sie klug ist und besser werden will, verharrt sie aber weder in religiöser Gleichgültigkeit noch in Äquidistanz zu allen möglichen religiösen Überlieferungen, sondern paktiert entschieden mit derjenigen, die am deutlichsten die Macht entmythologisiert und an das Ethos der Gerechtigkeit bindet.

3. Die Krise der Metaphysik

Die Position, die Benedikt in Regensburg zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bezogen hat, ist ein theologisches Plädoyer für philosophische Metaphysik. Dieses Plädoyer umfasst eine Anklage der liberalen Theologie, wie sie im Protestantismus des 19. Jahrhunderts aufblühte; ihr wird angelastet, die Öffnung der biblischen Theologie für die griechische Philosophie als «Hellenisierung» des Christentums und damit als Verfälschung des Evangeliums bewertet zu haben. Adolf von Harnack ist – wie auch im Jesusbuch des Papstes¹¹ – der Widerpart¹². Das Plädoyer des Papstes für Metaphysik ist ein Plädoyer für die Einheit der Wahrheit und gegen den – vermeintlichen oder tatsächlichen – Subjektivismus einer unbedingten Glaubensgewissheit, die sich nicht rationalisieren lässt.

Die Antwort neoprotestantischer Theologie ist differenziert. Sie bestätigt die Abkehr von der Metaphysik; sie sieht darin aber keine Schwäche, sondern eine Stärke evangelischer Theologie. Anders als die katholische (und die orthodox lutherische) habe sie sich der Aufklärung geöffnet. Immanuel Kant habe in seiner dreifachen Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft den falschen Schein der scholastischen Metaphysik durchschaut und damit das Erbe der Reformation in die Philosophie eingebracht.

Theologisch sei daraus eine Rückbindung an den historischen Jesus zu fordern, dessen Botschaft unmittelbare Überzeugungskraft für die Glaubenden habe, weil sie in unverfälschter Reinheit vor allen Komplikationen durch die philosophische Ontologie liege, die zur überkomplexen Trinitätstheologie genötigt habe, im Zeitalter der Naturwissenschaften aber nicht mehr vermittelbar sei. Auch dafür ist Kant der Gewährsmann. Seine Schrift über die «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» sieht an Jesus als wesentlich an, dass er den «Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, ... für den alleinseligmachenden» erklärt habe¹³.

An dieser Stelle freilich erhebt sich heute der einhellige Protest der evangelischen wie der katholischen Bibelwissenschaft. Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet hat, ist zwar das Reich der Freiheit. Aber der Weg dort-

hin wird nicht vom kategorischen Imperativ gewiesen, sondern von der Einladung Jesu: «Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken» (Mt 11,28 par.). Es ist dies, nach Augustinus, das einzige Wort, das Plato fehlt. Es kann nur vom Sohn Gottes gesagt werden, sonst wäre es eine Lüge.

Gegen die Moralisierung der Botschaft Jesu in der Theologie der Aufklärung anzugehen, heißt aber noch nicht, die Krise der Metaphysik bewältigt zu haben. Jeder Blick in die moderne Philosophiegeschichte zeigt ihr Ausmaß. Nicht nur der Positivismus, nicht nur die analytische Philosophie, auch die Phänomenologie hat mit ihr gebrochen, von der Kulturphilosophie und der Kritischen Theorie ganz zu schweigen.

In dieser Situation steht die Theologie wie Herkules am Scheideweg. Der eine Weg führt dahin, die Regensburger Vorlesung als anachronistisch zu erklären. Das Ankommen des Evangeliums in Griechenland sei nur eine von vielen Inkulturationen des Christentums, weshalb es nicht zur Norm erhoben werden könne; und die Vernunft, die selbst nicht einheitlich, sondern geschichtlich und vielfältig sei, fordere keineswegs, dass alle im selben Urteil übereinstimmten, sondern nur, dass alle miteinander im Gespräch blieben.¹⁴ Freilich muss dem zweiten Argument mit Jürgen Habermas entgegengehalten werden, Verständigung setze eine gemeinsame Sprache und also doch die Einheit der Vernunft voraus, die sich allerdings in der Vielheit ihrer Stimmen zeige¹⁵. Dem ersten Argument lässt sich entgegenhalten, dass als entscheidender Beitrag des griechischen Fragens nicht ein Antworten in bestimmten Begriffen, sondern vielmehr das Fragen selbst erachtet wird, das in der Erwartung geschieht, eine Antwort erhalten zu können. Ohne diese Anstrengung des kritischen Fragens könnte sich das Christentum nicht als wahrheitsliebend und friedensfähig erweisen. Daran muss es aber das größte Interesse haben, kommt mit Mose und Jesus doch, wie Jan Assmann erkannt hat, die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in die Welt der Religion hinein.¹⁶

Der andere Weg aber kann nicht in der Rückkehr zu der Zeit vor der Aufklärung bestehen. Muss deshalb die Metaphysik verabschiedet werden? Oder lässt sich ihrem Interesse an der Wahrheit Gottes auf neue Weise Gehör verschaffen? Wird Immanuel Kant als Sachverständiger in den Zeugenstand gerufen, wird er an seine Publikationsliste erinnern. Nach der «Kritik der reinen Vernunft» finden sich dort, allerdings oft übersehene, «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können»; darin hat er, dem Analogieprinzip folgend, jenseits der Anthropomorphismen die Gottesfrage neu aufgeworfen. Eine neue Metaphysik, wenn es sie gibt, wäre aber nicht der Klon der alten. Nur wenn sie im Feuer der Kritik umgeschmolzen, im besten Fall: geläutert wird, kann sie heute philosophisch verantwortet werden. Schlägt dann neu die Stunde

der Theologie? Um ihre Chance zu nutzen, muss sie «back to the roots», konkret: zurück zu Paulus. Wie hat der Apostel selbst das Verhältnis von Glaube und Vernunft gedacht? Geht der Paulinismus im Platonismus auf? Lässt sich der «Sinn Christi» (1Kor 2,16) theologisch und philosophisch je einholen? Und was heißt das für das Verhältnis von Glaube und Vernunft – damals und heute?

4. Glauben und Wissen im Neuen Testament

Platon (pol. VIII 533a–634a) sieht den Glauben (πίστις) in der Mitte zwischen dem Wissen (νόησις) und dem Meinen (εἰκασία). Das entspricht in etwa unserer üblichen Redeweise. Die christliche Theologie hat sich von Platons Trias beeindrucken lassen. Sie sah sich aber vom Neuen Testament her genötigt, den Glauben in seiner überragenden Bedeutung zu lassen. Er sollte auch das höchste Wissen hervorbringen können, das Wissen von Gott. Um dem Glauben diese Ehre zuteil werden zu lassen, musste das Subjekt, das zum Glauben gelangt, in seinem freien Willen gestärkt werden. Dieser Wille sei dadurch geadelt, dass er auf die Offenbarung Gottes positiv antworte. In diesem Sinn definiert Augustinus: «*credere est cum assensione cogitare*» – «Glaube ist Denken mit Zustimmung» (De praedestinatione haereticorum II,5 [PL II 5]) und erklärt zugleich «*credere non potest nisi volens*» – «man kann nicht glauben, ohne es zu wollen» (in Joh. 26,2 [CCSL 36,260,14]). Die Zustimmung gilt dem Gottsein Gottes, der Wille ist die Liebe zu Gott. Das scheint zwar in der Kritik der Philosophie aus der Bredouille zu führen; aber der Preis ist hoch. Wenn die Theologie zum Voluntarismus Zuflucht nimmt, kann sie im Streit der Fakultäten, wie Kant gezeigt hat, immer nur zweiter Sieger sein;¹⁷ denn nur die Philosophie, nicht aber die Theologie kann theoretisch alles auf den guten Willen des Menschen abstellen.

Tiefgreifender noch ist der Einwand, dass der biblische Begriff des Glaubens durch den Platonismus in einen Kontext gerät, der seine Bedeutung tiefgreifend verändert. Das hat den Protest Luthers gegen die Scholastik hervorgerufen. Der Glaube ist für das Neue Testament zentral. Das Christentum ist eine Religion des Glaubens, anders als Judentum und Islam, von den griechischen und römischen Kulturen ganz zu schweigen. Jesus hat zum Glauben an das Evangelium der Gottesherrschaft gerufen (Mk 1,15); Paulus hat diesen Glauben auf Tod und Auferstehung Jesu bezogen (Röm 10,9f.). Nur als Religion des Glaubens konnte das Christentum die Grenzen zwischen den Religionen, den Geschlechtern, den Nationen, den Klassen und Rassen überwinden: «Da gilt nicht: Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau» (Gal 3,28), heißt es bei Paulus, und von Petrus wird überliefert: «Gott hat mir gezeigt, keinen Menschen gemein und unrein zu nennen ...

Als Wahrheit habe ich verstanden, dass Gott nicht auf die Person achtet, sondern in jedem Volk willkommen heißt, die ihn fürchten und Gerechtigkeit üben» (Apg 10,28.34f.). Lange vor der Deklaration der Menschenrechte, die im besten Fall göttliches Recht säkularisieren, sind das entscheidende Einsichten in die Würde des Menschen, die allerdings auch von der Kirche in ihrer politischen Bedeutung lange Zeit kaum gesehen worden sind, obwohl sie aus dem Bekenntnis des einen Gottes folgen.

Der Glaube ist im Kern ein Grundvertrauen auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, der das ganze Leben bestimmt. Der Glaube ist aber nach Jesus und Paulus immer auch Bekenntnis: im Kern zur Einzigkeit Gottes. Vertrauensglaube ohne Bekenntnisglaube löste sich ins allgemein Religiöse auf; Bekenntnis ohne lebendiges Vertrauen ist ein Lippenbekenntnis.

Dieser Glaube führt zu einer spezifischen Form von Erkenntnis. Der Römerbrief erlaubt es, den Gegenstand dieser Erkenntnis genau abzugrenzen. Nach dem Apostel gibt es durchaus die – wenigstens theoretische – Möglichkeit der Gotteserkenntnis außerhalb des Glaubens. Sie bezieht sich auf die «Unsichtbarkeit ..., die ewige Macht und Gottheit Gottes» (Röm 1,20f.), auf nicht mehr und nicht weniger. Paulus stimmt an dieser Stelle mit der Stoa überein. Der Kontext zeigt, dass er von einer Art moralischer Gewissheit spricht. Seine Kritik zielt auf die Verehrung von Weltlichem als Göttliches. Der Einwand Kants, man könne als Mensch gar nichts von Gott «an sich» wissen, trifft deshalb den paulinischen Gedanken nicht, zumal er das «Gott für uns» (Röm 8,31) unberücksichtigt lässt. Ob aus der Betrachtung der Schöpfung, die heute dank der Naturwissenschaften in ganz neuen Dimensionen möglich ist, auf die Wahrscheinlichkeit eines Schöpfers geschlossen werden kann, ist eine offene Frage, über deren Antwort nicht die Naturwissenschaft entscheiden kann. Hier ist die Philosophie gefragt, nicht als Magd, sondern als Schwester der Theologie.

Die Wahrheit *des Evangeliums* zu erkennen, ist jedoch nicht Sache des natürlichen Verstandes, der Philosophie, sondern ausschließlich des Glaubens. Wäre es anders, würde der Skandal des Kreuzes vertuscht, von dem Paulus schreibt; dann aber könnte auch die unerhörte Verheißung nicht erkannt werden, von der das Evangelium spricht. Das Kommen der Gottesherrschaft, die Auferstehung Jesu von den Toten, die mystische und sakramentale Gegenwart Jesu Christi – all dies ist nur dem Glauben zu erkennen möglich.

Paulus hat dies in seiner Weisheits-Kritik eingeholt. Die «Weisheit der Welt», so der Apostel, ist zwar inmitten der «Weisheit Gottes», hat aber das Kreuz nur als Torheit erkannt, nicht jedoch als die Aufgipfelung der Weisheit Gottes (1Kor 1,20ff.). Diese Erkenntnis gewinnt kein «Weiser» und kein «Schriftgelehrter» (1Kor 1,20), sondern nur ein «Apostel» Jesu Christi. Wenn er aber wie Paulus seines Amtes waltet, wird der Gipfel der Rhetorik

sein, auf jede Rhetorik zu verzichten und die Torheit des Kreuzes als die Weisheit Gottes zu verkünden, um zu überzeugen und Glauben zu wecken. Diese kritische Weisheitstheologie ist im Blick auf Jesus, nicht nur auf sein Ende, unabdingbar. Sie nimmt die christliche Gottesrede in Beschlag. Sie bewahrt vor der Versuchung, Glaube und Wissen in eins zu setzen. Das war die Gefahr der klassischen Symbiose von Theologie und Philosophie. Erliegt sie ihr, kann sie die Autonomie der Vernunft nur als Hybris, nicht aber als Selbsterkenntnis in Form der Gotteserkenntnis sich vorstellen. Die Theologie muss also der neuzeitlichen Philosophie mit ihrer Kritik der klassischen Metaphysik dankbar sein, weil sie so *nolens volens* als eine eigene Wissenschaft erkannt wird.

5. Vernünftige Theologie

Benedikt XVI. will unter den heutigen Bedingungen das Urteil Manuels II. befürwortet sehen, vernunftwidrig sei gottwidrig (Controverses VII 3b-c). Diesem Anliegen wird aber nur Erfolg beschieden sein, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind.

Erstens muss die Fundamentalunterscheidung der biblischen Theologie zwischen Schöpfer und Schöpfung philosophisch nachvollzogen werden können. An der Unterscheidung zwischen Gott und Welt hängt die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik. Diese Unterscheidung kann aber in letzter Konsequenz, das heißt als Kehrseite der unendlichen Nähe Gottes zu Welt, nur theologisch gelingen. Sie ist aber intellektuell so grundlegend, dass die Aufklärung ohne diese Theologie ein unvollendetes Projekt bleiben wird. Denn die Aufklärung, um Ernst-Wolfgang Böckenfördes Diktum über den demokratischen Rechtsstaat zu variieren, lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann, ohne sich selbst in Frage zu stellen.¹⁸ Es ist ein Widerspruch in sich, alles der Kritik zu unterziehen, nur die Kritik nicht. Wo aber Metakritik ins Auge gefasst wird, kommt die Philosophie auf neue Weise jener Wahrheitsfrage nahe, die der Metaphysik heilig ist. Eine Philosophie jedoch, die erhellt, dass alles Suchen nach Wahrheit von der Unbedingtheit der Wahrheit lebt, die dem Suchen Antrieb und Richtung gibt, ist für die Theologie offen. Hingegen wird jede Gesellschaft, die sich dem Funktionalismus unterwirft, erstarren. Macht sie sich zur Herrin der Religion, wird sie totalitär. Doch auch jeder Versuch von Menschen, die Unbedingtheit für die eigenen Wahrheiten zu reklamieren, führt zum Terror. Die theologische Fundamentalunterscheidung muss sich auch ihrerseits philosophischer Kritik aussetzen, um nicht zur Ideologie zu verkommen, also Götzendienst zu treiben. Gelingt die Unterscheidung aber, hat sie bis heute Brisanz. Sie bewährt sich nicht nur in einer Ideologiekritik, die tiefer reicht als bis zur Auf-

deckung egoistischer Interessen, nämlich bis zur teuflischen Selbstvergöttlichung des Menschen, die jeder Gerechtigkeit Hohn spottet. An ihr scheitern auch die politischen Messianismen, von denen die Neuzeit kontaminiert ist, ebenso wie die sanfter sich gebenden Konzepte von Zivilreligion, die Frömmigkeit auf Nützlichkeit reduzieren und die Staatsräson sanktionieren. Hermann Lübbe hat das in seinen Studien über «Religion nach der Aufklärung» gezeigt.¹⁹ So sehr er die zivilisatorische Kraft der Religion rühmt, so wenig kann die Zivilgesellschaft ein Interesse haben, sie darin aufgehen zu lassen.

Zweitens muss die Theologie in der Lage sein, nicht nur mit der sokratischen Metaphysik, sondern auch mit heutigen Philosophen zu kommunizieren, so wie sie die Wahrheitsfrage stellen und insofern sie die Gottesfrage nicht ausblenden, und sei es nur als Religionskritik. Das Gespräch wird wechselseitig kritisch sein. Zur Offenbarungskritik der aufklärerischen Philosophie gesellt sich die Methodenkritik aufgeklärter Theologie. Joseph Ratzinger hat 2005 im Dialog mit Jürgen Habermas paradigmatisch vorgeführt, wie das Ethos universaler Solidarität jedenfalls theoretische Möglichkeiten praktischer Kooperationen zwischen der renovierten Frankfurter und der umgebauten Römischen Schule ermöglicht.²⁰ Jürgen Habermas hat sich für diesen Dialog dadurch qualifiziert dass er 2001 in der Frankfurter Paulskirche bei seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels den religiös unmusikalischen Menschen geraten hat, nicht so unvernünftig zu sein und ausgerechnet die Stimme des Glaubens, konkret: das Votum der Kirchen zu überhören, die seit langem die stärksten Stützpfeiler der Demokratie sind und inmitten der Globalisierung wie wenige transnationale Gerechtigkeit einfordern können²¹. Inzwischen argumentiert er sogar, es sei politisch klug und philosophisch ratsam, die Rationalität des Glaubens zu unterstellen.²² Das ist freilich bislang nur ein nützliches Zweckbündnis (das Habermas augenscheinlich nicht zu eng werden lassen will) und noch keine philosophisch-theologische Partnerschaft.

6. Politische Perspektiven

Ob es künftig auch eine neue Wahlverwandtschaft von Glaube und Vernunft geben wird, ist eine Schicksalsfrage – für die Theologie in der Universität und für die Universität in der Gesellschaft, vor allem aber für die Religion in der westlichen Zivilisation und die Aufklärung in der einen Welt von heute.

Eine positive Antwort hängt wiederum von der Theologie wie von der Philosophie ab. Die Theologie ist gefragt, ob sie aus ihrem eigenen Fundus Gründe findet, sich mit der Demokratie, die sie nicht selbst hervorgebracht

hat, mit dem Streit der Meinungen, mit der Vielfalt der Überzeugungen zu versöhnen, ohne den Pluralismus einfach abzusegnen. Dazu hat Papst Benedikt XVI. in der Rede, die er vor der römischen Universität Sapienza nicht halten konnte, einen weiteren Vorstoß unternommen, der die laizistischen Boykotteure nur beschämen kann: Der Bischof von Rom, der erneut auf die Karte der Theologie setzt, geht auf Habermas' Postulat zurück, idealiter müssten alle am politischen Gespräch teilhaben, und unterstreicht dessen Urteil, faule Kompromisse könnten nur vermieden werden, wenn bei diesem Gespräch – in der Form gemeinsamer Suche – der Anspruch der Wahrheit anerkannt sei.²³ So theologisch überzeugend es aber ist, im politischen Prozess die Beteiligung möglichst aller an der Willensbildung und Entscheidungsmacht zu postulieren (alle Realisierungsprobleme einmal hintangestellt) – welche Möglichkeiten die Moderne mit ihrer expandierenden Wissenschaft und ihrem Schrei nach Freiheit für die Urteilsbildung in der Kirche liefert, muss weithin erst noch erkundet werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der neuen Beschreibung des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes und der Ekklesiologie des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen dafür die wesentlichen Voraussetzungen geschaffen; mehr als vierzig Jahre nach dem Konzil kann die Diskussion aber nicht auf einzelne Problemfälle fixiert werden, sondern muss stärker bei den Möglichkeiten ansetzen, die der Theologie heute im Haus der Wissenschaft zuwachsen, damit, wie Paulus es im Ersten Korintherbrief sagt, in der Kirche eher «fünf Worte mit Verstand ... als zehntausend in Zungengestammel» gesprochen werden (1Kor 14,20). Der entscheidende Unterschied zwischen Kirche und Staat – dass die eine von der Vorgabe der offenbaren Wahrheit lebt, die reine Liebe ist, und nichts wäre, würde sie diese Gabe ausschlagen, während der andere von der Organisation der Macht im Interesse der Gerechtigkeit lebt und alles zermalmen würde, wenn er politische Ziele verabsolutierte – kann jedenfalls nicht nur behauptet, auch nicht nur dargestellt, sondern muss begründet werden, und braucht deshalb die Theologie, die im Gespräch mit der Philosophie und den anderen Wissenschaften steht.

Aber auch die Philosophie muss sich neuen Herausforderungen stellen. Sie muss sich von der Theologie fragen lassen, ob sie den Weg einer Multiplizierung der Ideen, Interessen, Systeme einfach nur mitgehen und mehr oder weniger geistreich kommentieren oder ihn – wenigstens – mit dem Postulat der Pflicht zur Wahrheit in neue Sinnhorizonte weisen will. Die westliche Philosophie wird – von der Auseinandersetzung mit den Kulturen Asiens und Afrikas zunächst zu schweigen – aber auch gefragt, ob sie zunächst die Lehren aus dem Zusammenbruch des Stalinismus zu ziehen bereit ist, der (anders als der Nationalsozialismus) immerhin einmal von einer Philosophie, der marxistischen, ausgegangen war. Im Russland Alexander Solschenizyns, dessen «Archipel Gulag» die moralische Landkarte neu ver-

messen lässt, ist die Kritik am wesentlichen Säkularismus stark; ihm fehle die Kraft, dem Bösen ins Angesicht zu widerstehen. Aber auch in Mitteleuropa sind die Stimmen der Opfer noch nicht genügend ins Gehör der Philosophie gedrungen. Václav Havel erzählt eine kleine Geschichte²⁴ von einem Stadtbummel in Prag; in der Auslage eines Gemüsegeschäftes fällt sein Blick auf die rote Parole: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!» Er fragt sich, was zu dieser bizarren Kombination habe führen können, und er antwortet nicht, indem er soziologische Folklore treibt, die immer etwas Beschwichtigendes hat, sondern indem er radikale Ideologiekritik übt: Es zeige sich die Herrschaft der Lüge. Gegen die Lüge hilft nur die Wahrheit.

Welche? Father Brown glaubt sie zu kennen. Aber er legt sich nicht auf eine bestimmte Wahrheit fest, sondern auf Gott, der sich auf die Vernunft festgelegt hat, die freilich den menschlichen Verstand unendlich überschreitet. Dem falschen Priester, der den Rationalismus der Ungläubigen kritisiert und von Universen jenseits der Vernunft faselt, hält der Theologe entgegen: «reason is always reasonable, even in the last limbo, in the lost borderland of things. I know that people charge the Church with lowering reason, but it is just the other way. Alone on earth, the Church makes reason really supreme. Alone on earth, the Church affirms that God Himself is bound by reason»²⁵.

ANMERKUNGEN

¹ Gilbert Keith Chesterton, *Father Brown Stories* (Penguin Popular Classics), London 1994, 26.

² Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, London 1909 (San Francisco 1986), deutsch: *Orthodoxie. Eine Handreichung für Ungläubige*. Aus dem Englischen neu übersetzt von Monika Noll und Ulrich Enderwitz. Mit einer Einleitung von Martin Mosebach (Die andere Bibliothek), Frankfurt/Main 2001; vgl. *id.*, *Heretics*, London 1905 (Nashville 2000); deutsch: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Ein Plädoyer gegen die Gleichgültigkeit* Aus dem Englischen von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, Frankfurt/Main 2004.

³ Nachgezeichnet im Anschluss an Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 133–136.

⁴ CCL XLVII.

⁵ Vgl. Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München²2006 (2001).

⁶ Knut Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁷ Vgl. Christoph Dohmen (ed.), *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

⁸ Beide Texte finden sich auf www.theologieundkirche.de.

⁹ *Benedikt XVI.*, *Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg – Basel – Wien 2006.

¹⁰ Treffpunkt Platon. *Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart³2001, 114–126.

- ¹¹ Jesus von Nazareth. Teil 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien 2007, 32.80f. 143.154, 430.
- ¹² Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1909 (¹1885); Das Wesen des Christentums, hg. u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999. Vgl. dazu *Jan-Heiner Tück*, Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Das Jesus-Buch des Papstes als Anti-These zu Adolf von Harnack, in: *id.* (ed.), Annäherungen an «Jesus von Nazareth». Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 155-181.
- ¹³ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. ²1794 A 182ff; B 191ff.
- ¹⁴ Knapp zusammengefasst von *Ulrich J. Körtner*, Zerrbild der Reformation, in: Die Furche 51-52/2007.
- ¹⁵ Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen: Merkur 42 (1988) 1-14.
- ¹⁶ Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.
- ¹⁷ Ähnlich sieht das – mit allerdings entgegengesetzter Begründung – *Eberhard Jüngel*, Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät, in: *Volker Gerhardt* (ed.), Kant im Streit der Fakultäten, Berlin 2005, 19-38.
- ¹⁸ Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, FS Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, 75-93: 93. «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.»
- ¹⁹ Religion nach der Aufklärung, Graz – Wien – Köln 1986.
- ²⁰ Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien ⁶2006 (¹2004).
- ²¹ Glauben und Wissen (Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels), Frankfurt/M. 2001.
- ²² Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005. Dazu die kritischen und weiterführenden Anmerkungen von *Magnus Striet*, Verteidiger der Religion, in: HerKorr 59 (2005) 508-512.
- ²³ Die Rede ist auf deutsch leicht zugänglich über www.welt.de/politik/article1560007.
- ²⁴ Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek bei Hamburg 1989.
- ²⁵ Father Brown Stories (n. 1) 21.



EDITORIAL

Würde man heute jemanden auf der Straße fragen, was er unter «Freiheit» versteht, würden er oder sie vermutlich antworten: «So zu denken und zu leben, wie ich es möchte». Auf Nachfrage würden sie bestätigen, dass die so verstandene Freiheit nicht grenzenlos sein kann. Schon allein die Tatsache, dass der Mensch z.B. nicht wie ein Vogel fliegen kann und es Gesetze gibt, schränkt unsere Freiheit ein. Ebenso setzen die Physis wie der Nomos, so lautet eine Urfahrung der Griechen, der Freiheit Grenzen. Aber die jeweiligen Grenzen sind verschiedener Art. Jene, die von den Gesetzen bestimmt sind, haben etwas Willkürliches an sich, man kann sie ändern und im Grenzfall auch abschaffen. Die Grenzen der Physis oder der «Natur» dagegen, die ja erheblich mehr ist, als wovon uns Naturwissenschaftler erzählen können, bestimmen, was und wie wir als Menschen sind. Um im Vollsinn ein Mensch zu sein und uns entsprechend unserem Wesen adäquat zu entfalten, müssen wir uns an die Grenzen, die unser Menschsein setzt, halten. Freiheit ist also nicht Willkür, sondern Beachtung des dem Menschen Zutraglichen. Und da es naheliegend ist, ein *guter* Mensch sein zu wollen, ist am Ende, wie schon Sokrates sah, Freiheit das «Tun des Besten». Wer Böses tut, ist nicht, wie er vielleicht meint, frei, sondern lässt sich von seinen Leidenschaften leiten. Freiheit schließt nicht nur äußeren, sondern auch und gerade inneren Zwang aus. Im Extremfall, das wusste schon Aristoteles, kann man sich auch im Gefängnis als frei erleben. Der Mensch kann – und muss deshalb – die Art und Weise, wie er sein Leben gestaltet, *wählen*. Unvernünftige Entscheidungen machen den Menschen nicht frei, weil sie am Ende immer bedeuten, dass man sich vom Unter- und Irrationalen leiten ließ. Wirklich frei ist deshalb am Ende allein der Weise, jener, dem es gelungen ist, sein Denken und Handeln aufgrund seiner vernünftigen Einsicht, des Logos, zu gestalten. Christlich gesprochen: nicht jener, der auf seine Autonomie schwört, sondern der Heilige ist frei. Der Mensch ist ja Teil eines Kosmos, der – wie schon die Stoiker betonten – vom Logos durchwaltet wird.

Am Ende kann man nur entdecken, was «Freiheit» bedeutet, indem man fragt, wie die entsprechende Unfreiheit aussehen würde. Wenn die Unfreiheit ein Gefängnis oder Sklaverei wäre, besteht sie darin, dass man das Gefängnis verlassen darf oder aus der Sklaverei entlassen wird. Wenn die Unfreiheit in den eigenen Leidenschaften besteht, befreit man sich, indem



man sie beherrscht. Besteht sie in einem Fluch, wird man – gleich, ob man an ihm selbst schuld ist oder er als ein Schicksal gedeutet werden kann – frei, indem dessen Bann gebrochen wird. In diesem Sinne spricht Paulus von der Erlösung durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als einer Befreiung.

Wer frei ist, muss, was er tut, verantworten. Ursprünglich dachte man an Verantwortung nur gleichsam rückblickend, so sehr, dass etwa im Griechischen «Ursache» und «Schuld» mit demselben Wort $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ ausgedrückt werden konnte. Man wird schuldig, weil man etwas verursacht hat, das man hätte nicht verursachen können. Da man einerseits wenig über komplexere Naturgesetze wusste und andererseits der Mensch der Natur nur geringen dauerhaften Schaden zufügen konnte, dachte man lange Zeit nur selten an die langfristigen Folgen etwa der Industrialisierung. Heute ist dies anders: wir müssen befürchten, dass unsere Nachkommen uns eines Tages dafür anklagen werden, dass wir es waren, die schuld daran sind, dass man auf dieser Erde nur noch unter Qualen überleben kann. Das Problem ist dabei freilich, dass die Prognosen der Natur- und Umweltwissenschaftler selbst in ihren eigenen Reihen umstritten sind. Bisher fand die moderne Wissenschaft und die auf ihr aufbauende Technologie immer Wege, ihre bedenklichen Auswirkungen einzudämmen, selbst wenn dies auf den ersten Blick wirtschaftliche Probleme nach sich zu ziehen schien. Heute befürchten wir, dass dies in der Zukunft nicht immer der Fall sein wird – und wissen doch streng genommen nicht, wie wir die Entwicklung, die zugleich Fortschritt und immer deutlicher Gefährdung ist, aufhalten könnten.

Die vorliegende Nummer unserer Zeitschrift kann nicht und will nicht alle Dimensionen des Themas «Freiheit und Verantwortung» ausleuchten. Sie muss sich damit begnügen, einige wenige Akzente zu setzen. Thomas Söding geht der Frage nach, was Paulus im Galaterbrief wohl gemeint hat, wenn er behauptet, Christus habe uns «zur Freiheit befreit». Eberhard Schockenhoff erörtert dieselbe Frage unter der Perspektive des Verhältnisses von Schöpfung und Gnade. Holger Zaborowski stellt den schmalen Weg dar, der die Philosophie zwischen zwei Extremen – einer absurden Überschätzung der Möglichkeiten der Freiheit, wie bei einigen Existenzialisten, und der nicht weniger absurden Behauptung mancher heutiger Naturwissenschaftler, Freiheit sei nichts als eine Illusion – hindurchführen sollte. Herbert Schlögel erörtert die Probleme der «intergenerationellen Gerechtigkeit», vor allem die Aussagen der deutschen Bischöfe über unsere Verantwortung für die Zukunft. Dass die von Christen grundsätzlich bejahte politische Freiheit auch eine giftige Verunglimpfung jeder Art religiösen Glaubens ermöglicht, stellt Julia Knop in ihrem Bericht über die Reaktionen auf das «Ferkelbuch» von Michael Schmidt-Salomon dar. Der Schweizer Schriftsteller Herbert Meier weist in sieben Gedichten darauf hin, wie wag-



halsig im Grunde Gottes Hoffnung ist, dass wir dem letzten Wesen und so der eigentlichen Bestimmung unserer Freiheit gerecht werden. Wäre sie nicht Sein Geschenk an uns, wäre dies undenkbar. Und abschließend zeigt Vojtěch Novotný, wie tschechische Theologen das Phänomen der sterbenden Kirche unter den Bedingungen der kommunistischen Diktatur gedeutet haben.

Nikolaus Lobkowitz





THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

ZUR FREIHEIT BEFREIT (GAL 5,1)

Paulus und die Kritik der Autonomie

1. *Freiheitskampf*

«Christus hat uns zur Freiheit befreit», ist ein Kernsatz der paulinischen Theologie. Er steht im Galaterbrief, der neutestamentlichen Programmschrift christlicher Freiheit (Gal 5,1)¹. Die von Martin Luther beschworene «Freiheit eines Christenmenschen»² hat hier ihren biblischen Anhaltspunkt gefunden – ebenso wie ein Jahrtausend zuvor des Ambrosius Insistieren auf der Unabhängigkeit der Kirche vom kaiserlichen Imperium³ und heute der Kampf chinesischer Christen um Religionsfreiheit. Das breite Spektrum der Rezeptionen spiegelt die theologische Bedeutung des Satzes wider. Die Bezüge sind aber so spannungsreich, die jeweilige Plausibilität ist so hoch, der Anspruch authentischer Auslegung so groß, dass die Freiheit des paulinischen Gedankens auch gegenüber noch so starker und gut begründeter Zustimmung verteidigt werden muss – um den Ursprungssinn vom Rezeptionssinn zu unterscheiden und das Feld sinnvoller Deutungen nicht zu schnell zu verkleinern.

Der apostolische Satz findet jedoch nicht nur Zuspruch, sondern auch Widerspruch. Hier muss die Exegese ebenso für die Freiheit der paulinischen Theologie eintreten. Die Kritik der Moderne richtet sich auf den christologischen Gehalt der Befreiung; die paulinische Gnadentheologie, heißt es, laufe auf eine sublimen Entmündigung hinaus, da zur Freiheit auch das Nein zu Christus gehöre.⁴ Umgekehrt wird mit Paulus dem revolutionären Pathos der Emanzipation eine Freiheitsidee entgegengehalten, die nicht auf die Tatkraft und das Selbstbewusstsein des Menschen setzt, der wie Prometheus seine Ketten abstreift, die ihn an die Macht des Göttlichen binden, sondern auf eine Anerkennung Gottes, des Herrn, der allein Befreiung bewirken könne⁵.

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

Der Streit um Paulus, ohne den der Galaterbrief gar nicht geschrieben worden wäre⁶, geht weiter. Er ist nicht nur ein Streit um den Völkerapostel und seine Stellung am Schnittpunkt von Judentum und Christentum, Glaube und Welt in der entscheidenden Formierungsphase der Kirche, sondern auch ein Streit um das Verhältnis der heutigen Theologie zur Philosophie, der Kirche zur Demokratie und der Wahrheit des Evangeliums zum Pluralismus der Weltanschauungen.

Im intellektuellen Freiheitskampf der Moderne werden zwei Brennpunkte markiert: die persönliche und die politische Freiheit, die eine am guten Willen und der offenen Entscheidung festgemacht⁷, die andere an der vollen Teilhabe und der sozialen Gerechtigkeit⁸. Beide Brennpunkte müssen aber ihrerseits in einen größeren Bedeutungshorizont gestellt werden, damit ihr philosophischer und theologischer Stellenwert sichtbar werden kann, ohne den auch ihr wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Stellenwert nicht zu bestimmen ist.

Ambitioniert sind Versuche, die neuzeitliche Subjektphilosophie mit der Transzendentaltheologie zu verbinden, um so ein neues Bündnis von Glaube und Vernunft zu schmieden.⁹ Das verschafft den Vorteil des *Aggiornamento* (jedenfalls im «Westen» und «Norden»), wirft aber die Frage nach dem Verhältnis zur biblischen Freiheitstheologie auf, die ihren stärksten Ausdruck beim Apostel Paulus findet.¹⁰

Der große Unterschied zwischen der paulinischen und der modernen Freiheitsthematik liegt darin, wie die Gottesfrage gestellt und beantwortet wird, mit allen Konsequenzen für das Bild der Welt und des Menschen, der Hoffnung und der Ethik. Zwei Spannungsbögen überlagern sich. Die Neuzeit setzt auf die erkämpfte, Paulus auf die geschenkte Freiheit; und die Neuzeit will die Freiheit von Gott denken können, während Paulus nur die Freiheit durch Gott denken kann. Resultiert daraus ein unveröhnlicher Widerspruch? Oder eine fruchtbare Spannung? Die Antwort hat erhebliches Gewicht für die Verhältnisbestimmung von biblischer Theologie und moderner Kultur; denn Paulus ist in seiner Theologie der Freiheit zwar besonders profiliert, aber signifikant für das Neue Testament und die gesamte Bibel, die Forderung der Autonomie aber ein Charakteristikum der Neuzeit.

Der Freiheitskampf der Moderne richtet sich ursprünglich gegen das Dogma, das zum staatlichen Recht wird, gegen die Kirche, die der Monarchie den Segen gibt, gegen die Theologie, die den menschlichen Geist gängeln wolle. Er richtet sich bei den Intellektuellen aber auch gegen Paulus, der die Lehre Jesu hellenisiert und dogmatisiert, die kirchliche Autorität überhöht und den Gottesgehorsam indoktriniert, mit dem *Imperium Romanum* aber seinen Frieden geschlossen habe. Nachdem jedoch die Aufklärung ihrer Dialektik inne geworden ist, eine globale Militarisierung der

Religiosität beobachtet werden muss und die Kirche zur wichtigsten Säule der Demokratie geworden ist, ändern sich die Vorzeichen der Debatte. Paulus gewinnt neues Interesse: als gewaltloser Missionar, der dem Fanatismus abgeschworen habe¹¹, als Theologe einer Rechtfertigung, die weit über den sozialen Interessenausgleich hinausgehe¹², und als Organisator einer Kirche aus Juden und Heiden, die dem Kaiser Paroli biete, weil sie die Idee des Reiches Gottes hochhalte, in das kein irdischer Potentat hineinregieren könne.¹³

2. Glaubensfreiheit

Gal 5,1 hat formgeschichtlich einen ähnlichen Status wie urchristliche Bekenntnissätze, mit denen die Paulusbriefe gespickt sind, weil sich der Apostel nicht als Erfinder einer neuen Theologie, sondern als Tradent und Interpret des einen Evangeliums gesehen hat.¹⁴ Der Galaterbrief liefert viele Beispiele: «Er hat sich für unsre Sünden hingegeben, uns herauszureißen aus der gegenwärtigen bösen Zeit gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters» (Gal 1,4). «Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13). «Alle seid ihr in Christus Jesus Söhne Gottes durch den Glauben» (Gal 3,26). «Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und gestellt unter das Gesetz, damit er die unter dem Gesetz freikaufe, damit wir die Einsetzung zu Söhnen erlangen» (Gal 4,4f.). All diese Aussagen sind typisch neutestamentlich und signifikant paulinisch: typisch neutestamentlich, weil sie das Christusbekenntnis klar zur Sprache bringen; signifikant paulinisch, weil sie das Christusgeschehen als Heilsgeschehen akzentuieren. Die Freiheit, von der Paulus spricht, ist Glaubensfreiheit: nicht nur die Freiheit für den Glauben, die er verteidigt und erstritten (Apg 16), sondern auch die Freiheit durch den Glauben, die er reflektiert und praktiziert hat.

a) Befreiung in Christus

Das elementare Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus, das die Heilshoffnung trägt, weil kein anderer als Jesus Christus sie begründet, hat Paulus in seine Formulierung der Rechtfertigungsthese eingebaut: «Wir sind zum Glauben an Jesus Christus gelangt, damit wir aus dem Christusglauben und nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden» (Gal 2,16) – «Ich lebe im Glauben an den, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,20). In seinen Briefen arbeitet der Apostel nicht nur heraus, was der Inhalt des Christusglaubens ist, sondern auch worin die Heilsbedeutung des Christusgeschehens besteht. Das Bekenntnis zu Jesus Christus umfasst den Glauben, dass er der Erlöser und Befreier ist. Denn in der Rettung der

Verlorenen, der Versöhnung der Feinde mit Gott, der Befreiung der Gefangenen und der Auferweckung der Toten liegt der Sinn der Sendung Jesu. Das hat kaum jemand so klar erkannt und ausgedrückt wie Paulus. Deshalb liebt er es, aus dem reichen Schatz der Tradition solche Formeln und Motive in seinen Briefen aufzugreifen, die Christologie und Soteriologie verbinden: das «für uns» und «für alle» des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus.

Zwar ist es zu kurz gegriffen, mit Melanchthon zu sagen: *Hoc est Christus cognoscere, beneficia eius cognoscere*¹⁵, zumal damit ursprünglich eine Aversion gegen die philosophische Theologie der Naturenlehre und die metaphysische Entwicklung der Trinitätstheologie verbunden war. Denn die Person Jesu Christi hat ihre eigene Bedeutung; an der Identität Jesu, an seinem Verhältnis zum Vater und zu den Menschen, hängt alle Hoffnung auf Heil. Der Apostel Paulus hat ein leidenschaftliches Liebesverhältnis zum auferstandenen Jesus Christus, weil er überwältigt ist von der Liebe Jesu Christi zu ihm, dem gewalttätigen Verfolger und «schwachen Verkünder» (Gal 2,20).

Aber am Diktum Melanchthons ist richtig, mit Paulus die Heilsbedeutung Jesu Christi nicht nur als Folge und Wirkung, sondern als wesentlichen Teil des Christusbekenntnisses und der Christuserkenntnis zu verstehen. Im Galaterbrief hat Paulus diese Heilswirkung als Befreiung angesprochen, die in der Rechtfertigung der Glaubenden begründet ist. Das Thema verfolgt er genau. «Ihr seid zur Freiheit berufen» (Gal 5,13), lautet die programmatische Überschrift der Ethik. «Unsere Freiheit zu verteidigen», ist nach Paulus das Ziel seiner Intervention in Jerusalem, die zum sogenannten «Apostelkonzil» geführt hat (Gal 2,4). «Frei» ist Sara, die Mutter der Verheißung, «frei» auch das himmlische Jerusalem, nach dem die Kirche sich ausstreckt, «frei» sind die «Kinder» Saras und Abrahams, nämlich die Glaubenden (Gal 4,21–31).

Die Befreiung geschieht «in Christus» (Gal 2,17); die Freiheit ist das Leben «in Christus» (Gal 2,4; 3,26). «In Christus» können die Glaubenden leben, weil sie «durch Christus» leben. «Wir haben Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus» (Röm 5,1). «Wir wurden, als wir noch Feinde waren, mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes» (Röm 5,10). Dieses «durch» – im Griechischen διὰ, mit dem Genitiv – gibt den Grund, die wirkende Ursache an; es ist von einem «wegen» – διὰ, mit dem Akkusativ, das Paulus auch kennt, klar zu unterscheiden. Wie diese Präposition drückt sie die Heilsmittlerschaft Jesu Christi aus; wie diese bezieht sie sich auf das einmalige Geschehen des Kreuzestodes und der Auferstehung zurück. Aber anders als beim bloßen «wegen» gibt Jesus, der auferstandene Gekreuzigte, nicht nur Gott Anlass, Gnade vor Recht walten zu lassen, sondern er ist selbst aktiv. Er begründet die fortdauernde Wirkung des einmaligen Heilsgeschehens. Jesus ist nicht nur der Grund der Befreiung; er ist der Befreier. Durch seinen

Tod und seine Auferstehung, insofern sie «für alle» geschehen sind (2Kor 5,14), wird die Heilsgegenwart und Heilszukunft erschlossen. Das «In Christus» bezeichnet bei Paulus den Raum der Christugemeinschaft, der den Glaubenden für alle Zeit durch das einmalige Grundgeschehen von Tod und Auferstehung geöffnet wird – dadurch, dass Jesus Christus zur Rechten Gottes erhöht ist und «für uns eintritt» (Röm 8,34).

Weil die Befreiung «in Christus» geschieht, wird sie im Glauben ergriffen.¹⁶ Durch die «Botschaft des Glaubens», die sie gehört haben, sind die Galater des Geistes teilhaftig geworden (Gal 3,1-5). Auf ihren Glauben hin haben sie die Taufe empfangen (Gal 3,26ss.). Durch den Glauben, nicht durch des Gesetzes Werke, werden sie gerechtfertigt (Gal 2,16). Der Glaube vermittelt das Heil der Befreiung in Christus, weil er der Inbegriff des neuen Lebens ist, das von der Liebe Christi geprägt ist. Der Glaube bejaht, dass Christus aus reiner Liebe «für mich gestorben ist» (Gal 2,20s.); im Glauben wird Christus in den Christen «geformt» (Gal 4,17): Sie prägen sein Bild aus; sie ahmen ihn nach, weil er in ihnen lebt und ihr Leben ausmacht.

Jesus Christus, der Befreier, ist selbst befreit – vom Tod, den er erlitten; von der Sünde, die er stellvertretend auf sich genommen; vom Fluch des Gesetzes, den er in Segen verwandelt hat (Gal 3,13s.). Freiheit ist bei Paulus ein Heilsbegriff, ähnlich wie Erlösung, Gotteskindschaft und Mitgliedschaft im Leibe Christi, während Rechtfertigung, Heiligung, Versöhnung und Befreiung den Prozess bezeichnen, in dem das Heil den Glaubenden zuteil wird.

b) Freiheit von Sünde und Tod – Freiheit zur Liebe

Die Freiheit, zu der sich Paulus in Christus bekennt, ist eine Freiheit von Sünde und Tod. Sie besteht nicht darin, dass die Glaubenden nicht mehr versucht würden, nicht mehr Gottes Gebote überträten und nicht mehr eines bitteren Todes stürben. Das wären Enthusiasmen, die Paulus in den Korintherbriefen kritisiert. Die Freiheit «in Christus» besteht aber darin, dass die Sünden vergeben werden und neue Kraft zuwächst, das Gute zu tun, und im Sterben die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus am dichtesten wird. Die Vergebung der Sünden ist nur als Akt eschatologischer Neuschöpfung möglich. Denn in den vielen kleinen Sünden, von denen man vielleicht einige wirklich wiedergutmachen kann, konkretisiert sich die eine große Sünde, des Menschen Nein zu Gott, das sich im Nein zum Nächsten auswirkt, und baut sich weiter der ganze Unheilszusammenhang der Sündenmacht auf, der alles Leben «jenseits von Eden» schwer belastet. «Der Lohn der Sünde ist der Tod» (Röm 6,23), weil Sünde das Leben zerstört.

Das Gericht Gottes, von dem Paulus um der Gerechtigkeit Gottes willen oft spricht¹⁷, besteht in der Verurteilung der Sünde; seine Strafe für die



Übertreter darin, dass er sie den unheilvollen Folgen ihres Fehlverhaltens überantwortet; seine ungleich größere Gnade darin, dass er nicht nur den *status quo ante* wiederherstellt, sondern eine «neue Schöpfung» erstehen lässt (Gal 6,15). Die Struktur der Rettung ist die der Auferstehung von den Toten (Röm 4,17ss.).

Diese kosmischen Zusammenhänge der Befreiung stellt Paulus im Galaterbrief gleich einleitend vor Augen: Es ist der «gegenwärtige böse Äon», aus dem die Christen «gerissen» sind (Gal 1,4). «Böse» ist dieser Äon nicht, weil Gott ihn doch nicht «gut» gemacht hätte, wie es in Schöpfungsgeschichte immer wieder heißt (Gen 1), sondern weil er durch der Menschen Schuld in den Bannkreis der Sünde geraten und deshalb dem Tod ausgeliefert ist. Die Rettung, die Paulus den Galatern neu verkündet, ist ein Exodus aus diesem Äon des Bösen, das die Gegenwart beherrscht, in die Zeit Jesu Christi, die durch sein Kommen begonnen hat (Gal 4,4s.). Die Befreiung führt die Glaubenden aber nicht aus der Welt heraus, sondern neu in sie hinein. Denn Jesus Christus selbst hat die Welt nicht geflohen, sondern sich in sie hineinbegeben, um in ihr Gottes Gnade zu verwirklichen.

Kein Mensch kann den Tod überwinden – auch wenn heute die Möglichkeiten, ihn hinauszuzögern und ein wenig zu erleichtern, gewachsen sind; kein Mensch, auch kein Heiliger, kann den Unheilszusammenhang der Sünde aufheben und wissen, vor jeder Versuchung gefeit zu sein. Deshalb ist Freiheit nur als Befreiung vorstellbar. Die Freiheit, die Paulus meint, geht über politische Freiheit und individuelle Wahlmöglichkeiten weit hinaus; sie meint eine umfassende Befreiung von allem, was menschliches Leben einengt und belastet, ohne dass es in des Menschen Macht stände, die Last zu entfernen.

Die Freiheit von Sünde und Tod muss Paulus gegen zwei Missverständnisse verteidigen, die damals naheliegend schienen und immer wieder auftauchen: Die Betonung der Gnade leiste der Sünde Vorschub (Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.16), weil es angeblich nicht mehr darauf ankomme, wie man das Leben führe, da Jesus in seiner Liebe ja doch alles vergebe; und die Auferstehungshoffnung relativiere das Leben vor dem Tode, vor allem weil Paulus von der Nähe der Wiederkunft Christi überzeugt ist (was der Zweite Thessalonicherbrief aufarbeitet).

Das erste Missverständnis weist Paulus dadurch zurück, dass die Befreiung ja gerade durch die Anteilgabe an der Gerechtigkeit und Liebe Jesu Christi geschieht (Röm 6,1-11) und mithin weder zur Ungerechtigkeit noch zur Lieblosigkeit verleitet, sondern zum Dienst an der Gerechtigkeit wie zum Dienst am Nächsten nach Maßgabe des Liebesgebotes – beides getragen vom Gehorsam gegen Gottes Willen.

Das zweite Missverständnis weist Paulus dadurch zurück, dass er aus der Nähe Gottes und Jesu Christi gerade die unvergleichliche Bedeutung jedes

einzelnen Augenblicks, jeder einzelnen Begegnung, jedes einzelnen Menschen und seiner Entscheidungen ableitet.¹⁸

Die Freiheit von Sünde und Tod ist eine Befreiung zur Liebe (Gal 5,13s.). Es würde auf eine sublimen Moralisation des Evangeliums hinauslaufen, wollte man Paulus unterstellen, er leugne, dass es echte Sympathie und Zuwendung auch außerhalb der christlichen Kirche gäbe, vom Judentum ganz zu schweigen. In seiner Ethik greift er viele Maximen stoischer Ethik auf. Doch die Agape ist einzigartig. Denn die Agape ist das Ja zum Ja, das Gott zu den Menschen spricht, die er allesamt erschaffen hat und erlösen will, da sie Sünder und deshalb seine Feinde sind (Röm 5,5ss.); und die Agape ist das Ja zu Jesus Christus, in dem die Liebe Gottes das Du eines Menschen geworden ist, der einen Sklaventod gestorben ist, um die Versklavten, die ihre Knechtschaft womöglich gar nicht bemerkt hatten, zu befreien. Denn es gilt der (von der Einheitsübersetzung allerdings verzeichnete) Grundsatz: «Gott war in Christus als der, der die Welt mit sich versöhnt» (2Kor 5,19).

Gottesdienst und Nächstenliebe sind Freiheitsakte. Das ist bei Paulus anthropologisch begründet.¹⁹ Der Apostel sieht den Menschen als Gottes Ebenbild, als Bruder und als Schwester Jesu Christi. Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe schließen deshalb einander nicht aus, sondern bedingen und bestärken einander. Wo es Konflikte gibt, gehen sie nicht auf Ambivalenzen zurück, die in der «Natur» des Menschen oder der Welt oder gar in einem göttlichen Dualismus lägen, sondern in der Schwäche des Fleisches, der Macht der Sünde, der Angst vor dem Tode. Wenn Freiheit Selbstverwirklichung ist, dann ist das Selbst die Seele des Geschöpfes, das der Liebe bedürftig, aber auch zur Liebe fähig ist, voller Sehnsucht nach Gott und immer schon auf der Suche nach dem Erlöser, der ihm die Unbedingtheit seines Lebensrechts, die Erfüllung seiner Hoffnung für sich und andere, die Vergebung seiner Schuld und die Befreiung vom Bösen zusagt.

c) Freiheit und Gesetz

Nach einer alten protestantischen Auslegungstradition umfasst die Gnade der Rechtfertigung auch die Freiheit vom Gesetz.²⁰ Dabei geht es allerdings nicht um den Gegensatz von Autonomie und Antinomie. Der Ausschluss der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung wird vielmehr so interpretiert, dass der Mensch keine Leistungen, schon gar nicht solche der Frömmigkeit, vor Gott geltend machen dürfe. In der Zeit um das Zweite Vatikanische Konzil wurde diese Interpretation auch in der katholischen Theologie oft übernommen und gegen den frommen Moralismus der Zeit (oder das, was so schien) in Stellung gebracht.²¹ Die in Amerika und England unter dem Vorzeichen der Bundestheologie und im Horizont des jüdisch-christlichen Gespräches entwickelte Paulusdeutung hat aber die Augen dafür geöffnet,

dass dies eine Projektion frühneuzeitlicher Probleme in die neutestamentliche Zeit ist.²² An die Stelle des Leistungsparadigmas tritt das Paradigma der Partizipation: Wie werden Teilhabe am Bund, Gemeinschaft mit Gott durch Gemeinschaft mit Christus, Mitgliedschaft in der Kirche möglich?

Die Antwort auf diese Fragen umfasst – was gegen einige Protagonisten jener Paulusdeutung gesagt werden muss – eine Kritik des Gesetzes. Denn auch wenn die Unverbrüchlichkeit der Bundestreue Gottes betont wird, bleibt es nach dem Galater- und dem Römerbrief insofern dabei, dass das Gesetz *ante Christum* einen Fluch über alle Sünder verhängt, die es missachten: «Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, um getan zu werden» (Dtn 27,26 – Gal 3,10). Diese Logik geht nur auf, wenn das Gesetz einen genauen Kompass zur Unterscheidung von Gut und Böse an die Hand gibt und der paulinische Begriff der Sünde – das in einzelnen Handlungen konkretisierte Nein zu Gott – mit den Übertretungen von Geboten verknüpft wird. Das kann anders nicht sein, weil Paulus ja in der Heiligen Schrift gelesen hat, dass Gott das Gesetz vom Sinai aufgestellt hat, wenn auch – so Paulus mit einer jüdischen Auslegungstradition – «durch Engel in der Hand eines Mittlers» (Gal 3,19). Zur Rechtfertigung gehört die Befreiung vom Fluch des Gesetzes, den der am Kreuz verfluchte Jesus in den Segen Gottes verwandelt (Gal 3,13s.).

Die Tora kommt gegen die Übermacht der Sünde nicht an. Sie ist gegeben, damit die Sünde als solche erkannt werden kann. Das entspricht noch insoweit pharisäischer Gesetzestheologie, als die richterliche Aufgabe des Gesetzes betont wird und die Verheißung endgültiger Erlösung an das Kommen des Messias, eines «Propheten» wie Mose (Dtn 18,5) gebunden ist. Paulus weicht von seiner vorchristlichen Toratheologie erst dort ab, wo er analysiert, die Sünde benutze die Tora und das Gesetz gerate nur immer tiefer in den Strudel des Todes, wenn man ihm die Aufgabe aufbürdet, die Sünder zu retten. Den größten Triumph erziele die Sünde gerade dort, wo sie den Eindruck erwecke, durch das Gesetz könne das Heil erlangt werden. Dann hänge die Rechtfertigung an den «Werken», die man mit Gottes Hilfe tun kann. Die Gesetzeswerke sind bei Paulus nicht Chiffren für religiöse Leistungen, die vor Gott eingeklagt werden sollen, sondern Ausdruckshandlungen eines Heilvertrauens auf den Nomos. Das aber führt auf einen Holzweg. Denn das Gesetz, so Paulus, ist nicht gegeben worden, um den Menschen das Heil zu vermitteln (Gal 3,21), sondern ist «wegen der Übertretungen hinzugefügt worden» (Gal 3,19), um Gottes gerechtes Urteil zu sprechen, «bis der Same komme», der verheißene Sohn Abrahams» (Gal 3,19). Diese heilsgeschichtliche Sicht konvergiert mit einer anthropologischen, die das Ethos des Heilshandelns Gottes hervortreten lässt. «Werke» des Gesetzes können nicht rechtfertigen, weil erstens gute und schlechte Taten nicht gegeneinander aufgerechnet werden können, zweitens schwere

Schuld nicht wiedergutzumachen ist, drittens die Unheilsmacht der Sünde zu brechen keinem noch so guten Menschen möglich ist und viertens die verheißene Erlösung unendlich alles übersteigt, was Menschen sich mit vereinten Kräften erarbeiten können.

Im unmittelbaren Anschluss an seinen Grundsatz Gal 5,1 führt Paulus diese Gesetzeskritik aus. Sie wird in der liberalen Theologie oft so gedeutet, dass Paulus das Ritualgesetz aufhebe, das Sittengesetz aber einschärfe. Diese Idee hat Immanuel Kant popularisiert.²³ Doch ist die Unterscheidung Paulus nicht wesentlich.²⁴ Er macht die Zugehörigkeit zur Kirche nicht von der Beschneidung abhängig und kann auch sarkastisch gegen die polemisieren, die sie fordern (Phil 3), aber im Römerbrief nennt er sie «Siegel der Glaubensgerechtigkeit» (Röm 4,11) – ein Zeichen der Bundestreue für Juden, auch für solche, die sich zu Jesus Christus bekennen (Paulus selbst hat Timotheus nach Apg 16,3 beschneiden lassen), aber keine Verpflichtung für Heidenchristen. Die Speisegebote werden transformiert – weil «alles rein» (Röm 14,20: vgl. Mk 7,19), die Unreinheit aber, die bestimmte Speisen zu genießen verbietet, Lieblosigkeit ist (1Kor 8–10; Röm 14–15).

Die Pointe der Gesetzeskritik in Gal 5,2ss. ist deshalb nicht die Unterscheidung von Ritus und Ethos, sondern der Aufweis, dass das ganze Gesetz ohne die christologische Umprägung zu halten gezwungen ist, wer sich beschneiden lässt und dass die Propagierung der Gesetzeswerke Ausdruck des Misstrauens ist, Christus habe vielleicht doch nicht alles zur Rettung der Menschen getan und der Glaube sei nicht schon die alles umfassende Antwort auf Gottes Heilshandeln in Jesus Christus: «Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen» (Gal 5,2). «Ihr seid von Christus getrennt, die ihr durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollt; ihr seid aus der Gnade herausgefallen» (Gal 5,4).

Die Kritik des Gesetzes, die Paulus mit scharfen Worten treibt, führt aber nicht zu einer Verwerfung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes. Der Glaube, der «durch Liebe wirkt» (Gal 5,6), löst das Gesetz nicht auf, sondern verwirklicht, wozu es gegeben ist. «Das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹» (Gal 5,14). «Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt; denn das ›Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren‹ und was es andere Gebote gibt – in diesem Wort gipfeln sie auf: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹» (Röm 13,8ss.). Die Begründung ist keine pädagogische: dass die Forderung der Liebe leichter zu verstehen sei; sondern eine theologische: dass die Liebe aus dem Glauben heraus die Versuchung überwindet, sein zu wollen wie Gott, und die Richtung findet, Gerechtigkeit zu verwirklichen.²⁵

Das Gesetz kann zwar der Macht der Sünde nicht widerstehen, steht aber nicht gegen die Verheißung der Rettung, sondern dient ihrer Verwirk-

lichung auf dreierlei Weise: Es überführt den Sünder, bezeugt den Glauben und weist den Weg der Gerechtigkeit. In allen drei Funktionen kommt das Gesetz durch das Evangelium zur Wirkung (Gal 3: Röm 7).

Die Verbindung reicht aber noch tiefer. Wenn Paulus im Galater- und Römerbrief, den beiden Schreiben mit der schärfsten Gesetzeskritik, die Verkündigung der Rettung als Botschaft der Rechtfertigung verkündet, wählt er mit der Gerechtigkeit und dem göttlichen Urteil Kategorien des Ethos, die ursprünglich im Gesetz zuhause sind. Zwar gibt es gleichfalls in der protestantischen These die Tendenz, den biblischen Begriff der Gerechtigkeit vom allgemeinsprachlichen, der Recht und Moral umfasst, möglichst stark zu trennen. Aber die Gnadengerechtigkeit ist insofern *iustitia distributiva*, als sie die Sünde der Sünder verurteilt nach dem Maß ihrer Schuld; wenn sie aber den Sünder auf seinen Glauben hin rechtfertigt, dann deshalb, weil er nicht in seinen Sünden aufgeht, sondern Gottes Ebenbild ist und die Liebe Jesu Christi gefunden hat. Das ist sein innerstes Selbst; dieses Selbst wird durch die Rechtfertigung zu sich selbst gebracht. Das ist paulinische Freiheit.

3. Willensfreiheit

Die paulinische Theologie der Freiheit entwickelt sich im Horizont des biblischen Monotheismus und der Christologie des Todes wie der Auferstehung Jesu. Umso wichtiger ist die Frage, ob der Apostel in diesem Bedeutungsfeld eine spezielle Theorie der Freiheit entwickelt, die letztlich inkompatibel mit philosophischen Freiheitsideen ist, oder sich in Auseinandersetzung mit ihnen entwickelt und sich ihnen dann auch – wenigstens theoretisch – verständlich machen kann. Die Freiheit des Willens ist ein Schlüsselthema.

a) Das stoische Konzept

Das ambitionierteste philosophische Freiheitskonzept in neutestamentlicher Zeit ist das der Stoa.²⁶ Epiktet schreibt in seinen Abhandlungen: «Frei ist, wer lebt, wie er will, wer unter keiner Notwendigkeit, unter keiner Gewalt, unter keinem Zwang lebt» (*dissertationes* 4,1,1). Herr seiner selbst zu sein; mündig seinen Mann zu stehen; klar den eigenen Willen zu erkennen; mutig die eigenen Interessen zu vertreten; vernünftig zwischen Sein und Schein zu unterscheiden; Gewalt nicht nachzugeben; Zwang zu brechen; den eigenen Weg zu gehen – das sind Tugenden eines Weisen, der um die Vergänglichkeit des Irdischen weiß und alles darein setzt, in Einklang mit dem göttlichen Logos zu leben (Frauen standen den Stoikern kaum vor Augen). Entscheidend ist – wie später bei Kant – der gute Wille. Gut ist er nicht schon, wenn er lautere Motive hat, sondern erst, wenn er in Übereinstimmung mit dem Göttlichen steht.



Zur stoischen Freiheit gehört, kantisch gesprochen, die Einsicht in Notwendigkeit. Epiktet weiß, dass es ein Leben ohne Not, ohne Pflicht, ohne Grenzen nicht gibt. Freiheit zeigt sich, wie man sich zu ihnen stellt. Sie nicht zu leugnen, sondern zu sehen, ist der erste Schritt; sie zu verändern, wenn es geht, der zweite; sie zu akzeptieren, wenn sie unabänderlich sind, der dritte und wichtigste. Wo er gegangen wird, fängt die wahre Freiheit an. Sie kann auch ein Sklave erfahren: wenn er den Zwang, der auf ihm liegt, durchschaut und innerlich unabhängig von ihm wird. Die stoische Geduld hat mit Hartherzigkeit oder Unempfindlichkeit nichts zu tun, sehr viel aber mit Gelassenheit und Ausdauer, noch mehr mit der Intelligenz dessen, der realistisch die Lage einschätzt, und der Sensibilität dessen, der spürt, worauf es ankommt: gegebene Chancen zu nutzen, verpassten Gelegenheiten nicht nachzutrauen und neue Möglichkeiten sich zu erarbeiten. Auch in Fesseln können Menschen frei, auch in glänzenden Verhältnissen versklavt sein.

b) Das paulinische Konzept

Die paulinische Freiheitstheologie fällt hinter die stoische Freiheitsphilosophie nicht zurück, sondern führt über sie hinaus.²⁷ Mut, Wissen, Ehrlichkeit, Güte und Treue, Gewaltlosigkeit und Selbstbeherrschung sind Tugenden des Christseins (Gal 5,22s.), die nach Paulus die Echtheit des Glaubens und das Wirken des Heiligen Geistes zeigen. Die Exegese ist sich einig, dass Paulus an diesen und vielen anderen Stellen stoische Gedanken aufgreift – nicht um die Theologie der Philosophie anzupassen, sondern um sie mit philosophischen Gedanken zu befruchten und dadurch die philosophische für die christliche Ethik zu öffnen. Wer als Stoiker Christ wird, braucht auf nichts zu verzichten, was philosophisch zählt – und gewinnt unendlich viel dazu.

Was der Stoa fehlt, ist der Blick in den Abgrund menschlicher Schuld und auf den Gipfel himmlischen Glücks. Unglück, mit dem man sich abfinden muss; Leid, an dem man wachsen kann; Fehler, aus denen man zu lernen vermag; Schicksalsschläge, die man zu ertragen hat – darüber gibt es ebenso kluge, nachdenkliche, inspirierende Gedanken der Stoiker wie über die Augenblicke der wahren Empfindung, die Momente wahren Glücks, die Sternstunden des Geistes und die echten Freuden des Leibes. Was fehlt, ist das tödliche Erschrecken über das unerklärliche Böse, das unentschuld bare Unheil, die unsägliche Demütigung – und über die Verheißung endgültigen Heils, himmlischer Freuden und ewigen Lebens. Denn das eine wie das andere kann nicht einleuchten im Horizont eines mythischen, zyklischen Weltbildes, das keine klare Unterscheidung zwischen Gott und Welt, keine Eindeutigkeit der Geschichte, keine unendliche Transzendenz kennt.

Paulus aber steht auf dem Boden des biblischen Monotheismus. Er hat die Schöpfung wie den Sündenfall im Blick. Das verbindet ihn mit der kritischen Weisheit Hiobs und der skeptischen Kohelets, die sich ihrerseits mit stoischer und epikureischer Philosophie auseinandersetzen. Aber anders als diese hat Paulus eine christologische Sicht der Weisheit Gottes. Er denkt an Jesus Christus, der am Kreuz den Fluch der Sünde auf sich nimmt (Gal 3,13s.). Er wagt sogar zu denken, dass selbst das Gesetz – weit mehr als nur ein Ordnungsfaktor, vielmehr die Offenbarungsurkunde der Schöpfungsordnung – in den Teufelskreis des Bösen gerät; es kann die Menschen nicht daran hindern, Sünden zu begehen; es stachelt Menschen an, das Gebot zu übertreten; es wird von der Sünde missbraucht, dem Aufstand gegen Gott und der Verneinung des Mitleids zu dienen. Die Tatsache, dass Jesus gekreuzigt worden ist, öffnet die Augen für die ganze Unheilsmacht der Sünde, aus der keine moralische Anstrengung, mag sie auch noch so groß sein, befreien kann.

Die Konsequenzen für die menschliche Willensfreiheit hat Paulus scharf gezogen. «Das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist ist wider das Fleisch; diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr das, was ihr wollt, nicht tut» (Gal 5,17).²⁸ Fleisch und Geist sind hier anthropologische Begriffe. Der Mensch ist «Fleisch», insofern er körperlich, sinnlich, mit Haut und Haar erschaffen ist. Weil er «Fleisch» ist, wird er Versuchungen ausgesetzt, gibt sich Leidenschaften hin, ist begierig nach Anerkennung. Als «Fleisch» ist der Mensch abhängig von der Welt, anfällig für die Sünde, hingegeben an den Tod. Diese Fleischlichkeit ist dem Menschen nicht äußerlich; sie gehört zu seinem Wesen. Er ist geschaffen als «Adam», aus Erde (Gen 2,7). Paulus hat im Kontext seiner Auferstehungstheologie (1Kor 15,45ss.) ausdrücklich gegen die philonische Sicht Stellung bezogen, der Mensch sei «eigentlich» nicht fleischlich, sondern geistig, nicht irdisch, sondern himmlisch; der Weg der Erlösung bestehe darin, dass die Menschen ihr besseres Ich entdeckten, ihre himmlische Seele, die vom irdischen Leib gefangengehalten werde.²⁹ Später wird diese Idee in der Gnosis zu einem faszinierenden Erlösungsmythos ausgebaut werden. Der Apostel aber, ganz pharisäisch ausgebildeter Schriftgelehrter, beharrt darauf, dass in Gen 1 und Gen 2 von der Erschaffung ein und desselben Menschen gesprochen werde: von Adam, von Gottes Ebenbild, berufen zur Herrschaft und gefallen in die Sünde.

Aber aus eben diesem Grund ist der Mensch, den Paulus in Gal 5,17 vor Augen stellt, nicht nur «Fleisch», sondern auch «Geist». Gott hat ihm seinen Atem eingehaucht, Die Gottesebenbildlichkeit ist nicht, wie die protestantische Orthodoxie wollte, verloren, sondern verdunkelt. Theoretisch hat jeder Mensch die Möglichkeit, Schöpfung und Schöpfer nicht zu verwechseln und mit Vernunft den Götzendienst zu vermeiden (Röm 1,19-25); in jedem Fall hat er ein Gewissen, das ihm den Unterschied zwischen Gut und Böse nahebringt, auch wenn ihm weder das Gesetz noch das Evangelium bekannt geworden sind (Röm 2,12-26).

Der Mensch, der sich dem Einfluss der Sünde öffnet, lebt, so Gal 5,17, in einem Zwiespalt zwischen «Fleisch» und «Geist». Das «Begehren» des Fleisches ist die Grundsünde, sich selbst Gott sein zu wollen (Röm 7,7). Dem steht der Geist des Menschen entgegen – aber doch nicht so, dass er aus eigener Kraft das Begehren sublimieren könnte, sondern so, dass ein Zwiespalt entsteht: der Sünder tut nicht, was er eigentlich will: das Gute, sondern das, was er eigentlich nicht will: das Böse.

Diese Analyse entfremdeter Existenz bezieht Paulus nicht auf Juden oder Heiden, sondern auf Christen.³⁰ Auch sie, die Glaubenden, haben Bedürfnisse, die sie, wenn sie schwach sind, über sich Herr sein lassen. Dann meinen sie zwar womöglich, sich selbst verwirklichen zu können, verlieren sich aber im Strudel der Leidenschaften, weil sie ihrem Egoismus nachgeben und anderen den eigenen Willen aufzwingen.

Den Ausweg öffnet der Geist Gottes. Er konstituiert das wahre Selbst der Glaubenden, indem er ihren eigenen, den geschaffenen Geist stärkt. «Wandelt im Geist, und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht vollenden» (Gal 5,17). Es bleibt zwar das Begehren – aber es kommt nicht zum Ziel, den Menschen zu beherrschen, sondern wird kultiviert, zivilisiert, rationalisiert. Hier findet die christliche Ethik in die Nähe der stoischen – und kann die stoische Freiheit in die christliche Freiheit überführen.

Freiheit ist Gehorsam gegen Gott. Das würde die Stoa auch sagen, sei es auch im Hinblick auf das ehernen Gesetz der Natur. Gott aber ist für Paulus kein Prinzip, sondern eine Person: der Vater Jesu Christi, zu dem die Glaubenden in der Freiheit des Geistes «Abba» rufen können (Gal 4,6; Röm 8). Deshalb ist Gehorsam ihm gegenüber Vertrauen in seine Güte, Bauen auf seine Gerechtigkeit, Hoffen auf seine Erlösung. Es ist gerade dieser Gehorsam gegen Gott, gegen seinen Sohn, gegen das Gesetz, gegen das Gewissen, der zur Freiheit, nämlich zur Verwirklichung der menschlichen Bestimmung führt.

Willensfreiheit besteht, paulinisch und stoisch verstanden, nicht darin, den elementaren Bedürfnissen, den erotischen Gelüsten, den spontanen Eingebungen freien Lauf zu geben. Im Regelfall führt all dies nur zu Zwangshandlungen, die bitter bereut werden. Denn nach den Stoikern ist der Wille eines Menschen nur dann frei, wenn er vom göttlichen Logos, von der Weltseele geformt wird. Nach Paulus erfährt er Freiheit durch die Begegnung mit Jesus Christus. «Wir nehmen jedes Denken gefangen für den Gehorsam Christi» (2Kor 10,5). Der einzige, aber entscheidende Grund besteht darin, dass Jesus Christus der Befreier ist. Frei von Sünde und Tod, frei zur Erfüllung des Gesetzes in der Liebe, frei vom Zwiespalt des eigenen Willens ist, wer sich vom Evangelium in Dienst nehmen lässt: für Gott und den Nächsten.

Luther hat diese Dialektik in seiner Freiheitsschrift präzise erkannt, allerdings einseitig auf die Unabhängigkeit von kirchlicher Autorität bezogen,



die sich nicht zwischen den Glaubenden und seinen Christus stellen dürfe. Paulus hingegen sieht die Aufgabe des kirchlichen Amtes gerade darin, die Autorität der Freiheit im Gehorsam gegen Christus zur Geltung zu bringen.

4. Freiheitsrechte

In seiner Verteidigungsrede für den römischen Senator Rabirius plädiert Cicero: «Wenn schließlich der Tod angedroht wird, so wollen wir in Freiheit sterben. Der Henker aber und die Verhüllung des Hauptes und das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur vom Leib römischer Bürger, sondern auch von ihren Gedanken, Augen, Ohren. Denn von allen diesen Dingen ist nicht allein das Ertragen, sondern auch das Los, die Erwartung, allein die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Mannes unwürdig» (*pro Rabirio* 5,16). Der römische Staranwalt zielt nicht auf die Abschaffung der Todesstrafe oder wenigstens der besonders grausamen Kreuzigung; er zielt vielmehr auf den Unterschied zwischen Römern und Provinzialen, Patriziern und Plebejern, Altehrwürdigen und Emporkömmlingen. Das Stichwort der Freiheit elektrisiert: Frei ist, wessen Lebensrecht andere achten müssen. Dieses Freiheitsrecht kommt dem römischen Bürger, mehr noch dem römischen Adel zu.

Nichts könnte stärker sein als der Kontrast zur Verkündigung eines Gekreuzigten, wie Paulus sie übt (Gal 3,1). Ihm selbst ist das klarer als jedem anderen (1Kor 1,17-31). Das hindert ihn aber nicht, die Freiheit des Glaubens zu beschwören, die in der Kirche herrscht, und den Anspruch zu erheben, in der ekklesialen Gemeinschaft verwirkliche sich, was kein politisches System verwirklichen könne: Freiheit nicht auf Kosten anderer, sondern im Verein mit anderen.

a) Politische Freiheiten

Freiheit ist ein großes Wort griechischer und römischer Politik.³¹ Ursprünglich gehört es in die Republik. Es bezeichnet das Recht auf Mitwirkung. Der Staat, der Freiheit gewährt, weil er auf dem Engagement der Bürger gründet, spricht den Menschen als politisches Wesen an. Das Interesse an Politik gründet im Interesse am anderen; Plato sagt: in der Fähigkeit des Menschen zum Mitleid.³² Ihm entspricht, dass Gerechtigkeit das höchste Ziel der Politik ist. Plato hält allerdings dafür, dass die republikanischen Angelegenheiten am besten bei den Philosophen aufgehoben seien, während Aristoteles die stärkere Partizipation aller Bürger fordert (was de facto besitzende Männer meint).

Der Aufstieg Alexanders und mehr noch des Imperium Romanum bringt aber eine enorme Krise des Politischen mit sich.³³ Die Freiheit, die

sich die Edlen unter den Caesaren nehmen, besteht darin, sich politisch nicht zu engagieren. Der Senat behält zwar alle Ehrenrechte, hat aber keine Macht. Freiheit wird zum Privileg derer, die sich das römische Bürgerrecht leisten können.

Cicero³⁴ ist es, der die Krise in seiner Schrift über die Republik³⁵ ein Jahrhundert vor Paulus scharf analysiert hat.³⁶ Er sieht das politische System Roms als überlegen an, weil es monarchische, aristokratische und demokratische Elemente am besten austariert: Er verteidigt die Balance von Privilegien und Beteiligungsrechten, von Wahlen und Macht auf Zeit, von *auctoritas* und *potestas*. Er wirbt für das politische Engagement der Fähigen. Er setzt auf die Klugheit der Politiker, die das Gemeinwohl im Blick haben. Er kritisiert den Populismus eines Catilina ebenso wie die Diktatur des Caesar. Cicero war freilich auch ein entschiedener Vertreter der politischen Theologie Roms. Mögen auch die Gebildeten denken, was sie wollen; die Pflicht des Volkes ist die *pietas*, die praktische Verehrung der Götter, deren Gunst über Wohl und Wehe des Reiches bestimmt³⁷. «Aberglaube» – das Christentum sollte bald nach seinem Aufkommen dazugerechnet werden³⁸ – wird geahndet³⁹, als Verschwörung⁴⁰. Religionsfreiheit ist für Cicero kein Problem, solange Religion reine Privatsache bleibt. So sie aber die öffentliche Ordnung stört, fällt sie unter Verdikt. Denn Cicero erklärt auch, der Erfolg des römischen Reiches beruhe nicht darauf, dass die Römer allen anderen Völkern an Bildung, Tapferkeit oder Technik, sondern an Religiosität überlegen sein, die sie öffentlich organisieren.

b) Freiheit in der Kirche

Paulus erzählt den Korinthern das Gleichnis vom Leib und seinen Gliedern (1Kor 12; vgl. Röm 12,4s.) nicht nur, um das Verhältnis von Vielfalt und Einheit neu zu bestimmen, dass durch den Anspruch einiger charismatisch besonders spektakulär begabter «Starker», das eigentlich Christliche zu repräsentieren, in Schiefelage geraten war, sondern auch um eine alte politische Utopie vom Kopf auf die Füße zu stellen.⁴¹ Dass ein Organismus nur funktionieren kann, wenn alle Glieder kooperieren, ohne zu rebellieren, ist ein Topos der politischen Theologie Griechenlands wie Rom. Des Titus Livius' Geschichte vom Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier, den Konsul Menenius Agrippa mit der Erzählung vom vergeblichen Aufstand der Glieder gegen den angeblich untätigen Magen befriedet (*Ab urbe condita* II 32,9ss.), ist nur das bekannte Beispiel von vielen. Die allegorische Erzählung funktioniert, weil sie an eine tiefe Sehnsucht appelliert: mit anderen in Frieden zusammenleben zu können, ohne Abstriche an individueller Freiheit machen zu müssen; die eigenen Stärken ausspielen und darin die Anerkennung anderer finden zu können, ohne falsche Kompromisse machen zu

müssen; eine solidarische Gemeinschaft finden zu können, ohne ihr das eigene Glück opfern zu müssen.

Paulus hält aber dafür, dass eine solche Gemeinschaft, die Freiheit und Gerechtigkeit verbindet, nicht im Imperium, sondern nur in der Kirche gelingen kann; denn nur hier ist die Gottesfrage geklärt und damit die entscheidende Voraussetzung dafür geschaffen, umfassende Gerechtigkeit nicht aus der Organisation menschlicher Macht, sondern der Bitte um Gnade zu erhoffen; und nur hier ist Jesus Christus als der gegenwärtig, der die Gläubenden zur Gemeinschaft des Leibes Christi verbindet, indem er ihnen an seiner ureigenen Gottesbeziehung Anteil verleiht. Damit ist eine Entmythologisierung des Imperiums verbunden, die erst die Voraussetzung für eine Anerkennung staatlicher Autorität schafft (Röm 13,1-17), aber vor allem Gott die Ehre gibt.

Dieser politische Anspruch des Apostels, der gerade durch eine radikale Kritik der politischen Theologie Roms zum Ausdruck kommt, zeigt sich darin, dass er von der «Ekklesia der Thessalonicher» (1Thess 1,1) oder «der Ekklesia Gottes in Korinth» (1Kor 1,2; 2Kor 1,1) spricht; Ekklesia aber – dessen biblisch-theologischer Gehalt durch die Volk-Gottes-Theologie Israels vorgeprägt ist – hat im Profangriechischen die Bedeutung der Versammlung stimmberechtigter Bürger einer Polis. Dieses Bürgerrecht haben in der Kirche durch den Glauben und die Taufe Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen (Gal 3,26ss.; cf. 1Kor 12,13), Zivilisierte und Barbaren, Gebildete und Ungebildete (Röm 1,14).

Die Freiheit ist allerdings auch in der Ekklesia bedroht. Sie kann zur Angriffsfläche für das Fleisch werden (Gal 5,13). Paulus weist entschieden die Unterstellung zurück, seine Theologie der Gnade begünstige Libertinismus; er kennt aber selbst zu genau die Gefahren eines enthusiastischen Freiheitsverständnisses. In Korinth musste er die «Starken» kritisieren, die gar die Parole «Alles ist erlaubt!» (1Kor 6,12; 10,23) ausgegeben und jedenfalls für sich das Recht reklamiert haben, nach ihrer eigenen Façon selig zu werden und ihren eigenen Wissensstand zum Maßstab ihres Lebens zu machen, koste es, was es wolle (1Kor 8-10).

Paulus stellt dagegen seine eigene Freiheit: «Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht den Herrn gesehen?» (1Kor 9,1). Seiner Freiheit als Apostel entspricht der Zwang, das Evangelium zu verkünden: «Ein Zwang liegt auf mir; weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!» (1Kor 9,16). Denn dies ist ja gerade seine Bestimmung als Apostel, zu dem er durch die Begegnung mit Christus geworden ist und die sein ganzes Leben prägt. Zur Freiheit des Apostels aber gehört der Verzicht auf ein von Jesus selbst eingeräumtes Recht – den Gemeinden auf der Tasche zu liegen.

In dieser Hinsicht stellt Paulus sich als Vorbild eines freien Menschen vor. Wer in Christus befreit ist, kann auf Freiheitsrechte verzichten – um

des Rechtes und der Freiheit eines anderen willen. Das ist wahre Freiheit. Die Kirche gibt ihr einen Ort, muss sich aber auch daran messen lassen, ob sie wirklich eine solchermaßen befreite Zone ist.

Die politischen Konsequenzen sind erheblich. Ambrosius hatte das theologische Recht auf seiner Seite, als er gegen den Vorstoß des Senators Symmachus intervenierte, im Namen der Toleranz wiederum die Statue der römischen Siegesgöttin vor dem Senat aufzustellen⁴²; denn die reklamierte Religionsfreiheit sollte gerade die Freiheit der Christen eingrenzen, die Unbedingtheit der Christusoffenbarung zu proklamieren; ob hingegen der Kirchenbann zum Wohl des Glaubens und der Gesellschaft ein Mittel der Politik zu werden verdient, ist mehr als fraglich. Umgekehrt wird es überzeugend: Dass heute in China – wie früher in Rom – Christen das Recht einfordern, ihren Glauben auszuüben, frei von staatlicher Beeinträchtigung, ist ein elementares Menschenrecht, das durch den Christusglauben in seiner Verbindlichkeit offenbart wird.

5. Gottes Freiheit

Der Unterschied zwischen der paulinischen und der im Westen modernen Form, Freiheit als Autonomie zu denken, ist nicht zu leugnen. Er verlangt nach einer fundamentaltheologischen Reflexion der Gottesebenbildlichkeit wie des Sündenfalls und der Erlösungshoffnung des Menschen. Orientiert man sich an Immanuel Kant, ist eine Verständigung nicht ausgeschlossen, auch wenn man den Moralismus seiner Aufklärungsphilosophie kritisch aufklären muss. Der Unbedingtheit des Sollens entspricht bei ihm die Unbedingtheit des Hoffens, die allerdings, wie Eberhard Jüngel notiert, nicht «durch einen prophetisch verheißenen göttlichen adventus», sondern durch die Spannung zwischen dem Können und dem Tun begründet und also nicht auf einer Gotteserfahrung, sondern einem Gottespostulat beruht.⁴³ Kant hat einen Zugang zur Gottesebenbildlichkeit und radikalen Sündhaftigkeit des Menschen. Manche Kantianer urteilen zwar, dies seien protestantische Eierschalen, die man gefahrlos abstreifen könne; doch für Kant sind diese theologischen Verbindungen konstitutiv.

Gleichwohl regt sich moderne Kritik gegen Paulus und sein Konzept christlicher Freiheit, die im radikalen Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort besteht, weil Gott allein die Menschen von ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien könne. Den später mit Berufung auf Paulus aufgeladenen Gegensatz zwischen Glaube und Wille, Freiheit und Prädestination hat der Apostel nicht gesehen. Der Glaube führt vielmehr aus dem Zwiespalt zwischen dem guten Willen und dem schwachen Fleisch heraus; er schafft die Voraussetzungen, die existentielle Entfremdung des Sünders zu überwinden, der Wille des Menschen ist immer geschaffener, insofern zum



Guten geneigter Wille, der aber vielfachen Einflüsterungen ausgesetzt ist, die ihn unfrei werden lassen, wenn er sich gegen Gott und den Nächsten stellt. Die göttliche Vorsehung⁴⁴ indes steht nicht in Konkurrenz zur menschlichen Entscheidungsfreiheit, sondern ist – von der *creatio continua* her und in der unverbrüchlichen Liebe Gottes – die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit, wenn anders der Mensch Kreatur ist.

Im Kern der Diskussion über Paulus und die Kritik der Moderne steht eine Verschiebung des Gottesbildes: von der Wahrnehmung durch Offenbarung, wie Paulus sie gehabt, bezeugt und reflektiert hat, zur Ansicht eines Individuums, das zwar autonom ist, aber seine Eindrücke von Gott bestenfalls mitteilen kann.

In dieser Situation ist eine christliche Theologie der Freiheit, die den Anschluss an Paulus nicht verlieren will, gehalten, nicht allein anthropologisch und soziologisch, sondern dezidiert theologisch zu argumentieren. Hält sie die Verbindung, kommt sie aber nicht einfach zu dem Urteil, eine defiziente Theologie, die ihre Wahrheitsfähigkeit leugnete, führe auch zu einem Freiheitsverständnis, das nichtssagend wäre. Dann würde das Lebensgefühl der Moderne pauschal denunziert; es würde auch die Dialektik der biblischen Freiheitstheologie unterschätzt.

Beim reinen Gegensatz zwischen geschenkter und erkämpfter Freiheit zu verharren, wäre Fundamentalismus, geriere er sich pro- oder antireligiös. Zwar kann kein Mensch sich und anderen das Reich der Freiheit im Sinne des Reiches Gottes erkämpfen, das Leid und Tod überwindet. Aber zum Geschenk der Freiheit gehört die Fähigkeit – und die Pflicht – des Freiheitskampfes. Paulus ist das beste Beispiel. Er hat auf dem Apostelkonzil für die Freiheit des Glaubens, nämlich die Wahrheit des Evangeliums gekämpft – freilich ohne Gewalt, nur durch das Gewicht seines Wortes, die Autorität seiner Person und den Erfolg seiner Mission. Paulus kämpft für diese Freiheit mit seinen Gegnern, die seine apostolische Freiheit attackieren, weil sie die Geistesfreiheit seiner Völkermission verdächtigen. In der Linie der paulinischen Theologie stehen nicht nur jene, die Freiheit für die Kirche, sondern auch jene, die Freiheit in der Kirche einfordern – für das Ringen um die Wahrheit, für den Kampf der Argumente, für die Suche nach Gott, die durch die Begegnung des Glaubens mit Jesus Christus nicht aufhört, sondern neu beginnt. Paulus hat auf Überzeugung gesetzt – durch Wort und Beispiel. Er hat seine überragenden intellektuellen Fähigkeiten in den Dienst des Glaubens gestellt – und den Glauben selbst mit seinem scharfen Verstand bereichert.

Freiheit von Gott, wie sie kritischen Geistern der Moderne vorschwebt, kann keine Freiheit sein, die ihren Namen verdient – oder Gott verdient den Namen nicht, um dessen Heiligung Jesus im Vaterunser bitten lässt. Aber Gegenstand der Religionskritik, die im Namen der Freiheit geübt

wird, sind – christliche, jüdische, islamische, pagane – Gottesbilder, bei denen immer zu prüfen ist, inwieweit sie aber auch gegen das Erste Gebot verstoßen. Paulus selbst ist aufgegangen, Christus als «Ebenbild Gottes» sehen zu dürfen (2Kor 4,4). Darin besteht seine Freiheit. Die christlichen Gottesbilder, auch die Jesusbilder am paulinischen Maßstab von Kreuz und Auferstehung zu messen, ist Religionskritik pur, die freilich den Sinn für Heiligkeit nicht schmälert, sondern stärkt.

«Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit» – die paulinische Maxime (2Kor 3,6) nimmt dem modernen Freiheitsdrang nichts an Emphase gegen Zwang und Gewalt, gerade wenn sie im Namen Gottes ausgeübt werden, öffnet aber den Blick für den, der die Freiheit des Menschen noch über die Grenzen des Menschlichen hinaus weitet: zur Gemeinschaft mit Gott.

ANMERKUNGEN

¹ Zum Hintergrund und zur Diskussion der älteren Literatur cf. meinen Artikel: Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: WOLFGANG KRAUS – KARL-WILHELM NIEBUHR (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134.

² Zu dieser Schrift von 1520 cf. REINHOLD RIEGER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen – De libertate Christiana* (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007.

³ Cf. ULRICH FAUST, *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand* (Salzburger Patristische Studien 3), München 1983.

⁴ Cf. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, 3 Bde., Frankfurt/M. 1966 (bes. Bd. 1: Säkularisierung und Selbstbehauptung); *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 239–290.

⁵ Cf. JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 187–208.

⁶ Einen Überblick gibt mein Beitrag: Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), 1003–1020.

⁷ Ein eigenes Thema ist die Herausforderung der idealistischen Freiheitsphilosophie durch die moderne Naturwissenschaft, insbesondere die Hirnforschung; cf. CHRISTIAN GEYER (ED.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/Main 2004. Eine biblisch fundierte Anthropologie ist in diesem Streit gerüstet, weil sie die Zusammenhänge von Leib und Seele, Geist und Materie starkmacht und deshalb auch den naturalistischen Fehlschluss durchschauen kann, die Materialität geistiger Prozesse spreche gegen ein Freiheitsgeschehen.

⁸ Cf. JOHN RAWLS, *A Theory of Justice* (1971). Rev. ed., Cambridge (Mass.) 1999 (dtsh. 132003); *Justice as Fairness. A restatement*, Cambridge (Mass.) 2001 (dtsh. 2003).

⁹ Beide Impulse werden theologisch aufgegriffen von THOMAS PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg – Basel – Wien 2001. Dazu weiterführend viele Beiträge in MICHAEL BÖHNKE (ED.), *Freiheit Gottes um der Menschen*. FS Th. Pröpper, Regensburg 2006. Auf dieser Linie liegt auch KLAUS VON STOSCH, Freiheit als theologische Basis-kategorie?, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007) 27–42.

¹⁰ Mit ihm arbeitet EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹¹ DIETER HILDEBRANDT, *Saulus-Paulus Ein Doppelleben*, München 1989 (dtv 12674 München 1999).

¹² JÜRGEN HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1999.

¹³ JACOB TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus* (1987), ed. Aleida et Jan Assmann, München 1993.

¹⁴ So auch UDO SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

¹⁵ *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* (1521), in: Melanchthons Werke in Auswahl II/1, ed. Hand Engelland, Gütersloh 1952, 1-163: 7/10ff.

¹⁶ Zur Begründung finden sich einige Ansätze in meinem Artikel: *Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, in: Uwe SWARAT – Johannes OELDEMANN – Dagmar HELLER (eds.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299-330.

¹⁷ Cf. MARIUS REISER, «Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi» (2Kor 5, 10). *Bilder des jüngsten Gerichtes bei Paulus*, in: Erbe und Auftrag 75 (1999), 456-468.

¹⁸ Eine Kulturgeschichte der Zeit führt die die Diskussion über die Naherwartungen aus manchen Sackgassen heraus; cf. KURT ERLEMANN, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen – Basel 1996.

¹⁹ Zur paulinischen Anthropologie ECKHART REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), Tübingen 2006

²⁰ Differenziert erneuert von SAMUEL VOLLENWEIDER, *Freiheit als Neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989.

²¹ Cf. OTTO KUSS, *Der Römerbrief*. 1. Lfg., Regensburg 1957; JOSEF BLANK, *Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»? (1969)*, in: id., *Paulus. Von Jesus zum Urchristentum*, München 1982, 42-68.

²² Cf. ED P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (dtsh. 1985); *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 17-64; *Paul*, Oxford 1991 (dtsh. 1995); JAMES D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 334-389. Zur kritischen Diskussion cf. MICHAEL BACHMANN (ED.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT), Tübingen 2007.

²³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793. ²1794 A 182ff; B 191ff.

²⁴ Cf. MICHAEL WOLTER, «Zeremonialgesetz» vs. «Sittengesetz». *Eine Spurensuche*, in: S. BEYERLE – G. MAYER – H. STRAUß (ed.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*. FS Hort Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 339-356.

²⁵ Cf. THOMAS SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus, Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995.

²⁶ Cf. OLAF GIGON, *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, in: *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität* (BAW.FD 1977) 96-161.

²⁷ Auf stoische will die paulinische Freiheit hingegen GERHARD DAUTZENBERG zurückführen: *Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa*, in: ThQ 176 (1996) 75-76; *Freiheit im hellenistischen Kontext*, in: J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), Freiburg – Basel – Wien 2001, 57-81.

²⁸ Die Einheitsübersetzung verkehrt den Sinn des Satzes, wenn sie schreibt: «Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so daß ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt.» Wäre das richtig, gäbe es keine Schuld.

²⁹ Cf. GERHARD SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986.

³⁰ Die ökumenische Bedeutung habe ich auszuloten versucht in: *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um «simul iustus et peccator» im Lichte paulinischer Theologie*, in: THEODOR SCHNEIDER – GUNTHER WENZ (ed.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 30-81.

³¹ Cf. CHRISTIAN MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1989.

³² Politeia 462cd: «Wenn einer der Bürger, denke ich, etwas erleidet, was es auch sei, Gutes oder Schlechtes, wird dieser Staat am ehesten sagen, dass das Leidende seines sei. Und er wird sich als ganzer entweder mitfreuen oder er wird mittrauern.»

³³ Cf. FRANK BERNSTEIN, *Von Caligula zu Claudius. Der Senat und das Phantom der Freiheit*, in: *Historische Zeitschrift* 285 (2007) 1-18.

³⁴ Cf. WILFRIED STROH, *Cicero. Redner – Staatsmann – Philosoph* (Beck'sche Reihe 2440), München 2008.

³⁵ *De re publica. Vom Gemeinwesen*, ed. Karl Büchner, Stuttgart 1979.

³⁶ Cf. KLAUS HELD, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart ³2001, 239-252.

³⁷ Cf. HAROLD REMUS, *Apuleius to Symmachus (and stops in between). «Pietas», Realia and the Empire*, in: STEPHEN G. WILSON (ed.), *Text and Artefact in the Religion of the Mediterranean Antiquity*. FS Peter Richardson, (Studies in Christianity and Judaism 9), Waterloo 2000, 527-550.

³⁸ Cf. XAVIER LEVIELS, *Crises dans l'empire romain et lutte contre le superstition chretienne (I-IV siècles)*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 41 (2005) 1-38.

³⁹ SERGE MARGET, *Religio/superstitio. La crise des institutions, de Cicéron à Augustin*, in: *Revue de théologie et philosophie* 138 (2006) 193-207.

⁴⁰ Cf. AGNES A. NAGY, *Superstitio et coniuratio*, in: *Numen* 49 (2002) 178-192.

⁴¹ Cf. TH. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 272-299.

⁴² Cf. ERNST DASSMANN, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus* (QD 196), Freiburg – Basel – Wien 2003, 123-141.

⁴³ Cf. EBERHARD JÜNGEL, *Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät*, in: VOLKER GERHARD (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin 2005, 1-38: 19.

⁴⁴ Cf. WOLFGANG SCHRAGE, *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.



EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DAS NETZ IST ZERRISSEN. FREIHEIT IM LICHT DES GLAUBENS

Eine systematisch-theologische Skizze

Der Komponist *Olivier Messiaen*, dessen einhundertster Geburtstag in diesem Jahr gefeiert wird, führte von einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens an immer ein Notizbuch bei sich, in dem er Aufzeichnungen besonderer Art sammelte: Er beobachtete den Gesang der Vögel. Was er sich in stundenlangen konzentrierten Studien in der freien Natur oder in den Vogelreservaten der Welt an Notizen machte, sollte ihm später dazu dienen, den Rhythmus und die einzigartige Klangfarbe des Vogelgesangs im Konzertsaal erklingen zu lassen. Ob als Einzelstimmen seltener Vogelarten, deren Namen er in seinem ornithologischen Tagebuch mit akribischer Genauigkeit verzeichnete, oder zu großen mehrstimmigen Klangteppichen zusammengefügt – die Melodien der Vögel durchziehen Messiaens gesamtes kompositorisches Schaffen. Zunächst erkundete er in systematischen Studien die Vogelwelt seiner näheren und weiteren französischen Heimat, die Singvögel der Camargue, der Provence und der Mittelmeerküste sowie die Bergvögel der höheren Alpenregionen, später sammelte er Beobachtungen zu exotischen Vogelarten der Südsee, der nordamerikanischen Canyons und anderer ferner Länder, in die ihn seine Konzerttourneen durch die ganze Welt führten. Er schuf sich mit Hilfe des Klaviers, der Violine, verschiedener Holzbläserinstrumente (Piccoloflöte, Flöte, Klarinette und Bassklarinetten) und des Xylophons eine ungewohnte musikalische Klangwelt, durch die er den mehrstimmigen Vogelgesang möglichst genau zu erfassen suchte. Durch detaillierte Angaben zu Tempo, Modulation und Dynamik der Tonfolgen gelang es Messiaen, das Krähen des Papageis, das Gurren der Turteltaube, das Zwitschern des Rotkehlchens, das helle Lied des Zaunkönigs, das langgezogene Flöten des Pirols und den heiseren Gesang der Krähe sowie unzählige weitere Tonnuancen seines imaginären Vogelorchesters exakt zu

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 Deutschen Ethikrat.

beschreiben. In dem musikalischen Vogelgesang-Potpourri, das er in seinen Klavier- und Orchesterwerken sowie in der großen Oper über das Leben des Heiligen Franziskus akustisch inszenierte, sollten die Stimmen der einzelnen Vögel aus den vielstimmigen Harmonien und Disharmonien herauszuhören sein, die seit der mittleren Schaffensperiode zu einem Erkennungszeichen Messiaen'scher Kompositionstechnik wurden.

In der Musikkritik wurde viel darüber gerätselt, welcher Leidenschaft der weltberühmte Komponist mit seinen Vogelstudien Ausdruck verleihen wollte; viele sahen darin nur eine persönliche Vorliebe oder eine beiläufige Marotte, die sich im Lauf der Zeit zur unerklärlichen Obsession entwickelte. In einem frühen Entwurf zu einer zentralen Vogelszene aus der Franziskus-Oper gibt Messiaen selbst einen wichtigen Fingerzeig, der die Vorherrschaft der Vogel motive in vielen seiner Werke als Ausdruck seines katholischen Glaubens interpretiert. Im Gesang des Fächerschwanzkuckucks, der die Tonleitern rückwärts zu singen scheint, zuerst abwärts, dann aufwärts, sieht er eine Metapher für die Leichtigkeit, mit der wir nach der Auferstehung die Stufen des Himmels erklimmen, geradezu, als ob wir von der Höhe hinabstiegen. An einer Stelle, die der Vogel predigt des Heiligen Franziskus unmittelbar vorangeht, begründet Messiaen seine Überzeugung, dass die Vögel innerhalb der Schöpfung eine einzigartige Rolle spielen, in Anlehnung an ein Wort des englischen Dichters Keats, das zugleich die biblische Inspiration seiner eigenen Vogelbegeisterung verrät: «Alles Schöne muß zur Freiheit gelangen, zur herrlichen Freiheit. Unsere Brüder, die Vögel, erwarten den Tag (...), jenen Tag, an dem Christus alle Geschöpfe vereinen wird: die der Erde und die des Himmels.»¹

Im freien Flug und im ungehinderten Gesang der Vögel sieht Messiaen einen Vorentwurf der Schöpfung, der auf die eschatologische Freiheit verweist, an der die Getauften schon jetzt Anteil gewinnen. Paulus spricht von der «Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8, 21), auf deren Offenbarwerden die gesamte Schöpfung sehnsuchtsvoll wartet. Auch das Alte Testament verwendet die Bildwelt der Vögel als Metapher der Freiheit, die Gott schenkt: «Unsere Seele ist wie ein Vogel dem Netz des Jägers entkommen», betet der Psalmist und bekennt: «Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei» (Ps 124, 7). Das Neue Testament verwendet nicht die gängigen philosophischen Fachtermini (*to eph'hêmin, aut'exousion, hêgemonikon*), sondern eine eigene, in der philosophischen Literatur ungebräuchliche Wortgruppe (*eleutheros, eletheroun*), um die Freiheit der Jünger Jesu zu bezeichnen. Ihre Freiheit erwächst aus der höchstmöglichen Bindung, die ein Mensch eingehen kann: aus dem Gehorsam des Glaubens, aus der bedingungslosen Nachfolge Jesu.



1. Freiheit zur Liebe

Die Freiheit im Reich Gottes zeigt sich nicht darin, alles nach eigenem Gutdünken tun und lassen zu können, sondern als Freiheit zur Liebe gegenüber jedermann, nicht nur gegenüber denen, die uns wieder lieben, sondern gegenüber jedem, der uns zum Nächsten wird, weil er unserer Hilfe bedarf, als Freiheit zu einer Liebe, die auch den Fremden erreicht und selbst den Feind nicht ausschließt. Solche Freiheit erweist sich nach dem Willen Jesu als Freiheit von Angst, Sorge und Furcht. Wer dem Ruf des Evangeliums folgt, der lebt wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Feld. Er weiß, dass er frei ist, sich um das eine Notwendige, den Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu bemühen, weil Gottes Liebe alles andere für ihn besorgt (vgl. Mt 6, 25–34). Solche Freiheit ist nicht in mühsamer Anstrengung und asketischer Selbstdisziplin zu gewinnen, sie folgt wie von selbst aus der großen Freude, die einen Menschen erfüllt, der eine kostbare Perle und einen unvorstellbar wertvollen Schatz im Acker gefunden hat (vgl. Mt 13, 44–46). Die Pointe dieses Doppelgleichnisses, das möglicherweise schon in der vorösterlichen Überlieferung der Jesusworte zusammengehörte, ist unschwer zu erkennen. Es ist ein so außerordentliches, allen günstigen Widerfahrnissen gegenüber unvergleichbares Glück, im Wirken Jesu der Offenbarung der grenzenlosen Liebe Gottes zu begegnen, dass es darauf nur eine angemessene Reaktion geben kann: die Bereitschaft, alles zu verlassen, um Jesus auf seinem Weg nachzufolgen. Gegenüber dem großen, unverhofften Lebensglück, das der Eintritt in die Gottesherrschaft bedeutet, bleibt nur dieser eine Schritt, der so selbstverständlich ins Freie führt, dass es keines weiteren Überlegens und Abwägens mehr bedarf.

Obwohl das biblische Freiheitsverständnis durch eine charakteristische Differenz zu allen philosophischen Deutungen der Freiheit gekennzeichnet ist, weist es in sich viele Facetten auf, die zu einem perspektivenreichen Gesamtbild führen. Die einzelnen Aussagen über die ursprüngliche Bestimmung und den Verlust der Freiheit bezeugen übereinstimmend einen grundlegenden Bruch in der menschlichen Freiheitsgeschichte. Dieser wird wiederum aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet: aus der Sicht der ursprünglichen Schöpfungsgeschichte des Menschen, für die Adam als Repräsentant der ganzen Menschheit steht, aus der Perspektive der Versklavung des Menschen unter die Sünde und schließlich aus der Sicht der im Glauben wiedergewonnenen Freiheit. Alle drei Perspektiven begegnen in den biblischen Schriften, ohne dass einer gegenüber den anderen eine Vorrangstellung zukäme.

Grundlegend für das biblische Freiheitsdenken ist die Überzeugung: Der Mensch ist als Geschöpf Gottes zur Freiheit gerufen. Gott hat den Menschen nicht als eine Marionette geschaffen, die er an langen Fäden auf der Welten-

bühne tanzen lässt. Vielmehr hat er ihn vor allen anderen Geschöpfen dazu bestimmt, als sein geschöpfliches Ebenbild zu existieren und diesem Auftrag in freier Selbstbestimmung zu entsprechen. Schon das Bild, das die Bibel von der ursprünglichen Entscheidungssituation des paradiesischen Menschen zeichnet, gleicht keineswegs dem der griechischen Mythologie. In ihr steht Herakles am Scheideweg, um sich vollkommen frei in die eine oder andere Richtung zu wenden. Die von Gott gewollte Schöpfungsbestimmung seiner Existenz ist dem biblischen Menschen dagegen als Ziel und Sinngehalt seiner Freiheit klar vorgezeichnet: «Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen» (Dtn 30, 19). Zudem wird das über den Anfang der menschlichen Freiheitsgeschichte gesprochene göttliche Verheißungswort als eine menschengemäße Weisung bezeichnet, die einzuhalten die Kräfte des Menschen nicht übersteigt: «Nein, das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten» (Dtn 30,14).

2. Freiheit im Widerspruch zu ihrer geschöpflichen Bestimmung

Dennoch hat der Mensch die ihm übertragene Freiheit im Widerspruch zu Gottes Gebot und Verheißung verloren und sich auf dem Weg des Todes immer tiefer in die Unfreiheit der Sünde verstrickt. Seine Freiheit ist ihrem Ursprung entfremdet, weil er sie im Widerspruch zu seinem geschöpflichen Auftrag, im Verfallensein an das eigene Ich und seine Wünsche vollzieht. So lebt der sündige Mensch in einem grundlegenden Missverhältnis gegenüber Gott und sich selbst. Er lebt im Versagen einer eigensüchtigen Freiheit, weil er sich den eigenen Wünschen unterwarf, von deren Sklaverei er nun nicht mehr loskommt. Das ganze Elend, in das der sündige Mensch geraten ist, liegt darin, dass er durch den Versuch der Selbstbefreiung aus der Macht des Bösen nur noch stärker der Unfreiheit verfällt. Er tut das Böse, das er nicht will, weil das Gute, das er will, zu kraftlos geworden ist, um ihn zum Handeln zu bewegen. «Ich unglücklicher Mensch!» (Röm 7, 24) ruft Paulus aus: «Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen» (Röm 7, 18). In dieser Unfähigkeit zum Guten erkennt Paulus nicht nur eine Schwächung seiner geschöpflichen Fähigkeiten, sondern einen unüberwindlichen Widerspruch, der seinem Menschsein als solchem innewohnt. «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will» (Röm 7, 19). Der Exeget *Heinrich Schlier* kommentiert die für den Apostel bestürzenden Einsicht in die unentrinnbare Entfremdungssituation menschlicher Freiheit: «So lebt der Mensch, wie er vorkommt, immer schon in einem grundlegenden Missverständnis und Missbrauch der ursprünglichen Freiheit. Er lebt in seiner eigenmächtigen und eigensüchtigen Freiheit, in der Freiheit von der Freiheit, in der Unfrei-

heit, die als Freiheit erscheint.»²

Der theologische Skopus dieser Stelle, die das christliche Freiheitsdenken von *Origenes* über *Augustinus* bis zu *Martin Luther* und *Erasmus von Rotterdam* wie kein anderer biblischer Text zu gegensätzlichen Antworten inspirierte, liegt nicht einfach im gebrochenen Selbstverhältnis des Menschen oder in dem Widerspruch von Wollen und Tun, für den es in der antiken Ethik zahlreiche Parallelen gibt. Der von Ovid in den *Metamorphosen* überlieferte Sinnspruch *video meliora proboque, deteriora sequor* (= ich sehe und wünsche das Bessere, aber ich folge dem Schlechteren), formuliert auf klassische Weise die Differenz von Erkennen und sinnlichem Streben, von Vernunft und Leidenschaft. Dahinter steht die Erinnerung an die tragische Gestalt der *Medea*, deren ausweglose innere Lage im Widerstreit ihres Wollens mit den Leidenschaften ihrer Seele von Epiktet in beinahe wörtlicher Übereinstimmung mit Paulus geschildert wird.³

Die theologische Pointe der von Paulus im Ich-Stil formulierten Klage, die in dieser Ausführlichkeit gegenüber dem antiken Diatribenstil ein *Novum* darstellt, liegt dagegen in der Unfähigkeit des Gesetzes, den Menschen zum Guten zu führen. Paulus zieht beide Prämissen der jüdischen Freiheitstheologie – dass das Gesetz den Weg zum Leben aufzeigt, und dass der Mensch in sich die Kraft vorfindet, dem erkannten Guten auf dem Weg des Gesetzes zu folgen (vgl. das Lehrgedicht *Sir 15, 11-20*) – in Zweifel und gelangt so zu der Einsicht, dass der Mensch unter dem Gesetz sein Heil verfehlen muss, weil das Gesetz zu schwach ist, ihn vom Zwang der Sünde zu befreien. Gottes Gesetz zeigt ihm nicht mehr den Weg des Heils, vielmehr regt ihn die Kenntnis des Gebots, das Wissen um Gut und Böse (vgl. *Gen 3, 22*) zu seiner Übertretung an. Das Gesetz stachelt den Menschen zur Sünde überhaupt erst an, indem dessen Vorschriften seine Begierden erwecken: «Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig. Ich dagegen starb und musste erfahren, dass dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt» (*Röm 7, 10-11*). Im Kontext solcher biblischer Aussagen ist von der menschlichen Freiheit nur noch unter dem Vorzeichen ihres faktischen Verlustes und einer aus der Sicht des Sünders unlösbaren Verstrickung in das Böse die Rede.

Diese Spitzensätze der paulinischen Freiheitstheologie bewogen fast fünfzehnhundert Jahre später den jungen Augustinermönch *Martin Luther* zu der Behauptung, die den Streit mit *Erasmus* um die menschliche Willensfreiheit entfachte. Die provozierende These des Reformators lautete: der freie Wille sei nach dem Sündenfall nur noch dem Namen nach gegeben und der ursprüngliche Ehrentitel des Menschen, der ihm als Gottes vornehmstem Geschöpf zukam, sei durch die Macht der Sünde zu einer leeren Redensart geworden.⁴ In seiner Antwort auf die Bannandrohungsbulle Papst *Leo X.* vom 29. November 1520 verschärft *Luther* die darin

verurteilte These aus der Heidelberger Disputation, indem er sie rhetorisch noch weiter zuspitzte: «Ungenau und schlecht habe ich gesagt, der freie Wille sei vor der Gnade eine nur dem Namen nach existierende Sache (*res de solo titulo*), besser müßte ich einfachhin sagen, der freie Wille sei eine erfundene Sache oder ein leerer Titel ohne Sache (*figmentum in rebus seu titulus sine re*). Denn es steht in niemandes Hand, Gutes oder Böses zu denken, vielmehr geschieht alles (...) mit absoluter Notwendigkeit.»⁵

3. Zur Freiheit berufen

Ist auch diese paulinische Perspektive, die der späte Augustinus in seinem Streit mit Pelagius und Luther im Kampf mit Erasmus noch weiter verschärften, nur eine Facette des vielfältigen Bildes, das die Bibel von der Wirklichkeit menschlicher Freiheit zeichnet? Oder drängt sich Paulus mit solcher Wucht in den Vordergrund, dass von einem gemeinsamen Zeugnis der Bibel im Blick auf das Verständnis der menschlichen Freiheit nicht mehr die Rede sein kann? Folgt man der hermeneutischen Grundregel, die das katholische Schriftverständnis leitet, ist davon auszugehen, dass die paulinische Freiheitstheologie, was ihr Profil und ihre Tiefenschärfe anbelangt, zwar konkurrenzlos unter den biblischen Schriften ist, aber gleichwohl in einem nuancierten Gleichklang mit diesen interpretiert werden muss. Das Zeugnis jedes biblischen Schriftstellers soll von der ganzen Schrift her ausgelegt werden, nicht umgekehrt. Unter dieser hermeneutischen Prämisse lässt sich ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die weiteren exegetischen, theologiegeschichtlichen und systematischen Überlegungen gewinnen: Aus dem Widerspruch zu sich selbst, in den die Freiheit geraten ist, kann sie sich nicht aus eigener Kraft befreien, doch kann sie durch eine befreiende Außeninstanz aus ihrer Verlorenheit an das Böse herausgerufen werden.⁶

Wenn Paulus die Christusbotschaft, die er verkündet, als ein Evangelium der Freiheit versteht, dann meint er damit nicht mehr die natürliche Freiheit des Menschen als ursprüngliche Gabe des Schöpfers an sein Geschöpf. Frei ist der Mensch für Paulus nicht von Natur, sondern aus Gnade, weil Gott seine Freiheit aus ihrer Selbstverlorenheit an die Sünde herausgeholt und wieder zu sich selbst befreit hat: Der unter das Gesetz und die Sünde verklavte Mensch muss zuallererst wieder für die Freiheit «frei gemacht» werden und dies geschieht, wie Paulus in Gal 5, 13 verdeutlicht, durch den im Evangelium an die Menschen ergehenden Ruf Gottes: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit (...). Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder» (Gal 5,1 und Gal 13). Der Übergang vom alten Sklavendasein zur Freiheit ist für Paulus nur im Horizont des eschatologischen Zeitenumbruchs zu verstehen, den die Herrschaft Christi inauguriert. Jesus Christus ist für Paulus der schlechthin freie Mensch, in dessen freiem Gehorsam gegenüber seinem Vater, der zu-



gleich ein Akt rückhaltloser Liebe zu den Menschen ist, die höchste Vollendung geschöpflicher Freiheit aufscheint. Aber Jesus Christus ist nicht nur für sich selber frei, er ist vielmehr der «Sohn» inmitten von Sklaven, die durch ihn Töchter und Söhne ihres himmlischen Vaters sind und auf diese Weise ebenfalls den Status von Freien erlangen. «Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die frei kaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen» (Gal 4, 4-5).

4. Eschatologische Freiheit in der neuen Welt Gottes

Die Besonderheit der paulinischen Freiheitskonzeption zeigt sich darin, dass die menschliche Freiheit nicht mehr wie im antiken Fatalismus und der stoischen Kosmologie von einer unveränderlichen Weltordnung, sondern vom Gedanken der eschatologischen Neuschöpfung der Welt her verstanden wird. Dieser kosmologische Hintergrund ist für das antike Denken nichts Ungewöhnliches. Im Unterschied zum neuzeitlichen Bewusstsein, dass Freiheit als eine rein anthropologische Möglichkeit versteht, die der Mensch im Heraustreten aus der Natur, im Gegenüber zum Kosmos verwirklicht, lässt sich die Freiheit des Menschen nach paulinischem Verständnis nur in einem kosmologischen Horizont, durch die Bezugnahme auf die Welt als ganze und ihre Neuschöpfung durch Gott und die richtige Zuordnung des Einzelnen zu diesem eschatologischen Äonenwechsel verstehen. Die kosmologischen Metaphern, die von der Neuschöpfung der Welt, von Christus als Weltenherrscher oder von der endzeitlichen Thronbesteigung Christi sprechen, haben deshalb im biblischen Denken, wie *Erik Peterson* und *Ernst Käsemann* gezeigt haben, immer auch einen anthropologischen, ins allgemein Menschheitliche ausgreifenden Sinn.⁷ Der jüdische Religionsphilosoph *Jakob Taubes* erschließt die Dialektik der paulinischen Heilsgeschichte, indem er sie in den Gang der abendländischen Geschichtsphilosophie hineinstellt und als die schwebende Mitte einer Synthese beschreibt, die sowohl den *quantitativ*-weltgeschichtlichen Begriff der Geschichte (Hegel) als auch ihr *qualitativ*-existentielles Verständnis (Kierkegaard) als gegensätzliche Momente umgreift: «Das objektive Geschehen der Geschichte «im Großen» ist nicht wie bei Hegel für die Privatexistenz des Einzelnen gleichgültig, sondern entscheidet über Heil und Verwerfung des einzelnen Menschen. Das Geschick des Einzelnen aber ist nicht, wie bei Kierkegaard, unabhängig vom Lauf der Geschichte, sondern mitten hineingestellt in den heilsgeschichtlichen Prozess der Geschichte. In der Einheit von Mensch und Menschheit, im Adam ist das Ineins der allgemeinen Geschichte und der ethischen Existenz des Einzelnen beschlossen.»⁸

So wie der Prophet Jesaja die Figur des leidenden Gottesknechts mit dem ganzen Volk Israel identifiziert, sieht Paulus im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi das Schicksal der ganzen Menschheit abgebildet. Der für den Christusglauben des Apostels zentrale Christushymnus des Philipperbriefes beschreibt die Existenzweise Christi so, dass dieser sein gottgleiches Sein nicht für sich behält, sondern sich hingibt und in den Tod am Kreuz hinabsteigt. Indem Gott selber sich im Gehorsam seines Sohnes bis an den untersten Rand der alten Welt hin ausspannt, werden die Mächte des Todes und des Ungehorsams überwunden: Christus wird zum Herrn über alle Mächte erhöht und zum Pantokrator einer neuen Schöpfung eingesetzt. In diesem eschatologischen Akt des Äonenwechsels und der Inauguration Christi als Kyrios ereignet sich eine fundamentale Neubestimmung der Wirklichkeit und eine Neuorientierung der gesamten Seinsweise der Welt und des Menschen: Nicht mehr das Streben nach Selbsterhalt und Machtsteigerung oder der *conatus essendi* halten die Welt im Innersten zusammen, sondern dieser wird durch die eschatologische Liebe Gottes und die freie Hingabe des Sohnes an den Willen des Vaters eine neue Dynamik eingestiftet, die einen Prozess der Verwandlung der alten Welt in Gottes neue Schöpfung in Gang setzt. Insofern alle menschliche Freiheit in der Teilhabe an dieser neuen Wirklichkeit besteht, hat sie deshalb ihren Ursprung in der Freiheit Christi zur Selbsthingabe in den Tod. In einem theologischen Gesamtverständnis der menschlichen Freiheit, das dem biblischen Perspektivenreichtum gerecht wird, muss deshalb immer auch von der wiedergewonnenen, dem Sünder geschenkten Freiheit die Rede sein, die im Glauben an Christus ergriffen wird. Diese Wiedereinsetzung und Erneuerung seiner Freiheit wird dem Menschen zuteil, indem er sich der Gnade Christi öffnet und sich von Gottes Liebe beschenken lässt.

5. Was heißt «befreite» und «verdankte Freiheit»?

Der dreifache Blickwinkel, unter dem die biblischen Schriften die menschliche Freiheit betrachten – als ursprüngliche geschöpfliche Bestimmung zum partnerschaftlichen Leben in der Gemeinschaft mit Gott, als an die Macht der Sünde und das eigene Ich verlorene Freiheit und als durch die Teilhabe am Sieg Christi über den Tod wiedergewonnene Freiheit – gibt der theologischen Analyse der Freiheit die Richtung vor. Diese erweist ihre biblische Legitimation in dem Maß, in dem sie alle drei Facetten aufnehmen und zu einem systematischen Verständnis der Freiheit zusammenführen kann. Wie Gott und Mensch nach der Lehre des Christentums zusammengehören und wie die menschliche Freiheit aus der Bindung an Gott hervorgeht, das lässt sich im Blick auf den konkreten Existenzvollzug des Menschen weder allein aus dem geschöpflichen Auftrag seiner Freiheit



noch allein aus ihrem sündhaften Versagen noch allein von ihrer gnadenhaften Erneuerung her verstehen. Vielmehr ist nach der Bedeutung aller dieser Bestimmungen für die gegenwärtige Existenz des Christen und den konkreten Vollzug seiner Freiheit zu fragen.

Von der Erfahrung des Glaubens aus betrachtet, erweist sich die Gebrochenheit menschlicher Freiheit als Ausdruck jenes fundamentalen Missverhältnisses, in dem der sündige Mensch zu Gott als dem Ursprung seines Seins lebt. Weil er die Ausrichtung seiner Existenz auf Gott hin nicht mehr bejahen kann, lebt er im Widerspruch zu sich selbst; weil er mit seinem eigenen Wesen nicht mehr übereinstimmt, ist auch seine Freiheit ihrem Ursprung entfremdet. Der sündige Mensch ist daher unfrei geworden, das Gute, das er will, aus eigener Kraft zu verwirklichen. Die ursprüngliche geschöpfliche Ausrichtung seiner Freiheit ist durch die Sünde gestört; die Freiheit des sündigen Menschen ist eine gebrochene Kraft, die der Heilung bedarf. Sie muss wieder aufgerichtet und in ihrer Ausrichtung auf das Gute zurechtgebogen werden; ihr muss durch Gottes Gnade eine innere Tendenz eingestiftet werden, die ein neues Maßnehmen am Guten ermöglicht. Kurz: Die Freiheit zur Hingabe an das Gute, die sich konkret nur im Gehorsam gegenüber Gott und im Dienst am Nächsten vollziehen kann, muss dem unter der Macht der Sünde gefangenen Menschen erneut geschenkt werden.

5.1 Der Disput zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen

Die Rede von der «befreiten» oder «geschenkten» Freiheit bedeutet allerdings nicht, dass die Entscheidungs- und Verantwortungsfähigkeit des Menschen durch die Macht der Gnade vollkommen neu, d.h. ohne jeden Anknüpfungspunkt an den geschöpflichen Strukturen des Menschseins geschaffen würde. In dem Streit zwischen Luther und Erasmus um dessen These vom unfreien Willen, dem letzten theologischen Disput um das rechte Verständnis der menschlichen Freiheit, der in der europäischen Geistesgeschichte jahrhundertelangen Nachhall fand, geht es um die Frage, was die Begegnung des gnädigen Gottes mit dem sündigen Menschen in diesem bewirkt. Auch Erasmus schreibt dem Menschen nicht, wie Luther ihm unterstellt, einen schlechthin freien Willen zu, aber er besteht darauf, dass dessen natürliches Vermögen, das ihm von Gott im ersten Anruf seiner schöpferischen Liebe geschenkt wurde, beim Tun des Guten nicht gänzlich unbeteiligt bleibt.⁹ Deshalb wirft er Luther vor, dass er, in seinem theologischen Überschwang gebannt auf die andrängende Wucht der Gnade blickend, zu wenig zwischen dem tatsächlichen Vermögen des freien Willens, seinem konkreten *posse*, und dessen absolutem Vermögen, einem fiktiven *simpliciter posse* unterscheidet, das auch für Erasmus eine bloße Scheinfreiheit darstellt, über die kein Mensch Gott gegenüber jemals verfügt.¹⁰ Zwischen diesen beiden Extremen – einem schlechthin freien Vermögen zum Guten

aus eigener Kraft (*simpliciter posse*) und einer gänzlichen Wirkungslosigkeit des Willens in jeglicher Hinsicht (*simpliciter non posse*) – muss es, so postuliert Erasmus, noch ein Drittes geben: das Mitwirken des Menschen mit Gottes Gnade, ein Beteiligtsein seiner Freiheit an Gottes eigenem Handeln.¹¹

Erasmus' ganzes Ringen mit Luther kreist darum, dieses Dritte richtig zu bestimmen und das Einbezogenwerden des Menschen in das sein Handeln begründende Wirken Gottes angemessen zu erfassen. Die verschiedenen Anläufe, die er nach dem ersten Schlagabtausch mit Luther in seinem zweiten «Hyperapistes», der in der gegenwärtigen Forschung zurecht in den Vordergrund gerückt wird, dazu unternimmt, verfolgen alle das gleiche Ziel: Erasmus möchte das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit, göttlichem und menschlichem Handeln aufzeigen, für das in den schroffen Antithesen Luthers kein Platz mehr bleibt. Während dieser Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist, den freien Willen des Menschen und die Gnade Gottes durch ein scharfes Entweder-Oder trennt, möchte Erasmus das Ineinander von Evangelium und Gesetz, Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit aufzeigen. Wenn man Gottes Vorschriften mit dem Gesetz und Gottes Verheißung mit dem Evangelium verbindet, so ist doch stets darauf zu achten, dass «das eine im anderen ist, dass somit das Evangelium auch im mosaischen Gesetz enthalten ist, und das Gesetz im Evangelium»¹². Ebenso dürfen Glaube und Vernunft nicht auseinandergerissen, sondern müssen vielmehr in ihrer Wechselwirkung aufeinander wahrgenommen werden. Das allen Menschen ins Herz eingeschriebene Gesetz der Vernunft enthält die Goldene Regel als Zusammenfassung aller göttlichen Gebote, doch ist dieses Gesetz zu schwach, um zum wirksamen Tun der Liebe anzuspornen. Gleichwohl ist das natürliche Licht der Vernunft, dessen Erkenntniskraft durch die Sünde geschwächt ist, nicht gänzlich erloschen; immerhin erkennen mit seiner Hilfe auch die heidnischen Philosophen das natürliche Gesetz des Guten. Es entfacht sogar eine natürliche Neigung zum sittlich Guten (*naturalem appetitum honesti*) im Menschen, «die, mag sie auch in uns verschüttet sein, doch nicht ausgelöscht ist»¹³. Daher muss das Gesetz des Glaubens dem Gesetz der Vernunft zu Hilfe kommen, es unterstützen und der natürlichen Erkenntnis des Guten aufhelfen, damit diese sich im Tun der Liebe vollenden kann.

Dieselbe Logik der konkreten Vermittlung bestimmt auch die Lösung, die Erasmus für die eigentliche Streitfrage, das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen anbietet. Erasmus wirft Luther vor, auseinanderzureißen, was zusammen gehört. «Zunächst trennst du die Gnade vom freien Willen, aber wenn ich sage, daß der freie Wille etwas Gutes tue, verbinde ich ihn mit der Gnade; solange er ihr gehorcht, wird er glücklich geführt und handelt; wenn er sich der Gnade widersetzt, verdient er, von ihr verlassen zu werden, und wenn er von ihr verlassen ist, tut er nur Böses.»¹⁴

Was Luther trennt, versucht Erasmus so zu verbinden, dass sich Gottes gnädiges Handeln und der freie Wille des Menschen als Teilmomente eines von Gottes Initiative getragenen Wirkgefüges begreifen lassen. Daher kann Erasmus herausstellen, dass der freie Wille des Menschen innerhalb der von Gott ausgehenden Bewegung, die zum Guten führt, nicht untätig bleibt, ohne der Gefahr des Semipelagianismus zu verfallen. Für dieses von Gott ermöglichte Mithandeln des Menschen, das als unverzichtbares Moment innerhalb des Wirkens von Gottes Gnade von dieser selbst gefordert ist, gebraucht Erasmus eine Formel, die er der antithetischen Logik Luthers gegenüberstellt: *Acta voluntas agit*.¹⁵ Der freie Wille handelt als ein in Gottes Handeln einbezogener Wille, nicht wie ein passives Instrument oder totes Ding, sondern als von Gottes Wirken zum Handeln tauglich gemachter, durch die Gnade zur Eigentätigkeit befähigter Wille. Das ist das erasmische Paradox des freien Willens, das Luther im Bannkreis seines antithetischen Denkens nicht mehr verstehen kann. Für Luther gilt die Logik eines strikten Entweder-Oder: Gott wirkt alles und der Mensch wirkt nichts. Würde der Mitwirkung des Menschen ein wie auch immer gearteter Beitrag zugestanden, so geriete Gott in die Anhängigkeit des Menschen, was mit Luthers Begriff der Allmacht Gottes unvereinbar wäre. Für Erasmus dagegen kann das freie Tätigsein des Willens überhaupt nicht in einen Gegensatz zu Gottes Handeln geraten, weil seine Wirksamkeit ganz und gar von der Gnade abhängt. Erasmus lehrt nicht nur ein Mitwirken des Willens, sondern umgekehrt auch ein Mittätigsein der göttlichen Gnade in allem, was der Wille zu ihrem Werk beiträgt.

Erasmus fasst die Lehre der Kirche in dem Satz zusammen, dass «der Wille zwar etwas tut, das aber unwirksam bleibt, wenn nicht dauernd die helfende Gnade beisteht»¹⁶. Eine ähnliche Kurzformel für das Mitwirken des Menschen an Gottes Handeln findet sich bei Augustinus, der selbst in seiner antipelagianischen Phase den menschlichen Willen nicht so radikal von allem Mittun am Guten ausschließen wollte, wie dies später bei Luther der Fall ist: «Dabei (= beim Tun des Guten) wirken allerdings auch wir; jedoch wirken wir mit seinem Wirken mit, da seine Barmherzigkeit uns zuvorkommt.»¹⁷ In seinem zweiten «Hyperaspistes» gebraucht Erasmus die Vorstellung eines wechselseitigen Sich-Angleichens von Gnade und Wille dergestalt, dass das Verdienst des Guten nicht dem Menschen gegenüber Gott zukommt, sondern ihm von Gott geschenkt ist, der ihn seiner Freundschaft erst würdig macht.¹⁸ Ausdrücklich beruft sich Erasmus für seine Deutung des Ineinanderwirkens von Gottes Gnade und freiem Willen auf Paulus, der in 1 Kor 15, 10 von sich selbst bekennt: «Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben.»¹⁹ Eben um dieses Wirksamwerden der göttlichen Gnade im Menschen geht es Erasmus. Aus seiner Sicht wäre es der Ehre Gottes unan-

gemessen, dessen Handeln am Menschen anders als ein schöpferisch-befreiendes Handeln zu denken, das die Eigenkräfte des menschlichen Willens zu sich selbst erweckt. Gottes Größe und Allmacht geschieht dadurch kein Abbruch, denn alles, was wir aus unseren Kräften tun, stammt von Gott, aus dem alles wie aus einer Quelle hervorgeht: *Quicquid potest homo naturae viribus, gratuitum Dei donum est* (= «Was immer der Mensch aus natürlichen Kräften vermag, ist ein umsonst gegebenes Geschenk Gottes»)²⁰

Trotz seines theologischen Grundanliegens, das Ineinander von Gnade und Freiheit aufzuzeigen, weicht Erasmus vor der letzten Konsequenz seines Ansatzes zurück. Weil er aus irenischer Rücksichtnahme Luther entgegenkommen möchte, vertritt er die thomanische Lösung, wonach das Tun des Guten unter jeweils verschiedener Rücksicht *ganz* der Gnade Gottes und *ganz* der Mitwirkung des Menschen zuzuschreiben ist, nicht mit gleicher Entschiedenheit nach beiden Seiten hin. Für Thomas erfolgen die kategorialen Willensentscheidungen in der Kraft des von Gott der menschlichen Natur eingestifteten transzendentalen Urwollens und einer freien Selbstbewegung des Willens, so dass der Akt des Guten ganz von Gott getragen und ganz vom Menschen hervorgebracht wird.²¹ Erasmus kennt die Freiheitslehre des Thomas von Aquin und beruft sich zur Bekräftigung seiner eigenen Deutung des Mitwirkens des menschlichen Willens an Gottes Gnade auf sie. Doch bricht Erasmus dem Gedanken des Thomas die Spitze ab, weil er vor ihrer gedanklichen Kühnheit an einem Punkt zurückschreckt: Er betont Luther gegenüber immer wieder, dass auch nach seinem Verständnis des Zueinanders von Gnade und Freiheit das ganze Werk Gott zu verdanken ist.²² Doch wagt er es nicht mehr, auch den komplementären Satz der thomanischen Lösung nachzusprechen, wonach das Gute auch ganz die von Gottes Gnade getragene Tat des Menschen ist. Vielmehr verlegt sich Erasmus auf ein kleinkrämerisches Abzählen, das Luther ihm zu Recht vorhält. Was der freie Wille beiträgt, nennt er nun «überaus gering» (*perpussillum*). Er will dem freien Willen nur «ganz wenig» (*paululum*) zuschreiben, insofern dieser sich nämlich der Gnade zuwendet oder von ihr abkehrt.²³ Hier hat Luther schärfer als Erasmus gesehen, dass man zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wirken der Gnade und dem freien Willen keine Anteile verrechnen kann.

5.2 Systematische Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Gnade

Der öffentliche Disput, den Luther und Erasmus zu Beginn der Neuzeit über das Verständnis der menschlichen Freiheit führten, war eine der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen, in der unter theologischem Vorzeichen über das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Stellung gegenüber Gott gerungen wurde. Die Antwort, die Eras-



mus im Rückgriff auf die Freiheitslehren des *Origenes*, des jungen *Augustinus* und des *Thomas von Aquin* formulierte, rief die gesamte Tradition patristischer und scholastischer Theologie in den Zeugenstand, die bis heute das katholische Freiheitsverständnis in seinen wesentlichen Eckpunkten bestimmt. Durch die Erneuerung der wichtigsten schöpfungs- und gnadentheologischen Implikationen der thomanischen Freiheitstheorie versucht die gegenwärtige katholische Theologie im Anschluss an *Karl Rahner* und *Hans Urs von Balthasar*, den Argumenten des Erasmus, der sich zu seiner Zeit als Interpret der ganzen Bandbreite katholischer Tradition verstand, eine stringenter Fassung zu geben und sie auf eine systematische Grundfigur zurückzuführen. Das theologische Axiom, wonach die Selbstständigkeit des Geschöpfes zugleich mit seiner Abhängigkeit von Gott wächst, erweist seine Stärke gerade im Verständnis erlöster und befreiter Freiheit. Indem der Mensch Gott nahe kommt und den Ursprung seiner Freiheit bejaht, wird diese in ihre ursprüngliche Ausrichtung am Guten zurückgebracht. Wo Gott ihm seine Gnade schenkt, wird seine Freiheit nicht zerstört oder aufgehoben, sondern neu aufgerichtet und wahr gemacht. Ebenso gilt umgekehrt, dass die freie Abwendung von Gott die Selbstentfremdung des Menschen zur Folge hat; dieser verwirkt sein eigenes Sein-Können in dem Maß, in dem er sich von seinem göttlichen Ursprung entfernt.

Das genannte Axiom, das die Beziehung zwischen Mensch und Gott im Horizont der Schöpfungstheologie und der Gnadenlehre reflektiert, impliziert weitreichende Korrekturen am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik und seinem Verständnis der göttlichen Allmacht. Die unendliche Macht göttlicher Freiheit und Liebe zeigt sich darin, dass sie endlicher Freiheit neben sich Raum gibt und dem Menschen die Freiheit zur Annahme der Liebe (oder zu ihrer Verweigerung) gewährt. Wie es der endlichen Macht menschlicher Freiheit entspricht, eine Handlungskette beginnen zu können, so zeigt sich die unendliche Allmacht Gottes in der Fähigkeit, im anderen seiner selbst das Vermögen der Freiheit hervorzubringen. Die philosophische Perspektive, in der Freiheit als das Vermögen zur Selbstursprünglichkeit erscheint und die theologische Perspektive, in der dieses Vermögen endlicher Freiheit auf seine Ermöglichung durch Gottes unendliche Freiheit zurückgeführt wird, widersprechen einander nicht. Nach der schöpfungs- und gnadentheologischen Konzeption verdankter Freiheit erweist sich der geschöpfliche Freiheitsvollzug des begnadeten Menschen vielmehr als der Höchstfall des Verhältnisses, in dem göttliches und menschliches Wirken zueinander stehen: Weil «radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden (...) im gleichen und nicht im umgekehrten Maße» wachsen, depotenziert Gottes unendliches schöpferisches Sein nicht die endliche, von ihm hervorgebrachte Freiheit des Menschen, sondern ermächtigt sie zu ihrem eigenen geschöpflichen Selbstvollzug.²⁴

Umgekehrt bedeutet dies für Gottes Freiheit, Liebe und Macht: Die göttliche Liebe erweist ihre Allmacht gerade darin, dass sie mehr als bloße Macht ist und deshalb in keiner Konkurrenzsituation zur endlichen Freiheit des Menschen steht. *Hans Urs von Balthasar* spricht deshalb davon, dass Gottes Liebe durch Allmacht und Unmacht zugleich bestimmt ist: «Möglich war das Nein (der Sünde) aufgrund der trinitarischen «Unvorsichtigkeit» der göttlichen Liebe, die in der Hingabe keine Schranken und Rücksichten auf sich selbst kannte. Darin lag ihre vollkommene Macht wie ihre Unmacht, die beide voneinander untrennbar sind.»²⁵ Die Allmacht der göttlichen Liebe begrenzt sich selbst durch ihr dialektisches Gegenstück, um endlicher Freiheit neben sich Raum zu gewähren. Die freie Selbstbeschränkung der Allmacht durch die Liebe ist die einzige Art von Einschränkung, die mit dem Gedanken der Allmacht verträglich ist: Eine Begrenzung von außen, durch den Anspruch eines größeren fremden Seins wäre mit der Göttlichkeit von Gottes Allmacht unvereinbar. Die Selbstbeschränkung der Macht, die geschöpfliches Sein neben sich zulässt und zu endlicher Freiheit freisetzt, kann dagegen nicht als Depotenzierung der göttlichen Macht, sondern nur als ihre höchstmögliche Vollendung gedacht werden. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist ja keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit oder des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.»²⁶

Gottes Allmacht ist daher mehr als *nur* Allmacht; sie ist zugleich Ohnmacht der Liebe, durch die Gott die endliche Freiheit des Menschen zur freien Gegenliebe erweckt. Der Ursprung der Freiheit gründet aus theologischer Sicht daher nicht in einem Akt menschlicher Selbstermächtigung, sondern in einer Initiative der grundlosen Liebe Gottes, der sein Geschöpf zur freien Antwort ermächtigt. Es liegt in der Konsequenz dieser Selbstentäußerung der göttlichen Liebe, dass die Entscheidungen endlicher Freiheit für Gott selbst Bedeutung haben, weil er sie für sein Werk in Dienst nehmen will. Gott handelt nicht anders in der Welt, als durch Menschen, die er zum freien Tun der Liebe befreit. Gott macht sich vom Menschen abhängig und bezieht ihn in die Verwirklichung seiner Absichten ein. Das aber heißt: Alles Geschehen in der Welt ist das Ergebnis eines Wechselspiels zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, zwischen dem rufenden Gott und dem antwortenden Geschöpf, das sich der Mitarbeit an Gottes Werk zur Verfügung stellt oder sich ihr in der Sünde entzieht. Die Unvorsichtigkeit der göttlichen Liebe und ihre Rücksichtslosigkeit sich selbst gegenüber liegen darin, dass Gottes Wille, den Menschen zur Freiheit und zur geschöpflichen Mitwirkung an seinem eigenen Handeln zu bestimmen, notwendigerweise die Möglichkeit der Sünde einschließt. Damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch gegenseitige Liebe geprägt sein kann,

nimmt Gott das Risiko auf sich, dass der Mensch sich von ihm abwendet und dadurch sein eigenes Menschsein pervertiert. Dass er das Fehlschlagen seiner Absichten in Kauf nehmen muss, entspringt einem selbstgewählten «Zwang» der Liebe und bedeutet daher keinen Abstrich vom Attribut der göttlichen Allmacht: Insofern dieses einem Gott zukommt, der sein innerstes Wesen als Liebe offenbart, muss die Möglichkeit der freien Selbstbeschränkung Gottes als inneres Moment seiner göttlichen Macht gedacht werden.

5.3 Einspruch im Namen des späten Augustinus?

Die Entwicklung des späten Augustinus, die zu einer radikalen Zuspitzung seiner Gnadentheologie auf Kosten der menschlichen Freiheit und zu einer verhängnisvollen Übersteigerung seiner Prädestinationslehre führten, kann von einer theologischen Freiheitstheorie der hier skizzierten Art nicht einfach übergangen werden. Die augustinischen Verschärfungen im Streit mit Pelagius provozieren fernab aller historischen Einseitigkeiten und strategischen Verzeichnungen seines Gegners in dem Maß zu einer sachlichen Auseinandersetzung, als sie die Konsequenzen von Gottes erwählender Liebe auf Seiten des Geschöpfes mit äußerster Konsequenz zu Ende denken. Doch ist die augustinische Radikalisierung, die sich wie ein dunkler Schatten über die Geschichte der Gnaden- und Freiheitslehre legt, selbst nicht frei von inneren Widersprüchen und Zweideutigkeiten. Trotz mancher unbestreitbarer Vorzüge gegenüber Pelagius trug die Prädestinationslehre des späten Augustinus wesentlich dazu bei, dass sich die humanen, freiheitsfördernden Intentionen des Christentums in der europäischen Geistesgeschichte für lange Zeit verdunkelten. Wenn man dennoch die entscheidende Einsicht des Augustinus, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann, darin sehen möchte, dass er das «Über-sich-hinaus-berufen-Sein der endlichen Freiheit durch Anruf und Angebot der unendlichen zur Teilnahme an ihr» in aller Schärfe herausstellt, erklärt dies keineswegs, warum die Hineinnahme des Menschen in das innere Geheimnis Gottes die Auslöschung seiner natürlichen Fähigkeiten oder doch zumindest ihre weitgehende Zurückdrängung voraussetzt, die er Gottes unendlicher Liebe im Akt der Schöpfung verdankt.²⁷ Zwar lässt sich die Berufung zur Teilhabe an Gottes eigenem Leben, das Einbezogenwerden in das Geheimnis seiner trinitarischen Liebe, nicht schon aus dem Begriff endlicher Freiheit erschließen und insofern nicht in «eine Konstituente (der) Endlichkeit» verwandeln.²⁸ Doch dürfen Schöpfung und Erlösung, ursprüngliche Gabe Gottes und neuer Anruf der Gnade nicht in einen falschen Gegensatz zueinander gebracht werden.

Schon dem ersten Akt der Schöpfung liegt ein Erwählungsmotiv zugrunde, insofern Gott den Menschen zu seinem freien Partner bestimmt, der nicht einfach nur zum bloßen Dasein, sondern zum Austausch der Liebe

und zur aktiven Teilnahme an seinem göttlichen Wirken berufen ist. Das Motiv der Menschwerdung ist daher kein grundsätzlich anderes als das der Schöpfung. Es geht in der Inkarnation um die höchstmögliche Offenbarung jener göttlichen Liebe, die in der Schöpfung ihren bleibenden, auch angesichts der Sünde des Menschen nicht widerrufenen ersten Ausdruck findet. «Das Geheimnis der Inkarnation erfüllt sich nicht dadurch», heißt es bei *Thomas von Aquin*, «daß Gott seine Seinsweise irgendwie mit einer anderen vertauschte, die er nicht von Ewigkeit besaß, sondern dadurch, daß er sich auf neue Weise mit der Schöpfung vereinigte, oder besser diese mit sich.»²⁹ In der Menschwerdung seines Sohnes und der Erhebung des Menschen zur Freundschaft mit ihm zeigt Gott in leibhafter Sichtbarkeit, zu welchem Ziel er den Menschen erschaffen hat. Ein wichtiges Kongruenzargument für den grundlos-freien Akt der Menschwerdung Gottes liegt daher auch darin, dass wir durch sie «darüber belehrt werden, wie unvergleichlich die Würde der menschlichen Natur ist, damit wir sie nicht durch die Sünde verletzen»³⁰. Es ist daher wenig sinnvoll, zwischen den Bestimmungen der Sünde als einer «Selbstschädigung des Menschen» und eines Verstoßes gegen Gottes unendliche Liebe einen emphatischen Gegensatz oder auch nur eine unterschiedliche Akzentuierung zu sehen, liegt doch die entscheidende Pointe eines theologischen Freiheitsbegriffs gerade darin, dass der Mensch sich seiner eigenen Bestimmung entfremdet, *indem* er sich von der unendlichen Liebe Gottes abkehrt.³¹

Die theologische Reflexion auf die ursprüngliche Freiheit des Menschen, ihre Selbstentfremdung durch die Sünde und ihre eschatologische Neuschöpfung im Reich Gottes benennt kein Randphänomen des christlichen Glaubens. Sie ist vielmehr für ein angemessenes Verständnis seines zentralen Inhaltes, des Mysteriums der Trinität und der Menschwerdung Gottes sowie der Berufung des Menschen zur Freundschaft mit dem dreieinigen Gott unabdingbar. Die Erlösung des Menschen durch das Leben, den Tod und die Auferweckung des Jesus von Nazareth ist nicht als ein zweites Eingreifen Gottes oder als ein erneuter Rettungsversuch anzusehen, nachdem Gott das Werk der Schöpfung durch das freie Nein seines Geschöpfes zu entgleiten droht. Vielmehr kommt in der Menschwerdung Gottes, die darauf zielt, den gefallen Menschen zur Würde der Gotteskindschaft und der Freundschaft mit dem dreieinigen Gott zu erheben, das in der Schöpfung begonnene Werk der göttlichen Liebe zur Vollendung. Doch bleibt auch dieses höchste und letzte Werk der göttlichen Liebe ein Appell an die Freiheit des Menschen. Schon im Akt der Schöpfung liegt die Bitte Gottes an den Menschen, sich zur Mitarbeit an Gottes Werk bereitzuhalten. Erst Recht liegt im Geheimnis der Menschwerdung Gottes der Gedanke beschlossen, das es bei aller Unvergleichbarkeit der beiden Beziehungsgrößen so etwas wie ein gegenseitiges Einander-Bedürfen von Gott und Mensch

und ein Sich-Bereitmachen des Menschen für Gott gibt, in dem seine Freiheit zur Vollendung kommt. Da dieser wechselseitige Austausch der Liebe in der freien Initiative Gottes gründet, der sich in der Inkarnation dem Menschen gleichmacht und so das Fundament für die Freundschaft des Menschen mit ihm bereitstellt, ist die Gefahr einer semipelagianischen Trennung von Gnade und Freiheit schon im Ansatz überwunden.

ANMERKUNGEN

¹ Zit. nach P. HILL – N. SIMIONE, *Messiaen*, Mainz 2007, 332. Zur Bedeutung des Vogelmotivs im Werk von Messiaen vgl. a.a.O., 216. 225. 231–238.

² H. SCHLIER, *Zur Freiheit gerufen*, in: DERS., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1971, 216–233, hier: 218.

³ Vgl. *Diatriben* 2, 26,1–3 und dazu S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleuteria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989, 350ff.

⁴ Vgl. WA I, 354.

⁵ WA VII, 146, 3–8

⁶ Vgl. ISABELLE CHAREIRE, *Ethique et grâce. Contribution a une anthropologie chrétienne*, Paris 1998, 225–253.

⁷ Vgl. E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften, hg. von Barbara Nichtweiß, Bd. VI), Würzburg 1997, 77–88, und E. KÄSEMANN, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, in: DERS., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen ²1969, 61–101, bes. 99ff.

⁸ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007 (Nachdruck der Dissertation von 1947), 87.

⁹ Vgl. *Hyperaspistes «Diatriben aduersus seruum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus»*, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von W. Weltzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, 592.

¹⁰ Vgl. *Hyperaspistes II* (Desiderii Erasmi opera omnia, hg. von Joannes Clericus, Leiden 1706 [Nachdruck Hildesheim 1962]) Bd. X, 1355 F – 1356 A.

¹¹ Vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1356 A: «Interest enim aliquid inter libere posse et simpliciter non posse». Vgl. G. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther: Libre et serue arbitre. Étude historique et théologique*, Paris 1981, 226ff.

¹² *Hyperaspistes II-X*, 619.

¹³ *Hyperaspistes I-IV*, 611; vgl. IV, 623.

¹⁴ *Hyperaspistes I-IV*, 416f.

¹⁵ *Hyperaspistes I-IV*, 608; zu den Alles- oder Nichts-Metaphern Luthers vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1390 D und dazu R. TORZINI, *I Labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze 2000, 150f. und 216f.

¹⁶ *Hyperaspistes I-IV*, 300.

¹⁷ *Da natura et gratia*, XXXI, 35 (Schriften gegen die Pelagianer, Bd. I, Würzburg 1971, 486).

¹⁸ Vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1372 D und 1384 D. Vgl. G. CHANTRAINE, a.a.O., 230f. und 260.

¹⁹ *Hyperaspistes II-X*, 1387 C–D.

²⁰ Vgl. *Hyperaspistes I-IV*, 640.

²¹ Vgl. *Summe theologiae I-II* 9,4; 109,6 und *De malo* 6. Unter den neueren Interpretationen der thomanischen Freiheitslehre vgl. vor allem K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München 1971, 163ff. und COLLIN MCCLASCEY, *Happiness and Freedom in Aquinas's Theory of action*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000) 69–90, bes. 74–79.

²² Vgl. *De libero arbitrio III A* 4 – IV, 96: «Quod nostrum est, ascribamus deo, cuius summus totus und IV, 7 – IV, 170: «Totum opus debere deo, sine quo nihil efferemus.»



²³ Vgl. *De libero arbitrio* IV, 7 – IV, 170 und *Hyperaspistes* I-IV, 408.

²⁴ Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 86.

²⁵ *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 306.

²⁶ TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988, 178.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 354.

²⁸ Ebd.

²⁹ *Summa theologiae*, III 1,1 ad 1.

³⁰ *Summa theologiae*, III, 1,2: «Quia per hoc instruimur quanta sid dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. «

³¹ H.U. VON BALTHASAR, a.a.O., 352.





HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

HERAUSFORDERUNGEN DER FREIHEIT

«Doch ein Geheimnis wissen wir niemals dadurch, dass wir es entschleiern und zergliedern, sondern einzig so, dass wir das Geheimnis *als* das Geheimnis hüten.»¹

Martin Heidegger

1. Die Herausforderung der Freiheit und die «Krise des Humanismus»

Die Freiheit gehört zu jenen «Grundworten» unseres Denkens, die sich immer wieder neu in ihrer Fraglichkeit dem Denken aufgeben.² Denn was ist eigentlich Freiheit? Wo zeigt sich Freiheit? Können wir unserem Bewusstsein oder unserer Intuition, dass wir frei seien, so einfach folgen? Unter welchen geschichtlichen philosophischen – oder theologischen – Bedingungen hat man von Freiheit im Sinne der Willensfreiheit zu sprechen begonnen? Gibt es überhaupt Freiheit? Und falls es Freiheit gibt, welche Arten der Freiheit – wie etwa Willens- und Handlungsfreiheit, positive oder negative Freiheit, metaphysische oder moralische Freiheit – lassen sich voneinander unterscheiden? Dies sind einige der Fragen, die mit der «Herausforderung der Freiheit» verbunden sind.

Die Freiheit ist, so selbstverständlich sie uns erscheinen mag, frag-würdig. Denn eine freie Handlung ist zunächst einmal keine zufällige oder willkürliche Handlung. Wenn wir frei handeln, dann handeln wir nicht aus dem Prinzip Zufall heraus oder aus reiner Willkür, sondern wir können Gründe für unser Handeln anführen. Wenn es aber Gründe gibt, handeln wir dann noch frei? Löst sich die Freiheit nicht auf, je mehr wir über die Gründe unseres Handelns – die bewussten und die unbewussten, die gesellschaftlichen, psychologischen oder hirnhysiologischen – nachdenken und je mehr Gründe wir für unser Handeln anführen können? Es scheint zunächst

HOLGER ZABOROWSKI; Jg. 1974, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotion in Oxford, 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, lehrt seit 2005 Philosophie an der Catholic University of America in Washington, D.C. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zur Phänomenologie und Hermeneutik. Er ist u.a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuchs.

einmal so, als müssten wir – gerade angesichts der gegenwärtig lebhaft diskutierten neueren Forschungsergebnisse in den Neurowissenschaften und ihrer Deutung – Wolf Singer zustimmen, der seine Ergebnisse folgendermaßen zusammenfasst und interpretiert: «Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zugrundeliegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetische Faktoren, frühe Prägungen, soziale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser, zu denen auch Befehle, Wünsche und Argumente anderer zählen, wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich, ob sich Entscheidungen mehr unbewussten oder bewussten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der «entscheidenden» Nervennetze.»³ Gibt es also nur noch unfreie Entscheidungen – mithin also gar nicht mehr Entscheidungen im strengen Sinne, sondern nur noch Ereignisse, die uns wie Entscheidungen – Akte der Freiheit – erscheinen?⁴

Die Frage nach der Freiheit des Menschen ist keine neue Frage. Denn sie hat sich seit den Anfängen des philosophischen Denkens immer wieder gestellt (wenn auch in charakteristisch bzw. paradigmatisch unterschiedlicher Weise), weil mit der Freiheit das Selbstverständnis des Menschen als eines handelnden und denkenden Wesens im Ganzen des Seienden in den Blick gerät. Wer die Frage nach der Freiheit stellt, fragt immer auch danach, wer der Mensch denn eigentlich ist – es ist *eine* der Grundfragen menschlicher Selbstverständigung, wenn nicht sogar *die* ausgezeichnete Grundfrage des menschlichen Nachdenkens über sich selbst. Denn wie wir uns zu uns selbst und zu anderen Menschen verhalten, hängt nicht zuletzt davon ab, ob wir uns und den anderen Menschen für frei halten oder nicht. Und nur in der Offenheit der Freiheit – des Handelns nach Gründen – zeigt sich in vollem Sinne jener Unterschied, der den Menschen vom Tier unterscheidet,⁵ und jene Stellung des Menschen im Gesamt des Seienden, derer sich der Mensch im Verlaufe der Geschichte immer bewusster geworden ist. Wer über die Frage nach der Freiheit nachdenkt, denkt daher immer auch über viele andere Fragen nach: über die Fragen nach Schuld und Verantwortung,⁶ nach Scham und Reue, nach dem Wesen von Gründen und Entscheidungen oder nach eigentlichem und uneigentlichem Leben – und über die fundamentale Frage danach, wie denn eigentlich *Menschsein* geschieht und was die besondere Würde des Menschen ausmacht.

Die Frage nach der Freiheit ist eine Frage, die sich aber doch in einer besonderen Intensität im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert stellt. Denn wir wohnen, so Emmanuel Levinas' nach wie vor gültige Interpretation der gegenwärtigen «Krise des Humanismus», «dem Zerfall des Mythos vom Menschen als dem Wesen bei, das an sich selbst Ziel und Zweck ist. Dieser



Zerfall lässt eine Ordnung erscheinen, die weder menschlich noch unmenschlich ist, die sich zwar durch den Menschen und durch die Kulturen, die er hervorgebracht hat, bildet, die sich jedoch, aufs Ganze gesehen, durch die im eigentlichen Sinne vernünftige Kraft des dialektischen oder logisch-formalen Systems ordnet. Eine nicht-menschliche Ordnung, für die genau der Name «Materie» passt, ein Name, der die Anonymität selbst besagt.»⁷ In dieser Anonymität der Materie aber hat der Mensch keine Freiheit mehr. In einer zunehmend geordneten und systematisch aufgeschlüsselten Wirklichkeit ist das Grundwort Freiheit als «Erklärung», Anzeige oder Ausdruck der Selbsterfahrung nicht mehr notwendig. Der Mensch ist zum Gegenstand oder Bestand eines geschlossenen Systems der Wirklichkeit geworden und gerade deshalb – weil er der Freiheit mangelt – wird er nicht mehr als dasjenige Wesen, «das an sich selbst Ziel und Zweck ist», verstanden, sondern als namenloses, anonymes Mittel für andere, mehr oder weniger willkürlich festgelegte oder mit der Systemlogik verbundene Zwecke. Die Freiheit ist angesichts dieser Krise des Humanismus, angesichts der wissenschaftlich-systematischen Tendenz zur Entmythologisierung eine bleibende Herausforderung.

Wenn an dieser Stelle von der «Herausforderung der Freiheit» gesprochen wird, dann ist der Genetiv im doppelten Sinne des *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* zu verstehen: Freiheit ist herausgefordert und zugleich herausfordernd. Damit ist ein erster Zugang zur Frage nach der menschlichen Freiheit gefunden, der in besonderer Weise die gegenwärtige Diskussion über die Freiheit des Menschen in den Blick nimmt. Denn heute – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – ist die Freiheit nicht nur eine bleibende Herausforderung; sie ist auch zunehmend herausgefordert. Worin aber bestehen diese Herausforderungen?

2.1. Die herausgeforderte Freiheit

Die These, dass der Mensch frei sei, sieht sich zwei verschiedenen Herausforderungen gegenüber: der Absolutsetzung der Freiheit und der deterministischen Leugnung von Freiheit. Wenn es sich auch um verschiedene Herausforderungen handelt, die sich unterschiedlich auf unser Selbstverständnis und in unserer Alltagspraxis auswirken, so wird sich doch zeigen, dass sie eng miteinander verbunden sind. Diese unterschiedlichen Herausforderungen seien im Folgenden kurz skizziert und an Beispielen erläutert. Ein wichtiges Beispiel für die *Absolutsetzung der Freiheit* und ihre Dialektik findet sich in der Philosophie Jean-Paul Sartres. Sartres «Devise vom Menschen» besteht darin, der Mensch müsse «schaffen und schaffend sich schaffen und nichts anderes sein als das, zu dem man sich geschaffen hat».⁸ Der Mensch wird somit verstanden als ein Produkt seines eigenen Schaffens.

Der Existenzialismus definiert, so Sartre daher, den Menschen «durch das Handeln»: «In Wirklichkeit kann der Mensch nur handeln; seine Gedanken sind Entwürfe und Verpflichtungen, sein Gefühle Unternehmungen; er ist nichts anderes als sein Leben, und sein Leben ist die Einheit seiner Verhaltensweisen.»⁹ Wer der Mensch ist, legt also der jeweilige Mensch im Vollzug seiner Freiheit vollständig selbst fest. Es gibt daher für Sartre keine Natur des Menschen, kein Wesen, das der Freiheit, d.h. der existentiell-konkreten Aneignung des eigenen Wesens vorgeordnet wäre. Dies besagt das berühmte Wort Sartres, dass die Existenz der Essenz vorgeordnet sei, mit dem er von der traditionellen Sicht, die die Essenz der Existenz vorordnet, Abstand nimmt.¹⁰ Und selbst wenn der Mensch Unfreiheit erfährt, zeigt sich in seinem Bezug zur Unfreiheit doch gerade auch seine Freiheit. Denn er ist, so Sartre, «frei, weil er immer wählen kann, ob er sein Los in Resignation hinnimmt oder sich dagegen auflehnt.»¹¹

Man mag nun einwenden, dass die Position Sartres eigentlich gar keine Herausforderung der Freiheit mehr sei, da der Existentialismus Sartrescher Provenienz ja gar nicht mehr die Aktualität aufweise, die ihm einst – in der Mitte des letzten Jahrhunderts – zu eigen gewesen sei.¹² Dass Sartres Denken heute von eher historischem Interesse ist, bedeutet nun aber nicht, dass diese Herausforderung nicht mehr besteht, denn in einem komplexen Prozess, der noch auf eine historische Aufarbeitung und Darstellung wartet, ist Sartres Philosophie zur verbreiteten «Vulgärphilosophie» einer Zeit geworden, in der der autonome Zugriff auf die Welt als Gegenstand menschlichen Handelns und Bestimmens das Wesen der Welt und des Menschen bestimmt. Die Gründe dafür liegen im wesentlichen auch darin, dass Sartres Denken weniger originell ist, als man zunächst vermuten mag. Denn in ihm artikuliert sich ein nach wie vor wirksames und verbreitetes Verständnis von Wirklichkeit, das Wirklichkeit als Produkt versteht, als Ergebnis des menschlichen Handelns und Denkens und damit einer Subjektivität, die als Wille zur Macht verstanden wird. Im Hintergrund von Sartres Überlegungen stehen daher sowohl Marx als auch Nietzsche – Philosophen der Subjektivität, bei denen sich das Prinzip der Freiheit bis zum Umschlag in sein Gegenteil radikalisiert hat.

An dieser Stelle aber stellt sich die noch tiefer gehende Frage, ob Sartres Philosophie überhaupt eine Herausforderung der Freiheit darstellt: Inwiefern wird denn unser Wissen von der Freiheit des Menschen herausgefordert, wenn – wie bei Sartre – die Freiheit eine derart zentrale Position einnimmt? Sartre leugnet die Freiheit ja nicht, er beschränkt sie noch nicht einmal, er stellt sie in den Mittelpunkt seines philosophischen Interesses und entwickelt von der Freiheit her seinen Zugang zu dem, was Menschsein eigentlich ist. Menschsein bedeutet für ihn ja zunächst einmal und vor allem anderen, frei zu sein. Hier zeigt sich nun aber eine Dialektik, die verdeut-



licht, warum die Absolutsetzung der Freiheit auch bedeutet, die Freiheit herauszufordern. Denn Freiheit ist ein Grundwort, das immer auf andere Grundworte angewiesen bleibt, um recht verstanden werden zu können und nicht dialektisch in sein Gegenteil umzuschlagen. Denn als endliche Menschen können wir nie nur oder in absoluter Weise frei sein. Freiheit selbst ist ein Verhältnisgeschehen. Der Akt der Freiheit ist damit ein Vollzug, der immer schon in einem Verhältnis zum anderen seiner selbst steht, der nur im Verhältnis zur Grenze der Freiheit Ausdruck eigentlicher Freiheit ist.

Denn die Freiheit beginnt nicht etwa dort, wo die Notwendigkeit aufhört, wie Hans Jonas dargelegt hat, so dass sie des Bezugs auf die Notwendigkeit nicht bedürfte oder in radikaler Absetzung von der Notwendigkeit definiert werden könnte: «Nur die gründliche Verkennung des Wesens der Freiheit», so Jonas, «kann so denken. Sie besteht und lebt, ganz im Gegenteil, im Sichmessen mit der Notwendigkeit – gewiss *auch* in dem, was sie ihr zuguterletzt abgewonnen hat und dann mit eigenem Inhalt erfüllen kann, aber mehr noch und *zuerst* im Abgewinnen selber mit all seiner Mühe und immer nur halbem Erfolg. *Die Abschneidung vom Reich der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand*, sie wird ohne ihn genauso nichtig wie Kraft ohne Widerstand.»¹³

Freiheit bedarf aber nicht nur des Bezuges zur Notwendigkeit, sondern auch des Bezuges zur Natur als der selbst unvordenklichen (also nicht als Produkt unserer Setzung zu verstehenden) Voraussetzung eines jeden Freiheitsgeschehens. Eine radikale Emanzipation von unserer Natur ist daher überhaupt nicht möglich.¹⁴ Wir sind nicht nur, wer wir sein wollen, sondern auch, was wir immer schon sind. Wir können als Menschen nicht anders, als immer auch unsere Natur zu haben – in Freiheit. Freiheit ist daher, so Robert Spaemann in einer prägnanten Formulierung, «erinnerte Natur»: ¹⁵ Denn nur dort «wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt». ¹⁶ Das bedeutet, jeder Versuch, ohne Bezug auf die Natur – in radikaler Emanzipation vom Natürlichen – frei zu sein, verkennt nicht nur das, was Freiheit eigentlich ist, sondern führt auch zu einem Rückfall in das bloß Naturwüchsige. Der Akt der Freiheit wird, wenn Freiheit absolut gesetzt wird, zu einem Akt bloßer Natur. Diesen Bezug der Freiheit auf die Natur nicht zu sehen, bedeutet daher letztlich, Freiheit zu negieren. Alles wird dann nichtig oder – je nach Perspektive – gleichgültig, Ausdruck oder Gegenstand der Willkür oder beliebigen Macht: «In dem Augenblick» aber, so Adorno und Horkheimer, «in dem der Mensch das Bewusstsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewusstsein selber, nichtig [...]»¹⁷

In ähnlicher Weise ist eine radikale Emanzipation aus der Gemeinschaft mit anderen Menschen nicht möglich. Als Menschen stehen wir immer schon in einem Miteinander mit anderen Menschen und das bedeutet, wir stehen immer schon in einem Verantwortungsverhältnis zu anderen Menschen, die eben nicht nur die «Hölle» für uns sind, wie Sartre annahm,¹⁸ sondern die den Raum eröffnen (genauer gesagt: immer schon eröffnet haben), in dem wir allererst menschlich und damit frei leben können. Daher ist Freiheit auch ohne Verantwortung anderen Menschen gegenüber nicht zu denken. Angesichts des anderen Menschen erfährt die Freiheit aber eine radikale Begrenzung. Sie kann gar nicht mehr absolut sein oder sich als absolute verstehen, da unser Verhältnis zu anderen Menschen kein neutrales Verhältnis ist, sondern ein Verhältnis der Verantwortung, in dem meine Freiheit immer schon begrenzt ist: «Der Empfang des Anderen», so Emmanuel Levinas, «der Anfang des sittlichen Bewusstseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt.»¹⁹ In diesem Geschehen der sittlichen Verantwortung kann der Mensch – wie neben Levinas auch Kant aufgezeigt hat – auch eine weitere «Erfahrung» der Begrenzung von Freiheit machen, nämlich angesichts der «Manifestation» der Transzendenz oder des Unendlichen.²⁰ Auch im religiösen Vollzug, im Verhältnis zu Gott und auch im philosophischen Gottesgedanken ist menschliche Freiheit in ihrer Endlichkeit immer schon begrenzt und damit in ein Verhältnis gesetzt zu dem, was nicht Gegenstand unserer Freiheit ist, denn es gehört zum Wesen der Grenze, dass sie nicht nur trennt, sondern auch – und vor allem – bindet und verbindet.

Wird menschliche Freiheit jedoch absolut gesetzt, dann verliert sie diesen Bezug auf die Notwendigkeit, die Natur, die Verantwortung, den Anderen, das Unendliche oder Gott und somit ihren Charakter als endliche und begrenzte Freiheit und wird zu einem mehr oder weniger willkürlichen Willen zur Macht – der letztlich an seiner eigenen Selbstüberschätzung und der seiner Absolutsetzung eigenen Dialektik scheitern muss. Die radikale Freiheit wird dann zu einem rein naturwüchsigen oder willkürlichen Geschehen, das in keiner Weise mehr aus dem Verhältnis zur Wirklichkeit der Grenzen der Freiheit sein Maß empfängt. Freiheit wird in dieser «Maßlosigkeit» dann auch nicht mehr als positiv zu bewertende Emanzipation von Fremdbestimmung wahrgenommen, sondern erscheint als Fluch, als Last, als «Gegenstand» einer Verurteilung oder «Verbannung». Denn letztlich wird der Mensch eine absolute oder maßlose Freiheit als Überforderung wahrnehmen: Er hat wie Gott zu sein und muss erfahren, wie alles – sogar er selbst – zu einem Produkt seines eigenen Handelns wird.

Sartre war sich dieser Ambivalenz der absolut gesetzten, in keinerlei Weise mehr begrenzten Freiheit durchaus bewusst. In *Die Fliegen* verleiht Orest seiner Erfahrung des Fluches der Freiheit in folgenden an Zeus gerichteten Worten Ausdruck: «Deinen Befehlen sich fügend, stand meine

Jugend vor meinem Blick, flehend wie eine Verlobte, die man verlassen will; ich sah meine Jugend zum letzten Mal. Aber plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt, und ich erstarrte, die Natur tat einen Sprung zurück, und ich hatte kein Alter mehr, und ich habe mich ganz allein gefühlt, inmitten der kleinen, harmlosen Welt, wie einer, der seinen Schatten verloren hat, und es war nichts mehr am Himmel, weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um mir Befehle zu geben.»²¹ Und Jupiter antwortet auf die Worte Orests, in denen Nietzsches Erfahrung des «Todes Gottes»²² mitschwingt: «Erinnere dich, Orest, du hast zu meiner Herde gehört, du weidetest das Gras auf meinen Feldern inmitten meiner Schafe. Deine Freiheit ist nichts als die Räude, die dich juckt, sie ist nichts als eine Verbannung.»²³

Wenn wir uns nun der radikalen *Leugnung* der Freiheit im Sinne der Willensfreiheit zuwenden, also einer nicht-kompatibilistischen deterministischen Position, so betreten wir vor allem das Gebiet der Neuro- und Biophilosophie, also einer Philosophie, die in engem Kontakt zu den Neurowissenschaften und zur Biologie steht. Vor allem in den letzten Jahren sind einige neuere Ergebnisse der Neurowissenschaften in der Öffentlichkeit sehr intensiv diskutiert worden.²⁴ Anlass für diese Diskussionen waren Stellungnahmen einiger Neurowissenschaftlern und Neurophilosophen, die auf der Grundlage neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse die These vertreten, dass der Mensch nicht frei und die Freiheit eine Illusion sei, da menschliches Handeln immer vollständig determiniert sei. «Die Idee eines freien menschlichen Willens», so Wolfgang Prinz, «ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, dass alles, was geschieht, seine Ursachen hat und dass man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, dass jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, dass freies, also nichtdeterminiertes Handeln denkbar ist.»²⁵ Wenn wir als Menschen uns dennoch vorstellen, dass wir über einen freien Willen verfügen, so handelt es sich dann nach Prinz nicht um eine alternative nicht-wissenschaftliche Sicht, die mit der deterministischen Sicht prinzipiell kompatibel wäre, sondern lediglich um eine «soziale Konstruktion».²⁶

Auf die Frage, welche Erklärung es denn für diese wirkmächtige Illusion der Freiheit gebe, hat Wolf Singer eine Antwort formuliert. Seiner Interpretation nach gibt es zwei Gründe für diese Illusion. Zum einen ist die Empfindung, dass wir bewusst Entscheidungen treffen können, aufgrund der Trennung von bewusst und unbewusst verlaufenden Hirnprozessen für uns widerspruchsfrei zu denken.²⁷ Da wir nichts von der unbewusst verlaufenden Determinierung unseres Handelns wissen, gehen wir also fälschlicherweise davon aus, dass unser Bewusstsein von Freiheit der Wirklichkeit entspricht. Zum anderen wird uns von anderen Menschen Freiheit und Verantwortung zugeschrieben.²⁸ Wir werden also gewissermaßen in einer

später als solche nicht erinnerlichen Weise darauf konditioniert, von der Freiheit unserer Handlungen und damit von unserer Verantwortung auszugehen. Offen bleibt dabei freilich nicht nur, ob hiermit die Genese der Freiheits- und Verantwortungsintuition korrekt beschrieben ist, sondern auch, ob mit dem Nachweis der *Genese* unseres Selbstverständnisses als freier und verantwortlicher Subjekte auch schon die *Geltung* dieses Selbstverständnisses in Frage gestellt ist.

Davon gehen die radikalen Leugner der Freiheit allerdings aus, ohne dass ihnen in der Regel das mit dieser Frage verbundene Problem bewusst ist. Der freie Wille ist für sie also nicht nur wissenschaftlich nicht, sondern überhaupt nicht widerspruchsfrei denkbar. Die Vorstellung eines freien Willens ist daher ein bloßes Konstrukt, das einen bestimmten Nutzen und seinen Ursprung in unserem alltäglichen Selbstverständnis und unserem alltäglichen Umgang miteinander hat. Eine substantielle Realität wird durch dieses Konstrukt allerdings nicht zum Ausdruck gebracht. Es mag zwar weiterhin sinnvoll sein, von Freiheit zu sprechen und so zu handeln, als sei der Mensch frei (eine wichtige Voraussetzung gerade des bestehenden Strafrechts), aber man dürfe darauf keinerlei Aussagen über das Wesen des Menschen ableiten. Auf die Frage, ob man angesichts der neuen wissenschaftlichen Ergebnisse nicht das Rechtssystem ändern müsse, stellt Prinz daher fest: «Wir müssen keineswegs, solange wir die Inkompatibilität der alltagspsychologischen Intuitionen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse aushalten können. Wir können aber andererseits auch ein anderes Rechtssystem etablieren. Etwa eines, das nicht auf dem Schuld- und Verantwortungsprinzip beruht, sondern darauf, dass man für Handlungen, die anderen schaden, zahlen muss, ohne dass man dem Handelnden Freiheit und Schuldfähigkeit unterstellt.»²⁹

Auch was diese Herausforderung an die Freiheit betrifft, stellen sich einige kritische Fragen und Einwände: Man könnte etwa damit beginnen, auf die Folgen dieses Verständnisses von *Menschsein* zu verweisen. Denn damit, dass die Erfahrung von Freiheit als illusionär bezeichnet wird, werden ja zugleich viele andere Grunderfahrungen des Menschen in ihrer Geltung in Frage gestellt: Ist Freiheit eine Illusion, dann gilt dies auch für Verantwortung, für die Erfahrung des schlechten Gewissens, der Scham oder der Schuld und letztlich auch für die «Sache» und Idee der Menschenwürde. Es handelt sich bei diesen Phänomenen dann bestenfalls um konditionierte, sozial kontingente Weisen des menschlichen Verhaltens oder Selbstverständnisses. Damit aber würde auch unser gesamtes Rechts- und Moralsystem in Frage gestellt – so sehr auch seitens mancher Vertreter des Determinismus zumindest das überlieferte Rechtssystem verteidigt oder zumindest als vorläufig noch gültig dargestellt wird. Diese nach den Folgen des strengen Determinismus fragende Kritik ist allerdings sehr schwach:

Denn der strenge Determinismus kann nicht – wie andere Theorien auch nicht – einfach im Hinblick auf seine *Folgen* für unser alltägliches Selbstverständnis in Frage gestellt werden. Es mag ja gerade der Fall sein, dass diese Theorie wahr ist, dass wir aber aufgrund unserer überlieferten illusionären Vorurteile eine Resistenz gegenüber der Wahrheit und ihren Folgen aufweisen.

Die Folgen einer Theorie und ihr Widerspruch zu unserer intuitiven Selbsterfahrung können allerdings dazu anregen, auf eine tiefere Weise den Gültigkeitsanspruch einer Theorie zu überprüfen. Was nun den neurophysiologisch gerechtfertigten Determinismus betrifft, ist es wichtig, zunächst einmal im Vorfeld der eigentlichen neurophysiologischen Diskussion einige grundsätzliche Fragen zu stellen, die die Ansprüche eines neurophysiologisch gerechtfertigten strengen Determinismus sehr stark einschränken.

Zum einen stellt sich die Frage, in welchem Maße Freiheit und damit das entschiedene Handeln nach Gründen überhaupt Gegenstand einer (natur-)wissenschaftlichen Untersuchung sein kann. Karl Jaspers hat darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht eine einzige Weise gibt, in der der Mensch Zugang zu sich selbst findet: «In der Tat ist der Mensch sich zugänglich in der doppelten Weise: als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit.»³⁰ Damit hat er keiner neuen Einsicht Ausdruck verliehen, sondern einer Einsicht, die sich u.a. auch bei Leibniz oder Kant finden lässt: Wenn es um den Menschen geht, sind zwei Perspektiven möglich: eine Objekt- und eine Subjektperspektive. Als Menschen sind wir uns immer in dieser doppelten Weise präsent: in zwei Perspektiven, die in einer bleibenden Spannung zueinander stehen. Denn die «subjektive» Innen- und die «objektive» Außenperspektive können nicht so einfach miteinander vermittelt werden. Weit eher muss man – auch in kritischer Abgrenzung von Versuchen wie etwa im deutschen Idealismus, die beiden Perspektiven in einem «System der Freiheit» miteinander zu vermitteln – davon ausgehen, dass der Dualismus dieser Perspektiven zunächst einmal unhintergebar ist.

Der strenge naturwissenschaftlich begründete Determinismus geht nun, ohne dies in der Regel eigens zu thematisieren, von einem Primat der Außenperspektive aus, nämlich einem Primat des vergegenständlichenden und objektivierenden Zugriffs auf den Menschen, dem gegenüber die Selbsterfahrung letztlich nicht nur sekundär, sondern illusionär sein soll. Es scheint aber der Fall zu sein, dass diese Position nicht nur einer monistischen Auflösung der Spannung von Innen- und Außenperspektive zuneigt, sondern auch von einem falschen Verständnis des Verhältnisses von Innen- und Außenperspektive ausgeht. Denn so sehr es – mit Jaspers – eine unaufhebbar dualistische Weise der Zugangs zum Menschen gibt, gibt es doch einen Primat der Innenperspektive, da jeder vergegenständlichende wissenschaft-

liche Zugang zum Menschen eben der Zugang einer freien Existenz – um in der Sprache Jaspers' zu sprechen – ist und damit das wissenschaftlich-objektivierende Denken als abkünftig von der freien Existenz, wie sie sich in unserer Selbsterfahrung immer schon gibt, gedacht werden muss. Denn die freie Existenz entfaltet sich in Spielräumen von Freiheit, die allererst die Möglichkeit wissenschaftlichen Denkens eröffnen. Freiheit ist daher überhaupt nicht ein Faktum, das wissenschaftlich zu beobachten oder zu messen wäre – ein Grundirrtum jener neurowissenschaftlicher Positionen, die auf der Grundlage von neuen bildgebenden Verfahren glauben, Aussagen über das Vorhandensein oder die Abwesenheit von Freiheit machen zu können, sondern die Voraussetzung eines jeden Denkaktes und damit auch einer jeden wissenschaftlichen Arbeit.

Das wissenschaftliche Denken tendiert aber dazu, seine «subjektive Dimension» zu leugnen, und hat daher «die Wissenschaft» als ent-subjektivierende Erkenntnisinstanz eingeführt, der gegenüber Freiheit und alle anderen Momente von Subjektivität belanglos sein sollen. Allerdings ist es wichtig, nicht zu übersehen, dass «die Wissenschaft» selbst eine Konstruktion darstellt: Denn es handelt sich bei «der Wissenschaft» bei allem Bemühen (und bei aller Möglichkeit) einer Annäherung an größtmögliche Objektivität um zunächst einmal nichts anderes als die Gemeinschaft der Wissenschaftler, d.h. um eine Gemeinschaft von Menschen, die immer auch mit einem gewissen Interesse – d.h. einem subjektiven «Darin-sein» – nach Erkenntnis streben, und zwar auch dann, wenn kontrafaktisch eine transzendente Idee der Wissenschaft und wissenschaftlicher Objektivität – gewissermaßen die perfekte und nicht mehr von subjektiven Bedingungen abhängige «objektive Wissenschaft» – als Grundvoraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit angenommen wird. Denn all diese Annahmen stehen unter der nicht hintergehbaren Voraussetzung der Freiheit, eben diese Voraussetzungen anzuerkennen.

Es ist nicht schwierig, das subjektive Moment wissenschaftlicher Arbeit gerade auch bei Vertretern einer radikalen Leugnung menschlicher Freiheit nachzuweisen. Denn viele Vertreter der streng-deterministischen Position nutzen eine Sprache, die oft eher an die emanzipatorischen Versprechungen utopischer Denker als an die Klarheit und Nüchternheit wissenschaftlichen Denkens erinnern.³¹ Hinter der vermeintlich neutralen Deutung von bestimmten Forschungsergebnissen zeigt sich dann eine Form von Subjektivität, die in seltsamem Widerspruch zu den ausdrücklich geäußerten methodischen und inhaltlichen Ansprüchen der Wissenschaftler steht. Bestimmte Positionen werden daher teils sogar offen als Gegenstand einer bestimmten Präferenz oder Vorliebe bezeichnet: «Die Alltagspsychologie», so Wolfgang Prinz, «ist dualistisch: Sie unterscheidet zwischen mentalen und physischen Sachverhalten, und sie glaubt, dass der Geist den Körper

regiert. Wenn wir wissenschaftlich denken, ist diese dualistische Position unhaltbar. Die Wissenschaft liebt Monismus und Determinismus.»³² Gegen diese «Liebe» wäre nichts einzuwenden, wenn sie sich als bewusste Beschränkung verstünde, die andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit nicht ausschliesse, sondern diesen gegenüber als alternativen Zugängen offen bliebe. Das aber scheint nicht der Fall zu sein. Denn allein die Wortwahl ist schon verräterisch: «Alltagspsychologie» scheint ja eben jene abzuwertende und in ihrer Bedeutung einzuschränkende Psychologie zu sein, die vor den Ergebnissen der strengen Forschung keinen Bestand zu haben scheint. Dagegen, gegen unser alltägliches Selbstverstehen, steht die Sicherheit wissenschaftlicher Erkenntnis, die im Falle des naturalistischen Determinismus gar nicht so sicher ist, wie einige ihrer Vertreter sie erscheinen lassen – ganz abgesehen von der Fragen, ob die Alltagspsychologie tatsächlich immer dualistisch ist.

Denn es gibt in der Diskussion über die Freiheit des Menschen durchaus das, was Julian Nida-Rümelin treffend «naturwissenschaftliche und philosophische Überspanntheiten» genannt hat.³³ Es ist zum einen davon auszugehen, dass zahlreiche der Ergebnisse neurophysiologischer Untersuchungen auch innerhalb der Neurowissenschaften durchaus kontrovers diskutiert und gedeutet werden. So schreibt der molekulare Mediziner Gerd Kempermann: «Die Naturwissenschaften können einiges über die Voraussetzungen, dass wir «freien Willen» erleben können, aussagen. Ohne Gehirn gäbe es freien Willen nicht. Aber das heißt nicht, dass freier Wille biologisch restlos zu erfassen und zu erklären ist. Ein solches Phänomen wird immer ganz Biologie und ganz Geist, ganz Gene und ganz Umwelt bleiben.»³⁴ Denn das Gehirn ist eben nicht mit dem «Ich» gleichzusetzen: «Dadurch, dass ich mit dem Gehirn denke», so Thomas Buchheim, «denkt aber doch noch nicht das Gehirn statt meiner.»³⁵ Überdies wäre es – zum anderen – wissenschaftstheoretisch korrekt, alle Ergebnisse und Deutungen unter den Vorbehalt einer möglichen Falsifikation zu stellen, also in ihrer theoretischen Gültigkeit a priori zu begrenzen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch zu beachten, dass mit der Formulierung einer naturalistisch-deterministischen Position, die den Anspruch stellt, Freiheit positiv ausschließen zu können, überhaupt keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophisch-metaphysische Position eingenommen wird, obwohl dabei oft der Eindruck vermittelt wird, es handle sich lediglich um eine empirisch beweisbare naturwissenschaftliche Position – und damit um eine Position, die den strengen Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen naturwissenschaftlichen Wissens genügt.³⁶ Die Vorliebe für Monismus und Determinismus ist nicht nur eine wissenschaftlich nicht einholbare Vorliebe, sondern auch eine Vorliebe für eine Position, die als Theorie über das Gesamt der Wirklichkeit aus einer streng wissenschaftlichen Position heraus nicht zu begründen ist und daher eine metaphysische Position darstellt.

Mit diesen kritischen Anfragen an den Anspruch bestimmter deterministischer Positionen ist in keiner Weise jeder Wahrheitsanspruch der Wissenschaft in Frage gestellt. Dieser Anspruch ist lediglich kontextualisiert und auf seine unhintergehbaren Bedingungen hin hinterfragt. Gegenüber der Abwertung der Freiheit als eines bloß subjektiven Gefühls oder einer antrainierten Illusion ist daher daran festzuhalten, dass es in unserem Zugang zur Wirklichkeit insofern einen Primat unserer Selbsterfahrung gibt, als jeder Zugang des Menschen zur Wirklichkeit – auch der im strengen Sinne wissenschaftliche Zugang – immer nur ein solcher sein kann, der auf der Grundlage unserer Selbsterfahrung geschieht.³⁷ Dieser Zugang zu dem, was *Menschsein* eigentlich ist, findet sich in unserer Eigenerfahrung bestätigt: Wir können uns selbst vergegenständlichen und objektivieren, können aber das subjektiv-ungegenständliche Moment dieser Objektivierung nicht mehr eigens vollständig objektivierend einholen. Pointiert formuliert könnte man die Freiheit als Bedingung der Möglichkeit auch des Determinismus beschreiben und damit darauf hinweisen, dass der wissenschaftliche Determinismus in einem performativen Widerspruch zu seinen eigenen Erkenntnisvoraussetzungen steht und damit als sinnvolle Theorie kollabiert.³⁸

Bevor wir den herausfordernden Charakter der Freiheit erörtern, stellt sich noch die Frage, inwiefern vor allem die Absolutsetzung und die radikale Leugnung der Freiheit zusammengehören. Zunächst einmal scheinen sich ja beide Positionen zu widersprechen. Unsere Diskussion dieser beiden Herausforderungen der Freiheit hat aber schon gezeigt, inwiefern der Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen kein absoluter ist: Denn so wie die Absolutsetzung der Freiheit – etwa im Denken Sartres – dialektisch zur Selbstaufhebung der Freiheit führt, kann die radikale Leugnung der Freiheit letztlich nur als eine Position der Freiheit verstanden werden. Wir haben es hier mit dem engen Zusammenhang von Subjektivismus und Objektivismus in der Neuzeit zu tun, auf den bereits Martin Heidegger hingewiesen hat: «Gewiß hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjektivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiß bleibt, dass kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat und dass in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus.»³⁹ Sowohl beim Subjektivismus als auch beim Objektivismus handelt es sich um Momente jenes Geschehens, in dem die Welt selbst zum Bild geworden ist: «Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellendherstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und ge-



funden.»⁴⁰ Die Absolutsetzung wie auch die Leugnung der Freiheit sind somit Erscheinungen ein und derselben Verschiebung in unserem Verständnis des «Seienden im Ganzen». Geht es darum, diesen Herausforderungen der Freiheit zu begegnen, so wird es darum gehen müssen, der «Eroberung der Welt als Bild»⁴¹ zu begegnen – und zwar in einer Weise, die nicht selbst diese «Eroberung der Welt» weiterführt, sondern von der Welt selbst ihr Maß empfängt. Erst dann wird es möglich sein, in einer Weise von Freiheit zu sprechen (und frei zu sein), die nicht mehr in der skizzierten Weise herausgefordert ist. Bevor wir Konturen eines solchen Zugangs zur Freiheit entwickeln können, stellt sich noch die Frage nach dem herausfordernden Charakter der Freiheit. Denn Freiheit ist nicht nur herausgefordert, sondern auch herausfordernd. Man mag sogar vermuten, dass die Freiheit gerade deshalb so herausgefordert ist, weil sie immer auch in höchster Weise herausfordernd ist.

2.2. Die herausfordernde Freiheit

Es gibt unterschiedliche Zeugnisse, die die Herausforderung, die die Freiheit selber ist, zeigen: die Furcht vor der Freiheit, das Bedürfnis nach Sicherheit und das Scheitern aller Versuche, über Freiheit in einer wissenschaftlichen Sprache zu sprechen.

Es gibt zunächst einmal so etwas wie eine *Furcht vor der Freiheit*: Die Erfahrung der Freiheit geht oft mit einer Erfahrung von Verunsicherung und Unsicherheit einher, einer Erfahrung, die gerade angesichts der in der heutigen Gesellschaft möglichen Freiheitsräume zu psychologisch, soziologisch oder auch psychiatrisch fassbaren Folgen führt: Denn dass wir frei sind, dass wir als wir selbst unser Leben führen müssen und das Leben daher unweigerlich unsicher ist, scheint auf eine Welt zu verweisen, die vielen kalt und als wenig attraktiv erscheint. Sich gar nicht zu entscheiden oder sich so zu entscheiden, wie *man* sich entscheidet, scheint zunächst Entlastung mit sich zu bringen. Bereits Heidegger hatte darauf verwiesen, dass das «Wer» des Daseins in der Regel das Man sei: «Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt. ...»⁴² Heidegger gibt auch den Grund dafür an, warum wir leben, wie *man* lebt: «Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. ... Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.»⁴³ Mit einem Leben, wie *man* lebt, scheint man sich der Freiheit und der mit ihr verbundenen Verantwortung für sein eigenes Leben zu entbinden. Aber eben dies ist auch eine Entscheidung, nämlich die – letztlich freie – Entscheidung, nicht selbst zu leben, sondern sich leben zu lassen und damit die Einsamkeit, die immer auch mit einem Leben aus

eigener Entscheidung verbunden ist, zu vermeiden. Wer aber die Freiheit flieht, flieht auch vor der Verantwortung für sein Handeln und damit auch vor möglicher Schuld.

Soziologen und Psychologen haben schon seit längerem von einer Krise des Schuldbewusstseins in unserer Gesellschaft gesprochen. Wir wollen nicht mehr schuldig sein oder erst gar nicht mehr schuldig werden. In gewisser Weise stellt die Krise des Freiheitsbewusstseins und die Leugnung der Freiheit auch eine Fortsetzung und Radikalisierung dieser Krise des Schuldbewusstseins dar: Denn unter der bleibenden Voraussetzung der Freiheit kann das Schuldbewusstsein bestenfalls verdrängt werden und wird dann gerade als verdrängtes Bewusstsein sich zu Wort melden. Gibt es aber keine Freiheit, ist Freiheit tatsächlich eine Illusion, ist es nicht notwendig, das Schuldbewusstsein zu verdrängen. Denn das Schuldbewusstsein, das schlechte Gewissen, ist dann – wie auch Verantwortung für das eigene Handeln – ebenso eine Illusion wie die Freiheit. Es kann dann bestenfalls darum gehen, das Schuldbewusstsein als Illusion zu entlarven oder in seiner sozialen oder psychologischen Funktionalität zu durchschauen und damit in seiner Geltung zu relativieren.

Während Vertreter einer deterministischen Position wie etwa Wolfgang Prinz davon ausgehen, dass es einen Widerspruch zwischen dem Alltagsbewusstsein (unseren «alltagspsychologischen Intuitionen») und den von ihnen entwickelten wissenschaftlichen Erkenntnissen der Neurowissenschaften gebe,⁴⁴ stellt sich angesichts dieser gesellschaftlichen Tendenzen doch die Frage, ob es nicht vielmehr eine zunehmend verbreitete Position der Alltagspsychologie gibt, die mit der wissenschaftlich begründeten Leugnung der Willensfreiheit übereinstimmt: Denn auch alltagspsychologisch entlastet die Leugnung der Freiheit – unter Hinweis auf die determinierenden Faktoren der Gesellschaft, der konkreten Situation oder Befindlichkeit, der eigenen Natur oder der physischen Prozesse, die dem eigenen Handeln zugrunde liegen – von der Last der Freiheit, der Verantwortung und des möglichen Schuldigwerdens. Es gibt eine Form des «Populärfatalismus», die sich in erstaunlicher Weise durch die Erkenntnisse der Neurowissenschaften bestätigt finden dürfte.

Es gibt allerdings noch eine andere Form der Furcht vor der Freiheit, nämlich die Furcht vor der Freiheit des anderen. Im Reich der Freiheit lässt sich nichts berechnen. In der Begegnung mit einer anderen Freiheit – der Freiheit des anderen Menschen – erfährt die menschliche Tendenz, sich rechnend und kalkulierend abzusichern, Grenzen. Wir können nie mit Sicherheit vorwegnehmen, was der andere Mensch sagt oder wie er handelt. Wir erfahren angesichts des anderen Menschen eine Passivität, die unserer Tendenz zur absichernden Aktivität entgegensteht: «Dass mich der Andere angeht, geschieht gegen meinen Willen.»⁴⁵



Freiheit zu leugnen, macht die Aktion des anderen aber nun noch nicht notwendigerweise vorhersehbar, aber stellt sie unter die Möglichkeit einer zumindest ausreichenden kausalanalytischen Erklärung. Das Handeln des anderen wird damit zumindest prinzipiell berechenbar und beherrschbar und verliert den Schrecken, der dem Handeln aus eigenem Ursprung, der Freiheit, zu eigen ist. Denn jedes Handeln ist dann Fall eines wissenschaftlich rekonstruierbaren Allgemeinen, nicht mehr aber Ausdruck eines wissenschaftlich uneinholbar Besonderen.

Diese Furcht vor der Freiheit ist, wie sich hier schon zeigt, daher eng mit dem zunächst einmal legitimen *Bedürfnis nach Sicherheit*⁴⁶ verbunden, nämlich zunächst einmal dem Bedürfnis danach, dass die grundlegenden Parameter des menschlichen Lebens wenn nicht gleich bleiben, so doch sich in einer humanen Weise und Geschwindigkeit ändern und dass nicht jeder Tag durch die Schwere radikaler Entscheidungen oder der Begegnung mit dem «ganz Anderen» geprägt sein kann. Das Bedürfnis nach Sicherheit kann aber dazu führen, dass wir unser Leben selbst gewissermaßen verpassen und nicht eigentlich leben. Denn wer sein Leben nur aus Freiheit heraus zu gestalten versucht, lebt genauso wenig menschlich wie derjenige, der immer jede wirkliche Entscheidung, jeden wirklichen Akt der Freiheit aus Sicherheitsstreben zu vermeiden sucht. In beiden Fällen lebt man, ohne die Endlichkeit des menschlichen Lebens anzuerkennen. Im einen Fall suggeriert die absolut gesetzte Freiheit eine Unabhängigkeit und Zeitenthobenheit, die es so nicht gibt: denn als endliche Menschen sind wir begrenzt, erfahren wir die Grenzen der Natur, des Anderen, Gottes, des Nichts oder des Todes – und zwar nicht erst in einer konkreten Begegnung, sondern immer schon, weil diese Bezogenheit konstitutiv zum Menschsein dazu gehört. Und als endliche Menschen müssen wir – andererseits – manchmal als wir selbst Entscheidungen treffen und darin unsere Freiheit bewähren. Wir können nicht um einer vermeintlichen Sicherheit willen die Freiheit leugnen oder ablehnen, so, als ließe sich das Leben aufschieben und als lebten wir selbst nicht in einer Geschichte, die uns immer neu herausfordert. Die Zeit, die wir leben, ist aber begrenzt und daher sind Entscheidungen notwendig, die sich letztlich nicht verschieben lassen. Gerade hier – in jenen Vollzügen von Freiheit – vollzieht sich, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Wir müssen etwas mit uns anfangen – und in dieser Anfänglichkeit des menschlichen Lebens besteht der Urakt der Freiheit und der Anerkennung unserer Endlichkeit.

Das – legitime – Bedürfnis nach Sicherheit zeigt aber eine weitere wichtige Verfallsform, die in dem Anspruch eines bestimmten wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit besteht, nämlich eines Zuganges, der Wirklichkeit ausschließlich unter der Perspektive ihrer Berechenbarkeit betrachtet und dann auch über Freiheit in einer (natur-)wissenschaftlichen Sprache zu

sprechen beansprucht. Nun *scheitern aber*, wie sich bereits gezeigt hat, *alle Versuche, über Freiheit in einer streng wissenschaftlichen Sprache adäquat zu sprechen*. Wer also nur die Perspektive der Naturkausalität anerkennt, nimmt damit eine Position ein, in der Freiheit verschwindet. «Man siehet leicht», so bereits Kant, «dass, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transzendenten Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen.»⁴⁷ Es ist daher notwendig, so Kant, nicht nur von einer Kausalität nach der Natur, sondern von einer Kausalität aus der Freiheit auszugehen, da ansonsten auch die praktische Freiheit verschwindet – die beiden Perspektiven, unter denen wir uns selbst betrachten können, bleiben letztlich unhintergebar. Aber warum lässt sich Freiheit nicht in einem wissenschaftlichem Zugang fassen? Worin besteht die «Herausforderung der Freiheit» angesichts des Zugangs der Wissenschaften, in denen es um Erklärung von Wirklichkeit geht, also vor allem der Sozial- und Naturwissenschaften?

Die wissenschaftliche Methode abstrahiert von der komplexen Zeitdimension des Lebens (nicht nur des menschlichen Lebens) und reduziert Wirklichkeit auf die Gegenwart dessen, was vorhanden und beobachtet werden kann, weshalb Leben in seiner Intentionalität – und vor allem menschliches Leben in seiner subjektiven Zeitlichkeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich immer neu berühren und durchdringen – nicht in wissenschaftlichen Kategorien verstanden werden kann, sondern bestenfalls Annäherungen an bestimmte Prozesse des Lebendigen möglich sind. Freiheit aber ist ein Phänomen des Lebendigen. Die Stufen des Lebendigen sind auch Stufen der Freiheit. Es kann, so Hans Jonas, daher «der Begriff der *Freiheit* als Ariadnefaden für die Deutung dessen dienen, was wir «Leben» nennen.»⁴⁸ Von Leben oder von Freiheit zu sprechen, bedarf daher eines anderen Zugangs als des im strengen Sinne wissenschaftlichen Zugangs. Denn das, was Menschsein ausmacht, dass es dem Menschen, in der Sprache Heideggers, «in seinem Sein um dieses selbst geht»,⁴⁹ dass *Menschsein* als Zeit geschieht, kann in die Sprache der erklärenden Wissenschaft nicht eingeholt werden. Hier ist viel eher so etwas wie eine Hermeneutik gefordert: eine Hermeneutik des Lebens oder der Freiheit.⁵⁰

Die Hermeneutik ist aber immer mit einer bestimmten Unschärfe verbunden: Denn in ihr kann es nicht um eine objektivierende und universal gültige Erklärung von Tatbeständen gehen, sondern um ein ein- und mitfühlendes Verstehen, das das Andere immer in Analogie zur eigenen Selbsterfahrung versteht. Das hermeneutische Verstehen ist daher ein Akt, in dem derjenige, der ihn vollzieht, in viel größerem Masse mit betroffen und ein-



bezogen ist, als in den um Erklärung bemühten Wissenschaften. Im strengen Sinne neutrale oder objektive Erkenntnis gibt es hier nicht (diese gibt es in der erklärenden Wissenschaft ja auch nur unter der Voraussetzung, dass von den einschränkenden Erkenntnisbedingungen und -interessen methodisch in der Regel abgesehen wird).

Dieser Unterschied im Gewissheitsanspruch von erklärender und kausalanalytisch verfahrenender Wissenschaft auf der einen Seite und verstehender Hermeneutik des Lebendigen und der Freiheit auf der anderen erklärt auch, warum das rechnend-wissenschaftliche Denken immer auch mit einem großen Erkenntnisanspruch auftritt und das nicht-rechnende Denken, das Heidegger als ein besinnliches Denken bezeichnet hat,⁵¹ oft radikal in Frage stellt. «Die antideterministische Position», so Robert Spaemann, jene Position also, die man auch als eine «besinnliche» Position bezeichnen könnte, «ist deshalb immer wieder so schwach, weil sie mit dem Erklärungsanspruch des Materialismus niemals konkurrieren kann.» Aber es bleibt wichtig, den Charakter dieses Erklärungsanspruches nicht aus den Augen zu verlieren: «Dass dieser Erklärungsanspruch demgegenüber selbst utopisch ist und niemals eingelöst wird», so Spaemann, «fällt seltsamerweise nicht entscheidend in die Waagschale.»⁵² Gegen den utopischen Anspruch *bestimmter*, die Grenzen der Wissenschaft immer wieder auch überschreitender wissenschaftlicher Zugangsweisen zur Wirklichkeit gilt es also, an ein nicht-utopisches Denken zu erinnern: ein Denken, das die Herausforderung der Freiheit ernst nimmt und damit das bleibende Geheimnis der Freiheit.⁵³

3. Das bleibende Geheimnis der Freiheit

Es ist nicht unwichtig, noch einmal daran zu erinnern, dass es die verschiedenen Herausforderungen der Freiheit nicht erst heute – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – gibt. Jürgen Habermas hat bemerkt, dass man sich angesichts der Diskussion um Willensfreiheit «ins 19. Jahrhundert zurückversetzt» fühle.⁵⁴ Man fühlt sich aber nicht nur ins 19. Jahrhundert zurückversetzt, sondern könne zahlreiche andere Jahrhunderte und Debatten nennen, an die die Diskussion um Willensfreiheit erinnert: Es ließe sich ohne Probleme eine Geschichte der westlichen Philosophie schreiben, die von der Frage nach der Freiheit und dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ausgeht. Dies ist zunächst einmal eine nicht unwichtige philosophiegeschichtliche Beobachtung: dass nämlich die Freiheit immer schon, das heißt seit der Entwicklung des Freiheitsbewusstseins in der griechischen Philosophie, in verschiedenen Herausforderungen stand. Denn es zeigt sich, so Wilhelm Weischedel, «dass die Freiheit selber eine so rätselhafte und problematische Sache ist, dass der Begriff nur schwer ihrer habhaft werden kann.»⁵⁵

Man kann vielleicht sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Freiheit allererst in der Philosophie – im Vollzug des Philosophierens – zu sich kommt. Und dass das Philosophieren in besonderer Weise dort vollzogen wird, wo Freiheit in besonderer Weise erfahren oder vollzogen wird.⁵⁶ Denn man kann die Philosophie letztlich nicht anders begreifen, als ein *Vollzug der Freiheit um der Freiheit willen*; die Philosophie ist – gerade als Theorie – *Praxis der Freiheit* und als eine ebensolche Praxis immer auch *Apologie* der Freiheit, so dass die Philosophie dort, wo sie Freiheit radikal leugnet, sich selbst verrät und derart neu definiert, dass die Diskontinuität mit der philosophischen Tradition des westlichen Denkens größer ist als jede mögliche Kontinuität. Der radikale Determinismus ist, wie wir schon gesehen haben, *stricto sensu* keine philosophische Position und zwar zunächst einmal nicht, weil er die Freiheit leugnete, sondern weil er die Voraussetzung dieser Leugnung der Freiheit – die Freiheit selbst – nicht anerkennt und damit einen performativen Widerspruch zwischen dem explizit Ausgesagten und dem implizit in der Aussage Vorausgesetzten begehrt.

Wenn Denken immer bedeutet, *selber* zu denken und in diesem Vollzug des Denkens Freiheit immer schon vorauszusetzen, dann kann auch der Blick auf die Geschichte der Philosophie nur in beschränktem Maße weiterhelfen, da es immer darum gehen muss, selbst zu denken – gerade dort, wo die Freiheit und mit der Freiheit der Vollzug des Denkens selbst auf dem Spiel steht. Wenn wir von Freiheit sprechen, so geht es nicht um «etwas», das philosophisch fassbar wäre.⁵⁷ Es geht, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht um etwas, das Ergebnis oder Resultat des philosophischen Denkens wäre, es geht um überhaupt kein «Etwas» (so, als sei die Freiheit ein beobachtbares Faktum), sondern um eine Grundvoraussetzung des faktischen Lebens, die eben nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Praxis des gelebten Lebens Ausdruck findet. Damit ist jedes Bemühen, Freiheit als bloßes *Ergebnis* des philosophischen Nachdenkens oder wissenschaftlichen Nachweisens festzuhalten, *a priori* zum Scheitern verurteilt – und damit nicht wenige Strategien, auf die Herausforderung der naturalistischen Leugnung der Freiheit zu antworten. Freiheit kann nie Ergebnis, sie kann immer nur Voraussetzung des Denkens sein, und wenn es überhaupt sinnvoll ist, von einem Ergebnis zu sprechen, dann in der Weise, dass das Denken letztlich immer zirkulär ist, dass Freiheit nur das O des Philosophierens sein kann, weil die Freiheit immer schon das A des Denkens ist: Freiheit, so Schelling, ist der Anfang und das Ende der Philosophie.⁵⁸ Damit aber bleibt das, was Freiheit ist – oder besser: wie Freiheit geschieht – zuletzt geheimnisvoll. Die Freiheit entzieht sich allen definitiven Zugriffen. Freiheit lässt sich nur anzeigen, nur andeutend zur Sprache bringen. Wenn wir von Freiheit sprechen, bringen wir ein Geheimnis unserer eigenen Exi-

stanz zum Ausdruck: dass wir als sterbliche Menschen so vollständig bedingt erscheinen und doch zu einem eigenen Anfang fähig sind, dass wir – radikaler noch gedacht – Wesen des Anfangs sind.

Schelling radikalisierte mit seiner Philosophie der Freiheit die Philosophie Immanuel Kants, und zwar mit dem Anspruch, ein «System der Freiheit» errichtet zu haben. Heute werden wir eher Kant und seiner Einsicht in die «Antinomie der Freiheit» folgen wollen.⁵⁹ Von Schelling her stellt sich aber doch die Frage, ob die menschliche Freiheit letztlich nicht nur als Bild der göttlichen Freiheit verstanden werden kann. Kann man ohne Rückgriff auf den Gottesbegriff bzw. den Begriff des Absoluten als Freiheit überhaupt *angemessen* von menschlicher Freiheit sprechen? Ein Indiz für diese These mag sein, dass die drei wichtigen idealistischen Freiheitsphilosophen – Fichte, Schelling und Hegel – ihre Philosophie der Freiheit immer auch als Philosophie des Absoluten verstanden haben. In der sogenannten Freiheitsschrift und in seinem Spätwerk hat Schelling der Einsicht in den Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Freiheit den vielleicht deutlichsten Ausdruck verliehen. Freiheit ist für ihn nicht «etwas», das wir als Menschen einfach nur hätten – oder nicht hätten. Freiheit ist «etwas», das uns hat, insofern wir immer schon im «Raum» der Freiheit – in einem Geschehen von Freiheit – stehen. Auch beim späten Heidegger findet sich auf seinem Denkweg eine ähnliche Einsicht. Denn Freiheit versteht er unter dem Einfluss Schellings ausdrücklich nicht mehr als etwas, das der Mensch hat (so, als sei Freiheit eine beobachtbare Eigenschaft des Menschen), sondern als etwas, das den Menschen hat. In seiner Auseinandersetzung mit Schellings Philosophie der Freiheit formuliert er daher den folgenden «Merksatz»: «Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit.»⁶⁰ Wir stehen, so Heidegger an anderer Stelle, immer schon in einer «freigebenden Lichtung», auf deren Licht alle Anwesenheit des Anwesenden – und damit auch des wissenschaftlich Befragten – angewiesen bleibt.⁶¹ Was mit diesem Gedanken angezeigt ist, kann hier noch nicht einmal in Ansätzen entfaltet werden. Jenseits der Bilder von Welt und jenseits der Dialektik von Subjektivismus und Objektivismus stellt sich hier die bleibende Aufgabe, sich auf die «Sache selbst» der Freiheit zu besinnen, auf unseren Ort im «Spielraum» der Freiheit selbst – in einem besinnlichen Denken, das das Geheimnis und die Fraglichkeit des «Grundwortes» der Freiheit bewahrt und nicht vorschnell auflöst.⁶²

Ob wir dies tun oder nicht, ist letztlich Frage einer Entscheidung, die letztlich eine Entscheidung über uns selbst ist: Sehen wir uns als handelnde Figuren auf der Bühne des Lebens, als Akteure, die ein Leben führen und damit auch eine Biographie haben? Oder sehen wir uns als Objekte von anonymen Prozessen? Levinas hat, wie wir sahen, davon gesprochen, dass der «Mythos vom Menschen» als einem Wesen, das an sich selbst Ziel und

Zweck sei, in der Krise des Humanismus zerfallen sei.⁶³ Es mag an der Zeit sein, an diesen Mythos *als* Mythos – an das Geheimnis der Freiheit *als* Geheimnis – zu erinnern – gerade angesichts der Tatsache, dass die entmythologisierende Leugnung der Freiheit zu neuen und den Menschen von sich selbst entfremdenden Mythen führte: zum Mythos des Determinismus und Fatalismus und des Primates wissenschaftlicher Vernunft.

Die Entscheidung, um die es geht, ist keine Entscheidung, die sich auf rein theoretischer Grundlage treffen ließe. Denn auch die These vom Primat unserer Selbsterfahrung kann Gegenstand eines erneuten objektivierenden wissenschaftlichen Blicks werden. Theoretisch scheinen wir uns im Unendlichen zu verlieren. Nur wenn wir uns dem Praktischen zuwenden, nur wenn uns bewusst wird, dass die Weise, wie wir Wirklichkeit verstehen – und damit sowohl uns selbst als auch die Wirklichkeit des anderen – eine Auswirkung darauf hat, wie wir leben und handeln und dass umgekehrt die Weise, wie wir handeln und leben, eine Auswirkung darauf hat, wie wir Wirklichkeit verstehen – der unaufhebbare Zirkel von Theorie und Praxis –, zeigt sich ein Weg, der zu einer möglichen, einer immer auch angefochtenen und herausgeforderten «Lösung» führt. Diese «Lösung» zeigt sich in einer Anerkennung des Geschenks der Freiheit: «Erst die Bejahung anderen Selbstseins», so Robert Spaemann, «– als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist, also die «Freiheit von uns selbst». Diese Freiheit erlebt sich selbst als Geschenk.»⁶⁴

Und so stellt sich angesichts der Frage nach der Freiheit die Frage, ob wir eigentlich lebendig sein wollen oder nicht, ob wir als Menschen die Bühne der Welt bevölkern wollen oder uns als Objekte in der Anonymität der Materie verlieren wollen. Wer sich selbst und die Grenzen seines Denkens und Handelns ernst nimmt, wird für das Geschenk der Freiheit – den Spielraum, den die Freiheit immer schon für uns eröffnet hat – offen sein, sich immer schon für die Freiheit entscheiden *wollen* und damit auch für die bleibende Fraglichkeit und Geheimnishaftigkeit jenes Momentes unserer Selbsterfahrung, das wir nur um den Preis der Selbstaufgabe leugnen können. In dieser Entscheidung zeigt sich ein freier Akt der Anerkennung von Wirklichkeit – wider die Versuchung, sich nur noch als «Sache» oder «Tier» zu verstehen und dabei den vermeintlichen Gewinn eines größeren Wissens und größerer Macht davonzutragen.

ANMERKUNGEN

¹ Martin Heidegger, «Heimkunft / An die Verwandten», in: Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), Frankfurt am Main 1981, 9-31, 24.

² Vgl. hierzu auch die instruktiven Gedanken zur Freiheit von Wolfgang Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1980, 111-156.

³ Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, 30-65, 62.

⁴ Vgl. zum Charakter von Entscheidungen als notwendigerweise freien Akten auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 45-78.

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier, aus dem Italienischen von David Giuriato*, Frankfurt am Main 2003 und die nach wie vor lesenswerten Gedanken von Hans Jonas, *Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen*, in: Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987, 26-43.

⁶ So auch Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 63f.

⁷ Emmanuel Levinas, *Humanismus und Anarchie*, in: Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 66.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 58. Wir können in diesem Zusammenhang nicht auf Sartres späte Moralphilosophie eingehen, in der Sartre einen anderen Zugang zur Frage nach der menschlichen Freiheit gefunden und philosophisch entfaltet hat. Vgl. hierzu vor allem Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, übers. von Hans Schöneberg, Reinbek bei Hamburg 2005.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 58.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, XZ.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 60.

¹² Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Sicht Bernhard-Henri Lévi, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 13ff.

¹³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, 364.

¹⁴ Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996, 209ff.

¹⁵ Robert Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 60-79, 75. Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, 106ff.

¹⁶ Robert Spaemann, *Natur*, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 19-40, 33.

¹⁷ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (= Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Band 3), Darmstadt 1998, 73. Vgl. zum Naturverständnis von Adorno im Kontext gegenwärtiger bioethischer Debatten auch Jürgen Habermas, «Ich selber bin ja ein Stück Natur» – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft, in: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 187-215.

¹⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Bei geschlossenen Türen*, übers. von Harry Kahn, Reinbek bei Hamburg 1965, 42. Gerade dieses Stück zeigt auch sehr deutlich einen anderen Aspekt der Dialektik eines absoluten Freiheitsbegriffs, dass nämlich eine Sicht von Wirklichkeit unter der Perspektive absoluter Freiheit letztlich in eine deterministische Sicht umschlägt: «Ich sehe diese Statue hier an und begreife, dass ich in der Hölle bin. Ich sage euch: *alles ist vorgesehen. Vorgesehen*, dass ich vor diesem Kamin stehen würde, dass ich mit meiner Hand diese Statue umpressen würde, aller Blicke auf mich gerichtet. [...] Also, dies ist die Hölle. Niemals hätte ich geglaubt ... Ihr entsinnt euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost ... Ach, ein Witz! Kein Rost erforderlich, die Hölle, das sind die andern» (Hervorhebung durch H. Z.).

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg und München 1993, 115.

²⁰ Vgl. hierzu etwa Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 105ff.

²¹ Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*, übers. von Gritta Baerlocher, Reinbek bei Hamburg 1961, 71.

²² Vgl. hierzu etwa Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

²³ Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*, 71.

²⁴ In den letzten Jahren sind zahlreiche Beiträge zu dieser Diskussion entstanden. Vgl. hierzu etwa (jeweils mit weiteren bibliographischen Angaben) Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, Wien 2007, Michael Pauen, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007; ders., *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2006; Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006; Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004; Michael Pauen und Gerhard Roth, *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001. Vgl. für eine wichtige Darstellung und Verteidigung der Willensfreiheit Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München und Wien 2001.

²⁵ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 20-26, 22. Vgl. hierzu auch Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 111-143.

²⁶ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 24.

²⁷ Vgl. Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 30-65, 50. Vgl. für weitere Beiträge Singers zu dieser Debatte auch Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 111-143; *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt am Main 2006; *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2003; *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2002.

²⁸ Vgl. Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 50f.

²⁹ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 26. Vgl. zum Strafverständnis unter der Voraussetzung, dass es keine Willensfreiheit gibt, auch Reinhard Merkel, *Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 68-110; Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, 140-143. Vgl. kritisch hierzu Hans-Ludwig Kröber, *Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortung zurück*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 103-110.

³⁰ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 50. Vgl. dazu, dass sich das Handeln nach Gründen nicht vollständig naturalisieren lässt, auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 13-43.

³¹ In diesem Zusammenhang aufschlussreich sind die – in sich freilich widersprüchlichen – Überlegungen von Michael Schmidt-Salomon, *Von der illusorischen Freiheit zur realen Freiheit. Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 179-218; Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 63.

³² Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 23. Vgl. zur «Präferenz» für eine bestimmte wissenschaftliche Theorie auch Gerhard Kaiser, *Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 261-267, 262.

³³ Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 7.

³⁴ Gerd Kempermann, *Infektion des Geistes. Über philosophische Kategorienfehler*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 235-239, 236. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kritik an der Orientierung an neuen bildgebenden Verfahren von Karl Clausberg und Cornelius Weiller, *Wie Denken aussieht, Zu den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 245-249, 246: «Doch Befunde der funktionellen Hirnbild-

gebung können darüber hinausgehenden Theoriekonstruktionen keine Legitimität verleihen oder für das alltägliche Handeln relevante Konsequenzen verantworten; noch können letztere mit dieser Bildtechnologie entkräftet werden. Der Aufstieg zu interpretatorischen Metaebenen oder gar zu metaphorischen Deutungen ist mit neurobiologischen Befunden nicht zu rechtfertigen.»

³⁵ Thomas Buchheim, Wer kann, der kann auch anders, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 158-165, 161.

³⁶ Vgl. hierzu auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 167ff.

³⁷ Vgl. auch Gerhard Kaiser, Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller, 264: «... die Natur der Naturwissenschaften ist ein Konstrukt und damit ein Kulturprodukt.»

³⁸ Vgl. hierzu auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 169: «Noch etwas grundsätzlicher betrachtet scheint den Wenigsten klar zu sein, dass jeder, jeder am wissenschaftlichen Begründungsspiel teilnimmt [...] zumindest implizit anerkennt, dass Gründe eine Rolle spielen, dass es gute und schlechte Gründe gibt dafür gibt, etwas anzunehmen, dass es menschliche Freiheit gibt. Wenn die Gründe nichts anderes wären als *ex post*-Rationalisierungen zuvor schon determinierter kausaler hirneurobiologischer Prozesse, dann wäre der Austausch von Argumenten Pro und Kontra ohne Witz, er wäre irrelevant.» Vgl. hierzu auch Vgl. hierzu John Searle, *Freedom & Neurobiology*, New York 2007, 10: «Human rationality presupposes free will. The reason is that rationality must be able to make a difference.»

³⁹ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, *Holzwege* (GA 5), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1977, 75-113, 88.

⁴⁰ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, 89f.

⁴¹ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, 94.

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 126f.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 128.

⁴⁴ Vgl. etwa Wolfgang Prinz, Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, 23.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, Humanismus und Anarchie, 82.

⁴⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die wichtigen Überlegungen von Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Frankfurt am Main 1995, 31-54.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 562.

⁴⁸ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1994, 13.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 191.

⁵⁰ Oder – mit Robert Spaemann – eine «Hermeneutik der Natur» (vgl. hierzu Robert Spaemann, Naturteleologie und Handlung, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 41-59, vor allem 44 und 49).

⁵¹ Vgl. hierzu etwa Martin Heidegger, Gelassenheit, in: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16), hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 517-529.

⁵² Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, 223.

⁵³ Auch für John Searle kann die Frage nach dem freien Willen nicht beantwortet werden. Allerdings geht er davon aus, dass sich die Frage nach dem freien Willen prinzipiell auf neurobiologischer Grundlage lösen lasse. Vgl. hierzu John Searle, *Freedom & Neurobiology*, 11, 31 und 37-78. Für Searle ist das Selbst («the existence of an irreducible self, a rational agent») die zu postulierende Voraussetzung unserer Rede von rationalem Handeln und damit von Freiheit (53ff.). Allerdings stellt sich die Frage, ob die Existenz eines «irreduziblen» Selbst auf Grundlage der von Searle entwickelten naturalistischen Position überhaupt gedacht werden kann und ob die Intuition dieses Postulats nicht auf die Notwendigkeit einer Korrektur der Grundlagen seines philosophischen Ansatzes verweist.

⁵⁴ Jürgen Habermas, Freiheit und Determinismus, in: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 155-186, 155. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007 20f.; Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 161 und 165f. und John Searle, *Freedom & Neurobiology*, 37f.



⁵⁵ Wolfgang Weischedel, *Skeptische Ethik*, 112.

⁵⁶ Vgl. hierzu etwa Hans Jonas' Gedanken zur «transzendierenden Freiheit des Geistes» in: Hans Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main 1988, 25-30.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 209: «Freiheit ist ein Reflexionsbegriff. Er bezeichnet nicht einen positiv aufweisbaren Sachverhalt, sondern reflektiert auf die Abwesenheit eines solchen, und zwar in der Regel auf die Abwesenheit eine Beeinträchtigung.»

⁵⁸ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie (1795)*, SW I/1, 101.

⁵⁹ Vgl. hierzu Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XYZ.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971, 11.

⁶¹ Vgl. Martin Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (1965)*, in: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 (GA 16)*, 620-633, 629ff.

⁶² Vgl. hierzu auch Martin Heidegger, *Gelassenheit*, 527ff.

⁶³ Emmanuel Levinas, *Humanismus und An-archie*, 66.

⁶⁴ Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 230. Auch Spaemann sieht einen Zusammenhang zwischen dem Grundwort der Freiheit und dem Gottesgedanken, denn Personsein kann für ihn letztlich nur unter der Voraussetzung des Geschafenseins durch Gott adäquat verstanden werden (vgl. hierzu Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 102-104).





HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

FREIHEIT IM BLICK AUF EDITH STEIN UND EMMANUEL LEVINAS

Freiheit der Leere und Freiheit der Fülle: Edith Stein

Um den Komplex Freiheit gedanklich aufzufächern, sei eine fast unbekannte Analyse Edith Steins (1891–1942), Phänomenologin der zweiten Generation und Husserl-Assistentin, herangezogen. In ihrem bemerkenswerten Aufsatz «Natur, Freiheit und Gnade»¹ von 1920–1922 legt sie die Konstitution verschiedener Freiheitsstadien und der vorgängigen Unfreiheit offen und fasst darin paradigmatisch bisherige Positionen zusammen.

Notwendigkeit als Zustand naturgesetzlicher, unhintergebar fixierter Fixierung betrifft bei Stein sowohl den Körper als auch die kausal strukturierte Psyche, nicht aber die Seele des Menschen.² Auf der Ebene der Psychologie wird demnach – im Blick auf William Stern und dahinter auf Freud – unterschieden zwischen der *Psyche* als naturbedingtem Phänomen, das *kausal* arbeite und entsprechend kausal therapiert werden könne, und der begrifflich umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe. Psychische Kausalität ist daher Gegenstand der Psychologie, seelische Motivation ist Gegenstand der philosophischen Anthropologie. Eine phänomenologische Analyse der Seele darf ihre Naturbedingtheit zwar keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter sind nur über Motivation, über ein individuelles Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Dies entspricht im übrigen der schlichten Alltagserfahrung von «Freiheit zu», die sich gerade in der Wahlmöglichkeit, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

Zu den kausalen physischen Bedingtheiten zählen etwa die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Geschlecht, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend die psychischen Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willent-

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 26 Bänden beim Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000-2010.

lich zu beeinflussen sind, wo vielmehr Unfreiheit und Wehrlosigkeit lasten. Zur allgemeinen tritt die individuelle Bedingtheit: Persönliche Anlagen, unrichtige Erziehung, mangelnder Lebens- und Wachstumsraum, gesellschaftliche Schranken geben einen geschichtlichen Widerstand vor, der willentlich nur von Wenigen überwunden werden kann. Dem entspringt ein Pessimismus, zumindest Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei: In den Bedingtheiten empfindet der Mensch seine Nähe zum Tier. Natur ist als Natur das Unfreie. Sie prägt nicht nur, sondern versiegelt in Hut, Gehäuse, Bindung; negativ gelesen in Grenze, Bemächtigung, Unfreiheit.³

Das «Reich der Freiheit» analysiert Stein im Gegenüber zur Natur wesentlich als einen Vollzug des Geistes, nämlich als Selbstverhältnis des Menschen. Das Austreten aus dem bloßen Dasein als Vorhandensein beginnt mit der Reflexion: als Selbsterkenntnis, die unterscheidbar wird in Selbstbesitz und Selbstdistanz. Dieser Gang in die eigene Mitte ist jedoch phänomenal ein Gang in die eigene Leere, denn tatsächlich ist nach Stein damit nur der «Punkt» des Selbst gewonnen, unbeeinflusst von der geschilderten naturhaften Abhängigkeit (die damit nicht aufgehoben ist). Stein sieht bei Kant und Husserl jenen «Punkt der Freiheit» reflektiert, in welchem das Subjekt in seiner Wendung zu sich selbst nicht mehr von fremden Inhalten und Nötigungen bestimmt wird: Die gewonnene Freiheit ist eine Freiheit *von*, im Sinne negativer Freiheit. Selbstgewinn also auf dem Boden von Weltverlust, denn die sich selbst gehörige Mündigkeit, das Nichtbestimmtsein von anderem ist zunächst ohne «Radius» zu denken. «Das freie Subjekt – die *Person* – ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen und ist doch mit eben dieser absoluten Freiheit absolut in sich fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt.»⁴ Dennoch ist dieses In-Sich-Stehen mit der Möglichkeit des Wählenkönnens verknüpft, da es jenen Standort bezeichnet, von dem aus das materiale, naturhaft fixierte Ich reaktiv bearbeitet werden kann: in Annahme oder Ablehnung seiner Gegebenheit durch freie seelische «Stellungnahmen». Autonomie bedeutet damit präzise Mündigkeit in bezug auf sich selbst. Die selbstherrliche Person «kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder *systematisch*, und andere unterstreichen und *pflügen* (...) Das ist *Selbstherrlichkeit* und *Selbsterziehung* (...) Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten *ganz nach Belieben wählen*.»⁵

Aus der Analyse wird deutlich, daß Selbstgehörigkeit noch nicht die entscheidende Gestalt von Freiheit ist. Schon in dem Wort steckt der Vorgang des Hörens, der zur Hörigkeit entgleiten kann. Sie wäre das von sich selbst besessene Leben, das nichts anderem Raum gibt, das bloße Ansichhalten, das sich nicht hergeben kann – jene *anima in se curvata* des Augustinus, die in sich selbst gravitiert.⁶ Das Stadium positiver Freiheit, für welches sich der negativ mündige Mensch letztlich zu entscheiden hat, muß daher dem

Risiko des inneren Todes entkommen, dem mit sich selbst identischen Ich, jener Grundversuchung aller Emanzipation. Hier wird bei Stein die Freiheit der Relation griffig: Freiheit versteht sich als Identität und Zugehörigkeit. Jenseits von Emanzipation oder Unterwerfung setzt Freiheit einen Urakt in Kraft: den Urakt der Teilnahme und Teilgabe. Stein nennt dieses Stadium der Freiheit den Aufenthalt im «Reich der Gnade» oder der «Höhe». Der freie Überschritt dorthin ist freilich näherhin paradox, denn er scheint die Freiheit des Wählenkönnens einzubüßen und in ein passives «Befreitsein» überzugehen. «Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt zu werden. Und umgekehrt: sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst (...) erhoben zu werden.»⁷ Relation nach oben bedeutet durchaus Freiheitsverlust, Sich-Führen-Lassen, sogar anstößigen Gehorsam: «von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht.»⁸ Die Schwierigkeit dieser Gedankenführung wird nicht dadurch gemildert, daß der Verzicht auf Freiheit selbst ein freier Akt ist. «Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. (...) Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können, sie – jedenfalls teilweise – aufgeben».⁹

Die «von andersher zu beziehende Fülle» des Subjektes¹⁰ verweist bei Stein wie in der bisher zitierten Freiheits-Tradition auf jene Wesensfreiheit, die sich selbst im Weggang von sich auf Gott hin realisiert. Sie realisiert damit ihre Wahrheit – dasjenige, was sie in Überwindung vordergründiger Alternativen ist und sein soll. Übergabe als höchste Tat der Freiheit, Eigensein aus Gottesbeziehung, Selbstsein rezeptiv verstanden als Gabe – diese religiös angestoßenen Gedanken sind bei Stein philosophisch reformuliert.

Daher entbindet die wirkliche Freiheit von der Sterilität der Selbstsicherung zur Fruchtbarkeit des Sichverschwendens. Denn ist der Freie «die Ursache seiner selbst» (*liber est causa sui*), wie ihr Lehrer Thomas von Aquin formuliert, so ist er es in der Zustimmung zur Selbstverschwendung seines Lebens. «Die Wahrheit wird euch freimachen» läßt sich lesen als: Die Wahrheit eigener Lebendigkeit wird freimachen zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit.

Freiheit in Form fremden Eigenstandes: das Konzept der Alterität bei Emmanuel Levinas

Freiheit als *processio ad extra*, als Selbstgewinn im freiwilligen Hinausgehen nach außen und oben, wie bei Stein entfaltet, hat in den letzten Jahrzehnten eine Auslegung erfahren, die auf den ersten Blick das Erarbeitete zu negieren scheint: in der Theorie einer notwendigen, unabweislichen «Geiselnahme» der eigenen Freiheit durch den anderen, eines erzwungenen Hinaustretens

also. Oder läßt sich doch eine theoretische Berührung der beiden Konzepte nach einem zweiten Blick sehen?

Emmanuel Levinas (1905-1995), Denker dieser Geiselnahme durch Alterität, ist ein von der Schoa persönlich verschonter Jude, der aber seine Familie nach der Heimkehr aus deutscher Kriegsgefangenschaft ermordet fand. Er kritisiert die abendländische Rationalität in bezug auf ihr Denken von Sein und Wesen¹¹, weil diesem Denken die Achtung vor dem Anderen oder Fremden schon reflexiv entgleist und entgleisen müsse. «Wegen der ihm innewohnenden Gewalt bedürfe der glatte Faden des griechischen Freiheitsgedankens einer biblischen Komplikation. (...) Wir haben die große Aufgabe, jene Prinzipien auf griechisch zu sagen, die Griechenland nicht kannte.»¹² Levinas stellt zur Klärung des Nichtgekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirrnis ziellosen Umherstreifens doch zum heimatlichen Anfang zurückkehrt, und die Metapher Abrahams, der in das schlechthin Unbekannte, sperrig Heimatlose aufbrechen muß, einer fremden Stimme folgend – im reinen Gehorsam des Hörens.¹³ Welche «griechischen Prinzipien» werden aber darin aufgebrochen? Abraham steht in einem asymmetrischen Verhältnis gegenüber einem «Befehl» jenseits autonomer Subjektivität und Emanzipation, in einem Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des Identischen wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, daß die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden besteht.

Vor der jüdischen Ur-Gestalt Abrahams wird Dasein als Geiselsein ausgelegt. Levinas setzt die Herausforderung, Beziehung als gegenläufig Einbrechendes, Verpflichtendes, ja Entmündigendes zu deuten: da sonst die Selbstherrlichkeit des Ich niemals, weder erkenntnis- noch geltungstheoretisch, ausgehebelt werden könne. Wie Abraham hat das Ich seine Freiheit an die Stimme des anderen, an die keiner Rechtfertigung bedürftige Alterität abzugeben; diese ist schon gerechtfertigt dadurch, daß sie schlichtweg das Andere ist. So wird das Subjekt endlich, was es seiner Etymologie nach längst schon ist: das Unterworfene. Seine vorgebliche Identität ist jener erkenntnishemmende Panzer, den es zu durchstoßen gilt. Seine Souveränität ist jene ethikhemmende Selbstgewißheit, an der jedes Tun selbstisch zugrundegeht. Identität kann in Zukunft nur noch heißen: einem anderen zu gehören.

Bei Levinas bleibt dieser andere strikt mundan – er bleibt die Übersetzung des ursprünglich göttlichen Rufes an Abraham in den menschlichen Ruf des jeweils Bedürftigen, in jenes Antlitz, das nur noch Schrei (nach mir, nicht überhaupt) ist. Die einzig legitime Form des Ich wird nunmehr das mit dem anderen trachtige Ich – maskuline Mündigkeit hat sich zu verlieren



in die unmündige Weiblichkeit und Verletzlichkeit des Ich, in die vom anderen diktierte Weise des Seins. Fürsorge hat zu treten anstelle von Sorge um das Eigene – alles eklatante Verletzungen der Autonomie und ihrer Dignität. Am Ende dieses Freiheitsverlustes steht die völlige Kenose, die Entleerung des Anspruchs auf Selbstsein, Identität, Freiheit im gewohnten Sinn; die Odyssee endet nicht mehr zuhause. Die Metamorphose wird endgültig, der Herr wird Knecht.

Wo bleibt hier Freiheit? Nicht einfachhin die (gleichmütige) Wahlfreiheit, sondern mehr noch die Wesensfreiheit? Steins Analyse, welche die neuzeitlichen Konzepte zusammenfaßte, hatte das Aufgeben der Freiheit thematisiert, aber ein im Kern (im «Punkt») autonomes Sich-Aufgeben. Die biblische «Komplikation» durch Levinas hat Themen wie Selbstbesitz als unethisch aufgedeckt, als Ich-Okkupation fremden Terrains. Leben selbst wäre nicht aus der Verteidigung des Selbstseins heraus zu leben, sondern nur aus seiner Preisgabe, näherhin: aus seinem bereits angenommenen Preisgebensein. Berühren sich die Analysen also tatsächlich im Entscheidenden nicht?

Freiheit: Geben oder sich nehmen lassen?

Levinas' Ansatz verdankte sich erkenntnistheoretisch dem Widerspruch gegen das anonyme, schicksalhafte Sein abendländischen Denkens: gegen ein *il y a*, «es gibt». Zu Bewußtsein kommen heißt, ein Seiender werden im Widerstand gegen das Sein.¹⁴ Wo dieses mythisiert und numinos wird (ein Seitenhieb auf Heidegger), wird es unentrinnbar, seinerseits herrisch, weil unansprechbar. Die Katharsis des Seinsdenkens gelingt nur in der Übernahme des Seins in das eigene Existieren («*existant*») – in diesem Sinn ist auch bei Levinas die Subjektwerdung als Schritt zur Freiheit erforderlich. Allerdings handelt es sich um negative Freiheit gegenüber dem Anspruch eines indifferenten Seinsgeschicks. Aber dieser Schritt in die Freiheit wäre selbst nur Übernahme einer Seinsposition in die Ich-Position. So bedarf es einer weiteren Gegen-Kraft, welche jenes erneut herrische freiheitliche Positionieren unterläuft. Diese Gegen-Kraft entwindet die Freiheit. Das Entreißen des Selbst kann von diesem nicht vollzogen werden, denn es führt zur Ohnmacht des Selbst. Entreißen kann bei Levinas mit Metaphern des Gewalt und des Todes, aber auch mit Metaphern des Eros beschrieben werden.

Stein, demselben biblischen und phänomenologischen Kontext verhaftet wie Levinas, nimmt zwar den Akt der Übergabe eigener Freiheit durchaus als Akt an, kennt aber auch eine vergleichbare Passivität und Passion des Sich-abhanden-Kommens im Befreitsein. Dennoch bleibt sie beim Geben und Genommenwerden als im tiefsten gewollten und nicht erzwungenen

Vorgängen. Levinas' Radikalität einseitiger Unterwerfung liest sie als gegenseitige, antwortende Unterwerfung, selbst im Bereich des Göttlichen: «An dem Tage, an dem Gott schrankenlose Macht über unsere Herzen haben wird, werden wir auch schrankenlose Macht über das seine haben.»¹⁵ Ebenso kontrapunktisch: «Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe.»¹⁶

Hieran schließt sich ein Freiheitsverlust an – freie Hingabe eigener Freiheit. Man könnte mit und gegen Levinas geltend machen, daß das Antlitz des anderen mich niemals zur Selbstaufgabe fordern könnte, wenn es nicht seine Forderung evident – jenseits aller Erklärung – schon durch sein bloßes Erscheinen manifestierte. Allein das Erscheinen des anderen Antlitzes fordert ja zur Kenose, zur Entleerung der Eigenmächtigkeit auf, und zwar ursprünglich, keiner Übersetzung bedürftig, wie sonst hätte es appellativen und unmittelbaren Erfolg? Woraus aber gewinnt es seine Macht?

Leben im Vollzug seiner Lebendigkeit führt genau auf jenen Prozess, in welchem das Leben nicht «wie ein Raub»¹⁷ an sich festhält, sondern sich überhaupt nur in der Entäußerung manifestiert. In der Sprache des Johannes-Evangeliums ist der Sohn in seinem Anderssein zum Vater – in seiner Rezeptivität ihm gegenüber – der Weggegebene, der die Liebe des Vaters als entäußerte empfängt und sie entäußert sowohl ihm wie den «Vielen» weitergibt. Freiheit besteht hier ausschließlich in der Zustimmung zu diesem Prozess lebendiger Weitergabe und Weiternahme durch das Leben. Leben selbst, in dieser Prozessualität, ist die bezwingende Macht des lebenfordern- den Antlitzes. Solange Leben sinnvoll als Selbstgabe und Annahme der Gabe phänomenologisch zu deuten ist, solange wird Leben als Verpflichtetheit, aber auch als Freudigkeit solcher Entäußerung anzusehen sein. Darin könnten die obigen Kontrapunkte aspekthaf anzutreffen sein: Levinas in der hartnäckigen Verpflichtetheit zum Sich-Nehmen-Lassen, Stein in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens.

ANMERKUNGEN

¹ Veröffentlicht unter dem irrigen Titel «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», in: *Welt und Person* (Edith Steins Werke VI), hg. v. Lucy Gelber und Romaeus Leuven, Freiburg/Louvain (Herder/Nauwelaerts) 1962, 137-197. Zitiert wird nach dem richtigen Titel.

² Stein hatte in Breslau vier Semester Psychologie bei William Stern studiert und sprach eher negativ von einer «Psychologie ohne Seele». Vgl. STEIN: *Psychische Kausalität*, in: DIES., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hg. v. Edmund Husserl, Bd. V, Halle 1922, Tübingen ²1970, 1-116.



Freiheit bei E. Stein und E. Levinas

³ *Natur, Freiheit und Gnade*, 146. – Zeitgleich ist auch für Simone Weil (1909-1943) Schöpfung grundsätzlich nur unter der Signatur harter Notwendigkeit zu fassen. Sie ist in aller Schärfe zu begreifen als Fixierung, ja Crucifixierung des Weltalls (z.B. im «Chi» (X) des platonischen *Timaios*): angenagelt an Raum, Zeit und Materie. Die Inkarnation Jesu ist für Weil bereits der Anfang der Kreuzigung; in dieser wird am Ende nur offenbar, was am Anfang und immer schon gilt: daß Freiheit in der Welt der Materialität nicht greift. Vgl. S. WEIL, *Vorchristliche Schau*, übers. v. Friedhelm Kemp, München (Kösel) 1959.

⁴ *Natur, Freiheit und Gnade*, 139. Vgl. Martin BUBER, *Reden über Erziehung*, Heidelberg ⁷1986, 26: «Die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt.»

⁵ *Natur, Freiheit und Gnade*, 141.– Analog läßt sich das Wort von Walter Felsenstein verstehen: «Präzision auf der höchsten Stufe schlägt in Freiheit um. (...) Das Selbst ist die höchste Form der Präzision.» Zit. nach Ulla BERKÉWICZ, *Es hängt von uns ab, was wirklich ist. Zu Theorie und Vision des Regisseurs Walter Felsenstein*, in: FAZ vom 10.2.96.

⁶ Romano GUARDINI hat in diesem Kontext sehr früh auf die Gefahr der Selbsterziehung aufmerksam gemacht, in: *Der religiöse Gehorsam* (1916), in: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz (Grüne-wald) 1923, 15f, Anm. 2: «Dadurch wird der Mensch beständig auf sich selbst zurückgeworfen; er gravitiert in sein eigenes Ich und verliert eben dadurch den befreienden Blick auf Gott. Die beste Erziehung ist, sich zu vergessen und auf Gott zu schauen, denn «wird» und «wächst» der Mensch in der göttlichen Atmosphäre. (...) Nichts zerstört die Seele so tief wie die Ethistik. Was sie beherrschen und erfüllen soll, sind die göttlichen Tatsachen, Gottes Wirklichkeit, die Wahrheit. Darin geschieht, was aller Erziehung Anfang und Ende ist, das Herausheben aus dem eigenen Selbst.»

⁷ *Natur, Freiheit und Gnade*, 138.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 140.

¹⁰ Ebd., 141.

¹¹ Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), Den Haag ²1978; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München (Alber) 1991.

¹² Zit. nach Susanne SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: zur debatte 5 (2004) 22.

¹³ E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München (Alber) 1987. – Es sei hier an die Nähe von Levinas zu Kierkegaard («Furcht und Zittern») erinnert, der ebenfalls an der Gestalt Abrahams das (Un-)Verhältnis zum Absoluten erläutert, die Unmöglichkeit, den Befehl auch nur annähernd zu verstehen.

¹⁴ E. LEVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München (Alber) 1997.

¹⁵ Edith STEIN, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, in: Werke (ESW), hg. v. Lucy Gelber und Michael Linssen, Freiburg (Herder) 1991, XI, 132f.

¹⁶ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, hg. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg (Herder) 2006

¹⁷ Phil 2, 6.



HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

VERANTWORTUNG FÜR DIE ZUKUNFT

Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit

Freiheit und Verantwortung beinhaltet eine starke ethische Komponente, so dass z.B. die einschlägigen Lexika durchgängig neben dem Stichwort Verantwortung auch das der Verantwortungsethik haben.

Wie eng Freiheit und Verantwortung zusammenhängen, macht Johannes Reiter deutlich: «Unter Verantwortung versteht man gemeinhin die Verpflichtung einer Person, für das ihr zurechenbare Wollen und Handeln vor anspruchsberechtigten Instanzen Rechenschaft abzulegen. Das Maß der Verantwortung richtet sich nach dem Maß der persönlichen Freiheit»¹. Auch wenn der Freiheitsbegriff hier ebenso zentral ist wie der der Verantwortung, so werden wir in diesem Beitrag ihn nicht weiter verfolgen (vgl. den Aufsatz von Eberhard Schockenhoff in diesem Heft). Es ist einsichtig, dass bei unserer Fragestellung das stark auf den Einzelnen bezogene Verständnis von Verantwortung, wie es im Zusammenhang der eben skizzierten Charakterisierung vom Thema her nachvollziehbar zum Ausdruck kommt, bei Zukunftsfragen, die globale Auswirkungen haben, auf andere Träger der Verantwortung erweitert werden muss. Dies gilt besonders für die intergenerationelle Gerechtigkeit, die zunehmend im Zusammenhang mit ökologischen Fragen – vor allem dem Klimawandel – diskutiert wird, aber selbstverständlich nicht darauf beschränkt ist. Wer trägt hier wofür vor wem Verantwortung? Insofern ist die Zukunftsfrage eng mit der intergenerationellen Gerechtigkeit verbunden. Die Verbindung von Verantwortung, Zukunft und intergenerationeller Gerechtigkeit ist von da her naheliegend. Es fällt auf, dass innerkirchliche Dokumente in den letzten Jahren ebenfalls diese Begriffe verstärkt reflektieren.

1. Verantwortung

Der Begriff Verantwortung und damit verbunden der Verantwortungsethik konzentriert sich auf die Frage, wofür Verantwortung besteht. Das Wort

HERBERT SCHLÖGEL, Jg. 1949, ist Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Verantwortungsethik prägte zu Beginn des 20. Jahrhunderts Max Weber. Er wollte sie gegen eine Gesinnungsethik abgrenzen, die gerade im politischen Bereich die Folgen des Handelns zu wenig bedachte. Während Weber Verantwortung primär teleologisch betrachtet, gibt ihr Emmanuel Lévinas eine vorrangig deontologische Ausrichtung «als Verantwortung dem Anderen gegenüber, der mich in die Pflicht und in einen unentrinnbaren Anspruch nimmt, für ihn zu handeln. Nicht das moralische Gesetz wie bei Kant ruft in die Verantwortung, sondern das konkrete Antlitz des Anderen, dem ich ausgeliefert bin und das mich als Geisel nimmt. Der Ruf in die Verantwortung für den Anderen ist dabei zugleich ein Ruf in die Stellvertretung für den Anderen»². Neben Max Weber und Emmanuel Lévinas ist noch ein Dritter zu nennen, der den Verantwortungsbegriff entscheidend mitgeprägt hat: Hans Jonas. In seiner Schrift «Das Prinzip Verantwortung» (1979) begründet Jonas, dass «Politik angesichts des Fortschritts zu technischen Handlungsmöglichkeiten mit tiefgreifender Langzeitwirkung eine denkbar weitreichende Verantwortung zu übernehmen hat, nämlich Verantwortung für die Bedingungen der Fortexistenz einer verantwortungsfähigen Menschheit»³. Aus christlicher Perspektive ist noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzuzufügen, die Verantwortung vor Gott. Papst Benedikt XVI. charakterisiert in diesem Sinn in der Enzyklika «Spe salvi» (2007) das letzte Gericht. «Eine Welt ohne Gott ist eine Welt ohne Hoffnung (Eph 2,12). Nur Gott kann Gerechtigkeit schaffen. Und der Glaube gibt uns Gewissheit: Er tut es. Das Bild des Letzten Gerichts ist zuallererst nicht ein Schreckensbild, sondern Bild der Hoffnung, für uns vielleicht sogar das entscheidende Hoffnungsbild. Aber ist es nicht doch auch ein Bild der Furcht? Ich würde sagen: ein Bild der Verantwortung. Ein Bild daher für jene Furcht, von der der heilige Hilarius sagt, dass all unsere Furcht in der Liebe ihren Ort hat» (Nr. 44). Die evangelische Ethik betont an dieser Stelle das Stehen des Menschen vor Gott (*coram deo*).

In den lehramtlichen Dokumenten wird die Verantwortung besonders im Zusammenhang mit der ökologischen Ethik zur Sprache gebracht. Das vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden herausgegebene «Kompendium der Soziallehre der Kirche» hat im zehnten Kapitel «Die Umwelt bewahren» den IV. Abschnitt «Eine gemeinsame Verantwortung»⁴ überschrieben. Hier wird die Verantwortung für die Zukunft angesprochen: «Die Verantwortung für die Umwelt, die ein gemeinsames Gut des Menschengeschlechts darstellt, erstreckt sich auf die Forderungen nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Zukunft ... Es handelt sich um eine Verantwortung, die die gegenwärtigen für die künftigen Generationen übernehmen müssen und die auch eine Verantwortung der einzelnen Staaten und der internationalen Gemeinschaft ist» (Nr. 467). Noch andere Formen der Verantwortung werden in diesem Abschnitt angesprochen: z.B. die Verant-

wortung für einheitliche internationale Regelungen, das Verantwortungsgefühl bei Eingriffen in der Natur, die Verantwortung der politischen Autoritäten in den Entwicklungsländern.

Die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz versteht in ihrem Dokument «Handeln für die Zukunft der Schöpfung» die Verantwortung «als Grundbegriff ökologischer Ethik»⁵. Die verschiedenen Entwicklungslinien des Verantwortungsbegriffs finden sich in der Analyse wieder. Verantwortung ist sowohl auf der individuellen Ebene zu sehen, aber «auch auf der Ebene der institutionellen Strukturen, aus denen sich wesentliche Bedingungen und Folgen des individuellen Handelns ergeben» (Nr. 91). Die Verantwortung des Menschen vor Gott, die auch im umweltethischen Zusammenhang notwendig ist, artikuliert sich als Verantwortung des Menschen für sich selbst, für seine soziale Mitwelt und für seine natürliche Umwelt. Dabei ist sich die Kommission bewusst, dass die Unterschiedlichkeit der genannten Dimensionen menschlicher Verantwortung «in existenzielle ethische Konflikte führen (kann). Nur in der Gewissheit, in der jeweiligen Auslegung der Verantwortung in einer konkreten Handlungssituation der Verantwortung vor Gott gerecht zu werden, ist die Einheit aller unterschiedlichen Relationen und Dimensionen zu finden» (Nr. 101). Im Blick auf die Güterabwägung im ökologischen Bereich wird dann die Verantwortungsethik näher entfaltet. Der verantwortungsethische Ansatz dieses bischöflichen Dokuments wird in dem 2006 veröffentlichten Text über den Klimawandel bekräftigt⁶.

In der Theologischen Ethik werden Schwierigkeiten angesprochen, die bei aller Bedeutung der Verantwortungsethik nicht ausgeklammert werden dürfen. «Das Verständnis der Ethik als Verantwortungsethik wird durch eine dreifache Krise bedroht: die Krise der Wirklichkeitswahrnehmung durch die zunehmend mediale Vermittlung von Wirklichkeit; die Krise von Abwägung und Beurteilung durch das Phänomen von Erfahren, Wissen und Erleben; und schließlich die Krise des personalen Verständnisses von Verantwortlichkeit und Entscheidungen durch die zunehmende «Systemisierung» der Lebensverhältnisse»⁷. Gerade der letztgenannte Punkt ist für unseren Zusammenhang wichtig. In einer Institutions-, Struktur- und Systemethik tragen Menschen Verantwortung innerhalb und gegenüber diesen Ordnungen. Allerdings ist diese Verantwortung mit einer Gegenbewegung konfrontiert: «den sie einschränkenden Bedingungen, die sich aus der «Systemisierung» der modernen Gesellschaft, d.h. der (relativen) Eigenständigkeit von in ihr waltenden funktionalen Rationalitäten und der damit erfolgenden Entsubjektivierung von Verantwortungsmöglichkeiten ergeben»⁸. Das heißt natürlich nicht, dass es keine Verantwortung mehr gibt. Aber die ganzheitliche Verantwortung, die aus der Individualethik bekannt ist und im Eingangszitat noch einmal zum Ausdruck gebracht wurde, fächert

sich in unterschiedliche Formen der Verantwortung (polymorphe Verantwortung) auf, wie es auch der bischöfliche Text im Blick auf die Umweltethik formuliert hat.

Da ist als erstes die soziale Individualverantwortung in face-to-face Kommunikationen zu nennen, die Organisationsverantwortung nach innen und nach außen, z.B. in einem Unternehmen, und die gesellschaftsstrukturelle Verantwortung, die z.B. der Wirtschaft als ganzer zuerkannt und die nicht selten mit politischen Rahmenbedingungen verbunden ist.

Damit ist ein Problem angesprochen, das für die intergenerationelle Gerechtigkeit von Bedeutung ist. Bei unterschiedlicher und zum Teil nicht eindeutiger Verantwortung ist jeder geneigt, die eigenen Möglichkeiten ungenutzt zu lassen angesichts der scheinbar zu großen Herausforderungen, von denen man meint, dass sie durch Andere gestellt werden. Was bringt es, so fragt man, wenn der Einzelne bereit ist, höhere Abgaben bei Flugreisen für Maßnahmen zum Klimaschutz zu bezahlen, wenn große Länder wie die USA oder China nur sehr begrenzt dafür offen sind, den CO₂-Ausstoß zu reduzieren. Unternehmen beklagen Wettbewerbsnachteile, wenn sie sich an Umweltstandards halten, die nicht auch von den Konkurrenten auf dem Weltmarkt beachtet werden. Nationale Regierungen weisen auf ihre begrenzten Möglichkeiten hin, da gesetzliche Regelungen im ökologischen Bereich meist nur im internationalen Rahmen sinnvollerweise getroffen werden können. So schwierig es ist, diese Probleme anzugehen, so wenig entbindet es die jeweiligen Entscheidungsträger, angefangen bei den Einzelnen, ihren Beitrag zur Lösung – hier für den Bereich des Klimawandels – zu leisten.

Das schon erwähnte Dokument der Bischöfe «Handeln für die Zukunft der Schöpfung» fordert eine systematische Erweiterung der Verantwortungsperspektive auf die zukünftigen Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit). Von daher ist es angezeigt, diesen Begriff näher in den Blick zu nehmen.

2. Intergenerationelle Gerechtigkeit

Die Diskussion um die Gerechtigkeit, die seit Jahren mit unterschiedlichen Akzenten intensiv geführt wird, ist zuletzt um die Zeitperspektive im Blick auf die zukünftigen Generationen erweitert worden. «Gerechtigkeit meint zum einen die individuelle und gemeinschaftliche Grundhaltung (Tugend), gerecht handeln zu wollen, zum anderen die Eigenschaft gesellschaftlicher Ordnungen, eine faire und sozial ausgewogene Verteilung von Gütern und Rechten zu ermöglichen und zu fördern. Aufgrund der weltweiten Vernetzung und der langfristigen Wirkungen des technisch-wirtschaftlichen Handelns hat Gerechtigkeit heute notwendig eine globale und intergenerationelle Dimension. Eine wesentliche Orientierungshilfe kann dabei auch

die christliche Überlegung von der ursprünglichen Widmung der Erdengüter an alle, auch an die kommenden Generationen, bieten. Gerechtigkeit bezieht sich also auch auf das Verhalten gegenüber der Umwelt, der Schöpfung, die Gott allen Menschen – auch den noch nicht Geborenen – zum pfleglichen, haushälterischen Umgang und zur verantwortlichen Sorge anvertraut hat⁹. Auch wenn die intergenerationelle Gerechtigkeit keine partikuläre Form der Gerechtigkeit darstellt, so zeigt das Wort der Bischöfe, wie zentral die Frage ist, auf welche Weise die heute lebende aktive Generation auf die Lebensbedingungen und den Freiheitsspielraum zukünftiger Generationen Einfluss nimmt, um insbesondere das Naturkapital konstant zu halten. Für die intergenerationelle Gerechtigkeit sind selbstverständlich auch andere soziale Themen wie Kranken- und Pflegeversicherung, die Zukunft der Renten u.ä. wichtig.

Bei der globalen bzw. intragenerationellen Gerechtigkeit geht es in Ergänzung zur intergenerationellen stärker um die synchrone Entwicklung des Gerechtigkeitsbegriffs. D.h. hier geht es um die Gerechtigkeit innerhalb einer Generation aber auch um den Ausgleich zwischen reichen Ländern und den sogenannten Entwicklungsländern.

In einer mittlerweile klassisch gewordenen Definition der Nachhaltigkeit heißt es: «Nachhaltigkeit ist eine Entwicklung, die die Bedürfnisse der heutigen Generation erfüllt, ohne den künftigen Generationen die Möglichkeit zu nehmen, ihre Bedürfnisse zu erfüllen»¹⁰. In dieser Charakterisierung kommt zum einen zum Ausdruck, wie sehr die intergenerationelle Gerechtigkeit mit dem Konzept der Nachhaltigkeit verbunden ist. Zum anderen ist dieser Beschreibung, die 1987 nach der Vorsitzenden der Weltkommission für Umwelt und Frieden, der ehemaligen norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland, benannt wurde, stark auf die Bedürfnisse der heutigen Generation konzentriert. Um die Interessen der künftigen Generationen besser zum Ausdruck zu bringen, wird eine Veränderung in der Hinsicht angestrebt, dass die zukünftigen Generationen durch nachrückende Generationen ersetzt und die heutige Generation durch «heute mittlere und ältere Generationen» beschrieben werden. «Generationengerechtigkeit ist erreicht, wenn die Chancen nachrückender Generationen auf Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse mindestens so groß sind wie die der ihnen vorausgegangenen Generationen»¹¹. Die unterschiedlichen Interpretationen deuten an, wie schwierig es ist, genau zu fassen, was unter intergenerationell zu verstehen ist. Die Akzente werden anders gesetzt. Dass dies auch im juristischen Bereich nicht ganz einfach ist, sei zumindest erwähnt. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland spricht in dem im Jahre 1994 neu hinzugekommenen Artikel 20a vom Schutz des Staates «in Verantwortung für die künftigen Generationen», um die natürlichen Lebensgrundlagen zu erhalten.

Bei der intergenerationellen Gerechtigkeit ergibt sich weiter die Schwierigkeit, ob daraus ein Gerechtigkeitspostulat mit Gleichheitsgrundsätzen abgeleitet werden kann. Allerdings wird man sagen können, dass jede Generation der Verpflichtung unterliegt, der künftigen Generation auch langfristig die nötigen Voraussetzungen für ein gelingendes Leben zur Verfügung zu stellen. Dies ist auch mit der Goldenen Regel zu begründen, dass die Elterngeneration der Kindergeneration nichts antun darf, was sie nicht umgekehrt von ihren Eltern hätten erleiden wollen. «Intergenerationelle Gerechtigkeit heißt: so leben, dass die Kinder- und Enkelgenerationen vergleichbare Lebenschancen haben und nicht daran gehindert werden, in gleicher Weise auch für ihre Nachkommen vorzusorgen»¹². Allerdings können die Bedürfnisse künftiger Generationen nicht im Voraus gewusst werden. Man wird dies nicht auf der Ebene einer Gleichverteilung der Ressourcen zwischen den Generationen verwirklichen können. Wichtiger ist es, die Gleichheit der Chancen zum Ziel intergenerationeller Gerechtigkeit zu machen. Dies hat Konsequenzen für die familialen wie gesellschaftlichen Generationenverhältnisse. «Intergenerationelle Gerechtigkeit innerhalb familialer Generationsverhältnisse konzentriert sich auf die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für Mehrgenerationenfamilien. Da Kinder heute nicht nur ein Armutsrisiko für die Familie darstellen, sondern die Eltern am Arbeitsmarkt, bei der Wohnungssuche und nicht zuletzt hinsichtlich der Absicherung in den sozialen Sicherungssystemen benachteiligt sind, ist es ein Gebot intergenerationeller Gerechtigkeit, dass seitens des Sozialstaats und der Gesellschaft Maßnahmen ergriffen werden, die die enormen Leistungen der Familie anerkennen und einen entsprechenden Ausgleich zwischen Eltern und Kinderlosen herstellen»¹³.

Eng verbunden mit der intergenerationellen Gerechtigkeit ist die globale Gerechtigkeit, die die tatsächliche Verteilung der global zugänglichen Ressourcen in den Blick nimmt. Solidarität mit den künftigen Generationen ist nicht möglich, ohne zugleich Solidarität mit den Armen zu üben. Gerade beim Klimaschutz oder der Erhaltung der Biodiversität, d.h. der Artenvielfalt auf der Erde, ist aber eine weltumspannende Solidarität und Kooperation notwendig, um die Lebensgrundlagen der zukünftigen Generationen zu sichern. Die Armutsbekämpfung wird deshalb als zentrale Herausforderung für Klima-, Boden- und Gewässerschutz gesehen. Allerdings ist zu konstatieren, dass die natürlichen Ressourcen ungleich verteilt sind. Das gilt u.a. für klimatische Bedingungen wie für Bodenschätze. Von Gerechtigkeit kann hier nicht gesprochen werden. Die Bewertung gerecht bzw. ungerecht bezieht sich nur auf Handlungen und Institutionen, nicht aber auf naturgegebene Zustände. Das Ziel globaler Gerechtigkeit kann deshalb nicht in einer Nivellierung in dem Sinne bestehen, dass die natürlichen Ressourcen allen in gleichem Maße zugänglich sind. Dies wäre auch kaum

praktisch zu verwirklichen. Die Ungleichverteilung von natürlichen Ressourcen und Umweltbedingungen wird erst dann zu einer Gerechtigkeitsfrage, wenn sie gesellschaftliche Ursachen hat (z.B. Ressourcenausbeutung in Entwicklungsländern). «Vorrangiges Anliegen globaler Gerechtigkeit muss das kritische Hinterfragen der herrschenden Strukturen und ökonomischen Paradigmen in der Weltwirtschaft sein ... Als leitende Vorstellung für eine gerechte Verteilung der Naturnutzungsrechte eignet sich das Prinzip ‚Fairness‘, das einen wirklich offenen, gleichberechtigten Wettbewerb fordert, nicht jedoch eine planwirtschaftliche Gleichverteilung von Ressourcen»¹⁴.

Bei der intergenerationellen Gerechtigkeit ist noch einmal der Umgang mit der Zeit zu bedenken. Soziale, ökologische und ökonomische Prozesse müssen aufeinander abgestimmt werden, um irreparable ökologische Schäden zu vermeiden. Die enorme Beschleunigung in vielen Lebensbereichen (z.B. Telekommunikation, Produktionszyklen usw.) hat zur Folge, dass langfristige Auswirkungen z.B. auf das Naturkapital, aber auch auf zukünftige Generationen zu wenig bedacht werden. Das richtige Maß zwischen Beschleunigung und Verlangsamung zu finden, ist sowohl auf gesellschaftlicher wie auf individueller Ebene wichtig. Dass dies im persönlichen Bereich mit einer spirituellen Einstellung verbunden werden kann, darauf soll am Schluss kurz eingegangen werden.

3. Konsequenzen

Welche verantwortungsethischen Folgerungen sind aus dem Postulat der intergenerationellen Gerechtigkeit zu ziehen? Sie sind besonders im umweltethischen Bereich relevant, aber keineswegs auf ihn allein beschränkt. Die Bischöfe haben im Blick auf den Klimawandel konkrete ethische Hinweise gegeben, von denen wenige genannt seien. Dabei gehen sie hier – wie in den verschiedenen Klimaberichten vorausgesetzt – davon aus, dass das Weltklima wesentlich vom Menschen (anthropogen) beeinflusst ist. Von daher ist es kein unabwendbares Schicksal, sondern eine Frage der Gerechtigkeit, sich engagiert für Veränderungen im Verhalten von Einzelnen wie von Unternehmen und Staaten einzusetzen. Zu dieser Gerechtigkeit gehört auch, dass die Industrie- und Schwellenländer sowie die Eliten in den Entwicklungsländern die Hauptlast der global notwendigen Maßnahmen zur Vermeidung oder wenigstens zur Minderung der Treibhausgasemissionen tragen. «Das Verursacherprinzip gebietet dabei, rückwirkend die Lasten für verursachte Schäden zu übernehmen sowie vorausschauend alle absehbaren Kosten für Mensch und Umwelt in die Preise einzubeziehen, so dass diese die ökologische Wahrheit sagen»¹⁵.

Wie schwierig erforderliche Änderungen durchzusetzen sind, liegt darin begründet, dass es sich beim Klima um eine klassische Allmende (mittel-

hochdeutsch: «Was allen gemein ist») handelt. «Alle profitieren von seinem Schutz, aber jeder Einzelne kann mehr (kurzfristigen) Nutzen daraus ziehen, wenn er auf erhaltende Maßnahmen verzichtet oder ihnen zuwider handelt. Somit fehlt es auf der einen Seite an Anreizen, klimaverträglich zu handeln, und auf der anderen Seite greift eine Trittbrettfahrer-Mentalität, die auf die moralischen Vorleistungen Anderer setzt. Insofern ist es dann im Sinne des Eigennutzes (kurzfristig) rational, keinen eigenen Beitrag zum Schutz des Klimas zu leisten. Dieses Allmende-Dilemma kann nur durch gemeinsame Vereinbarungen und kollektive Selbstverpflichtungen durchbrochen werden»¹⁶.

Dieses Problem, dass der Eigenbeitrag ausbleibt und zugleich die Hoffnung besteht, dass andere ihren Teil leisten, zeigt sich zwar beim Thema Klimawandel besonders deutlich, ist aber auch bei anderen Fragen der intergenerationellen Gerechtigkeit wie z.B. der Staatsverschuldung gegeben, die künftigen Generationen erhebliche finanzielle Lasten aufbürdet.

In der Erklärung der Bischöfe zum Klimawandel sind eine ganze Reihe von Vorschlägen erarbeitet worden, und es lässt sich sehen, was Pfarrgemeinden, Verbände, Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft und Ordensgemeinschaften hier bereits auf den Weg gebracht haben. Als Beispiel sei hier die Bayerische Klima-Allianz vom 11. Januar 2007 genannt, in der die bayerischen Bistümer, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die Bayerische Staatsregierung sich zur Zusammenarbeit verpflichten. Besonders wichtig – und darauf wird im kirchlichen Bereich immer hingewiesen – sind Maßnahmen, die zum Energiesparen und zur Reduktion des Verbrauchs freier Energieträger beitragen.

So sehr zahlreiche Projekte auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene notwendig und gleichfalls gesetzliche Übereinkünfte unerlässlich sind, darf ein Gesichtspunkt nicht unterschätzt werden, die Fähigkeit und Bereitschaft des Einzelnen sich für die intergenerationelle Gerechtigkeit positiv zu engagieren. Individuelle und strukturelle Maßnahmen müssen Hand in Hand gehen, und ebenso muss die Motivation oder, klassisch gesprochen, die Gesinnung gestärkt werden. Gesinnungs- und Verantwortungsethik sind von daher keine Gegensätze, sondern zwei Seiten einer Medaille.

Die Gesinnung drückt sich in Haltungen (Tugenden) aus, die immer wieder neu erworben und eingeübt werden müssen. Beim Verständnis dessen was eine Tugend ist, sind zwei Aspekte aus theologischer Sicht leitend: zum einen, dass die Tugend ein Geschenk, Gnade, ist, die Gott uns gibt. Thomas von Aquin bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass er die drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) mit den Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß) verbindet. Zum anderen ist die Tugend immer mit Einübung verbunden, damit etwas Gutes zur

Gewohnheit (lat. habitus) wird. So sehr die Tugenden (Haltungen) untereinander verbunden sind, so sehr ist doch im Rahmen der internationalen Gerechtigkeit – neben der Haltung der Gerechtigkeit – die Kardinaltugend des Maßes gefragt. Im Neuen Testament wird der Christ angehalten, «besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben» (Tit 2,12) und nüchtern und wachsam zu sein (1 Thess 5,6; 1 Petr 5,8). Wenn sich auch in unseren Breiten eine größer werdende Zahl von Menschen die Frage nach dem Maß und der Mäßigung aufgrund ihrer Lebensumstände nicht stellen können (z.B. Leben unter der Armutsgrenze), wird sie für andere nach wie vor aktuell sein. Dabei ist es nicht immer leicht, praktische Beispiele zu verallgemeinern. So gibt es nicht wenige, die in der österlichen Bußzeit (Fastenzeit) auf das Autofahren verzichten. Das wird für viele nicht möglich sein, z.B. nicht für diejenigen, die in ambulanten Pflegediensten unterwegs sind. Wichtig ist, die Beispiele als Herausforderungen wahrzunehmen, um selbst zu überlegen, wo der eigene Lebensstil geändert werden kann. Die kirchliche Tradition hat die Haltung des Maßes eingebunden in die Trias von Gebet, Fasten und Almosengeben. D.h. in dem Maße, in dem man sich zurücknimmt, Verzicht übt, wird man offen für die Not der Anderen, ja auch für die Herausforderungen, vor die uns die intergenerationelle Gerechtigkeit stellt. Zugleich kann man sich bereiter der Beziehung zu Gott öffnen. Manchmal wird deshalb die Haltung des Maßes mit der Demut verbunden, die die eigene Geschöpflichkeit bejaht und um das Angewiesensein auf den Schöpfer des Himmels und der Erde weiß. In diesem Glauben kann der Christ seine Verantwortung für die Zukunft wahrnehmen und an den Aufgaben, die mit den Problemen der intergenerationellen Gerechtigkeit gegeben sind, aktiv mitarbeiten.

ANMERKUNGEN

¹ Johannes REITER, *Was dürfen wir können? Zur ethischen Verantwortung von Wissenschaftlern*, in: TThZ 114 (2004) 107–115, hier 110.

² Saskia WENDEL, *Verantwortung*, in: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie* (2003) 424–425, hier 425.

³ Eilert HERMS, *Verantwortungsethik*, in: RGG 48 (2005) 933–934, hier 934.

⁴ PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006, Nr. 466–487.

⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen Nr. 19) 1998, Nr. 91–105.

⁶ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels*, Bonn (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche Nr. 29) 2006, Nr. 36.

⁷ Karl Wilhelm MERKS (Hg.), *Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft*, Münster 2001, 11.



⁸ Ebd. 12.

⁹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Der Klimawandel (Anm. 5), Nr. 38.

¹⁰ Brundtland-Bericht zit. nach Markus VOGT, *Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 2, Regensburg 2005, 137-162, hier 143.

¹¹ Jörg TREMMEL, *Generationengerechtigkeit – Versuch einer Definition*, in: Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hg.), *Handbuch Generationengerechtigkeit*, München ²2003, 27-78, hier 35.

¹² VOGT, *Natürliche Ressourcen* (Anm. 10). 146.

¹³ Werner VEITH, *Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung*, Stuttgart 2006, 184.

¹⁴ VOGT, *Natürliche Ressourcen* (Anm. 10), 155.

¹⁵ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Der Klimawandel (Anm. 5), Nr. 41.

¹⁶ Ebd. Nr. 42.





JULIA KNOP · FREIBURG

GOTTESWAHN IM KINDERZIMMER

Ein Ferkel im Dienst der Religionskritik

Das Genre des religiösen Kinder-Sachbuchs boomt. Vielfalt und Auflagenhöhe der Publikationen sprechen eine deutliche Sprache. Verlage können sich keine Überproduktion leisten, schon gar nicht auf dem kostspieligen Feld der Kinderbuchherstellung. Kinder-Sachbücher zu Glaube und Religion werden gekauft, verschenkt und gelesen. Das breite Angebot im Bereich des religiösen Kinder-Sachbuchs ist ein deutliches Indiz dafür, dass heutige Eltern sich in der Verantwortung sehen, Glaube und Religion in der Entwicklung und Erziehung ihrer Kinder zu thematisieren. Da der Kauf von Kinderbüchern in der Regel in der Hand von Erwachsenen liegt, spiegelt sich in ihnen nicht nur *kindlicher* Wissenshunger, sondern auch die Nachfrage und unterschiedliche Motivlage von *Erwachsenen*, die sie auswählen.

Viele Eltern entscheiden sich für *affirmativ* ausgerichtete Kinderbücher, weil sie selbst existenziell im Glauben engagiert sind und das Ziel verfolgen, ihn in der Familie zu teilen und einzuüben. *Deskriptiv* angelegte Bücher, die die Vielfalt der Religionen und Sinnangebote thematisieren und bekenntnisfrei vergleichen, werden eher Eltern ansprechen, die der viel beschworenen «Wiederkehr des Religiösen» skeptisch gegenüber stehen und die Sorge der Medien angesichts eines vermeintlich besonders hohen Gewaltpotenzials von Religion teilen. Auffällig ist, dass gegenwärtig beide Formen des religiösen Kinderbuchs stark *informativ* ausgerichtet sind. Dies spricht dafür, dass in der jetzigen Elterngeneration ein vergleichsweise hoher Informationsbedarf in Sachen Religion besteht, dass der kognitive Gehalt des Glaubens stärker in den Blick rückt, und dass Eltern sich mit Sinn-, Religions- und Glaubensfragen konfrontiert sehen, die sie möglicherweise nur unzureichend beantworten können.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Bonn und Münster; Promotion 2006; Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg; Publikationen im Bereich des religiösen Kindersachbuchs.

Denn Kinder fragen auch in einer zunehmend säkularen Umgebung nach Gott und der Welt, dem Leben und dem Tod, danach, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts – auf ihre Weise. Die Religionsfähigkeit des Menschen zeigt sich selten so deutlich wie in den vielen Warum-Fragen, die Kinder angesichts beglückender oder erschreckender Erfahrungen ihres Alltags äußern. Ob *Religionsfähigkeit* auch *Religionsbedürftigkeit* bedeutet, ist in den verschiedenen weltanschaulichen Lagern heftig umstritten und entlässt entsprechend verschiedene pädagogische Impulse.

Hielten große Teile unserer Gesellschaft vor noch nicht allzu langer Zeit das pädagogisch-philosophische Phantom einer religiös «neutralen» Erziehung für erstrebenswert, so ist es heute in erschreckendem Ausmaß Realität geworden. *Nolens volens* allerdings, denn der aufklärerische Impetus der 70er und 80er Jahre ist weithin religiöser Unmündigkeit gewichen. Religiöse Mündigkeit bedeutet jedoch nicht ein Leben aus dem Glauben, und religiöse Unmündigkeit ist kein Synonym für eine nichtgläubige Haltung. Wer in Sachen Religion kompetent geworden ist, muss kein gläubiger Mensch sein. Aber er weiß, wovon er spricht und was er tut, wenn er ein «Credo» spricht oder keines über die Lippen bringt. Religiöse Kompetenz, Mündigkeit oder Bildung ist daher für Glaubende wie Nichtglaubende relevant – damit auch für eine Erziehung, die auf Religion hin offen sein will, ohne zu indoktrinieren. Religionsmündigkeit hat so verstanden nur wenig mit ihrer rechtlichen Markierung, dem Erreichen des 14. Lebensjahres, zu tun – viel hingegen mit der biographischen Möglichkeit, sich in einer konkreten Religion auszukennen, sie einzuüben, in ihr Wurzeln zu schlagen und so religiös sprachfähig zu werden. Wer dazu keine Gelegenheit erhält, wird nur schwer ein mündiger Glaubender werden können, sehr leicht jedoch ein religiös unmündiger Nicht-Glaubender.

Denn mit dem Glauben ist es so eine Sache. Eine Beschäftigung mit Glaubensdingen, deren Resultat wirklich der Freiheit Gottes und des Menschen anheim gestellt sein soll, die kein Negativ-Ergebnis vorprogrammieren will, braucht *existenzielles* Engagement: eine Auseinandersetzung, die sich einübt und betreffen lässt, die sich anreden lässt von dem, den Glaubende als wirklich bekennen. Das gilt im Kindes- wie im Erwachsenenalter. Eine distanzierte, vermeintlich «neutrale» Erziehung oder Aufklärung in Sachen Religion vermittelt bestenfalls (was nicht wenig ist!) kognitive Kompetenz *über* Religion(en). Oft genug jedoch evoziert sie die Illusion, man könne sich (gar als Kind) aus der Haltung höflicher Distanz heraus dafür oder dagegen «entscheiden», ob es Gott gibt, ob man ihm sein Leben anvertrauen, sein Leid klagen und sein Glück verdanken will, und ob man bereit ist, ihn im eigenen Denken, Tun und Lassen als Maßstab anzuerkennen.

Wer Religiosität pauschal für unaufgeklärt oder gefährlich und die Gottesfrage für unnötig hält, wird anders argumentieren und die kognitiv

informierte Haltung höflicher Distanz gegenüber Religion(en) und Weltanschauungen zum Maximum dessen erklären, was nicht nur in der Schule, sondern auch im Elternhaus als Bildungsziel anzusetzen ist. Dies als pädagogische Leitlinie zu vertreten ist allerdings ebenso wenig neutral wie das Bemühen, Kinder aus einem gelebten und reflektierten Glaubensprofil heraus zu erziehen.

Michael Schmidt-Salomon, diplomierter Pädagoge, promovierter Philosoph, Vorstandssprecher der *Giordano-Bruno-Stiftung* und Autor des *Manifests des evolutionären Humanismus*¹, plädiert ausdrücklich für die «Vermittlung von «Fairnesskriterien» sowie «kritischer Mündigkeit» im pädagogischen Bemühen.² Gegen sein Kinderbuch *Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen* (Alibri-Verlag 2007), mitfinanziert und beworben von genannter Stiftung, wurde am 21. Dezember 2007 ein Indizierungsantrag an die *Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften* gestellt. In der Begründung des Antrags heißt es, das Buch sei geeignet, eine feindselige Haltung gegen Religionen zu erzeugen und Kinder gemäß §18 Abs. 1 JuSchG sozial-ethisch zu desorientieren. Insbesondere der jüdische Glaube werde als Angst einflößend, Menschen verachtend und grausam dargestellt. Text und Bilder wiesen antisemitische Tendenzen auf. Solche Tendenzen konnte die zuständige Stelle jedoch nicht feststellen, auch keine anderen Sachverhalte, die im Sinn des Jugendschutzgesetzes relevant wären, so dass der Indizierungsantrag am 6. März 2008 abgewiesen wurde.

Schmidt-Salomon wirft umgekehrt der Antrag stellenden Instanz, dem *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*, vor, durch staatliche Förderung einer skandalösen, weil ideologischen «religiösen Fundierung von Bildung und Erziehung» in Widerspruch zu «dem Verfassungsprinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates» zu stehen. Seine Analyse der Initiative *Bündnis für Erziehung*, die das Ministerium unter der Leitung von Bundesministerin Ursula von der Leyen am 20. April 2006 gemeinsam mit der DBK und der EKD gegründet hat, liest sich wie ein Drehbuch dessen, was nun mit dem Ferkelbuch Eingang in den Kinderbuchmarkt gefunden hat. Nach Aussage des Autors soll es dazu beitragen, Kinder «vor den Gefahren religiöser Traumatisierung» zu schützen und «zur Herstellung weltanschaulicher Pluralität im Kinderzimmer» beizutragen.³ Deutlicher äußert sich der Verlag in einer Presse-Erklärung vom 14. Februar 2008 zur gegenwärtig ausufernden Diskussion, in der er darüber aufklärt, «worum es in dem Buch eigentlich geht: nämlich um die Frage, welchen Stellenwert Religion in der Kindererziehung einnehmen soll»⁴. Diese Äußerungen verwundern – und entlarven das Buch als Instrument einer politischen Kampagne, die sich v.a. an die Erwachsenenwelt richtet, religionskritische Lobbyarbeit betreibt und sich nicht scheut, geprägte Begriffe («nackte Affen»)

eines philosophisch-politischen Manifestes in ein Kinderbuch einzutragen, das der *Humanistische Pressedienst (hpd)* als kindgerechte Version von Dawkins' «Gotteswahn» anpreist. Ausdrücklich bestätigt Schmidt-Salomon die doppelte Adressatenschaft des Buches: Bewusst seien zwei Verständnisebenen in das Buch implementiert – eine einfache für Kinder, und «eine tiefere, die nur Erwachsenen ... aufgehen dürfte»⁵.

Bei Lichte betrachtet ist das Buch jedoch weit weniger tiefsinnig. Es beantwortet die Frage, ob einem religionslosen Kind etwas fehlt, aus der Perspektive des evolutionistischen Humanismus mit einem klaren *Nein, im Gegenteil!* Der Plot ist simpel und von atemberaubender Vorhersehbarkeit, die Illustrationen subversiv.⁶ Wer Text und Bilder nicht unmittelbar so versteht wie gemeint, erhält unaufgefordert Nachhilfe durch den Erzähler: «Das war eine wirklich gute Frage, kleines Ferkel!» Die Gottesfrage wird aller Ernsthaftigkeit entzogen und strikt auf eine psychodynamische Funktion reduziert: Die «Moral von der Geschichte»: Wer Gott nicht kennt, der braucht ihn nicht».

Die Geschichte: In die heile und vergnügte Welt eines Ferkels und eines Igels dringt die Gottesfrage in Gestalt eines heimlich in ihre Privatsphäre geklebten Missionsplakats. Kontraintuitiv sehen sich die beiden mit der Behauptung konfrontiert, ihnen fehle etwas: Gott, der sich als typisch menschliche Projektion zum Ziel von Machtausübung, Gewalt und Selbstdarstellung entpuppen wird und den die Tiere bald als oktroyierten, spaßfreien, willkürlich und unverständlich agierenden, dabei jedoch völlig überflüssigen Fremdkörper eines glücklichen Lebens entlarven werden. Doch vorurteilsfrei und neugierig, wie sie (scheinbar) sind, versuchen sie herauszufinden, was es mit diesem «Herrn Gott» auf sich hat.

Ihre Begegnungen mit einem Rabbi, einem Bischof und einem Mufti/Imam sind ebenso ernüchternd wie gefährlich. Vom Rabbi lernen sie, dass Religion nicht nett sein muss und Gott schon gar nicht. Er illustriert dies durch die Geschichte von der Sintflut, bei der «Babys, Omas, Ferkel, Igel und Meerschweinchen» ertrinken, was das kleine Ferkel «so was von gemein» findet. Der Bischof entpuppt sich als scheinheilig und Gewaltverherrlichend. In seiner Kirche sind traurige blasse Gestalten im Gebet um einen Altar mit ausgesetztem Allerheiligsten versammelt. Über ihnen hängt ein «halbnackte[r] Mann, dessen Hände und Füße mit spitzen Nägeln an ein Kreuz geschlagen waren». Sein Blut, so die Erklärung des Bischofs, wusch «uns von der Sünde rein», obgleich Ferkel und Igel («Mit Blut? Igitt!») doch immer gelernt hatten, «dass man sich mit Seife waschen soll». Unvermeidlich auch der Fortgang der Begegnung mit dem Christentum, der Vorwurf des eucharistischen Kannibalismus, quittiert vom Ferkel mit den Worten: «Sofort weg hier! Das sind Menschenfresser! Wenn die schon den Sohn

vom Herrn Gott verspeisen, wer weiß, was die kleinen Igel und Ferkeln antun!»

Rituelle Waschungen und das Auswendiglernen des Glaubensbekenntnisses lassen Ferkel, Igel und Autor auch vom Islam Abstand nehmen («Meine Güte, hat der Herr Gott denn einen Sauberkeitsfimmel?»), obgleich Erstere gern baden und Letzterer (trotz seines Plädoyers gegen unreflektierte Meinungsübernahme)⁷ keine Aversionen gegen eingängige Bekenntnisse hat, wie der Merkvers am Ende der Fabel zeigt (s.u.). War schon der Rabbi der «wirklich gute[n] Frage» des Ferkels ausgesetzt, dass er sich seinen Gott nur einbilde, so muss nun auch der Mufti dem Verdacht standhalten, dass Mohammed vielleicht «gar kein Prophet» war und diese für Ferkel und Igel unnützen Gebote «bloß erfunden hat», um die Menschen «auf den Arm» zu nehmen. Dies mündet in Flüche, Drohungen und Vertreibung der beiden durch eine aufgebrachte Schar von Betern. Für einen kurzen Moment vereinigen sich die drei Religionen in der Verfolgung der Tierkinder. Doch schnell geraten sie untereinander in Streit darüber, wer die schlimmste Hölle und wer als erster Dämonen ausgetrieben hat. Im Tumult des Handgemenges zwischen Rabbi, Bischof und Mufti, die sich gegenseitig ihre Heiligen Schriften um die Ohren schlagen, können die beiden entkommen. Zu Haus angekommen, ist der «Heidenspaß» ihrer religionsfreien heilen Welt ohne Angst, Ideologie und religiös begründete Gewalt schnell wieder hergestellt. Da der Glaube offensichtlich nur auf dem Papier besteht, säumen die beiden nicht, ihm spielerisch den Garaus zu machen – sie basteln Papierflieger aus dem Missionsplakat.

Die Quintessenz des Buches: «Der Gottesglaube auf dem Globus / ist fauler Zauber: Hokuspokus. / Rabbis, Muftis und auch Pfaffen / Sind, wie wir, nur «nackte Affen» / Bloß, dass sie «Gespenster» sehen / Und in lustigen Gewändern gehen. / Dem Ferkel haben sie nichts vorgemacht: / Es hat sie alle ausgelacht.» So weit, so schlicht. Überraschend allein die letzte Doppelseite, die eine Horde nackter Menschen zeigt, sämtlich quietschfidel – mit Ausnahme der ebenfalls nackten Religionsvertreter, die sich mit ihrem Dasein als «nackte Affen» und nicht als würdiger Mittelpunkt des Universums sichtlich unwohl fühlen.

Nach Auskunft des Alibri-Verlages geht es dem Ferkelbuch darum, das «Lächerliche» einer religiösen Sakralisierung von Jahrtausende alten Texten und Wertvorstellungen und ihrer Indienstnahme für heutige Kultur und Gesellschaft herauszustellen, gleich, ob dies im jüdischen, christlichen oder islamischen Kontext geschieht.⁸ Dazu Schmidt-Salomon in seiner Analyse des *Bündnisses für Erziehung*: «Wer auch nur halbwegs redlich mit diesen «heiligen Texten» umgeht, der weiß, dass sie mit Humanität, mit der Gewährung von Menschenrechten, Demokratie, Meinungsfreiheit etc., herzlich wenig zu tun haben. Würden sich die heutigen «Christen» nicht

kontinuierlich selbst belügen, müssten sie zugeben, dass sämtliche religiöse Quellentexte weit unter dem ethischen Mindeststandard jeder halbwegs zivilisierten Gesellschaft stehen. ... Als ethisches Vorbild für unsere Zeit taugt der Gott der Juden, Christen und Muslime gewiss nicht. Wäre die Bibel tatsächlich «Gottes Wort», müsste man den in ihr wirkenden göttlichen Tyrannen gleich mehrfach wegen kolossaler Verbrechen gegen die Menschlichkeit anklagen! Kein noch so verkommenes Subjekt unserer Spezies hat jemals derart weitreichende Verbrechen begangen, wie sie vom Gott der Bibel berichtet werden. Man denke nur an die Auslöschung von Sodom und Gomorra, den weltweiten Genozid an Menschen und Tieren im Zuge der sog. «Sintflut» oder aber an die für Christen und Muslime verbindliche Androhung ewiger Höllenqual, gegen die jede irdische und damit endliche Strafmaßnahme verblassen muss.»

Dass dieses «Erste-Hilfe-Set für genervte Eltern» (*hpd*), die ihre Kinder religionslos erziehen, nicht auf dem Index der jugendgefährdenden, weil sozial-ethisch desorientierenden Schriften landen würde, war zu erwarten. Der vielfach geäußerte Antisemitismus-Vorwurf ist angreifbar, denn es geht nicht um die Diffamierung einer *Ethnie*, sondern um polemische Kritik und «Entzauberung» der drei monotheistischen *Religionen*. Der Illustrator Helge Nyncke verwehrt sich zudem ausdrücklich gegen den Vorwurf, seine Darstellung des orthodoxen Rabbis weise Ähnlichkeit mit antisemitischen Stereotypen aus NS-Propaganda-Material auf. Eine antisemitische Ausrichtung des Buches kann auch Stephan J. Kramer, Generalsekretär des *Zentralrats der Juden in Deutschland*, nicht feststellen, der dem Buch gleichwohl treffend «Antireligionshetze» attestiert und sich in einer entsprechenden Stellungnahme vom 30. Januar 2008 für eine Indizierung ausgesprochen hat. Dass Schmidt-Salomon keine Ethnie, sondern drei Weltreligionen und ihre Anhänger attackiert, macht die Sache nicht besser, ist juristisch aber anders zu handhaben und wird in unserer Gesellschaft immer weniger als brisant empfunden.

Das Bistum *Rottenburg-Stuttgart* hat am 17. Dezember 2007 bei der zuständigen Staatsanwaltschaft Aschaffenburg *strafrechtliche* Prüfung des Buches beantragt.⁹ Zur Diskussion standen der Tatbestand der Volksverhetzung nach §130 Abs. 2 StGB sowie derjenige der Beschimpfung von Bekenntnissen nach §166 Abs. 1 StGB. Laut Antwortschreiben der Staatsanwaltschaft vom 14. Februar 2008 liegen keine Tatbestandsvoraussetzungen vor, die die Eröffnung eines Verfahrens rechtfertigen würden. Zur Begründung heißt es: «Eine Beschimpfung, also eine besonders herabsetzende Kundgabe der Missachtung oder eine böswillige Verächtlichmachung aus verwerflichen Beweggründen oder eine Verleumdung, also das Aufstellen wissentlich unwahrer Tatsachen, kann in der Schrift nicht gesehen werden. Die Darstellungen sind Karikaturen, bei denen typische

Erscheinungsmerkmale besonders markant hervorgehoben sind. ... Für eine Beschimpfung von Bekenntnissen reicht ein Verspotten oder Lächerlichmachen nicht aus, wenn eine aggressive Tendenz der Äußerung fehlt. Eine solche aggressive Tendenz kann hier nicht festgestellt werden.»

Über die Stichhaltigkeit dieser Begründung mag sich jeder ein eigenes Urteil bilden. Fragwürdig erscheint zumindest, ob entgleiste, drohende oder dümmliche Gesichtszüge zu «*typischen* Erscheinungsmerkmalen» von Rabbis, Muftis und Bischöfen oder allgemeiner: von Juden, Muslimen und Christen gezählt werden können, die im Buch lediglich «hervorgehoben» worden wären. Diskussionswürdig ist auch die Einschätzung, es trage keine Züge aggressiver Missachtung und «böswilliger Verächtlichmachung», dass das bewusst als Identifikationsfigur gewählte Ferkel, das Schmidt-Salomon «im größtmöglichen Gegensatz zu der vermeintlich so hehren Gottesfrage»¹⁰ sieht, von einem Sakrileg in das nächste tappt und zielsicher die sensiblen Bereiche der Religionen lächerlich macht: Der Autor lässt es Hostien fressen, Tempel (Synagoge) und Moschee betreten, religiöse Observanz herabsetzen, Existenz und Ratschluss Gottes, seinen Selbsteinsatz zur Erlösung der Menschen und das Prophetentum Mohammeds in Frage stellen und schlussendlich Religion und gläubige Menschen auslachen. Vordergründig symbolisiert das Ferkel Naivität, Wissbegier und kindliche Intuition – seine Fragen und unnötig dreisten Handlungen sind hingegen nur vor einem gezielt religionskritischen, dabei erschreckend ungebildeten Hintergrund verständlich.

Natürlich fördert das öffentliche Interesse an Schmidt-Salomons Kinderbuch auch dessen Verkaufszahlen. Zeitweise gehörte das Buch zu den Bestsellern des Internetanbieters Amazon. Der Verlag meldet 12.000 verkaufte Exemplare in den ersten 4 Monaten nach Drucklegung. Doch die Mahnung, die Sache nicht zu hoch zu hängen, um das Buch nicht wichtiger zu machen, als es ist, kann eine sachgerechte Alarmierung und Sensibilisierung der attackierten Adressaten, die hierzulande die Mehrheit bilden, auch verhindern. Öffentliche Sensibilität gegenüber Verunglimpfungen religiöser Bekenntnisse gehört in einem den Grundrechten verpflichteten Staat zudem konfessionsunabhängig zur *politischen* Bildung. Sie sollte keiner uninformierten Gleichgültigkeit untergeordnet werden, die die eigene Bequemlichkeit oder Inkompetenz mit dem Etikett der Toleranz oder des aufgeklärten Relativismus schmückt.

Schmidt-Salomon beruft sich in seiner Kampagne «Rettet-das-kleine-Ferkel» auf sein Recht auf freie Meinungsäußerung. Dieses Recht wird ihm niemand streitig machen. Die Sache, um die es hier geht, betrifft jedoch nicht seine Grundrechte, sondern seine Verantwortung als Kinderbuchautor und Pädagoge, seinen Respekt vor gelebten Überzeugungen anderer und sein wissenschaftliches Ethos als Philosoph. Es geht um die Wahl der

Mittel in der gemeinsamen Suche nach Wahrheit, die an der Universität wie im Kinderzimmer Fairness und intellektuelle Redlichkeit fordert. Dass das Genre des religiösen Kinderbuchs kein angemessenes Feld ist, Meinungsfreiheit zu propagieren, steht auf einem anderen als dem juristisch verfolgbaren Blatt. Die Diskussion um die Angemessenheit dieses Buches und seine Eignung, eine kindgerechte Auseinandersetzung mit Religion und Glaube zu eröffnen, kann sich nicht auf das Auffinden juristisch verwertbarer Tatbestände beschränken.

Das Ferkelbuch ist, unabhängig von seiner inhaltlichen Ausrichtung, weit unaufgeklärter, plumper und manipulativer als manch seriöses Kinder-Sachbuch. Dass es zudem bei allem Aufklärungspathos erhebliche Fehler in der Darstellung der religiösen Bekenntnisse und Bräuche enthält, wird die Käuferklientel nicht weiter stören – und diejenigen, die es besser wissen,¹¹ werden das Buch kaum Kindern in die Hände geben. Natürlich sind auch Bücher in gewissem Sinn Erzieher, doch dürften sie nicht prägender sein als diejenigen, die sie ihren Kindern schenken oder vorlesen. Dass die organisierte Religionskritik den Kinderbuchmarkt entdeckt hat, spricht insgesamt eher für als gegen eine Anthropologie des *homo religiosus* – denn einem «nackten Affen» müsste Gott nicht eigens ausgetrieben werden.

Nach Aussage des Autors gegenüber dem *hpd* handelt es sich beim Ferkelbuch nicht um atheistische Religionskritik; vielmehr sei das Ferkel ein sorgloser, fröhlicher Agnostiker, der die Möglichkeit, dass es Gott gibt, durchaus einräumt, nur – ganz modern – für sich selbst für irrelevant erklärt: «Ich glaub' ja, dass es den Herrn Gott überhaupt nicht gibt. *Und wenn doch*, dann wohnt der bestimmt nicht in diesen Gespensterburgen!» Der Merckvers am Ende des Buches spricht jedoch wie die erkenntnisleitenden Mahnungen des Fuchses zu Beginn der Gott-Suche eine deutlichere Sprache: Gottesglaube wird als «fauler Zauber», sein Adressat als Illusion (Gespenst, Einbildung) und der Gläubige als aggressiv, diskussionsuntüchtig und «verrückt» diffamiert. Der Ausgang der Gottsuche bestätigt passgenau die aufgebaute Erwartungshaltung. Religiös «aufgeklärt» kann sich nach der Lektüre des Buches nur nennen, wer bereits die *Gottesfrage* für unnötig und störend erklärt und dem Vorbild des Ferkels folgt, gläubige Menschen und ihre «Illusionen» einfach auszulachen und sich anschließend wieder in eine unterkomplexe Wellness-Welt zurückzuziehen.

Das «Bekenntnis», das das Ferkelbuch damit vertritt, ist für seine Leserschaft weitaus einschränkender als das Bekenntnis, zu dem affirmative Sachbücher einladen, die nicht nur (fair!) *über* eine Religion informieren, sondern in einen konkreten Glauben einführen wollen. Was letztere positiv vom Ferkelbuch abhebt, ist neben meist besserer Kenntnis des Gegenstandes ihre Intention, ernst zu nehmenden religiösen Fragen weder kognitiv noch existenziell auszuweichen und religiöse Sprachfähigkeit überhaupt zu

ermöglichen – ganz unabhängig davon, ob ein Kind im Erwachsenenalter dem erlernten und zunehmend reflektierten Glauben weiterhin Vertrauen schenken mag oder nicht. Dies ist es aber, was Bildung zu kritischer Mündigkeit in Sachen Religion im Sinn religiöser Sprachfähigkeit ausmacht. Der Gläubige kann die Devise Schmidt-Salomons umkehren: Wer Gott nicht «braucht», der kennt ihn nicht.

ANMERKUNGEN

¹ Michael SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, 2., korrigierte und erweiterte Auflage, Aschaffenburg: Alibri-Verlag 2006.

² Michael SCHMIDT-SALOMON, «Von der Leyens gedankliche Entgleisungen...» *Plädoyer für eine zeitgemäße Bildungs- und Erziehungsoffensive*; Punkt 4 der Kriterien, die in die von der Giordano-Bruno-Stiftung eingebrachte *Online-Petition gegen die religiöse Fundierung von Bildung und Erziehung* eingegangen sind. Diese Petition richtet sich gegen die am 20. April 2006 begründete Initiative «Bündnis für Erziehung» des Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. SCHMIDT-SALOMONS scharfe Kritik der Initiative ist online zugänglich unter <http://www.leitkultur-humanismus.de/entgleisungen.htm>; die Petition unter <http://www.leitkultur-humanismus.de/petitionerz.htm>.

³ Zitate sind dem Interview des Humanistischen Pressedienstes (hpd) mit dem Autor vom 01.02.2008 (<http://hpd-online.de/node/3741>) sowie der *Online-Petition gegen die religiöse Fundierung von Bildung und Erziehung* von 2006 (vgl. Anm. 2) entnommen.

⁴ Online zugänglich unter www.ferkelbuch.de.

⁵ So SCHMIDT-SALOMON im genannten hpd-Interview, vgl. Anm. 3.

⁶ «Gebetsecke» im Badezimmer (Stuhl, Buch, Teppich), die von einer Toilettenpapierrolle überrollt wird; reizüberflutetes Weltanschauungsangebot, in dem grinsende Priester (Mormonen?) den Zugang zur Religion flankieren; Irrgarten als Zugang zum «Tempelberg», der die Gotteshäuser der drei Religionen vereint; Angst einflößende Perspektiven auf überlebensgroße Repräsentanten der Religionen; dümmlich-scheinheilige oder aber ideologisch verzerrte, bedrohliche Fratzen von Rabbi, Bischof und Mufti; Spaßprojektionen von Göttern in Tiergestalt, die die sakralisierten Einbildungen der Gläubigen entzaubern (Buddha als Schwein, Amor/Putze in Igelgestalt; Shiva als Igelfrau; [zeichnerisch verunglückte] Christus-Ikone in Igelgestalt); farblose Scheinrealität der Gebetsräume gegenüber farbenfroher, lichter, heiler Welt der Tiere. – Die folgenden Zitate sind dem Kinderbuch entnommen.

⁷ Kriterium 3 der Analyse und der Petition, vgl. Anm. 2.

⁸ So die Pressemitteilung des Verlages vom 14.02.2008, online abrufbar unter: www.ferkelbuch.de.

⁹ Das Bistum Rottenburg-Stuttgart hat freundlicherweise Einsicht in den Schriftverkehr gegeben.

¹⁰ Die Wahl eines Ferkels als Haupt- und Identifikationsfigur geschah nach dem Prinzip der «descending incongruity», nach dem der komische Effekt umso größer ist, je weiter zwei absichtlich verbundene, jedoch inkongruente Informationen auseinander liegen. Dazu SCHMIDT-SALOMON in seiner Antwort auf FAQs zum Ferkelbuch (www.schmidt-salomon.de/ferkelfaq.htm): Insbesondere die abrahamitischen Religionen, v.a. Judentum und Islam, würden sich «durch eine besonders hartnäckige Form der Schweine-Phobie auszeichnen. Das «Schwein» ist allerdings auch im christlichen Verständnis Inbegriff des «Unreinen», des «Unsittlichen». Man denke nur an den «Schweinskram» der Sexualität oder an die einst bei Christen so beliebte, herabwürdigende Darstellung der sog. «Judensau.»

¹¹ Dazu SCHMIDT-SALOMON im Interview mit dem hpd vom 01.02.2008: «Solche «Expertenkommentare» liebe ich ganz besonders. Wissen Sie, wenn ein Kopf und ein Buch zusammenprallen und das Ganze klingt hohl, so muss das keineswegs immer am Buch liegen!»



HERBERT MEIER · ZÜRICH
WIE KANN EINER SAGEN
Sieben Gedichte

1

Wie kann einer sagen -:
 »Während Sonnen sterben,
 vergehen meine Worte nicht«?

Aus dem Tod der Gestirne
 entspringt Lebendiges, fraglos;
Vergleichbares erleidet die Sprache:
 im Vergessen
 vergehen die Worte nicht,
 vielmehr –

sie kommen,
 von fernen Sonnenwinden getrieben,
 erneut zu uns herab.
Und sind zuweilen wie im Anfang.

2

Wie kann einer denn sagen,
 von Verrat und Tod gezeichnet,
während eine Frau ihn für das Begräbnis salbt:
«Lasst sie.
Arme habt ihr immer bei euch, mich aber nicht»?

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker; seine «Gesammelten Gedichte» erschienen im Johannes Verlag Einsiedeln (Freiburg).



5

Wie kann einer ein Gott sein,
der auf der Schädelstätte
vom Essigschwamm trank und
gottverlassen verstummt?

während Besatzer und andere
ihn, der hilflos zur Schau gestellt,
verspotten?

«Den Tempel wolltest du niederreißen
und ihn in drei Tagen wieder aufrichten?
Steig doch herab und tu es.
Dann würden wir dir
allenfalls glauben.»

Was er noch sagt, war ein Schrei.
Das Unerhörte aber -: am Schrei
riss der Vorhang des Tempels enzwei.
Heilig war nichts mehr.

Es sei denn, Er in uns,
wenn er wiederkäme.

6

Wie kann einer sagen, er werde vom Tod
auferstehn am dritten Tag?
Und es spaltet die Erde sich,
und die Sonne verlor ihren Schein.

Seitdem laufen, von der Vernunft Erleuchtete
durch die Straßen und verbreiten,
man habe seine Leiche gestohlen
und nachts im Toten Meer versenkt;
dort werde sie eines Tages ans Ufer geschwemmt.

Doch übers Wasser kam er im Morgenlicht
und grüßte alle, die ihn erkannten.



184

Herbert Meier

7

Wie können sie von sich sagen,
an ihnen erfülle sich, was Er versprach,
sie, die doch wenig begriffen von ihm,
als er noch lebte?

Es ist schwer zu glauben, dass er ein Gott war,
noch heute.
Er selbst hatte Furcht, nicht wiedererkannt zu werden,
wenn er noch einmal käme.

Damals hingegen,
vom Geist übergossen mit seinem Wasser,
sprachempfangend waren sie da
und heilig nüchtern für Augenblicke.

Jener Geist aber ist in der Dürre versickert,
noch hat er seine Quellen, da und dort,
und sprengt die Erde.

Und ein Gott kann noch hoffen.



VOJTĚCH NOVOTNÝ · PRAG

STERBENDE KIRCHE

Tschechische Theologie angesichts kommunistischer Unterdrückung

Die theologische Reflexion der tschechischen Christen wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts spürbar von der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Situation geprägt. In Anbetracht der Tatsache, dass infolge des Zusammenpralls mit totalitären Regimen – mit der NS-Diktatur und dem kommunistischen Staat – die Kirche sich selbst zur Frage wurde, kam der ekklesiologischen Reflexion eine besondere Bedeutung zu. Deren Wesenszug bestand darin, dass sie sich primär der örtlichen Kirche zuwandte, in deren theologischer Gestalt der weitere Horizont des Geheimnisses der Kirche als solcher betrachtet wurde. Die ekklesiologische Reflexion verfolgte so aus der Nähe die historischen Wege der örtlichen Kirche in den tschechischsprachigen Ländern.¹

In den 70er Jahren musste die tschechische Theologie nach und nach einige wichtige Impulse verarbeiten: die von den Gläubigen während des Zweiten Weltkriegs und in den ersten beiden Jahrzehnten der Kommunistenherrschaft gemachten Erfahrungen, die Hoffnungen, die sich an die Zeit einer relativen politischen Lockerung während des sog. Prager Frühlings knüpften (März-August 1968, mit Nachhall infolge der Besetzung des Landes durch Warschauer Pakt-Truppen bis Mitte 1970), die erneute Unterdrückung der Kirche in der Zeit der sog. Normalisierung (ab Mitte 1970), die Kollaboration oder Feigheit mancher Gläubiger und kirchlicher Würdenträger, das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Wiederhall in der in- und ausländischen Theologie und Praxis.

Diese Impulse erfuhren ihre Widerspiegelung in ekklesiologischen Konzepten, die man als *Theologie der sterbenden Kirche* bezeichnen könnte; alle stellten nämlich Überlegungen an, in welchem Sinne man vom Tod der Kirche sprechen kann. In Anknüpfung daran, worin die Ursache für den Tod der Kirche erblickt wurde, kann man drei Typen dieser Theologie ausmachen: die Theologie der sterbenden Kirche im Sinne einer extrem

VOJTĚCH NOVOTNÝ, lic. phil., Dr. theol.; geb. 1971; 1991-1997 und 2005-2006 Studium der Philosophie und Theologie in Rom und Prag; Akademischer und Wissenschaftlicher Assistent an der Katholischen Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag. Verheiratet, drei Kinder. Mitherausgeber der tschechischen Communio.

bedrohten Kirche, die Theologie der sterbenden Kirche im Sinne einer durch Sünde sterbenden Kirche und die Theologie der sterbenden Kirche im Sinne einer für die Sünde absterbenden Kirche.²

1. Kirche in äußerster Bedrohung

Im Jahr 1977 veröffentlichte Oto Mádr³ seine Studie *Modus moriendi der Kirche*.⁴ Die Wendung *Modus moriendi* der Kirche war von Agostino Casaroli übernommen, einem vatikanischen Diplomaten, beauftragt, mit den kommunistischen Regierungen in Sachen Stellung der katholischen Kirche zu verhandeln, und sollte besagen: bei den Verhandlungen in Polen handelte es sich um einen *Modus vivendi*, in Ungarn um einen *Modus vivendi vel moriendi*, aber in der Tschechoslowakei ausschließlich um einen *Modus moriendi*.⁵ Mádr nahm diese Worte theologisch in Betracht, ging dabei hypothetisch auf die Prämisse ein, dass die Kirche stirbt und überlegte: Wenn sich irgendwo die Kirche im Todeskampf befindet, kann sie dann auch wirklich sterben? Und wenn ja, was folgt daraus? Was für ein Sinn ist darin zu finden und was erwartet Gott dann von den Seinigen? Und wie sollten die letzten Christen ohne Nachfolger ihr Sein in der Kirche erleben?⁶ In diesen Zusammenhängen nahm sich Mádr vor, «den Sinn der Ortskirche zu durchdenken, die hoffnungslos im Ableben begriffen ist». Nicht etwa, weil er ohne weiteres die Annahme akzeptiert hätte, die Lebensfähigkeit der Kirche sei gleich Null gewesen, sondern weil er sich bewusst war, dass es ein Stimulus für das Leben ist, dem Tod direkt in die Augen zu schauen.⁷

In seiner Abhandlung ging er von der Feststellung aus, dass «in der Kirche ein dreifacher Prozess verläuft: Entstehen – Blüte – Untergang. Alles dauernd und gleichzeitig».⁸ Dementsprechend unterschied er auch eine entstehende, blühende und untergehende Kirche und maß jedem dieser Begriffe eine Reihe von Bedeutungen zu. Grundsätzlich hielt er freilich daran fest, dass die sterbende Teilkirche – und keiner von diesen Teilkirchen ist irdische Unsterblichkeit zugesichert – «nur ein Extremfall der Kirche in der Bedrohung ist».⁹ Eine Kirche in der Bedrohung ist jene, deren Existenz, Wesen, Struktur, Sendung nach innen und nach außen, deren äußere Bedingungen für Leben und Wirken durch innere und äußere destruktive Faktoren unter Anwendung bestimmter Mittel, Methoden und Vorgehensweisen unterdrückt werden.¹⁰

In dieser Situation ist es laut Mádr unumgänglich, den Tod anzunehmen, intensiv zu leben, sein Bestes herzugeben und so Gott bis zum Tode Gehorsam, Vertrauen und Liebe zu erweisen. «Etwas mehr, und zwar ganz persönlich, wird der Sinn nur jenen aufgehen, die sich mit ihrem ganzen Wesen für die angebotene Gelegenheit entscheiden, die letzten Tage einer



Kirche mitzuerleben, mit dem Gekreuzigten bis zum letzten Atemzug auszuharren – wenn es Gottes Wille ist.»¹¹ Dabei haben die Christen aber die Pflicht, nicht zu sterben, d.h. nicht willentlich die Kirche sterben zu lassen, da auch ein nur schwach glimmendes Leben wieder aufflammen kann und passiver Selbstmord kein Martyrium ist.¹² Der Christ ist nämlich berufen, weder «auszuhauchen» (bis zum Tode Treue halten, sich um sein Seelenheil kümmern, aber nichts mehr anstreben: «schlafende Kirche») noch zu «überleben» (aktives Interesse an Gottes Reich ohne geistliche Lauterkeit, frohbotschaftliche Tiefe und Hören auf Gott: «dahinwurstelnde Kirche»), sondern zu «erleben» (im Innern der Kirche leben, Kirche sein, «sich nicht in die Vergangenheit verschließen, nicht die Zukunft erträumen, sondern das Heute mit Gott und dem Menschen zu leben».¹³

Das Wichtigste ist damit freilich noch nicht gesagt. Den letzten Grund für ein mögliches Absterben der Kirche fand Mádr in der Christologie: «Das Gotteswort ist Mensch geworden, in natürliche Prozesse eingegliedert, durch Geburt, Reife und auch Tod gegangen. Soll dann seine Kirche das Privileg haben, aus dem riesigen Prozess des natürlichen menschlichen Lebens, der ja von Gott in Gang gesetzt worden ist, ausgenommen zu werden? Lebt sie auf Erden, so muss sie sich menschlich, freiwillig der natürlichen Notwendigkeit des Todes fügen und so Gott als den Urheber und Herrscher des Alls anerkennen.»¹⁴ Mit anderen Worten: wenn die Kirche den unausgesetzten Prozessen von Werden, Blüte und Untergang unterliegt, dann deshalb, weil ihr die gewöhnlichen, allgemeingültigen Gesetze des organischen Lebens und kosmischen Geschehens eigen sind – allerdings in christologischer Vermittlung. Die Kirche lebt, blüht und vergeht nicht von sich aus, sondern dank der Tatsache, dass sie die Kirche des Fleisch gewordenen Wortes ist, das jene von Gott gegebenen Gesetze des natürlichen und menschlichen Lebens auf sich genommen hat.

Als Mádr für die sterbende Kirche die Wendung «mit Christus gekreuzigte Teilkirche» gebrauchte und davon sprach, dass jemand, der mit einer solchen Kirche verbleibt, die Möglichkeit habe, «mit dem Gekreuzigten bis zum letzten Atemzug auszuharren – wenn es Gottes Wille ist»,¹⁵ tat er dies in deutlicher Anspielung auf Gal 2,19: «[...] ich bin mit Christus gekreuzigt». Damit zeigte er auch, dass er auf die Kirche das Pauluswort «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20) anwendet. Die Kirche lebt kein eigenes, von Jesus Christus unabhängiges Leben: alles, was sie ist, ist sie dank Christus. Ihr Leben ist das Leben Christi in jenen, die an ihn glauben, wie der weitere und nähere Kontext der zitierten Verse verrät: «Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (V. 20). Christi Leben mit allem, was daran allgemein menschlich, sowie mit dem, was an ihm einzigartig und persönlich ist, wird zur inneren Norm des kirch-

lichen Lebens. Deshalb verband Mádr die Prozesse des kirchlichen Seins mit dem Ablauf von Christi Leben.

Der Gekreuzigte hatte keine andere Aussicht als den Tod. Es war aber sehr wichtig, *wie* er sterben würde: ob er es in Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und in Liebe zu ihm tun werde. Genau das ist es, was Mádr in seinem Essay festhielt und als die normative Haltung für Christen und Kirche verstand, die sich – ähnlich wie Jesus und gemeinsam mit ihm – infolge von innerer und/oder äußerer Bedrängnis in die Situation eines Sterbenden geraten sahen. Der christologisch-trinitarische Hintergrund der Theologie der sterbenden Kirche ist also mit Jesus, dem Gekreuzigten verbunden, der bis in den Tod dem Willen des Vaters gehorsam bleibt und ihn so preist. So wirklich wie Jesu Tod kann auch der Tod einer Teilkirche sein, da dieser, sein Leib, den Gesetzmäßigkeiten des organischen Lebens unterliegt; denn dessen «sämtliche Stadien sind wertvoll vor Gott und alle sind von ihm geplant».¹⁶ In der Gesamtheit der Kirche wirkt aber der Geist des auferstandenen Jesus, der ihr Leben spendet. Deshalb «wird die Kirche leben – nicht durch die Gunst ihrer Freunde oder Feinde, sondern durch einen Überdruck an Vitalität, durch die ihr eigene innere Kraft des Geistes, die sich nicht niedertreten lässt. «Wir sind wie Sterbende, und siehe, wir leben» (2 Kor 6,9).»¹⁷

Die Worte vom Wirken des Geistes sind auch eine theologische Begründung dafür, warum Mádr zu dieser Form seiner Theologie der sterbenden Kirche nach 1977 nicht mehr zurückkehrte. Die Voraussetzung, dass die Kirche tatsächlich schon im Sterben liegt, war nicht langfristig haltbar. Gerade in den Jahren 1977/78 gab die örtliche Kirche wieder Zeichen ihrer Vitalität von sich, dank derer Hoffnung aufkeimte, von der Mádrs Überlegungen in andere Bahnen gelenkt wurden, hauptsächlich zu einer umfassenderen «Theologie der Kirche in der Bedrohung» und einer Reflexion über die erforderliche Strategie.¹⁸ Dennoch ist nicht zu leugnen, dass die Theologie der sterbenden Kirche einen extremen Dauerhorizont von Mádrs Überlegungen darstellt.

2. Die durch Sünde sterbende Kirche

Mádr war nicht der Erste, der vom Tod der Kirche und einer Theologie des Kirchensterbens in der Tschechoslowakei gesprochen hat. Ungefähr gleichzeitig entstanden unter katholischen sowie evangelischen Denkern des Landes einige weitere Modelle einer Theologie der sterbenden Kirche, allerdings mit anderen Perspektiven. Als evangelische Theologen unter dem Einfluss von Bonhoeffer und Robinson vom Tod der Kirche sprachen,¹⁹ hatten sie vor allem den Untergang der «Volkskirche» im Sinn, die sich vornehmlich durch Selbstgenügsamkeit und eine Bevorzugung spezifischer

religiöser Handlungen vor dem Bekenntertum, sowie der Selbsterhaltung vor dem Glaubenzeugnis auszeichnete. In dem Maße, in dem sich die Volkskirche vorwiegend um das eigene Überleben kümmert, stirbt der Glaube an die lebendige Kirche ab. Unter dem Tod der Kirche versteht man dann einmal ein Absterben des Glaubens an die Kirche, zum anderen ein Absterben dessen, was in der Kirche lebensunfähig ist, den Tod der etablierten Kirche. Dabei gilt allerdings, «dass die Theologie von Gottes und der Kirche Tod nur insofern eine christliche Theologie bleibt, wie sie nicht ohne den Glauben an die Auferstehung auskommt, d.h. letztendlich nicht ohne den Glauben an den lebendigen Gott und eine Kirche, die von den Höllenpforten nicht überwunden wird».²⁰

In inhaltlicher Übereinstimmung mit den angeführten Konzeptionen stehen auf der katholischen Seite die bemerkenswerten und aufrüttelnden Überlegungen von Zdenek Bonaventura Bouše.²¹ Die Grundperspektive seiner Ekklesiologie ist das Bewusstsein, dass die Kirche «eine Pilgerin zum eschatologischen Ziel ist, zu ihrem Christus, der sich bei der Wiederkunft in der Herrlichkeit des Vaters offenbart – wobei es für sie kein Zurück gibt».²² Daraus hat Bouše gefolgert, die Kirche sei nicht als «eine bereits restlos vollendete, ein für allemal fertige und unantastbare Gesellschaft zu begreifen», sondern in ihr sei «unausweichlich bis zum Ende aller Zeiten die Leben spendende Spannung zwischen Christi Heiligkeit und unserer Sündhaftigkeit enthalten».²³ Das eschatologische Wesen der Kirche, ihr Pilgercharakter, bedeutet laut Bouše, dass Christus mit seinem Geist unablässig die Kirche von der Sünde zur eigenen Heiligkeit führt, sie so am Leben erhält und auf seine Wiederkunft in der Herrlichkeit des Vaters vorbereitet. Bouše suchte die Erneuerung der Kirche mit dem Leben zu verknüpfen, dem er dann die Sünde gegenüber stellte, worunter er Zufriedenheit mit dem erreichten Zustand verstand. Und Sünde führt zum Tod. Hierin liegt auch der Schlüssel zu seiner Auffassung von der sterbenden Kirche, einer das Leben, also Christus aufgebenden Kirche.²⁴

Mit dem Wort «Kirche» ist hier die örtliche, keineswegs die universelle Kirche gemeint, die «nicht dem Tod unterworfen ist, da ihr Oberhaupt der auferstandene Christus ist – gestern, heute und in alle Ewigkeit». Örtliche Kirchen können in der Tat absterben, allerdings «nur dann, wenn sie daran gehen, sich des Wortes zu entsagen, das ihnen anvertraut war und das unausgesetzt alle Dinge neu macht».²⁵ Der einzige Grund, aus dem eine örtliche Kirche untergehen kann, liegt in ihrer eigenen Sünde, in der sie sich vom alles erneuernden Wort und Geist Christi lossagt; das entleert sie innerlich, so dass sie ihren Sinn einbüßt und abstirbt. Bouše hat in seiner Ekklesiologie so den biblischen Gedanken konsequent weitergeführt, dass Sünde zum Tode führt, da sie ihrem Wesen nach Verlassen des göttlichen Lebensquells ist. Wenn er aber von Leben sprach, hatte er dabei ganz Konkretes

im Sinn. Wie bereits gesagt, war der Begriff ‹Leben der Kirche› bei ihm mit dem Gedanken an ihre eschatologische Zielsetzung und stetige Erneuerung verbunden.

Bouše war fest davon überzeugt, dass die zum Tod der örtlichen Kirche führende Sünde nicht im Aufgeben einer quasi vorweg abgesteckten Gestalt der Kirche besteht (in Untreue zu dem, was die Kirche bereits war), sondern im Aufgeben ihrer Annäherung an die göttliche Zukunft, ihres Geschehens, ihres Werdegangs (in Untreue gegenüber dem, was die Kirche sein wird). Kirche ist zwar «eine Gemeinschaft von Jesu Jüngern, die zusammenkommen, um seiner zu gedenken», doch dieses Gedenken ist vor allem das Bewusstsein, dass Jesus Christus, der sich selbst für das Reich Gottes aufgegeben hat, nicht in seinem Tod geendet ist, «dass er ist, gegenwärtig ist und in ihm die Zukunft ist, und zwar keine von der Zeit begrenzte Zukunft, dass er die göttliche Zukunft ist».²⁶ Daher ist die Kirche an sich nicht Sinn und Ziel; denn ihr Sinn und Ziel ist Christi Wiederkunft, ihre Gegenwart muss von der Zukunft bestimmt werden, vom kommenden Reich Gottes.²⁷

Ist das nicht der Fall, handelt es sich um das Werk des Antichristen: «Kirche ist nicht etwas Fertiges, das auf seinem Gang durch die Geschichte immer aufs Neue gestört wird, irgendwie sündigt und versagt [...] Kirche ist nicht, Kirche geschieht, Kirche wird erst. Ist doch das Gedenken an den Herrn Jesus ein Gedenken der Zukunft Gottes: an etwas, was die Kirche noch nicht erreicht hat, an etwas, worin und was sie sein sollte und was stetig vor ihr liegt. Die Kirche muss wissen, dass sie erst der Anfang ist; ansonsten ist sie nicht die Kirche Christi, ansonsten gedenkt sie eines falschen Christus, ansonsten beginnt in ihr Christi Widersacher sein Werk, der Antichrist [...] Ein Mensch kann kein Christ sein, er kann nur Christ werden. So wie die Kirche durch das Gedenken Christi wird: Wenn sie nicht mehr weiß, wie es weitergeht, dann fängt sie an, weil sie mit ihrem Meister und Herrn anfängt.»²⁸

Die christologisch-trinitarische Veranlagung dieser Theologie der sterbenden Kirche hängt zusammen mit «dem Menschen Jesus Christus, der sich hingegeben hat» (1 Tim 2,5-6), der «der Weg und die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist und in der Herrlichkeit des Herrn kommt. Die Kirche muss in diesem Christus sein, dessen Leben in der Welt und für die Welt leben, die Gesinnung dessen haben, der sich geopfert hat. Andernfalls ist sie nicht länger im Leben, sondern im Tode. Und dieses «in Christus sein» heißt nicht – wie bei Mádr – die Einbeschließung in die einzigartige Historie und die Lebensstadien Jesu Christi (eine solche Auffassung wird verworfen, da es die Kirche auf ein «biologisches oder soziologisches Phänomen» reduzieren würde²⁹), sondern eine Erinnerung, die in «Gottes Zukunft» führt: Der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkehrende Christus ist das Eschaton, dem die Kirche in ständiger Erneuerung und radikaler Unversorgtheit durch die



Geschichte entgegenwandelt, von Christi Geist in diesem Läuterungsprozess geleitet. Zum Tod einer Kirche kommt es dort, wo sie selbstzufrieden wird, sich von den übrigen Christen und der Welt isoliert in Verleugnung ihrer Pflicht, unausgesetzt zur eschatologischen Zukunft Gottes zu streben, die da ist Jesus Christus.³⁰

3. Die für die Sünde absterbende Kirche

Der dritte Typ einer Theologie der sterbenden Kirche hängt mit den Reflexionen von Josef Zverina zusammen,³¹ genauer mit dessen Reaktion auf den weiter oben genannten Artikel von František Tyralík und auf die Positionen von Zdeněk Bonaventura Bouše. Zverina stellte 1970 die Frage:³² «Gott ist sicherlich *hagios, athanatos*, heilig und unsterblich. Aber kann man das in diesem Sinne auch von der Kirche behaupten?» Seine Antwort ging davon aus, dass er es ablehnte, von der Kirche als von einer Hypostase, einem besonderen, eigenständigen und von uns völlig verschiedenen Seienden zu sprechen. «Kirche ist das Werk Gottes und jener, die Christus in der Welt zurückgelassen hat, auf dass sie Zeugnis von ihm ablegen, Nutzen bringen und zu Christi Fülle heranwachsen.» Daraus folgte er: «So wie in uns der alte Mensch ständig absterben und der neue in Gnaden geboren werden soll, stirbt auch in der Kirche unablässig etwas ab und wird etwas Neues geboren. In Zeiten ihrer Erdenwanderung ist die Kirche nicht nur dadurch unsterblich, dass sie ständig abstirbt [...], sondern auch dadurch, dass sie sich unablässig erneuert. Sie ist die Fortsetzung Christi, der einmal gestorben ist, aber nicht mehr stirbt. Es gibt keinen Augenblick, zu dem in der Kirche der gepriesene Herr nicht zugegen wäre. Wäre dem nicht so, wäre die Kirche wahrhaftig tot.»

Zverina ging also davon aus, dass die Gegenwart des toten und auferstandenen Christus in der Kirche sich im Leben der Gläubigen dadurch zeigt, dass in ihnen gleichzeitig der alte Adam abstirbt und der neue Mensch geboren wird; das könnte man meinen, wenn man sagt, dass die Kirche unablässig abstirbt und sich unablässig erneuert. Eine weitere Variante des Todes der Kirche ist nur logisch, keineswegs real zulässig – sie wäre von der Abwesenheit des auferstandenen Christus in ihr verursacht. Zverina hat aber Tod und Auferstehung der Kirche nicht voneinander getrennt, sondern für gleichzeitig gehalten. Das Leben der Kirche ist übrigens eine den Gläubigen anvertraute Aufgabe – sie können nicht die Kirche begraben und anschließend tatenlos darauf warten, dass jemand sie auferweckt. Ebenso wenig genügte es, sie lediglich zu modernisieren.

«Sie muss ständig von innen heraus erneuert werden. Eher als *ecclesia est semper reformanda* gilt wohl *semper aedificanda*: nicht die Kirche unablässig reformieren, sondern ständig eine neue Kirche schaffen; eine Braut Christi

schaffen, frisch und ohne Runzeln, im Geiste Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes.» Und so gilt, dass «wir viel Sterbendes und Unfruchtbares pietätvoll, aber schnell sterben lassen, vor allem aber der Geburt des Neuen helfen müssen. Das in unserer Tradition Lebens- und Tragfähige von Absterbendem und Aussichtslosem zu unterscheiden ist eine hohe Weisheit. Dem Neugeborenen helfen ist ein Zeichen des lebendigen Glaubens an das Geheimnis der Kirche und den Heiligen Geist, der ihr Leben einflößt. *Kirche geschieht*, hat Kardinal Lercaro auf dem Konzil gesagt! Wir alle müssen dieser neuen Zeugung und Geburt helfen.»

Zu diesen seinen Überlegungen kehrte Zverina nach mehreren Jahren zurück, als er Boušes Konzeption der durch Sünde sterbenden Kirche diskutierte. Er fasste seine Überlegungen in der beachtenswerten Schrift *Odvaha být církví (Der Mut, Kirche zu sein)* aus dem Jahr 1978 zusammen.³³ In manchem gab er Bouše Recht: «Die Kirche ist eine eschatologische Wirklichkeit» (B. Bouše). Sie muss somit ständig bestrebt sein, ihrem Fundament näher zu kommen, ihr Prinzip, ihren Sinn und ihre Sendung voller zu verwirklichen. Sie muss immer aufmerksamer der Stimme des Heiligen Geistes und den Bedürfnissen dieser Welt lauschen, ständig bereit, auf sich selbst, auf ihre Gewohnheiten, auf die eigene Sicherheit, auf ihren Stolz, auf ihre Macht zu verzichten, auf die Veräußerung und Verweltlichung, auf ihre Formen und toten Institutionen. Im Namen des Lebens: «Wenn das Samenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein, wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht» (Joh 12,24).³⁴

Gleichzeitig ging Zverina aber zu Bouše (soweit er ihn verstanden hatte) auf Distanz und stimmte nicht der Behauptung zu, die Kirche sei in der Sünde: die Sünde ist vielmehr in ihr.³⁵ «Wir dürfen nicht meinen, die ganze Kirche lebe in Sünde und Irrtum. Wir wären sonst der Liebe des Vaters nicht eingedenk, die zwar beständig verwundet wird, sich aber weiterhin anbietet. Wir vergäßen, dass in der Kirche Jesus Christus zugegen ist, auch, obschon verborgen, unter dem, was skandalös ist. Wir vergäßen, dass er in ihr ist als Lamm, das die Sünden der Welt hinweg nimmt und ihr beständig den erneuernden, segnenden Heiligen Geist einhaucht [...] Wir vergäßen den Heiligen Geist, der in der Kirche beständig als Tröster und Fürbitter waltet, der alles erneuert und zum Leben bringt. Wer die ganze Kirche der Sünde bezichtigen wollte, würde nicht sehen, was trotz all unserer Schwäche in ihr an Gutem geschieht.»³⁶ Und Zverina fragte: «Hat nicht die «Kenosis» (Entäußerung) der Kirche begonnen, damit sie wiederum zu einem Glaubensgeheimnis wird? Müssen wir nicht – wie Christus – uns selbst für sie hingeben und sie «rein und heilig machen [...], ohne Flecken, Falten oder andere Fehler, sondern heilig und makellos» (vgl. Eph 5,26–27)?»³⁷

Diese der Frage nach der Sünde der Kirche und der Sünde in der Kirche gewidmeten Texte deuten die tiefer greifende Differenz zwischen Zverinas

und Boušes Ekklesiologie an, die in einer unterschiedlichen Auffassung der Kirche als eschatologischem Ereignis beruht und die man auf den Unterschied zwischen zukunfts- und gegenwartsbezogener Eschatologie beziehen kann. Während sich Bouše in seiner Ekklesiologie deutlich auf die zukunftsbezogene – obgleich bereits einsetzende – Wiederkunft des Herrn orientiert hat, stützte sich Zverina viel mehr auf die Gegenwart des Herrn in der Kirche. Wie bereits gesagt, verwarf er den Gedanken einer Hypostatisierung der Kirche, die er als ein Ereignis der interpersonellen Agape begriff, als Akt der Liebe des Dreieinigen Gottes zum sündigen Menschen, als das Reich Gottes, das durch Jesus Christus und seinen Geist bereits in seiner eschatologischen Endgültigkeit im konkreten Menschen ansetzte und durch dessen Freiheit in den Beziehungen zum Dreieinigen und in den zwischenmenschlichen Beziehungen zur Kirche wird. Daher ist für den Christen der primäre Imperativ damit verbunden, «Kirche zu sein».

Die Theologie der sterbenden Kirche hat sich auf dieser Grundlage entfaltet. Zverina ist auf den Gedanken der sterbenden Kirche eingegangen, den er als ein Absterben von Institutionen und Formen gesehen hat, als den Tod der Sünde in ihr und als eine Art ihrer aktuellen Kenosis. Dieser Aspekt wird jedoch durch eine tiefere Ebene ergänzt: Kirche «ist die Fortsetzung Christi, der einmal gestorben ist, aber hinfort nicht stirbt». Daher ist die Kirche paradoxerweise dadurch unsterblich, dass sie unablässig der Sünde abstirbt und sich ständig in Gott erneuert. Zverina stützt sich hier offensichtlich auf den Text Röm 6,1–11, in dem Paulus davon spricht, dass die Gläubigen durch die Taufe in Jesus Christus auf seinen Tod und somit auch auf seine Auferstehung getauft wurden, sodass wir «für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus».

Dieser Exodus aus dem Tod für die Sünde zum Leben für Gott gipfelt in Jesus Christus: Christus stirbt hinfort nicht mehr, er ist in der Kirche als der Gepriesene zugegen und die Kirche wird so vor einem wirklichen Tod bewahrt. Gleichzeitig wurde auch ein für allemal der vollzogene Übergang von der Auferstehung von den Toten im Geschehen der Kirche ständig aktuell und so kann man vom Tod der Kirche in diesem realen Sinne des Wortes sprechen, worunter der Tod des «alten Adams» zu verstehen ist. Dieses ständig neue Sterben und ständig neue Aufleben gehört unmittelbar zum Wesen der Kirche, das im Geheimnis des sündhaften Menschen und barmherzigen Gottes beruht: «Die Kirche ist da, wo der sündige Mensch als Erlöster handelt und wo der in der Kirche anwesende Gott handelt.»³⁸

Die christologisch-trinitarische Fundierung dieser Theologie der sterbenden Kirche ist mit dem Gedanken verknüpft, dass der gestorbene und auferstandene Jesus Christus in der Kirche zugegen ist. Das hat seinen unmittelbaren Einfluss auf das Wesen der eigentlichen Kirche: Durch Christi Tod und Auferstehung sind die beiden Pole der kirchlichen Existenz ab-

gesteckt – der sündige und somit dem Tod verfallene Mensch ist in Christi Tod eingetaucht und sein Tod wird vom Tode Christi überwunden, so dass er als Erlöser handelt. Die christologische Dynamik von Tod und Auferstehung bestimmt die existentielle Bewegung der Kirche, die sich als Vergebung «vollzieht» – ständig abstirbt und sich ständig erneuert. Deshalb hat sie die ständige Gestalt des kenotischen Christus: «Sie folgt Christus in der Schwäche und unter dem Kreuz, sie entbehrt aller Pracht und Schönheit wie einst ihr Herr, als er allein unter dem Kreuz dahin schritt»; wandelt sich gleichzeitig aber in eine Kirche «ohne Flecken, Falten und andere Fehler, sondern [wird] rein und makellos» (vgl. Eph 2,25-27).³⁹

4. Zusammenfassung

Allen genannten Ekklesiologien ist der *Nachdruck auf das dynamische Wesen der Kirche gemeinsam*: Mádr sprach von unablässigen Prozessen der Entstehung, der Blüte und des Untergangs in der Kirche und von der Notwendigkeit, Kirche zu leben, Kirche zu sein. – Trojan sprach davon, dass «wir nur im Strom des Zeugnisses Kirche werden». – Bouše schrieb ausdrücklich, dass «die Kirche noch nicht ist, die Kirche geschieht, die Kirche erst im Werden ist». – Zverina hat wiederholt davon geschrieben, dass «die Kirche geschieht» und «in der Kirche ständig etwas abstirbt und ständig etwas geboren wird».

Alle genannten Konzeptionen haben auch den *Diskurs über den real möglichen Tod der Kirche gemeinsam*, wobei aber die *Ursache dieses Todes verschiedenartig ausgelegt wird*: Mádr erblickte sie in der extremen Bedrohung durch innere und äußere destruktive Faktoren. – Trojan sah den Tod der Kirche in ihrer krampfhaften Selbsterhaltung, in der das Glaubenszeugnis Angesicht in Angesicht mit der weltlichen Macht an die zweite Stelle hinter das «religiöse» Leben rückt und die Kirche ihren Herrn verlässt, der sich ausgeliefert den «Mächten der Welt» gestellt hat. – Tylalík sprach vom Tod der Kirche in Zusammenhang mit dem Absterben des Glaubens in ihr und in Zusammenhang mit dem Absterben dessen, was in der Kirche lebensunfähig und überholt ist. – Bouše fand den möglichen Tod der Kirche dort, wo die Kirche von Christi Geist abrückt und selbstgefällig wird, sich das Recht auf Erlösung aneignet und in sich selbst verschließt. – Zverina sprach vom Tod der Kirche einerseits im Sinne des Absterbens von veralteten Elementen in ihrem Leben, andererseits im Sinne ihrer Erneuerung beim Eintritt in Christi Tod und Erlösung; als extreme und nur rein theoretische Möglichkeit lässt er auch den Tod der Kirche zu, falls sie vom Herrn verlassen würde.

Insbesondere müssen die *drei Christologiekonzeptionen* erwähnt werden: Mádr konzentrierte sich auf den Umstand, dass das Fleisch gewordene Wort

in Gehorsam vor dem Vater die vom Schöpfer festgelegten Etappen des organischen Lebens und kosmischen Geschehens von Entstehung, Blüte und Untergang auf sich genommen hat. Die Kirche wird (vom Geist) in die Teilhabe an diesem Leben Jesu Christi einbezogen und daher – in ihren Gliedern – auch in die rohe Realität seines Todes. Der christologisch-trinitarische Hintergrund dieser Theologie der sterbenden Kirche ist so mit *Jesus Christus, dem Gekreuzigten* verbunden, der bis zum Tode dem Willen des Vaters gehorsam bleibt und ihn so preist. – Zverina konzentrierte sich auf die vollendete und dennoch sich unablässig vollziehende soteriologische Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Die Kirche geschieht als eine unablässige Auferstehung von den Toten, als Sündenvergebung, als Tod des alten und Wiedergeburt des erlösten Menschen. Der christologisch-trinitarische Hintergrund dieser Theologie der sterbenden Kirche hängt mit der präsenten Eschatologie des *auferstandenen Jesus Christus* zusammen, der als solcher andauert, seinen Leben spendenden Geist verströmt und die Liebe des Vaters anbietet. – Bouše konzentrierte sich auf Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Um überhaupt zu sein, muss die Kirche unablässig auf dem Weg zu jener Wahrheit und jenem Leben sein, der selbst in der Parusie Jesu Christi näher kommt. Die Kirche stirbt, wenn sie auf die Ungeborgenheit verzichtet, die die Folge ihrer eschatologischen Zielrichtung und Vervollkommnung, ihrer Annäherung an Gottes Zukunft ist. Der christologisch-trinitarische Hintergrund dieser Theologie der sterbenden Kirche hängt mit der zukunftsbezogenen Eschatologie des *parusialen Jesus Christus* zusammen, der durch den Geist in der Herrlichkeit des Vaters kommt.

In umgekehrter Perspektive gilt, dass für die Auffassung einer Theologie der sterbenden Kirche entscheidend ist, wie die Autoren die Anwesenheit von Jesus Christus in der Kirche verstanden haben. In allen drei Konzeptionen handelt es sich um eine pneumatologisch vermittelte Anwesenheit, die jedoch jeweils anders aufgefasst wurde. Während die Kirche bei Mádr in die historisch einzigartige und dennoch ständig normativ geltende *Vergangenheit* des Jesus von Nazareth einbezogen wird, geschieht bei Zverina die Kirche im Rahmen der *gegenwärtigen* Eschatologie des auferstandenen Jesus Christus, wogegen sie sich bei Bouše im eschatologischen Jesus Christus auf dessen *künftige* Parusie zubewegt.

5. Schluss

Diese in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in Böhmen entstandenen Varianten einer Theologie der sterbenden Kirche fanden über lange Zeit hinweg keine Fortsetzung. Das hängt in gewissem Maß mit dem Umstand zusammen, dass alle auf eine konkret gegebene historische Situation reagier-

ten. Von allen genannten Konzeptionen ist lediglich die von Mádr im Gedächtnis geblieben und gilt bis auf den heutigen Tag als ein beachtenswertes, ja prophetisches Werk, dessen Erwähnung ein pflichtgemäßer Topos aller Texte ist, die sich mit der theologischen Reflexion der Kirche in der Tschechoslowakei unter der Kommunistenherrschaft befassen. Sachlich ist sie aber bis vor kurzem noch kaum durchdacht worden. Erst jetzt hat sich von Seiten der Pastoraltheologie eine eindringliche Stimme gemeldet:⁴⁰ «Wer will, kann auch noch siebzehn Jahre nach Wiedererlangung der Freiheit außer lebensfähigen Gemeinden und Institutionen in der katholischen Kirche vieles erblicken, was nicht lebensfähig ist und künstlich ohne jede Vision oder weitere Aussicht über Wasser gehalten wird. Obgleich es unpopulär ist, muss man auch das langfristig dahinkümmernde Leben in einer Reihe von Gemeinden sehen, die Vergreisung der Kirchgängerschaft in vielen traditionellen und Diaspora-Gebieten, die schwindende Zahl der Kinder, die den Religionsunterricht besuchen, den rückläufigen Anteil gläubiger Kinder in kirchlichen Schulen, den dramatischen Rückgang der Theologiestudenten in den Priesterseminaren von Prag und Olmütz seit dem Ende der 90er Jahre, die halbleeren oder leeren, in den 90er Jahren erbauten Noviziate, die Hilflosigkeit von Bischöfen, Priestern und Laien gegenüber zahlreichen Herausforderungen der Gegenwart, die im Verlauf der katholischen Synode und andernorts so klar zum Ausdruck gebracht wurden. Manche suchen dabei den Feind außerhalb der Kirche, andere in der Kirche, weitere beschuldigen das Zweite Vatikanische Konzil, wieder andere sehen das Heil in einem dritten Konzil und ein nicht geringer Teil der Katholiken will nichts sehen und tröstet sich damit, das in ihrem Erfahrungsbereich der «Kirchenbetrieb» immer noch funktioniert.»

Zweifellos stirbt gemeinsam mit der alten Gestalt der Welt (und insbesondere Europas) «auch eine bestimmte Form der Kirche [...], vieles, woran die Christen gewohnt waren und was immer noch in Kirchenbauten und -institutionen verkörpert ist». Vor dem Hintergrund dieser Situation gewinnt Mádrs Aufruf zum Mut, den Tod der Kirche hinzunehmen und dabei aus Glaube und Hoffnung zu leben, wieder an Aktualität. Das bedeutet unter anderem, das «Wesen der Kirche nicht durch unehrenhafte Zugeständnisse auszuhöhlen, motiviert als Rettungsversuche von Dingen, die wir nicht verlieren, sondern bewahren, erhalten oder gewinnen wollen, die wir um jeden Preis haben wollen», sondern «Haltungen zu realisieren, die weniger von äußeren Lebensumständen abhängen als vielmehr von der Verankerung im gekreuzigten und auferstandenen Christus». Damit zusammen muss auch der Streit zwischen Bouše und Zverina über die durch die Sünde sterbende oder der Sünde absterbende Kirche neu durchdacht werden. Denn wie Zverina sagte: «das größte Mysterium für uns ist die Sünde in der Kirche [...] wer dieses Mysterium nicht erlebt hat, weiß noch wenig von der Kirche».⁴¹

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Vojtech NOVOTNÝ (ed.), *Ceská katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století* [Die tschechische katholische Ekklesiologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts] in: *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis: Theologia et Philosophia* 10, Praha 2007.

² Zu einer eingehenderen Ausführung des Themas vgl. Vojtěch NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století* [Theologie im Schatten. Prolegomena zur Geschichte der tschechischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts], Praha 2007, 185–209.

³ Oto MÁDR (*1917), katholischer Priester, Moralthologe und Samisdat-Herausgeber (seit 1990 offiziell) von theologischer Literatur, 15 Jahre von den Kommunisten eingekerkert, jahrelang der Möglichkeit beraubt, öffentlich das Priesteramt zu bekleiden und akademisch tätig zu sein. Auf Deutsch mehr von diesem Autor: Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche*, Leipzig 1993.

⁴ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 30–38 (Kap. *Modus moriendi der Kirche. Zur Theologie einer sterbenden Kirche* (1977); der Artikel ist erstmalig unter dem Pseudonym Franz MARKUS in der Zeitschrift *Diakonia* 2 (1977), 115–119 herausgegeben worden).

⁵ Vgl. noch nach Jahren im selben Geist Agostino CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963–89)*, Torino 2000, 123–124. Casaroli war damals Titularerzbischof und Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten der Kirche. 1979 ernannte ihn Johannes Paul II. zum Pro-Staatssekretär und kurz darauf zum Kardinal; so war er bis zum Erreichen der Altersgrenze (Ende 1990) Kardinalstaatssekretär des Heiligen Stuhles.

⁶ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 34 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*), 115 (Kap. *Aus der Rede bei der Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde in Bonn am 4. Mai 1991*).

⁷ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 39 (Kap. *Wie Kirche nicht stirbt. Zur Theologie der Kirche in der Bedrohung* (1986); die gekürzte Version dieses Artikels ist unter der Überschrift *Ars non moriendi der Kirche* in der Zeitschrift *Diakonia* 4 (1991), 233–236 herausgegeben worden).

⁸ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 30 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*), 32: «Nehmen wir doch zur Kenntnis, dass Sterben zum Leben der Kirche gehört, gleichermaßen Geburt und reife Fülle.»

⁹ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 32 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*), 40 (Kap. *Wie Kirche nicht stirbt*).

¹⁰ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 44–45 (Kap. *Wie Kirche nicht stirbt*).

¹¹ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 36 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*).

¹² Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 37 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*).

¹³ Oto MÁDR, *Slovo o této době* [Ein Wort über diese Zeit], Praha 1992, 43–47. All das stützt sich auf die Grunderfahrung, die der Autor während der 50er Jahre im Gefängnis gemacht hat: «[Die Kirche] kommt ohne Konsistorium aus, sogar ohne Bischöfe, Schulen, Krankenhäuser und Presse, ohne Klöster und Wallfahrten, ohne Bibeln, Eucharistie und Priester im äußersten Notfall – aber sie kann nicht ohne Menschen überleben, die Gottes Sache zu ihrer eigenen gemacht haben, die nicht dahinkümmern, sondern der Kirche leben, da sie nicht anders können, weil sie vom Leben spendenden Geist durchdrungen sind; ihr Leben ist Christus und ihr Sterben Gewinn»: Oto MÁDR, *Slovo o této době*, 52.

¹⁴ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 35 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*).

¹⁵ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 241 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*).

¹⁶ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 32 (Kap. *Modus moriendi der Kirche*).

¹⁷ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 103 (Kap. *Wie Kirche nicht stirbt*).

¹⁸ Oto MÁDR, *Wie Kirche nicht stirbt*, 39–104 (Kap. *Wie Kirche nicht stirbt*).

¹⁹ Vgl. Jakub S. TROJAN, *Křesťanská existence v socialistické společnosti aneb teologie průšvihů* [Christliche Existenz in der sozialistischen Gesellschaft oder Theologie der Missgeschicke], in: *Studie* 49 (1977), 67–86. František TYRALÍK, *Smrt Boha a církve* [Der Tod Gottes und der Kirche], in: *Křesťanská revue* 2 (1970), 27–29.

²⁰ TYRALÍK hielt auf den Spuren von Robinsons Kommentar zu 1Kor 3,10–17 dafür, dass die Möglichkeit einer Auferstehung der Kirche in weitgehend anderer Gestalt als die Auferstehung des Leibes möglich sei.

²¹ Zdenek Bonaventura BOUŠE (1919–2002), katholischer Priester, Franziskaner, Theologe und Liturgiker, jahrelang der Möglichkeit beraubt, öffentlich das Priesteramt zu bekleiden und akademisch tätig zu sein. Auf Deutsch s. von diesem Autor: JIŘÍ NĚMEC – Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Die Frage der Kirchenreform in den böhmischen Ländern*, in: *Concilium* 4 (1974), 213–217.

²² Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Obnova eucharistické modlitby v západním obradu [Die Erneuerung des eucharistischen Gebets in der westlichen Liturgie]*, in: *Via. Casopis pro teologii* 5 (1968), 87–88.

²³ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Mešní rád nového Římského misálu [Messordnung des neuen Römischen Missale]*, in: *Via. Casopis pro teologii* 8 (1969), 121.

²⁴ Die prägnanteste Formulierung dieser seiner Ansicht hat er 1971 geliefert: «Der Herr Jesus hat von sich gesagt, er sei die Wahrheit und das Leben, das wirkliche, nicht das fiktive Leben, das Leben in der Welt und für die Welt; denn er hat sein Leben für die Welt gelassen. Sofern die Kirche also nicht in der Wahrheit, d.h. in Christus ist, ist sie nicht im Leben, sondern im Tod. Und dort, wo sie abstirbt, da sie kein wahres Leben mehr lebt, das Christus, Wahrheit und Leben ist, erweist sich dieser Tod nicht als Unglück, weder für sie selbst noch für andere. Die Kirche ist nämlich nicht in der Welt für sich, sondern für die Welt, so wie Christus. Entfernt sich die Kirche vom Geiste Christi, verliert sie ihren Sinn für die Welt; denn so kann sie nur die Welt von Christus entfernen, indem sie ihr ein Zerrbild Christi vorhält. Daher ist es also besser, wenn sie abstirbt und untergeht. Diesen Umstand kann man in aller Ruhe konstatieren, auch wenn er mit persönlichem Bedauern und Trauer verbunden ist; denn Christus lebt immer in der Welt, auch über den Untergang der einen oder anderen örtlichen Kirche hinaus»: Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, Praha 2002, 13.

²⁵ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, 104.

²⁶ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, 40.

²⁷ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Malá katolická liturgika. Tradice, kritika, budoucnost [Kleine katholische Liturgik. Tradition, Kritik und Zukunft]*, Praha 2004, 43.

²⁸ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, 41.

²⁹ Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, 104.

³⁰ Vgl. Zdenek Bonaventura BOUŠE, *Epilegomena*, 137–142; bes. 107: «Wehe der Kirche, die sich mit sich selbst versöhnt. Wenn sie ihre Unwilligkeit und Sündhaftigkeit als Trost und Entschuldigung vor Gottes Gericht hinnimmt. Dann lästert sie wider den Heiligen Geist und findet keine Vergebung.»

³¹ Josef ZVERINA (1913–1990), katholischer Priester, Kunsthistoriker und Theologe, 13 Jahre von den Kommunisten eingekerkert, jahrelang der Möglichkeit beraubt, öffentlich das Priesteramt zu versehen und akademisch tätig zu sein. Auf Deutsch mehr von diesem Autor: Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden. Mut zum Glauben*, Freiburg – Basel – Wien 1980; *Fünf Wege zur Freude. Theologische Reflexionen über eine kämpfende Kirche*, Leipzig 1995. Auf Italienisch: *L'esperienza della Chiesa. Scritti per una «Chiesa della compassione»*, Milano 1971; *Il coraggio di essere Chiesa*, Bologna 1978; *La gioia di essere Chiesa*, Bologna 1990.

³² Josef ZVERINA, *Mrtvá církev? [Tote Kirche?]*, in: *Katolické noviny* 31 (2.8.1970), 1.

³³ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 39–74. Die Diskussion zwischen den beiden Autoren wurde ausgelöst a) im weiteren Sinne durch Fragen der Aufnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils, b) im engeren Sinne von der mehr oder weniger offensichtlichen Zusammenarbeit der örtlichen Ordinarien mit dem kommunistischen Regime in Zeiten der sog. Normalisierung nach dem Prager Frühling von 1968, insbesondere von deren ablehnenden Reaktionen auf die Charta 77 aus dem Jahr 1977.

³⁴ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 54.

³⁵ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 50.

³⁶ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 53.

³⁷ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 59.

³⁸ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 43.

³⁹ Josef ZVERINA, *Teologie agapé. Dogmatika (Theologie der Agape. Dogmatik) II*, Praha 1994, 67; vgl. *Ich habe mich entschieden*, 59.



⁴⁰ Aleš OPATRŇÝ, *Teologie umírající církve dnes [Die Theologie der sterbenden Kirche heute]*, in: Oto MĀDR, *V zápasch za Boží vec. Vzpomínky, texty a rozhovory [In Ringen um Gottes Sache. Erinnerungen, Texte und Gespräche]*, Praha 2007, 146–153.

⁴¹ Josef ZVERINA, *Ich habe mich entschieden*, 50.







EDITORIAL

Nichts ist der Kirche kostbarer als Leib und Blut Christi. Kein Gottesdienst ist heiliger als die Eucharistie. Keine Eucharistiefeier ist dichter als die Liturgie des Gründonnerstags. Im Ersten Hochgebet der Abendmahlsmesse spricht der Priester, da er zu den Einsetzungsworten kommt: «Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen (*omniumque*) das Leiden auf sich nahm – das ist heute –, nahm er das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände ...» Höchste Konzentration und größte Weite kommen zusammen: der eine Gott und das Heil aller Gläubigen, ja aller Menschen, die er geschaffen hat; der eine Leib Christi und das ganze Volk Gottes, ja die ganze Schöpfung, die Brot und Wein hervorbringt; das eine Letzte Abendmahl Jesu und die gegenwärtige Feier der Eucharistie, ja alle Eucharistiefeiern, die je für das Heil der Welt gefeiert worden sind und gefeiert sein werden. Lässt sich diese ungeheure Spannung denken? Lässt sich Universalität ohne Eucharistie denken?

Botho Strauß, umgetrieben von Kulturpessimismus und angetrieben von der Suche nach Originalität, kommt auf der Spur dialektischer Einheit und Universalität, wenn er, nicht ohne Bitterkeit, fragt: «Wie kann man für das Viele sein, wenn man das Eine noch nie erfahren hat? In dessen Namen doch der Gläubige seine Religionszugehörigkeit begründet» (*Die Fehler des Kopisten*, München 1997, 110). Und nicht nur seine Religion, wäre zu ergänzen, sondern sein Leben und das der anderen. Auf dieses Eine, besser noch: auf diesen Einen käme es an, in dem das Viele sich erschließt. Ist es, ist er zu erfahren? Als All-Herrscher, All-Liebender? All-Wissender? Diesseits des Pantheismus? Jenseits der Globalisierung?

Eine Universalität, die in einer ganz und gar bestimmten Einheit wurzelt, ist stark. Sie öffnet sich dem Glauben. Sie überschreitet sogar die Grenze zwischen Gott und Mensch, ohne die Einheit Gottes und die Einheit des Menschen aufzulösen. Bei solch starker Universalität geht es um Alles oder Nichts. Es geht um Leben und Tod, Heil und Unheil.

Schwache Universalität gibt es zuhauf. Sie dominiert das öffentliche Bewusstsein. Die Globalisierung produziert sie am laufenden Band. Die weltweiten Netzwerke knüpfen sie. Der Gesellschaft wird Multikulturalität empfohlen, national und international – und vorausgesetzt ist, dass es Kulturen mit eigenen Wurzeln überhaupt gibt. Das Network muss locker sein: Lose Fäden müssen immer neu verbunden, feste Bindungen immer neu

gelöst werden, damit immer neue Anschlüsse funktionieren können. Die Welt des Konsums, des ökonomischen, kulturellen, touristischen, weckt und befriedigt Bedürfnisse – Sinn kann sie nicht stiften. Der Imperialismus war am Ende, als er sich eine darwinistische Theorie zulegte. Der Konsum-Kapitalismus, der die weltweiten Märkte erobert – vielleicht hat er schon den Zenit überschritten, da er selbst eine Theorie sein will, die Bildung und Kultur, Politik und Verwaltung bestimmt und sich eine tolerante Zivilreligion ausdenkt, die alles mögliche ist, nur nicht das Ergebnis einer alles verändernden Berührung durch Gott.

Die Liturgie bekennt: «Du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein der Höchste». Ist das mehr als eine Beschwörung? Kann der Heilige heute als All-Erlöser reüssieren? Ist die Rückkehr zum trinitarischen Gottesglauben das Allheilmittel unserer Zeit, aller Zeit? Gehört die Zukunft der katholischen Kirche als Garantin allgemeiner Menschenrechte, als Hort umfassender Freiheit, als Vorbild friedlicher Völkerverständigung?

An Widerspruch fehlt es nicht. Kurz bevor er die Welt der Homerfreunde in Aufruhr mit seiner These setzte, Kilikien – die Heimat des Paulus – sei der Entstehungsort der Ilias, notiert *Raoul Schrott* in sein *Weißbuch* «... nichts absurder als die anti-humanen Dogmen der monotheistischen Weltreligionen und nichts verdammenswerter als ihre Eiferer, ja, aber auch, weil ein institutionalisiertes Mysterium keines mehr ist» (München – Wien 2004, 184). Die Vorbehalte des Atheismus und Agnostizismus sind ohne Umschweife voll präsent: Dogmen, die das eine, das einzig Wahre, bestimmen, seien inhuman und deshalb absurd. Die Institutionalisierung löse das Geheimnis des Heiligen auf. Der Monotheismus wüte gegen die Vielfalt der Kulturen. Von der weltweit wachsenden Christenverfolgung ist keine Rede.

So alt aber die Vorurteile, so uninspiriert die Vorwürfe, so abgeschmackt die Kritik – wo liegt das Körnchen Wahrheit, das die Kirchenväter noch in jeder Häresie gesucht haben? In jenem Zelotismus, den der Apostel Paulus an sich selbst kritisiert, nachdem er ihn durch Jesus Christus überwunden hat? In jener Unsensibilität gegenüber den Zweifeln, die den Fundamentalismus so anmaßend erscheinen lässt? In jener Unbekümmertheit gegenüber dem Totalitarismus-Vorwurf, der nicht nur die Härte der Prädestinationslehre, sondern auch die Weichheit alles umfassender – alles verschlingender? – Heilstheorien trifft? In jener Selbstsicherheit einer Institution, die von der Verheißung lebt, die Pforten der Hölle würden sie nicht überwältigen?

Zielt Schrott am Ende nur auf Heuchelei? Oder auf die Verheißung Abrahams, ein Segen für alle Völker zu sein (Gen 12,3)? Auf das neutestamentliche Bekenntnis, in Jesus Christus sei ein für allemal Heil gestiftet worden? Auf den «Dienst der Versöhnung» (2Kor 5,18), dem die Kirche der Apostel ihre Existenzberechtigung verdankt? Dann gäbe es wirklich etwas zu besprechen.

Es scheint an der Zeit, eine *relecture* der großen Texte aus der christlichen Tradition zu versuchen – die immer auch ihre Schatten werfen. Der Aufbruch der Kirche zu den Völkern, der das Neue Testament prägt – worin wurzelt er und was hat er gebracht? Darauf versucht *Thomas Söding* eine Antwort. Die Debatten der Alten Kirche um Hoffnung für alle und Verantwortung für Einzelne, um die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit, den universalen Heilswillen und den Abgrund des Bösen – *Ernst Dassmann* schreitet den Spannungsbogen zwischen Origenes und Augustinus ab. Der Heilsuniversalismus gilt vielen als Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils – wird das durch die Aussage der Texte und durch die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte gedeckt? *Michael Böhnke* zeichnet ein differenziertes Bild. Ist das bei westlichen Intellektuellen neu erwachte Interesse an asiatischen Religionen, die eine sanfte Form von unstrukturiertem Universalismus und offene Heilsversprechungen kennen, eine kulturelle, eine existentielle, eine theologische Herausforderung für das Christentum? *Horst Bürkle* gibt eine kritische Antwort, die er am inkarnatorischen Ansatz des christologischen Universalismus festmacht und mit seiner Heilshoffnung vermittelt. Würde Gott mit seinen Heilsabsichten scheitern, wenn die Hölle bevölkert wäre? *Hansjürgen Verweyen* verteidigt auf den Spuren Hans Urs von Balthasars die Hoffnung, dass die Hölle am Ende leer ist. Gibt es die Möglichkeit, heute religiöse Dichtung unter das Vorzeichen der Hoffnung zu stellen, ohne in gnadenlosen Kitsch abzugleiten? *Volker Kapp* erinnert an den französischen Dichter Charles Péguy und öffnet dessen «Tor zum Geheimnis der Hoffnung». *Hans Maier* geht den Pseudomorphosen des Heilsuniversalismus in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts nach, in denen versucht wurde, das Reich Gottes ohne Gott zu installieren.

Vor 20 Jahren ist Hans Urs von Balthasar gestorben. *Stephan van Erp* würdigt die Kenosis-Theologie des Basler Theologen als einen wichtigen Beitrag für das Gespräch zwischen Glauben und Kultur. Der Philipperhymnus, der Balthasar inspiriert hat, ist der vielleicht älteste Text, der Präexistenz und Menschwerdung, Tod und Auferstehung, Erniedrigung Erhöhung, den Menschen Jesus und den Namen Gottes miteinander verbindet (Phil 2,6–11). Dieses Lied vermittelt die Kenosis mit der kosmischen Heilsbedeutung Jesu; denn Gott hat dem Erhöhten seinen eigenen Namen verliehen, «dass im Namen Jesu jedes Knie sich beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen und jede Zunge rufe: Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes, des Vaters».

Thomas Söding



THOMAS SÖDING · MÜNSTER

EINER FÜR ALLE

Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament

1. Auf dem Berg in Galiläa

«Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19f.) – mit diesen Worten sendet Jesus die Elf, die von seinen Jüngern noch übriggeblieben sind, vom Berg der österlichen Erscheinung in Galiläa aus, dass sie in alle Welt ziehen, das Evangelium zu verkünden.¹ Deutlicher kann der Universalismus nicht zum Ausdruck kommen, den das Christentum kennzeichnet. Keine andere Religion der Antike ist missionarisch so aktiv, auch das Judentum nicht, das den Glauben an den einen Gott teilt. Das Sendungsbewusstsein macht das Christentum attraktiv und angreifbar – attraktiv für alle, deren Sehnsucht nach Gott auf ungeahnte Weise durch die Freundschaft mit Jesus gestillt werden kann; angreifbar für alle, die Religion nur als Kultur verstehen und dem missionarischen Monotheismus Zerstörungswut nachsagen.²

a) Die missionarische Dynamik

«Alle Völker» sollen erreicht werden, ohne Ausnahme. Die Jünger sollen nicht nur einzelne, sondern alle Menschen zu «Jüngern» machen, ohne Einschränkung. Das aber heißt: Diejenigen, die Hörer des Wortes werden, gelangen in eben dieselbe privilegierte Stellung der Nähe zu Jesus, der Anteilhaber an seiner Verheißung und Vollmacht, wie sie diejenigen schon innehaben, die das Evangelium bringen. Diese Nähe wird in der Taufe gefeiert und in der Lehre erschlossen. Die Taufe hat den trinitarischen Grundsinn, ohne den es die spätere Sakramententheologie nicht gäbe. Die Lehre ist die Ver-

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

gegenwärtigung der Worte Jesu. Jesus hat mit seiner Lehre nicht nur über die Herrschaft und den Willen Gottes informiert, sondern sie herbeigeführt.

In der Sendung der Jünger zu den Völkern kehrt sich die Bewegung um, die Matthäus ganz am Anfang seines Evangeliums beschrieben hat: dass die Weisen aus dem Morgenland dem aufgehenden Stern gefolgt seien, der sie nach Jerusalem gebracht habe, wo die Schriftgelehrten mit Micha das kleine Bethlehem als Geburtsort des Messias-Königs ausfindig gemacht hätten. Dort sei auch wieder der Stern erstrahlt. Die «Heiligen Drei Könige», wie der Volksmund sie nennt, finden das Kind mit seiner Mutter: «Sie fielen nieder und beteten an» (Mt 2,1-12). Der Weg *ex oriente* beschwört die grenzenlose Hoffnung Israels herauf, dass die Völker am Ende aller Tage, wenn alles gut wird, zum Zion wallfahren, um Gott und seinem Volk die Ehre zu geben.³

In der Sendung der Jünger zu den Völkern weitet sich die Bewegung aus, die das irdische Wirken Jesu gekennzeichnet hat. Die «Elf» verweisen zurück auf die «Zwölf», die Jesus erwählt und mit Vollmacht begabt hat (Mt 10,1-4 par. Mk 3,13-19). Die Zwölf aber stehen für das Gottesvolk Israel in seiner ursprünglichen Ganzheit, die für die Zukunft wieder erhofft werden darf. Die Sendung zu den Völkern löst die Konturen Israels nicht auf, sondern weitet das Gottesvolk für die ganze Welt Gottes – wie es dem Abrahamsegen entspricht, auf den die Überschrift des Matthäusevangeliums anspielen dürfte: «Sohn Davids, Sohn Abrahams» (Mt 1,1).

Auch der Ort der Erscheinung ist auf die universale Sendung abgestimmt. Denn es ist der Ort des irdischen Wirkens Jesu. Dass aber Jesus in Galiläa wirkt, hat Matthäus mit der «weihnachtlichen» Jesaja-Prophetie begründet, es sei das «Galiläa der Heiden», wo das Volk, das im Dunkeln war, ein großes Licht sah (Jes 8,23-9,1: Mt 4,13-16).

Zeit seines irdischen Lebens hat Jesus sich nach Matthäus allerdings auf die «verlorenen Schafe des Hauses Israel» beschränkt (Mt 15,24; vgl. 10,4). Freilich hat er gerade die Verlorenen im Blick – jene, die niemand auf der Rechnung hatte, wenn es um das ganze Volk Gottes ging, am wenigsten die Betroffenen selbst. Die Konzentration auf Israel dient nicht dem Ausschluss all der anderen, sondern dem Heil aller. Denn in der Hingabe Jesu im Volk Gottes an das Volk Gottes verwirklicht sich der universale Heilswille Gottes, den Jesus nach Matthäus proklamiert, so, dass durch seinen Tod und seine Auferstehung der Weg der Weltmission zu den Völkern sich öffnet und mehr noch: die Gottesherrschaft sich vollendet.

b) Die christologische Basis

Die Universalität der Mission steht im Vordergrund, ist aber nur das Zweite. Das Erste ist die universale, kosmische Präsenz des Auferstandenen Jesus

Christus. Der Missionsauftrag ist gerahmt von hoher Christologie, die Matthäus als Wort des Auferstandenen an seine Jünger tradiert: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden ... Und siehe, ich werde bei euch sein, alle Tage bis ans Ende der Welt» (Mt 28,19f.). Die Allmacht, die dem Auferstandenen eignet, gehört in den Umkreis der urchristlichen Erhöhungschristologie. Schon der irdische Jesus hatte «Macht», Exousia (Mt 7,29; 9,6.8). Nur so konnte er in Wort und Tat das Evangelium verkünden. Doch erst der Auferstandene hat «alle Exousia» – weil sie dem Vater gebührt und die Erhöhung «zu seiner Rechten», wie es in der kräftigen Bildsprache von Ps 110 heißt, die Throngemeinschaft mit dem Vater, bedeutet die volle Anteilgabe an seiner schlechterdings umfassenden Macht (Mt 22,41–45 par. Mk 12,35ff.).

Diese göttliche Macht, die Jesus eigentlich ganz entrückt sein lassen müsste, setzt er aber ein, um den Jüngern ganz nahe sein zu können. Er ist ihr Beistand. Das Immanuel-Motiv klingt auf (Mt 1,23; Jes 7,14). So wie Jesus in seinem Leben der «Gott mit uns» ist, so auch durch seine Auferstehung; so wie der Immanuel als «Jesus» geboren wird, der er «sein Volk von ihren Sünden befreien wird» (Mt 1,21), so stirbt der Sohn Gottes, indem er sein Blut vergießt «für viele zur Vergebung der Sünden» (Mt 26,28). Der universale Missionsauftrag, den Jesus den Seinen erteilt, ist im unbedingten Beistand des Erhöhten begründet, der seine universale Präsenz widerspiegelt. Dieser machtvolle Beistand aber ist Ausdruck der Hingabe Jesu an Gott und die Menschen, die im Tod kulminiert. Die Wendung «für viele» markiert keinen Vorbehalt, sondern gerade die Vorbehaltlosigkeit des hingebungsvollen Heilsdienstes Jesu.⁴

2. Auf den Wegen zwischen Jerusalem und dem Rest der Welt

«Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der Welt», so lautet am Anfang der Apostelgeschichte die Parallele zum matthäischen Missionsbefehl (Apg 1,8). Die Stationen sind genau aufgezählt. Sie entsprechen der Heilsgeschichte, die Lukas, Jesus vor Augen, erzählt.

a) Das Missionsprogramm

Jerusalem ist der Vorort Israels, der Ort, da Jesus gestorben und auferstanden ist, und auch der Ort, da der Messias bei seiner Wiederkunft erwartet wird. In Jerusalem sollen die Jünger auf die Gabe des Geistes warten, die sie befähigt, zuerst am Pfingstfest das Wort Gottes zu verkünden, indem sie von Jesu Tod und Auferstehung sprechen. In Jerusalem hat sich die Urgemeinde gebildet.



Zu Judäa gehört Bethlehem, wo Jesus geboren wurde (Lk 2,1-20). Dort haben auch Elisabeth und Zacharias gelebt (Lk 1,39); sie sind Repräsentanten eines messianischen Judentums, weil sie glauben, dass sich die Prophezeiung des Maleachi erfüllt, ein neuer Elija werde kommen und «das Volk für die Ankunft des Herrn bereiten» (Lk 1,17: Mal 3,23f.).

Der Weg von Jerusalem nach Judäa ist kurz und leicht, der nach Samarien kurz und schwer. Die Samariter sind Nachbarn der Juden, aber feindliche Brüder. Die gemeinsame Vergangenheit in der Geschichte Abrahams, Moses, und Davids verstärkt nur die Konflikte der Gegenwart. Die Juden werfen den Samaritern Götzendienst vor, weil sie nicht auf dem Zion, sondern dem Garizim Gott verehren. Jesus aber hat im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) die Grenzen überwunden, nachdem er zuvor die Jünger zurechtgewiesen hatte, die Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter hatten herabrufen wollen (Lk 9,51-56).⁵

Am schwersten ist der Schritt zu den Heiden, Denn der Unterschied zwischen dem Volk Gottes und den Völkern ist wesentlich. Er hängt am Gesetz und den Propheten. Er wird durch die Beschneidung besiegelt. Jesus selbst war Jude, so wie auch Maria, Petrus und Paulus. In der Kirche wird der Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht gezeugnet, sondern versöhnt. Das aber ist alles andere als selbstverständlich, sondern eine der größten Herausforderungen, die in der ersten und zweiten Christengeneration zu meistern waren.⁶

b) Die Verheißung des Geistes

Der Motor und Antrieb der aus dem Judentum stammenden Jünger, die Grenzen zu den Samaritern und den Heiden zu überwinden, ist der Heilige Geist.⁷ So wie die universale Völkermision nach Matthäus in der Erhöhung und im Beistand dessen begründet ist, der sein Leben für die Rettung «vieler» hingegeben hat, so nach der Apostelgeschichte in der «Verheißung des Vaters» (Apg 1,4), für die Jesus mit seinem Leben eintritt. Die Verheißung konkretisiert sich für die Jünger in der Gabe des Geistes; die Begabung zielt auf die weltweite Verkündigung – und zwar in einer Sprache, die alle Menschen aus aller Herren Länder verstehen können. Diese Sprache der universalen Mission ist kein katholisches Esperanto; es ist die eine Sprache des Volkes Gottes, die ohne jeden Bedeutungsverlust in allen Sprachen dieser Welt ausgedrückt und verstanden werden kann.

Die Verheißung des Geistes, die sich zu Pfingsten, am ersten Wochenfest nach Ostern⁸, erfüllt (Apg 2,1-11), ist aber Teil einer größeren Verheißung, die auf die Rettung Israels und die Erwählung der Völker zielt. Diesen Zusammenhang bringt Petrus nach Apg 2,39 bei seiner ersten Predigt an die Adresse jüdischer Zuhörer und Proselyten in Jerusalem so zum

Ausdruck: «Euch gilt diese Verheißung und euren Kindern und allen denen in der Ferne, die herbeirufen wird der Herr, unser Gott» (Apg 2,39). Die Verheißung hängt am Kommen Jesu (vgl. Apg 13,23) und umgreift die Verkündigung an die Juden in der Diaspora (Apg 13,32). Doch der Radius reicht noch weiter. Weder ist mit dem geschichtlichen Kommen Jesu die Verheißung Gottes einfach schon erfüllt; vielmehr ist die Erfüllung der Verheißung, die im vollendeten Gottesreich besteht, ein für allemal zugesagt. Noch ist die Predigt des Petrus und Paulus schon die erhoffte Erfüllung; die berufenen Zeugen sagen vielmehr, welchen Horizont sie eröffnet: den umfassender Verwirklichung des Heilswillens Gottes.

Die Verheißung des Geistes wird von Jesus gegeben. Sie ist an seine eigene Sendung zurückgebunden. In der Synagoge von Nazareth hat er sie nach Lk 4,18f. mit Worten des Propheten Jesaja (61,1f.) ausgedrückt: «Der Geist des Herrn ist auf mir. Denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, Armen frohe Kunde zu bringen, Gefangenen Befreiung zu verkünden und Blinden Aufblicken, Bedrückte in Freiheit zu senden und auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn». Wer die Armen, die Gefangenen, die Blinden und Bedrückten sind – das wird zuerst das Evangelium, dann die Apostelgeschichte entdecken lassen. Es werden viel mehr sein, als eigentlich zu erwarten wäre; und es werden diejenigen sein, die nur durch eine wahre geistliche Erneuerung, eine Neugeburt, die Menschen sein können, die am Reich Gottes Anteil gewinnen. Die Suche nach den Verlorenen (Lk 19,10) ist der Antrieb des gesamten Weges Jesu und am Ende auch seines Sterbens. Sie führt ihn die Wege seines Lebens, und am Ende auch auf seinen Kreuzesweg. Von dieser Suche muss auch die Mission seiner Jünger bestimmt sein. Sie kann es, weil der Heilige Geist ihnen nicht versagt bleibt, sondern sie zu Zeugen macht.

c) Die Perspektive umfassender Erlösung

Auf dem Tempelplatz in Jerusalem umreißt Petrus den weiten Horizont göttlichen Erbarmens: «Kehrt um und bekehrt euch, damit eure Sünden getilgt werden, auf dass Zeiten des Aufatmens kommen vom Angesicht des Herrn und er den euch zuvor bestellten Christus Jesus sende, den der Himmel aufnehmen muss bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller, von denen Gott gesprochen hat seit ewigen Zeiten durch den Mund seiner heiligen Propheten» (Apg 3,19ff.). Das Motiv der «Wiederherstellung aller» (ἀποκατάστασις πάντων)⁹ lässt aufhorchen, weil es, neutestamentliches Hapaxlegomenon, enorme Kontroversen im Spannungsfeld zwischen Allversöhnung und Prädestinationsglaube ausgelöst hat.

In ihrem literarischen und historischen Kontext¹⁰ fordern die Sätze dazu auf, die Möglichkeiten kirchlicher Predigt ins Verhältnis zu den Möglichkeiten göttlicher Gnade zu setzen. Die Umkehr geschieht, «auf dass Zeiten

des Aufatmens kommen» (Apg 3,19f.) – für wen? Als Mann der Kirche fordert Petrus diejenigen, die unwissentlich den Tod des Messias mit zu verantworten haben, zu Buße und Umkehr auf, die zu Glaube und Taufe führen sollen. Das ist das Beste, was der Apostel für die Menschen tun kann; denn wer zum Glauben kommt, kann jetzt schon die Heilsbedeutung Jesu, die christologisch erschlossene Vaterschaft Gottes, die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens mit Jesus Christus erkennen, aber auch die eigene Schuld bereuen und Vergebung erlangen.

Aber Gottes Heilswille reicht unendlich weiter. Einen Satz später zitiert Petrus als Begründung die Verheißung des Mose (Dtn 18,15.18): «Einen Propheten wird euch erwecken der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern wie mich; den werdet ihr hören gemäß allem, was ich euch gesagt habe» (Apg 3,22). Daraus ergibt sich, dass die «Wiederherstellung aller» die Vollendung des Exodus und der Landnahme meint, die umfassende Erneuerung des Gottesvolkes¹¹, die Verwandlung des Fluches über die Sünder in Segen über die Gerechten; mit den Worten des greisen Simeon zu Beginn des Evangeliums: «Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit deines Volkes Israel» (Lk 2,32).

Der Blick richtet sich auf die Parusie, wenn die Welt von einer Heidenangst befallen sein wird, die Jünger aber «ihre Häupter erheben» dürfen, weil ihre «Erlösung nahe» ist (Lk 21,27f.). Unter futurisch-eschatologischem Vorzeichen ist dann auch die Fortsetzung des Zitates (Dtn 18,19; vgl. Lev 23,29) zu lesen: «Es wird jede Seele, die nicht hört auf jenen Propheten, ausgemerzt werden aus dem Volk» (Apg 3,23). Petrus beschwört nicht die ewige Verdammnis derer, die der gegenwärtigen – oder zukünftigen – Evangeliumspredigt widersprechen¹²; er hat die endgültige Begegnung mit Jesus Christus bei seiner Wiederkunft vor Augen – und die abgründige Möglichkeit eines letzten Nein zu Gott und seinem Sohn, zur Verheißung der Propheten, zur Verwirklichung umfassender Erlösung. Dieses schreckliche Nein ist aber die dunkle Folie eines freudigen Ja, das Jesus selbst prophezeit, da er seine Gerichtsprophetie, die auf die Zerstörung des Tempels zielt, in einen Ausblick auf die Parusie münden lässt, wenn gerade diejenigen die ihn jetzt verneint haben, rufen werden: «Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn» (Lk 13,35; Ps 118,26).

In der Mose-Prophetie ist wie in der Petrus-Predigt Israel angeredet, das Volk Gottes.¹³ Aber der futurisch-eschatologischen Parusie entspricht eine kosmische Weite, die allerdings noch unausgesprochen bleibt, da Petrus selbst erst zur Einsicht in die Rettung von Juden und Heiden gelangen muss.

d) Die geistgewirkte Praxis der Mission

Der Geist ist der christlichen Mission immer schon voraus. Denn Gott selbst hat immer schon seine Gnadenwahl getroffen. Die Missionare müssen

diejenigen suchen und finden, derer Gott schon längst gedacht hat. In Korinth erfährt Paulus dies in einem nächtlichen Traum: «Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht. Denn ich bin mit dir, und niemand wird dir Böses tun, denn mein Volk ist groß in dieser Stadt» (Apg 18,9f.). Wie groß – darüber sagt das Traumgesicht nichts. Dass die Größe keine Grenze kennt, ist eine Hoffnung, die begründet ist, auch wenn die korinthische Gemeinde, selbst als Paulus sie schließlich nach nervenaufreibenden Konflikten verlassen wird, noch sehr klein ist – mit allerdings enormen Potential, das bis heute nicht ausgeschöpft ist. Wenn Paulus aber Menschen findet, die sich taufen lassen und zur Kirche gehören wollen, sind es solche, die Gott schon zu seinem Volk rechnet. Die Missionare suchen die Verlorenen, die Gott in seinem Herzen schon gefunden hat.

Der Heilige Geist ist es, der die Missionare dazu führt, ihre Bedenken zurückzustellen und die Grenzen zu überschreiten, jenseits derer sie erst die Verlorenen finden können. In Jerusalem ist es der Geist (Apg 4,8), der Petrus und Johannes dazu bringt, voller «Freimut», Parrhesie, das Wort zu erheben, und zwar auch dann, wenn es zu Verfolgungen führt (vgl. Apg 4,31). Das entspricht der Verheißung Jesu nach Lk 12,12: «Der Heilige Geist wird euch in jener Stunde geben, was ihr sagen müsst».

Philippus, einer der geisterfüllten Sieben (Apg 6,3.5), beginnt mit der Mission in Samarien (Apg 8,4-13), während Petrus und Johannes, als Abgesandte der Apostel von Jerusalem, den Getauften durch Handauflegung den Heiligen Geist verleihen (Apg 8,14-25). Den nächsten Schritt sanktioniert der Geist nicht nur, sondern initiiert ihn. Er bewegt Philippus, das Gespräch mit dem äthiopischen Kämmerer zu suchen, um ihm, wohl einem Proselyten, über eine Auslegung des Vierten Liedes vom Gottesknecht den Christusglauben nahezubringen und zur Taufe zu führen (Apg 8,26-40).

Ähnlich im Fall des Petrus. Nach der Apostelgeschichte überwindet der Heilige Geist den stärksten Widerstand des Apostels, bis der erste Nicht-Jude, der gottesfürchtige Hauptmann Cornelius, getauft ist. Petrus, der «noch nie etwas Gemeines und Unreines gegessen hat» (Apg 10,14; vgl. 11,8), kommt kraft des Geistes zu einer revolutionären Erkenntnis: «Mir hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen gemein oder unrein nennen darf» (Apg 10,28). Ein kurzes Gespräch später ergänzt er: «In Wahrheit, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk der, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, willkommen ist» (Apg 10,34f.). Damit ist der entscheidende Schritt getan. Schließlich wird der Heilige Geist auf dem Apostelkonzil dafür sorgen, dass die Richtung, die zwischenzeitlich auch Barnabas und Paulus eingeschlagen haben (Apg 13,1ff.), endgültig akzeptiert wird (Apg 15,28).

Barnabas und Paulus sind nicht weniger vom Heiligen Geist erfüllt als Petrus und Johannes, Stephanus und Philippus (Apg 13,4). Der Geist steht

auch hinter der paulinischen Reiseroute, die ihn schließlich über Troas nach Europa führt, weil er die Traumvision eines Makedoniers richtig deutet, die ihn bittet: «Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!» (Apg 16,9).

Die Kehrseite der Grenzüberschreitungen ist die Ausweitung und Intensivierung der kirchlichen Gemeinschaft. Die Kirche wird nicht nur immer größer; sie wächst auch zusammen. Beides wirkt der Heilige Geist. Das Apostelkonzil ist ein Schlüsselereignis. Es ist nicht nur der missionarische Erfolg, von dem Petrus und Paulus berichten, es ist auch die schriftgelehrte Einsicht des Jakobus, die zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen führt. Der Bruder des Herrn zitiert Amos (9,11f.^{LXX}): «Danach werde ich mich umwenden und wiederaufbauen das verfallene Haus Davids und seine Trümmer wiederaufbauen und sie wieder aufrichten, auf dass die übrigen Menschen den Herrn suchen und alle Heiden, über denen ausgerufen ist mein Name, spricht der Herr, der dies tut» (Apg 15,9f.). Das Haus Davids ist durch die Sendung, den Tod und die Auferstehung des Messias Jesus wieder aufgerichtet, nicht erst wenn alle Juden Christen geworden wären. Mithin ist jetzt, nach Ostern, der Zeitpunkt eingetreten, dass sich die Prophetie des Amos erfüllt, dass die eschatologische Wallfahrt der Heiden zum Zion beginnt. Dies wirkt der Heilige Geist; die Missionare nehmen wahr und vollziehen nach, welche Fakten er schafft. «Alle Heiden» sind angesprochen, weil «über» allen «der Name des Herrn ausgerufen wird», wenn anders nur ein Gott ist, der Himmel und Erde erschaffen hat. Die enorme Dynamik der Mission, von der Lukas berichtet und in deren Dienst sogar noch die Gefangenschaft des Paulus zu stehen kommt, ist nicht zu erklären, wenn es doch noch irgendwo unberührbare Menschen, unüberschreitbare Grenze, undurchdringliche Räume gäbe – so klein auch die Welt für Lukas im Vergleich zu heutigen Maßstäben gewesen sein mag.

Freilich, die Missionare können immer nur auf die Mission setzen, auf die heilschaffende Wirkung von Glaube und Taufe. Sie können es in der Gewissheit ihrer rettenden Kraft, die Gottes Geist wirkt. Sie können es in der absoluten Positivität einer Zusage, die von Gott selbst gegeben und erfüllt wird. Sie brauchen es deshalb nicht in der Einschränkung zu tun, dass die ihnen geschenkten Möglichkeiten, das Heil Gottes zu vermitteln, anderen den Zugang ins Reich Gottes versperren. Deshalb bleiben die heilsuniversalistischen Aussagen der Horizont der dualistischen – und die Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus selbst bleibt der Horizont der Verkündigung durch seine Apostel und Zeugen.

e) *Mission und Gewalt*

Die Geschichte der Mission, wie Lukas sie erzählt, ist eine Geschichte der Gewalt. Freilich geht die Gewalt nicht von den Missionaren aus. Im Gegenteil: Wie von Jesus vorhergesagt, erleiden sie vielfach Gewalt – vor jüdischen

und heidnischen Instanzen (Lk 21,12 par. Mk 13,9; Lk 12,11f. par. Mt 10,17ff.). Lukas hat zwar den Widerspruch, der aus den Synagogengemeinden ertönt, zu einem Muster ausgebaut; aber die Paulusbriefe selbst sind voller Reflexe auf Verfolgungen um des Glaubens willen.

Von heidnischer Seite ging freilich auf Dauer die größere Gefahr aus. Die Apostelgeschichte steckt die Problemzonen ab. Auf den ersten Stationen der Europareise wird deutlich, dass von zwei Seiten Gefahr droht: von korrupten Richtern, die wie Pilatus das Recht beugen (Apg 16,19-40), und – wie bei Jesus – von der falschen Anklage der Staatsfeindlichkeit (Apg 17,6f.; vgl. Lk 23,2). Es wird allerdings auch deutlich, wo es Hilfe gibt: bei vernünftigen Politikern, Statthaltern und Richtern, die Recht und Gesetz einhalten (Apg 18,14f.).

Diese lukanische Darstellung mag apologetisch gefärbt sein; sie hat mehr als ein Gran Wahrheit.¹⁴ Sie dient in der Apostelgeschichte auch dazu, das Verhältnis der Missionare zu den antiken Kulturen zu beschreiben. Drei Perikopen stechen heraus. Die Missionare sind theologische Aufklärer. Das zeigt Lukas paradigmatisch beim ersten Vorstoß des Paulus und Barnabas in heidnisches Gebiet, nach Lykaonien.¹⁵ Als sie in Lystra, bloß weil sie einen Gelähmten geheilt haben, für Zeus und Hermes gehalten werden (Apg 14,8-13), stellt Paulus klar: «Männer, was tut ihr? Auch wir sind leidende Menschen wie ihr. Wir verkünden euch das Evangelium, dass ihr euch abkehren sollt von diesen Nichtigkeiten zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat und das Meer und alles, was darinnen ist» (Apg 14,14f.). Er knüpft aber auch an die Lebenserfahrungen der Lykaonier an, indem er im Stile natürlicher Theologie fortfährt: «Er hat in vergangenen Generationen allen Völkern ihre Wege zu gehen erlaubt, ohne sich ihnen unbezeugt zu lassen: Gutes hat er getan; vom Himmel hat er euch Regen gegeben und Zeiten der Fruchtbarkeit, Nahrung hat er euch gegeben und eure Herzen mit Freude erfüllt» (Apg 14,16f.).

In Athen baut Paulus diesen theologischen Ansatz aus. Angesichts der vielen Götter, die in Athen verehrt werden, ergrimmt Paulus zwar im heiligen Zorn des Propheten, schlägt aber nicht drein, sondern sucht das Gespräch und startet den ambitionierten, wenngleich nicht übermäßig erfolgreichen Versuch, den Epikureern und Stoikern, die ihn als «Körnerpicker» verspotten, zu erläutern, dass er ihnen die Kenntnis des «unbekannten Gottes» bringe, den sie inmitten ihrer vielen Altäre verehren (Apg 17,16-34).¹⁶ Paulus agiert als ein christlicher Sokrates, der eine weitgefächerte Theologie der Vorkehrung Gottes entfaltet, in die er konstruktiv ein Philosophen-Zitat einbaut, aus den Phänomena des Aratos, um zu zeigen, dass es unvernünftig sei, beim Polytheismus zu verharren, vernünftig aber, sich die Predigt des Evangeliums anzuhören, auch wenn die Rede von der Auferstehung zunächst auf Skepsis stößt.

In Ephesus kommt die Kehrseite der Medaille zum Vorschein. Die aufklärerische Predigt des Paulus führt zum Aufstand der Silberschmiede, die erhebliche Geschäftseinbußen beklagen (Apg 19,21-40). Da aber das gesamte Theater vom stundenlangen Ruf erbebt: «Groß ist die Artemis von Ephesus!», ergreift der Stadtschreiber von Ephesus, der höchste Verwaltungsbeamte, das Wort. Er attestiert den herbeigeschleppten Christen, «weder Tempelräuber noch Gotteslästerer» zu sein (Apg 19,37). Zwischen der Götzenkritik und der Beleidigung der Kulte liegt ein weites Feld. Auf diesem Feld haben Paulus und seine Mitstreiter gewirkt. Auf ihm besiegt die Mission die Versuchung der Gewalt gegen andere; auf ihm hat sie die Chance, die Herzen der Menschen zu gewinnen, wenn ihnen, wie Paulus es in Athen vormacht, gezeigt wird, wen sie in Wahrheit verehren, wenn sie inmitten ihrer Kulte Gott als den ihnen Unbekannten verehren.

3. In der Kirche von Korinth

Paulus weiß sich zum Apostel der Völker berufen (Röm 11,13) – zwar außer der Reihe und nach der Zeit, aber mit besonders großem Erfolg und in enger Gemeinschaft mit Petrus und den anderen Aposteln (Gal 2,1-10). «Gott hat in mir seinen Sohn offenbart, damit ich ihn den Völkern verkünde» (Gal 1,16). Diese weltweite Mission hat Paulus ekklesiologisch ernst genommen. Im Ersten Korintherbrief stellt er die kleine Ortskirche in den großen Zusammenhang weltweiter Gläubiger – auch wenn es von ihnen vielleicht erst einige zigtausend gegeben hat: Er sendet seinen Gruß, «den berufenen Heiligen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, ihrem und unsrem» (1Kor 1,2).¹⁷

Die Korrespondenz mit Korinth ist die umfangreichste im Neuen Testament. Paulus ist durch diverse Konflikte gehalten, eine Vielzahl theologischer Themen zu diskutieren. Im Kern drehen sie sich um das Grundverständnis des Todes wie der Auferstehung Jesu samt deren soteriologischen und ekklesiologischen Konsequenzen.

Die Korintherbriefe sind von einem starken Pathos ekklesialer Einheit durchzogen – vom Leib-Christi-Gleichnis (1Kor 12,12-27) bis zu den Kollektenbitten (2Kor 8-9). Die Korintherbriefe haben aber auch ein starkes Pathos der Heilsuniversalität. An mehreren Stellen entfaltet Paulus eine christologische Argumentation, die den Zusammenhang zwischen Adam und Christus, Schuld und Gnade, konkreter Sünde und kosmischer Erneuerung darstellt.

a) Die Verwirklichung des Reiches Gottes

In 1Kor 15 argumentiert Paulus gegen korinthische Zweifel an der Auferstehung der Toten (1Kor 15,12), dass es eine untrennbare Verbindung mit

der Auferstehung Jesu Christi gebe. Um diese Verbindung zu zeigen, greift der Apostel apokalyptische Traditionen auf, die er christologisch neu interpretiert. Das entscheidende Argument: Jesus ist nicht auferstanden als Demonstrationsobjekt göttlicher Schöpfermacht, sondern als «Erstling der Entschlafenen» (1Kor 15,20; vgl. 15,22). So wie die «Erstlingsgabe» die erste Frucht einer Ernte, Gott dargebracht wird, so dass sie die gesamte Ernte repräsentiert, die noch auf dem Felde steht, so ist Jesu Tod ein Opfer, das stellvertretend für alle Sterblichen dargebracht wird und sie als geheiligt vor Gott stellt. Was begrifflich als Proexistenz Jesu verstanden werden kann, die in seinem Tod kulminiert und in den «für»-Wendungen zum Ausdruck kommt (ὑπέρ), fasst 1Kor 15,20 in das Bild des «Erstlings». Jesus ist nicht für sich selbst, sondern für die Menschen gestorben und auferstanden: um sie zu versöhnen, zu rechtfertigen, zu retten (Röm 5,6ff.; 8,34; 14,15; 1Kor 15,3; 2Kor 5,14f.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; 1Thess 5,10).

Die folgende Begründung setzt anthropologisch an: «Wie denn durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung; denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden» (1Kor 15,21f.). Begründet wird nicht die Proexistenz Jesu, die Paulus ins Bild setzt, sondern dass es der gestorbene und auferstandene *Mensch* Jesus ist, an dem die Überwindung der todbringenden Schuld Adams hängt.¹⁸ Nur dieses Argument kann den Korinthern aus ihren Glaubenszweifeln helfen.

Es hat aber erhebliche Konsequenzen: Durch die Parallele zwischen Adam und Christus bringt Paulus die gesamte Menschheit ins Spiel: «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes», wird er an einer Schlüsselstelle im Römerbrief schreiben (Röm 3,21). Entsprechend aber ist dann auch der Mensch Jesus, der Zweite Adam, derjenige, der «alle» Menschen lebendig macht. Dass es eigentlich nur um Juden oder nur um Christen gehe, wäre widersinnig beim Rückbezug auf Adam. Dass die Auferstehung der Toten nur die Voraussetzung dafür sei, über Lebende und Tote zu richten, sagt Paulus an dieser Stelle gleichfalls nicht, auch wenn ihm das Jüngste Gericht eine lebendige Vorstellung ist.¹⁹ «Lebendig gemacht zu werden» ist im Argumentationshorizont von 1Kor 15 ein Heilsvorgang. Er steht für die Überwindung des Todes, in dem sich die Sünde auszahlt und austobt.

Das ergibt sich aus der Weiterführung des Gedankens. Paulus greift das jesuanische Motiv der Gottesherrschaft auf und klärt, wie es zu ihrer Vollendung kommt. Dies geschieht in einem dynamischen, vielschichtigen Prozess. Das «Ziel» und «Ende» (τέλος) ist erreicht, wenn nach der Parusie (1Kor 15,23) Christus die Basileia «Gott, dem Vater» übergibt (1Kor 15,24), damit «Gott alles in allem sei» (1Kor 15,28). Die Gegenwart ist eine Zwischenzeit. Sie ist definitiv geprägt durch Jesu Tod und Auferstehung, deren Folge in Analogie zur Erhöhung beschrieben und mit Rekurs auf



Ps 8 und Ps 110 erhellt wird: Gott lässt den auferstandenen Christus herrschen, «bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat» (1Kor 15,25). Davon, so schlussfolgert Paulus, ist Gottes größter Feind, der Tod, nicht ausgenommen (1Kor 15,26), sonst wäre «alles» ein leeres Wort (1Kor 15,27).

Der Tod ist aber nur dann besiegt, wenn er keinerlei Macht mehr ausübt; die Macht des Todes aber ist die Trennung von Gott, die Negation des von Gott geschenkten Lebens. Auch wenn man einwenden mag, dass Paulus in der knappen Skizze, die er in 1Kor 15,20–28 zeichnet, nicht alle Aspekte der Eschatologie erfasst, ist doch die zentrale Perspektive klar: ein qualitativer Vorsprung der Gnade vor der Sünde und des Lebens vor dem Tod. Daraus folgt der entschiedene Heilsuniversalismus des Paulus. Er hat kosmische Dimensionen, weil er die neue Schöpfung des vollendeten Gottesreiches in den Blick nimmt.

b) Die unbegrenzte Liebe Christi

Im Zweiten Korintherbrief verteidigt Paulus seinen Stil der apostolischen Mission, dessen Kernsatz lautet: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2Kor 12,10).²⁰ Es geht ihm um die Freiheit des Geistes (2Kor 3,17), die sich auch in der Völkermission darstellt, ist doch der Neue Bund im Gegensatz zum Alten Bund dadurch gekennzeichnet, dass er zum ewigen Leben führt und Gottes Herrlichkeit in ihrer bleibenden Ausstrahlung zeigt (2Kor 3,6–17).

In 2Kor 5 entwickelt Paulus die Christologie, die seiner Apostolatstheologie zugrundeliegt. Sie gipfelt in einer gedrängten Formulierung, die im stellvertretenden Sühnetod Jesu die Hoffnung auf Teilhabe an Gottes Gerechtigkeit begründet (2Kor 5,21). Sie geht aber aus von der umfassenden Liebe Christi, die den Apostel in Dienst nimmt und ihn erkennen lässt, worin das Heil Gottes besteht und wem es verheißen ist: «Die Liebe Christi drängt uns, da wir urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und für alle ist er gestorben, damit, die leben, nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist» (2Kor 5,14f.). Das Drängen der Agape ist eines, das keinen Zwang ausübt, sondern in Freiheit setzt und auf das Gewinnende einer unbedingten, schöpferischen Bejahung des Apostels durch seinen Kyrios setzt. Die Agape Christi ist jene, die den Apostel zu einem neuen Menschen macht, wie er im Galaterbrief schreibt: «Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht *ich*, in mir lebt Christus; der ich nun im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,19f.). Die Liebe Christi galt dem Verfolger der Kirche; das ist keine Ausnahme, sondern die Regel: «Christus ... ist für Gottlose gestorben» (Röm 5,6). Wenn das «Für» nicht nur den Sinn haben soll, dass Jesus die Schuld der Frevler büßt, sondern auch den, ihnen die Liebe Gottes zugute kommen zu lassen (was nach der

Argumentation des Apostels keinen Zweifel duldet), dann zielt der Tod Jesu auf die Versöhnung der Feinde Gottes. Das genau ist das Motiv, das Paulus in 2Kor 5,18f. anklingen lassen wird. In 2Kor 5,14 nennt Paulus den Grund und den Radius der Versöhnung: «Einer ist für alle gestorben» (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν). Das betonte «Einer» greift den Monotheismus auf und konkretisiert ihn christologisch. «Einer» ist Gott, «einer» deshalb auch der Erlöser, der Sohn Gottes. Wie aber Gott «einer» ist, so ist er der Gott aller (vgl. Röm 3,30), und wie er der Gott aller ist, so ist er auch der Erlöser aller, und nicht nur weniger, einiger, etlicher, zahlreicher. Dass dies so ist, folgt aus der Liebe Gottes, die er in Christus offenbart.

Da Gottes Liebe nicht im Widerspruch zu seiner Gerechtigkeit steht, gehört das Gericht mit der Verurteilung der Sünde und der Sünder notwendig zum Prozess der Erlösung. Da aber Gottes Gerechtigkeit in seiner Liebe kulminiert, zielt das Gericht auf das Heil. Gewiss ist der eschatologische Vorbehalt gewahrt.

Der Antrieb der Völkermission ist nicht die Angst, unweigerlich verloren sei, wer nicht zum Glauben komme, sondern die Freude, dass Gott auch die «Griechen und Barbaren» (Röm 1,14) zum Heil führen will. Der rechtfertigende Glaube schließt nicht andere vom ewigen Leben aus, sondern ist Ausdruck der Hoffnung auf umfassende Gerechtigkeit, ewigen Frieden und vollkommene Freude im Reich Gottes (Röm 14,17). Die prophetische Einsicht des Apostels, dass «ganz Israel gerettet» wird (Röm 11,26), weil Gott seine Gnade nicht reut, zwingt keinen Juden zum Christusglauben, sondern setzt auf den «Retter vom Zion», der «kommen und alle Gottlosigkeit von Jakob abwenden wird» (Röm 11,26 – Jes 59,20^{LXX}). Diejenigen, die glauben, Juden wie Heiden, sind privilegiert, diese Hoffnung zu haben und in dieser Hoffnung von Gott Zeugnis abzulegen.

ANMERKUNGEN

¹ Herausragend ist die Exegese von ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002. Allerdings darf bei der Altersbestimmung der Tradition etwas mehr Zuvorsicht walten; vgl. PETER STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*, in: *EvTh* 59 (1999) 108-130.

² Dass der Vorwurf zerstörerischer Kraft im Einzelfall berechtigt, im Ganzen vorurteilsvoll ist, zeigt ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.

³ Vgl. THOMAS HOLTSMANN, *Die Magier aus dem Osten und der Stern. Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Tradition* (MThSt 87), Marburg 2005.

⁴ Zur Diskussion vgl. die Beiträge in: MAGNUS STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁵ Die Samariter sind eine bis heute in der Exegese stark vernachlässigte Gruppe, auch wenn die christlichen Palästinenser sich auf sie berufen. Wichtige Texte finden sich bei JÜRGEN ZANGENBERG, *AMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.

⁶ Dazu hilft die Studie der PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

⁷ Ausführlicher zum folgenden mein Beitrag: *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: G. KOCH – G. PRETSCHER (Hg.), *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes* (Würzburger Domschulreihe 7), Würzburg 1997, 19–58.

⁸ Vgl. ILSE MÜLLNER – PETER DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Th 9), Würzburg 2002, 35–39. 85–89.

⁹ Vgl. SYLVIA HAGENE, *Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie* (NTA 42), Münster 2003.

¹⁰ Vgl. JULIAN CARRÓN PÉREZ, *El significado de Apokastasis en Hch 3,21*, in: *Estudios Biblicos* 50 (1992) 375–394.

¹¹ Die Israel-Perspektive bestreitet GERHARD SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HThKNT V/1), Freiburg – Basel – Wien 1980, 327 mit Anm. 110.

¹² So jedoch RUDOLF PESCH, *Die Apostelgeschichte I* (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986 (²1994), 156: «Ratifikation des in der Gegenwart vollzogenen Selbstausschlusses der Israeliten, die nicht umkehren, aus dem Gottesvolk».

¹³ ALFONS WEISER meint: «Israels Heil steht jetzt, angesichts der apostolischen Verkündigung dessen, was Gott durch Jesus gewirkt hat und zur Vollendung bringen wird, auf dem Spiel» (*Die Apostelgeschichte I* [ÖTK 5/1], Gütersloh 1981, 118). Aber Israels wird durch Jesus nicht aufs Spiel gesetzt, sondern verwirklicht, wenn anders Gott zu seinen Verheißungen steht.

¹⁴ Vgl. PAUL MIKAT, *Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

¹⁵ Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996 (engl. 2000. 2003).

¹⁶ Zur Auslegung unter dem Aspekt der Einheit Gottes vgl. meine Studie: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005, 171–176.

¹⁷ Diese katholische Adresse wird zwar, unter Verdacht sekundärer Interpolation gestellt – aber nur aus ideologischen, nicht aus philologischen Gründen; zur Ursprünglichkeit vgl. WOLFGANG SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther I* (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 104f.

¹⁸ Zur paulinischen Christologie des Menschseins Jesu vgl. *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 78–86.

¹⁹ Vgl. MARIUS REISER, «*Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi*» (2Kor 5,10). *Bilder des Jüngsten Gerichtes bei Paulus*, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) 456–468.

²⁰ Vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.



ERNST DASSMANN · BONN

HEIL ZWISCHEN ALLERLÖSUNG UND PRÄDESTINATION VON ORIGENES BIS AUGUSTINUS

Alle Religionen, die Erlösung und ein besseres Jenseits versprechen, müssen die Frage beantworten, wer in den Genuss ihrer Verheißungen kommen soll und wer von ihnen ausgeschlossen werden wird. Die Antworten sind vielfältig. Die einen binden ihre Zusagen an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stand, andere schließen einzelne Geschlechter oder Berufe aus, fast alle fordern die Erfüllung bestimmter Voraussetzungen, ethische Qualifikationen, Gesetzesbefolgung oder Tugendübungen, die aufgrund freier Willensentscheidung oder ontologischer Vorherbestimmung erfüllt, verweigert oder sonstwie verpasst werden können. Gibt es auch ein religiöses Angebot, das sich an alle richtet, von keinem verfehlt wird und nicht einmal verweigert werden kann? Herausgefordert durch alttestamentliches Erbe und die Verkündigung Jesu steht auch die Kirche bis auf den heutigen Tag vor der Aufgabe, diese Fragen zu beantworten. Die römische Verlautbarung *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*¹ und die sich an dieses Dokument anschließende Diskussion zeigen die Aktualität des Problems, zu dem hier an die Antworten erinnert werden soll, die in der frühen Kirche des 3. bis 5. Jahrhunderts gegeben worden sind.

I. ALLERLÖSUNG ALS AUSWEG?

Nachdem die Frage nach dem Umfang der Erlösung und der Zahl der Geretteten schon vorher angeklungen war², wird sie durch den Alexandriner Theologen Origenes (gest. 253/4) in seinen vier Büchern *De principiis*, dem ersten Versuch einer dogmatischen Zusammenschau der christlichen Verkündigung, mit der Erwartung einer Allerlösung (*apokatástasis ton pánton*)

ERNST DASSMANN, Dr. theol., em. Prof. für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Bonn.

deutlich beantwortet. Letztlich sind es in dieser Systematik nicht philosophische Vorgaben, sondern Worte der Heiligen Schrift, die den großen Bibelexegeten auf die Spur gebracht haben.

In der Apostelgeschichte (3,19-21) stößt Origenes auf ein Petruswort in der Predigt des Apostels auf dem Tempelplatz von Jerusalem: *«Also kehrt um und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat»*. Origenes begegnet hier *«Zeiten der Wiederherstellung von allem»* (*apokatastáseos pánton*), was dem Grundsatz *«semper enim similis est finis initiis»* (das Ende ist dem Anfang immer ähnlich) entspricht³. Dies lässt ihn fragen, ob nicht am Ende der Äonen (Zeitalter) *«alles zu seiner vollkommenen Erfüllung kommt»*? Diese muss größer sein als alle Äonen zusammen, denn in der Heiligen Schrift heißt es, dass die Gerechten leuchten werden *«in Äonen und fernerhin»*⁴. Mit *«fernerhin»* ist offenbar etwas Größeres gemeint als die Äonen; es ist zu bedenken, ob nicht das Wort des Erlösers (Joh 17,24.21): *«Ich will, dass wo ich bin, auch diese mit mir seien», und «Dass wie ich und du eins sind, auch diese in uns eins seien», auf etwas Größeres hinweist als auf einen Äon oder mehrere, ... nämlich auf einen Zustand, wo nicht mehr alles in einem Äon ist, sondern»* – und damit steuert Origenes auf das entscheidende Pauluswort (1 Kor 15,28) zu – *«Gott ist alles und in allen»*⁵. Es wird sich ereignen, *«wenn das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, ... und wenn nicht in wenigen oder einigen, sondern in allem er selbst alles ist – nirgends mehr der Tod, nirgends der Stachel des Todes, nirgends etwas Böses»*⁶.

Damit dieser Zustand erreicht werden kann, müssen alle gottfeindlichen Mächte, zuletzt der Tod, unterworfen werden, was bei den Vernunftgeschöpfen nicht mit Zwang, sondern aus freiem Willen geschieht, entsprechend einer Entscheidungsfähigkeit, die ihnen vom Schöpfer geschenkt worden ist⁷. Die Menschen werden zur Herrlichkeit eines geistigen Körpers auferstehen, *«zu einer Zeit, wo alles zum Einssein zurückgebracht wird und Gott «alles in allem» sein wird. Dies muss man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise und im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozess langsam einen nach dem anderen erfasst»*. Erst wenn alle vernünftigen Seelen in diesen Zustand der Vollendung zurückgeführt sind, wird der letzte Feind, der Tod, überwunden und die ehemals körperliche Natur der Menschen in die Herrlichkeit eines *geistigen Körpers* überführt⁸.

Insgesamt ist Origenes bemüht, seine Apokatastasislehre von philosophischen, insbesondere stoischen Vorgaben abzuheben und in der Heiligen

Schrift zu verankern. Wenn die Stoiker behaupten, dass der Weltenbrand eintritt, nachdem das Feuer als das stärkste Element die übrigen Elemente überwunden habe, setzt Origenes dagegen, «es werde einmal die Zeit kommen, da der Logos alle vernünftigen Wesen beherrschen und alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umgestalten wird ... Denn da das Wort mit seiner ihm inwohnenden Heilskraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel, so lässt es diese Kraft nach dem Willen Gottes bei jedem wirken; und so ist das Ende der Dinge die Vernichtung der Sünde»⁹. Der Schriftbeweis dafür kann nur mit höchster Sorgfalt geführt werden, denn die Propheten reden zwar oft, aber nur in geheimnisvollen Ausdrücken über «die vollständige Vernichtung des Bösen und die Besserung aller Seelen». Die anschließend angeführte Stelle aus Zeph 3,7-13 bestätigt nachdrücklich Origenes' Hinweis. Er ist sich bewusst, dass nur wenige die endgültige Vollendung aller Vernunftwesen zu hoffen gewagt haben und sie auch mehr durch intellektuelle Schlussfolgerung denn als unumstößliche Lehre (*consequentiae magis intellectum quam definitio dogmatum*) vorgetragen werden darf¹⁰. Ebenso weiß er, dass nur mit pastoraler Klugheit über die Allerlösung gesprochen werden darf. «Was man über die Frage sagen könnte, kann nicht vor allen ausgebreitet werden. Es ist sogar gefährlich, derlei niederzuschreiben; die meisten brauchen bloß zu wissen, dass die Sünder bestraft werden. Darüber hinaus zu gehen ist für solche nicht nützlich, die kaum durch die Furcht vor äonischen Strafen eine Zeitlang vom Bösen und den daraus entstehenden Sünden zurückzuhalten sind.»¹¹

Origenes' Apokatastasislehre ist das Ergebnis feinsinniger Spekulation, die kosmologische und anthropologische Anstöße der Philosophie und zugleich biblische Anregungen der Gotteslehre und Christologie aufgreift und zu einem eindrucksvollen Bild des evolutionären und eschatologischen Ziels der Weltgeschichte verbindet. Sie lässt sich so zusammenfassen: «Ursprünglich sind alle rationalen Wesen, die jetzt als Engel, Dämonen und Menschen unterschieden sind, in völliger Gleichheit als materielle *noés* von Gott geschaffen worden; sie waren eine ungeteilte Einheit, eine einzige Natur. Sie waren alle nach dem Ebenbilde Gottes geformt worden, und ihr allerletztes Ziel und höchstes Gut ist die Vereinigung mit Gott. Da durch die frei gewählte Sünde jedes einzelnen Gliedes dieser geistigen Natur ihre Einheit in Vielheit zerrissen wurde, das Ende aber dem Anfang gleich sein wird, so werden sie durch Christus alle zur ersten Einheit der Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden, in der sie eins sind, wie der Vater und der Sohn eins sind, so dass es keine Verschiedenheit mehr gibt, vielmehr der eine gute Gott alles in allem ist, das Böse nirgends mehr besteht und alle geistige Kreatur in ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt ist»¹².

Die etwas vergrößerte Vorstellung, dass alle Seelen, die gesündigt haben, nach dem Tode in ein Läuterungsfeuer¹³ kommen, aus dem sie Stufe um Stufe aufsteigen und am Ende ohne Ausnahme – einschließlich des Teufels –



gereinigt in geistig-ätherischen Leibern auferstehen, damit Gott alles in allem sei, ist allerdings nie allgemein kirchliche Lehre geworden, vielmehr auf der Synode von 543 in Konstantinopel verurteilt worden: *«Wer die märchenhafte Präexistenz der Seelen und die mit ihr zusammenhängende abenteuerliche Apokatastasis behauptet – der sei im Banne»*¹⁴.

Dennoch hat Origenes' hoffnungsvolle Erwartung, die sich aus guten schöpfungstheologischen, christologischen und soteriologischen Gründen mit einer unkorrigierbaren Entscheidung endlicher Geschöpfe, die zu ihrer ewigen Verdammung führt, nicht abfinden konnte, in der Theologie der östlichen Väter eine breite Spur hinterlassen. Neben Gregor von Nazianz, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Didymus dem Blinden und anderen¹⁵ ist vor allem Gregor von Nyssa zu nennen.

Für ihn gehört die Wiederherstellung der vollen Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ziel der Geschichte, das darin besteht, *«dass einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und dass die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte»*¹⁶. Der als Gottes Ebenbild geschaffene Mensch besaß als höchstes der göttlichen Güter die Freiheit, durch deren Missbrauch das Tor für den Eintritt des Bösen in die Welt geöffnet wurde mit allen Konsequenzen von Tod und Elend, die seitdem den Ablauf der Zeit bestimmen. In der Auferstehung wird dem Menschen jedoch die volle Ebenbildlichkeit Gottes und ein Leben in der Gemeinschaft mit den Engeln wiedergeschenkt¹⁷. Dem paradiesischen Urzustand entspricht seine eschatologische Wiederherstellung, denn *«die Gnade der Auferstehung wird uns als nichts anderes verkündet denn als die Wiedereinsetzung der Gefallenen in den ursprünglichen Zustand. Die zukünftige Gnade ist gewissermaßen ein Rückweg zum ersten Leben, der den, der aus dem Paradies geworfen worden war, wieder in es zurückführt»*¹⁸. Der Wiederhall origenischer Gedanken, aber auch philosophisch-gnostischer Vorstellungen in Gregors Apokatastasiskonzeption ist unüberhörbar.

II. TRIUMPH DER GNADE ODER LOGIK DES SCHRECKENS?

Die Kirchenväter des Westens hat das Problem der Allerlösung im Sinn der Apokatastasis-Lehre nicht sonderlich gequält. Sie gehen selbstverständlich davon aus, dass alle Menschen zum Heil berufen sind. Weder einzelne Völker noch bestimmte gesellschaftliche Klassen, weder Männer noch Frauen sind von der göttlichen Erwählung ausgeschlossen. Pauli Grundsatz

aus Gal 3,28: *«Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‹einer› in Christus Jesus»*, gilt uneingeschränkt und ist seit jeher gegen jeden gnostischen oder manichäischen Heilsdeterminismus verteidigt worden¹⁹. Höchstens die das Römische Reich – und damit auch die Kirche – bedrohenden Barbaren scheinen einigen Kirchenvätern heilssuspekt und für missionarische Versuche ungeeignet erschienen zu sein. Jedenfalls hat es bis zu Gregor dem Großen (590–604) gedauert, ehe es zur allgemeinen Überzeugung wurde, dass die Barbaren nicht nur zu bekämpfen sind, sondern auch für den Glauben gewonnen werden müssen²⁰. Es handelt sich hier allerdings nur um eine kirchenpolitisch-pragmatische, nicht grundsätzlich theologische Ausgrenzung.

Auf der anderen Seite gehen die westlichen Väter ebenso selbstverständlich davon aus, dass der Mensch sein ewiges Ziel verfehlen kann, wenn er Gottes Gebote missachtet und nicht – pelagianisch, semipelagianisch oder wie auch immer verstanden – mit der Gnade mitwirkt. Gnade und Werke müssen zusammenkommen, will der Mensch gerettet werden. Pauli Rechtfertigungslehre aus Gnade allein und die sie bezeugenden Römer- und Galaterbriefe spielen vor Augustinus in der westlichen Verkündigung und Theologie des 4. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle²¹.

Einen bemerkenswerten Akzent setzt jedoch Ambrosius von Mailand, der sich auch in diesem Punkt als Schüler des Origenes erweist²². An zwei Stellen kommt Ambrosius der Apokatastasis-Lehre des Alexandriners erstaunlich nahe. Zuerst in der Gotteslehre, in der er Gottes Güte und Barmherzigkeit in einer Weise zeichnet, die eine ewige Strafe fast unmöglich macht. Gott konnte sich auf das Wagnis der Freiheit des Menschen einschließlich der Möglichkeit zur Sünde einlassen, weil er die Macht und den Willen zur Vergebung besaß. Auf die Frage: *«Wäre Adam im Paradies nicht besser allein geblieben, weil ihm ohne Eva der Sündenfall erspart geblieben wäre?»*, antwortet der Bischof: *«Lieber wollte Gott, dass es viele gäbe, die er retten und denen er die Sünden vergeben könnte, als den einen Adam allein, der frei geblieben wäre von Schuld»*. Auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts war kein Verhängnis, hat doch Evas Strafe, in Schmerzen gebären zu müssen, dazu geführt, dass Christus geboren wurde²³.

Vor allem in der Soteriologie beschreibt Ambrosius die Übermacht der Gnade Christi so eindrucklich, dass eine ewige Verdammnis nur noch schwer vorstellbar erscheint. Nicht von ungefähr ist lange diskutiert worden, ob Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet ist, in dem die Sünde Adams als *felix culpa* besungen wird²⁴. Wenn auch seine Autorschaft heute eher als unwahrscheinlich gilt, in der Sache stimmt er mit dem Hymnus vollständig überein. So wenn er bekennt: *«Ich rühme mich nicht, weil ich gerecht, sondern weil ich erlöst bin. Ich rühme mich, nicht weil ich frei von Sünden bin, sondern weil die Sünden mir nachgelassen sind... Die Schuld ist mir zum*

Lohn der Erlösung geworden, durch sie ist Christus mir nahe gekommen. Für mich hat Christus den Tod gekostet. Die Schuld ist fruchtbarer als die Unschuld geworden»²⁵. Um solche und andere soteriologischen Paradoxa nicht misszuverstehen, ist zu beachten, dass sie Ausdruck ambrosianischer Jesusfrömmigkeit²⁶, nicht dogmatischer Definitionen sind. «Wo die Sünde groß war, wurde die Gnade noch größer» (Röm 5,20) enthält keinen finalen Nebensinn, so als sei die Sünde von Gott zugelassen worden, damit die Gnade größer werden könne. Auch wenn Adams Fall glücklich genannt werden kann, weil die Gnade ihn zum Besseren wandelte (*felix ruina, quae reparatur in melius*)²⁷: Ambrosius hat die Sünde nicht als heilsnotwendig oder von Gott gewollt betrachtet; eine Apokatastasis aller lehnt er ab – besser gesagt, er wagt es nicht, sie zu behaupten²⁸.

In der Gnadenlehre steht Augustinus auf den Schultern des Ambrosius²⁹. Noch in seinen letzten erbitterten Auseinandersetzungen mit Julian von Aclanum ruft er den Mailänder Bischof zum Zeugen dafür an, dass seine Lehre von Erbsünde, Gnade, Prädestination und Willensfreiheit von Julian zu Unrecht des Manichäismus verdächtigt wird³⁰. Und ähnlich wie Ambrosius hat Augustinus als Bischof und Seelsorger fest auf Gottes Barmherzigkeit vertraut, deren Lobpreis er in den *Confessiones* so unnachahmlich angestimmt hat. Zwar «ist die Zahl der für das Reich Gottes Prädestinierten so fest bestimmt, dass ihr niemand mehr hinzugefügt oder entzogen wird... Da wir aber von niemandem wissen, ob er zu dieser Zahl gehört, so müssen wir uns mit solcher Liebeskraft füllen, dass wir die Seligkeit eines jeden wollen und ihm dazu verhelfen»³¹.

Gravierender aber als die Übereinstimmungen erweisen sich die Unterschiede. Vor allen in seinen letzten Jahren ist Augustins Theologie ein leicht resignativer Zug zu eigen. Sein Vertrauen in die sittlichen Kräfte des Menschen nimmt ab. Pastorale Erfahrungen und Einblicke in die spätantike Gesellschaft kurz vor dem Untergang des römischen Nordafrika im Vandalensturm mögen dazu beigetragen haben. Ist es nicht erfolgversprechender, statt auf Besserung des Menschen durch unverdrossene Belehrung und Erziehung auf Gottes Vorherbestimmung zu setzen, die den Menschen aus jeder inneren oder äußeren Versuchung zu retten vermag³²? *Praedestinatio* statt *paideia*! Augustinus beginnt, Pauli Rechtfertigungslehre theologischer zu verstehen als die moralisierenden Exegeten vor ihm. Vom Apostel belehrt, konnte er dann aber nicht mehr umhin, aus biblisch bestens begründeten Überlegungen Konsequenzen zu ziehen. Wenngleich auf nicht so dramatische Weise wie Luther in seinem Turnerlebnis hatte schon Augustinus erkannt, dass es Menschen gibt, die «von der eigenen Gerechtigkeit satt, nach der Gerechtigkeit Gottes nicht hungern. Was aber ist die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen? Unter der Gerechtigkeit Gottes ist hier nicht jene gemeint, wodurch Gott selbst gerecht ist, sondern die Gott dem

Menschen gibt, damit der Mensch durch Gott gerecht sei». Menschliche Gerechtigkeit ist dagegen jene, «durch die sie auf ihre eigenen Kräfte vertrauen und gleichsam sich selbst als Erfüller des Gesetzes durch eigene Kraft erklären»³³.

Es ging um die Frage: Wie verbinden sich die Verantwortlichkeit des Menschen im Gericht und die Verheißung ewigen Lohns aufgrund der Verdienste mit Gottes allgemeinem Heilswillen? Oder mit Augustinus gesprochen: «Wenn es Gottes Gnade nicht gibt, wie kann Gott dann der Retter der Welt sein; wenn es keinen freien Willen gibt, wie kann er dann ihr Richter sein»³⁴. Nachdem in der abendländischen Kirche lange Zeit die moralische Seite des Christseins herausgestellt worden war, rückt Augustinus die paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade wieder in den Vordergrund. Die Werke können den Menschen nicht retten, sie offenbaren nur seine Sündhaftigkeit; retten kann ihn nur die Gerechtigkeit Gottes, mit der er den Menschen gnadenhaft bekleidet. Dass die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, das aufzuzeigen bereitete Augustinus keine Schwierigkeiten. Wahre Freiheit besteht ja nicht nur darin, zwischen Gut und Böse zu wählen, sondern in der Befähigung, das Gute tun zu können. Bedrängender war eine andere Frage: Wenn Gott der alleinige Grund der Rettung ist, warum werden dann nicht alle Menschen gerettet?

Redlicherweise muss Augustinus antworten: Weil Gott es so will. Den einen erwählt er, den anderen nicht – nicht aufgrund eines göttlichen Vorherwissens (*praescientia*) der freien Entscheidung des Menschen zum Glauben und einem Leben nach den Geboten, sondern aufgrund des Vorherwissens seiner göttlichen Vorherbestimmung (*praedestinatio*). Nicht alle gehören zu den Schafen des guten Hirten Christus. Warum nicht? «Weil er wusste, dass sie zum ewigen Untergang vorherbestimmt (*ad sempiternum interitum praedestinos*) und nicht zum ewigen Leben durch den Preis seines Blutes erkaufte sind»³⁵. Doch warum erwählt Gott die einen, die anderen aber nicht? Augustinus antwortet mit Paulus: «Warum sonst, als weil er es so gewollt hat. Warum aber hat er es so gewollt? <Mensch, wer bist du, dass du Gott zur Rede stellen willst?> (Röm 9,20)»³⁶. Gott ist in seinem Handeln nicht ungerecht, denn er verdammt nicht aktiv diejenigen, die verdammt werden, sondern lässt an ihnen nur zu, was sie, aus der *massa damnata*, der erb-sündlich schuldig gewordenen Menschheit hervorgegangen, verdienen: Gottesferne und ewige Verwerfung. Bei den Erwählten ersetzt er seine Gerechtigkeit durch seine unverdiente Barmherzigkeit, auf die niemand einen Rechtsanspruch besitzt³⁷.

Augustins Prädestinationslehre «ist eine These von schneidender Härte», die «von einem schauererregenden Gottesbild getragen» und «der Schrecken des christlichen Denkens aller Zeiten geworden ist»³⁸. Sie liegt als Grenzaussage zwar in der Logik einer konsequent zu Ende gedachten Gnaden-



lehre, ist aber niemals – weder auf der Synode von Orange II (529) noch auf dem Konzil von Trient – in ihrer ganzen Härte zur maßgebenden kirchlichen Lehre geworden, die das Selbstverständnis der römischen Kirche entscheidend geprägt hätte. Auch die katholische Dogmatik hat sich weitgehend von ihr befreit³⁹.

Will man etwas zu ihrer Verteidigung sagen, ließe sich darauf hinweisen, dass Augustinus mit seiner Gnadenlehre unmissverständlich die Grenze festlegt, an der sich die Souveränität Gottes in der Bestimmung des Menschen zum Heil jeder Verfügbarkeit, auch der der Kirche mit ihren Sakramenten, entzieht. Wenn es um das Heil des Menschen geht, kommen sich nicht beide auf halbem Wege entgegen: Gott schenkt Gnade, der Mensch bemüht seinen Willen, sondern Gott tut das Ganze, damit der Mensch ebenso das Ganze tun kann. Wie Gottes unwiderstehlich wirkende Gnade und die Zustimmung des Menschen in Freiheit sich verbinden, bleibt für den Menschen unergründbar. Augustinus mahnt: *«Du suchst nach dem Grund, ich schauere vor dem Abgrund... Denk du nur vernunftgemäß, ich staune; disputiere du, ich glaube; ich sehe den Abgrund und kann den Grund nicht erreichen»*⁴⁰. Was in der theologischen Theorie ängstigen könnte, wird aufgefangen durch ein unerschütterliches Vertrauen in Gott, der will, *«dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen»* (1 Tim 2,4)⁴¹.

III. DIE KIRCHE ALS HEILSNOTWENDIGES ÄRGERNIS?

Die frühkirchliche Kontroverse um die Zahl und Auswahl der endgültig Geretteten wird noch einmal verschärft durch die Frage nach der Heilsnotwendigkeit und dem allein seligmachenden Charakter der Kirche, die ebenfalls bis heute virulent geblieben ist. Wenn die von Bischof Cyprian von Karthago (gest. 258) ausgegebene Parole *«salus extra ecclesiam non est»*⁴² stimmte und es außerhalb der Kirche keine Sündenerlösung gab, konnte die von Gott verfügte unsichtbare Prädestination vermeintlich aufgezeigt und an der Kirchenzugehörigkeit der Menschen festgemacht werden.

In den neutestamentlichen Schriften sind zum Heile notwendig die Einzigartigkeit der Vermittlung Christi, Glaube und Taufe⁴³; die Kirche kommt nur indirekt ins Spiel, insofern Sündenvergebung und Glaubensgehorsam an die Autorität der Gemeinde und der Apostel gebunden werden (Mt 18,17f; Joh 20,23). Gab es in frühester Zeit noch die Vorstellung von den *«Samenkörnern des Logos»*⁴⁴, durch welche die göttliche Wahrheit überall in der Welt erkannt werden konnte, und einer *«Kirche ab Abel»*⁴⁵, der alle Gerechten seit Weltbeginn angehörten, verschärfte sich der Anspruch auf ekklesiologische Exklusivität der Heilsvermittlung im 3. Jahrhundert. Nicht nur Cyprian im Westen, auch Origenes im Osten versichert: *«extra ecclesiam nemo salvatur»* – es gibt keine Rettung außerhalb der Kirche⁴⁶.

Bei beiden besitzt die schroffe Behauptung noch eine gewisse Plausibilität wegen des Kontextes, in dem sie erhoben wird. Beide wenden sich gegen häretische oder schismatische Abspaltungen. Cyprian spricht den *extra ecclesiam* sich befindenden Häretikern das Heil ab, weil sie ungültig getauft sind. Wenn schon dem Häretiker die Taufe des Bluts, d.h. das Martyrium, nicht zum Heil verhelfen kann, um «*wie viel weniger ... wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen. Deshalb können wir die Taufe unmöglich mit den Häretikern gemeinsam haben, mit denen wir weder Gott, den Vater, noch Christus, seinen Sohn, noch den Heiligen Geist, mit denen wir weder den Glauben noch auch die Kirche gemeinsam haben*»⁴⁷. Die Heilchance von Menschen, die Christus und die Kirche überhaupt nicht kennen, kommt überhaupt nicht in den Blick.

Doch dann verselbständigt sich der Exklusivanspruch und erlangt bei Hilarius von Poitiers, Hieronymus und anderen allgemeine Geltung⁴⁸. Er wird von mittelalterlichen Konzilien aufgenommen und bis in jüngste lehramtliche Verlautbarungen eingeschärft. Unerbittlich scharf formuliert das Konzil von Florenz in der Lehrentscheidung für die Jakobiten: «*Die heilige römische Kirche, durch das Wort unseres Herrn und Erlösers gegründet, glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das vom Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tode ihr anschließt*»⁴⁹.

Augustinus würde dem zustimmen; er rechnet mit einer großen *massa damnata* als Konsequenz seiner Prädestinationslehre⁵⁰. In Anwesenheit des donatistischen Bischofs Emeritus erklärt er: «*Außerhalb der Kirche kann man alles haben, außer dem Heil. Man kann zur Würde eines Bischofs gelangen, kann das Sakrament der Taufe empfangen, kann das Halleluja singen, kann Amen antworten, kann das Evangelium kennen, kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben predigen, aber man kann an keinem anderen Ort als in der katholischen Kirche das Heil finden*»⁵¹. Andererseits kann er nicht mehr daran vorbeisehen, dass nur ein verschwindend kleiner Teil der Menschen Glieder der Kirche sind – alle, die vor Christus lebten, sowieso nicht, und auch von den gegenwärtig Lebenden längst nicht alle. Umgekehrt musste er eingestehen, dass nicht alle formellen Kirchenchristen wirklich lebendige Glieder am Leib der Kirche waren. Es gab – auch in seiner Gemeinde – viel Unkraut unter dem Weizen, das nach seinen eigenen Worten bis an die Stufen der Apsis wucherte. Er gesteht: «*Wir können es nicht abstreiten, dass die Bösen mehr sind, ja soviel mehr, dass die Guten unter ihnen gar nicht mehr sichtbar sind – wie man denn auch auf der Tenne die Getreidekörner nicht sieht, denn jemand, der die Tenne sieht, der mag wohl glauben, dass da nur leeres Stroh ist*»⁵².

Darum beginnt er, die Bedingungen und Möglichkeiten der Kirchenzugehörigkeit sorgsam abzuwägen. Danach gehören ebenso wenig alle Getauften zum *numerus praedestinatorum*, wie alle Nichtgetauften davon ausgeschlossen sein müssen. Die Zahl der Geretteten bricht sich nicht an den Mauern der institutionellen Kirche. Zwar wird nur aus der Flut gerettet, wer sich in der Arche der Kirche befindet, aber die fährt bereits *ab Abel* über das Meer der Welt⁵³. Auch wer noch nie Christi Namen gehört hat, kann Christ sein, wenn er in der Gemeinschaft der Liebe mit Christus verbunden ist. Selbst Donatisten und andere Sektenmitglieder können zur Kirche gehören, wenn sie ohne persönliche Schuld in die Häresie hineingeboren worden und aus Gewohnheit in ihr geblieben sind. Wer die Wahrheit sucht und die Liebe nicht verletzt, ist *«keineswegs zu den Häretikern zu rechnen»*⁵⁴. Niemand vermag heute zu sagen, wer dereinst zur vollendeten *civitas Dei* gehören wird.

Mit solchen Überlegungen ist der Boden bereitet, aus dem die nachfolgenden Lehren über das *votum ecclesiae*, inklusive Kirchenzugehörigkeit, anonyme Christen und ähnliche Interpretamente bis hin zu den Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils und den sich anschließenden kirchenamtlichen Aussagen erwachsen sind⁵⁵. Der Glaube an die Kirche als das *universale salutis sacramentum* muss mit dem empirischen Zustand der Kirche ebenso vereinbar bleiben wie der allgemeine Heilswille Gottes mit den biblischen Warnungen vor dem göttlichen Gericht – wobei der Gedanke an die *apokatastasis* als Ausdruck unerschütterlicher Hoffnung in das trinitarische Erlösungswerk gelten darf, solange er nicht zu einer unumstößlichen dogmatischen Sentenz gerinnt. Dass die Gutheit des Schöpfers und die Barmherzigkeit des Erlösers das letzte Wort haben werden und dem Bösen und allen Übeln keine ewige Dauer beschieden sein sollen, ist eine Zuversicht, die seit Origenes und seinen Nachfahren über Ambrosius von Mailand und Gregor von Nyssa bis zu Hans Urs von Balthasar weitergegeben worden ist. Gründe und Argumente für die damit bezeugte Hoffnung sind von frühchristlicher Zeit bis heute die gleichen geblieben⁵⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

² Vor allem in der Gnosis; vgl. HIPPOLYT, *Refutatio* 7,27,4f; IRENÄUS, *Adv. haer.* 1,14,1; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 6,9,75,2. ORIGENES, *Comment. in Iohannem* 1,16,91 (GCS 4,20), kennt bereits aus der ihm vorliegenden Literatur eine *legoméne apokatástasis* (sogenannte *Wiederherstellung*).

³ ORIGENES, *De principiis* 1,6,2 (Übersetzung nach Görgemanns/Karpp, in: *Texte zur Forschung* 24, Darmstadt 1976, 216).

- ⁴ Vgl. Dan 12,3; die LXX liest: *eis tous aiōnas kai eti*; die Einheitsübersetzung sagt: *immer und ewig*.
- ⁵ ORIGENES, *De principiis* 2,3,5 (Görgemanns/Karpp [o.Anm. 3] 315).
- ⁶ ORIGENES, ebd. 3,6,3 (651).
- ⁷ ORIGENES, ebd. 2,9,6 (413).
- ⁸ ORIGENES, ebd. 3,6,6 (659); vgl. 3,6,9 (665/7).
- ⁹ ORIGENES, *Contra Celsum* 8,72 (GCS 1,288f); vgl. CH. LENZ, *Apokatastasis*, in: RAC 1 (1950) 514f; H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, in: *Les fins dernières selon Origène*, Hampshire/Vermont 1990, Kap. XII: 282-290.
- ¹⁰ ORIGENES, *Comment. in Rom* 8,12; *De principiis* 1,7,1.
- ¹¹ ORIGENES, *Contra celsum* 6,26 (nach: H.U. VON BALTHASAR, *Apokatastasis* [Neue Kriterien 1], Einsiedeln ²2007, 91).
- ¹² R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Philosophia Patrum 2), Leiden 1974, 57f.
- ¹³ Über das Fegefeuer als Ausweg und Puffer zwischen Allerlösung und Verdammnis vgl. G. GRESHAKE, *Himmel – Hölle – Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie*, in: *Ungewisses Jenseits?*, Düsseldorf 1986.
- ¹⁴ C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte* 2, Freiburg ²1875, 794; vgl. DS 411; 433; W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK 1 (³1993) 823; A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Darmstadt 1964, 507f.
- ¹⁵ LENZ (o. Anm. 9) 515f.
- ¹⁶ GREGOR VON NYSSA, *Quando sibi subiecerit omnia* 1313A (nach Hübner [o. Anm. 12] 42f).
- ¹⁷ Zur ursprünglichen und wieder gewonnenen Einheit der gesamten geistigen Schöpfung, der Engel und der Menschen vgl. J. DANÉLOU, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, in: *Recherches de science religieuse* 30 (1940) 342-45; DERS., *L'etre et les temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 186-226 (deutsche Teilübersetzung in: *Typologie*, hg. von V. Bohn (edition suhrkamp N.F. 451), Frankfurt/Main 1988, 114-25).
- ¹⁸ GREGOR VON NYSSA, *De hominis opificio* 17 (PG 44,188); vgl. Hübner (o. Anm. 12) 43-45.
- ¹⁹ E. DASSMANN, *Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2001) 152f.
- ²⁰ Ebd. 178f.
- ²¹ W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des 4. Jahrhunderts*; in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 57.
- ²² E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, 209f; DERS. (Hg.), AMBROSIVS VON MAILAND, *De Isaac vel anima* (Fontes Christiani 48), Freiburg 2003, 13-15.
- ²³ AMBROSIVS, *De Paradiso* 10,47 (CSEL 31,1,305).
- ²⁴ H.M. WEIKMANN, *Exsultet*, in: LThK³ 3 (1995) 1134.
- ²⁵ AMBROSIVS, *De Iacob et vita beata* 1,6,21 (CSEL 32,2,18).
- ²⁶ Vgl. dazu E. DASSMANN, *Die Christusfrömmigkeit des Bischofs Ambrosius von Mailand*, in: *Historiam perscrutari* (Festschrift O. Pasquato), hg. von M. Maritano (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Rom 2002, 653-72; bes. 659-66.
- ²⁷ AMBROSIVS, *Explanatio Psalmi* 39,20 (CSEL 64,225).
- ²⁸ AMBROSIVS, *De Noe* 27,102 (CSEL 32,1,483); vgl. E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand* (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1965, 105f; 129-34.
- ²⁹ Diese Beurteilung steht unter dem Vorbehalt, dass die Gnadenlehre des Ambrosius noch nicht gründlich untersucht worden ist; vgl. DASSMANN, *Ambrosius* (o. Anm. 22) 172f.
- ³⁰ E. DASSMANN, «*Tam Ambrosius quam Cyprianus*» (c. Iul. imp. 4,112). *Augustins Helfer im pelagianischen Streit*, in: *Oecumenica et Patristica* (Festschrift W. Schneemelcher), hg. von D. Damaskinos / W. Bienert / K. Schäferdiek, Chambésy 1989, 259-68.
- ³¹ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 39,46. (PL 44,940.944); vgl. W. GEERLINGS, *Augustinus. Leben und Werk*, Paderborn 2002, 120.
- ³² P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1973, 355f.
- ³³ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26,1 (CCL 36,260).

- ³⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 214,2 (CSEL 57,381).
- ³⁵ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 48,4 (CCL 36,415).
- ³⁶ AUGUSTINUS, *Epistula* 186,23 (CSEL 57,63f); vgl. R. NÜRNBERG, *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 51 (1988) 116f.
- ³⁷ Die Zahl der Untersuchungen über Augustins Gnadenlehre ist unüberschaubar; Hinweise finden sich in allen einschlägigen Lexika und Patrologien, am umfassendsten bei Geerlings (o. Anm. 31).
- ³⁸ E. DASSMANN, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 118–30, Zitat 123; B. ALTANER/ A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg ⁸1978, 442; H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Urban-Bücher 50), Stuttgart ⁶1987, 212.
- ³⁹ Vgl. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 24–75 mit seiner Widmung an G. Greshake, den «Pionier einer vom Augustinismus befreiten Gnadenlehre», ebd. 7.
- ⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 27,7 (PL 38,182); vgl. A. TRAPÉ, *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München 1988, 155.
- ⁴¹ Zu Augustins Schwierigkeiten mit der Auslegung dieser Stelle vgl. STUIBER (o. Anm. 38) 442.
- ⁴² CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795); *De unitate ecl.* 6, (CSEL 3,1,214f).
- ⁴³ W. KERN, *Heilsnotwendigkeit der Kirche*, in: LThK 4 (¹1995) 1346.
- ⁴⁴ J.H. WASZINK, *Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, in: Mullus (Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 1), Münster 1964, 380–90.
- ⁴⁵ E. DASSMANN, *Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen*, in: *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn 1994, 5f.
- ⁴⁶ ORIGENES, *Hom. in Iesu Nave* 3,5 (GCS 7,307).
- ⁴⁷ CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795).
- ⁴⁸ *Dictionnaire de théologie catholique* 4 (1939) 2156f.
- ⁴⁹ DENZINGER 714 (³²1963) 342; vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 3,1: Die Lehre von der Kirche, München ⁵1958, 821–33.
- ⁵⁰ AUGUSTINUS, *De baptismo* 4,17,24; *Quaestiones in Simplicianum* 1,2.
- ⁵¹ AUGUSTINUS, *Sermo ad Caes. ecclesiae plebem* 6 (vgl. Trapé [o. Anm. 40] 143).
- ⁵² AUGUSTINUS, *Ennerationes in Psalmos* 47,9 (CCL 38,546).
- ⁵³ E. DASSMANN, *Kirche* II (bildersprachlich), in: RAC 20 (2004) 1004f.
- ⁵⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 43,1,1 (CSEL 34,85).
- ⁵⁵ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen* 74–79, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996, 36–9.
- ⁵⁶ Zu gegenwärtigen theologischen und pastoralen Erwägungen vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 75), Einsiedeln ²1989; DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg 2005; J.CH. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus?*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994) 175–218; M. REMENYI, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung*, in: *IKaZ Communio* 32 (2003) 492–512; K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Regensburg 2008, 518–23.



MICHAEL BÖHNKE · WUPPERTAL

UNIVERSALER HEILSWILLE GOTTES

*Eine Relecture einleitender Formulierungen
in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*

I. HERMENEUTIK DER TEXTE

Es ist unendlich viel über den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils geschrieben und noch mehr debattiert worden. Otto Hermann Pesch hat – wie viele andere – diesen Geist des Konzils mit der Intention der Konzilsväter identifiziert: «Der ‹Geist des Konzils› ist der aus den Akten und im Blick auf die Vorgeschichte des Konzils hervortretende Wille der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, auch dort, wo er durch Einsprüche und manchmal auch unfaire Tricks einer kleinen Minderheit im einzelnen verwässert und abgeschwächt wurde – und als solcher ist er eine gültige Auslegungsregel für die Konzilstexte.»¹

Dagegen leiten die hermeneutischen Überlegungen des französischen Philosophen Paul Ricœur dazu an, die Konzilstexte nicht von der Intention der Autoren her zu verstehen. Ricœur nämlich hat die semantische Autonomie des Textes als Ausgangspunkt der Interpretation bestimmt.² Die semantische Autonomie des Textes ist darin begründet, dass der Text als Schriftstück gegenüber der Intention des Autors, «von der Psychologie des Menschen hinter dem Werk, von dem Verständnis, dass dieser Mensch von sich selbst und von seiner Situation hat, von seiner Beziehung als Autor zu seinem ersten Publikum, dem ursprünglichen Empfänger des Textes»³, unabhängig ist. «Entscheidend für die Genese von Texten ist die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation.»⁴ Weder die Subjektivität des Autors noch die des Lesers beherrschen den Sinn des Textes für Ricœur in transzendentalphilosophischer Hinsicht. Indem der Leser den Text als etwas versteht, refiguriert er seinen Sinn. «Die Refiguration» stellt für Ricœur eine «aktive Reorganisation unseres In-der-Welt-Seins dar [...], die vom

MICHAEL BÖHNKE, Jg. 1955; 1974-79 Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Neueren Geschichte in Bonn und Tübingen, seit 2004 Professur für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Wuppertal.

Leser gelei[s]tet wird, der selbst [...] vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.»⁵ Der Sinn des Textes, der sich in der Lektüre erschließt, ist vor allem der einer neuen Sicht der Welt und des Selbst, durch die die ursprüngliche Erfahrung der Zugehörigkeit unterbrochen wird. Es geht also um eine durch den Text angeleitete Distanznahme⁶ des Ich, um in der Refiguration zu einer veränderten Sicht der Welt und des Selbst zu gelangen. Dem «Sehen als» auf der Ebene der Sprache entspricht dabei für Ricœur unter der Voraussetzung der Referenz des Textes auf ontologischer Ebene das «Sein-wie». Dabei ist es eben der Leser, der den Bezug vom Text zur außertextlichen Realität herstellt. Für Ricœur wird hermeneutisch dabei auch die Dichotomie von Erklären und Verstehen im Begriff der Interpretation aufgehoben, da jeder Text in seiner objektiven Gestalt, seiner Struktur, den eigenen Regeln seiner Komposition nach erklärt werden kann, und je mehr er erklärt werden kann, um so besser war er zu verstehen (vgl. IA 45). Erklären und Verstehen werden durch Ricœur im Begriff der Interpretation zusammengefasst (vgl. IA 43).

Die folgende Interpretation nimmt in Anlehnung an Paul Ricœur ihren Ausgang von der Endgestalt der Konzilstexte. Sie will die Frage nach dem Geist des Konzils nicht retrospektiv durch einen Rückgriff auf die Intention der Konzilsväter klären. Vielmehr geht es ihr darum, den Geist des Konzils prospektiv als durch die Texte eröffnete Sicht von Gott, Mensch und Welt zu verstehen, die den Leser der Texte zu einem neuen Verständnis des Glaubens, der Wirklichkeit und seiner selbst führen kann. Sie überwindet so die Dichotomie von Geist und Buchstabe. Sie versteht die Texte des Konzils als «formative Texte» (J. Assmann)⁷. Die sie leitende Hypothese lautet, dass die Eröffnungsformulierungen zum Hauptteil der beschlossenen Konzilstexte in besonderer Weise Aufschluss über den Geist des Konzils, das durch das Konzil neu eröffnete Verständnis von Gott, Mensch, Kirche und Welt, geben. Ihren Sinn gilt es zu verstehen.

II. DIE EINLEITUNGSFORMELN DER TEXTE

Die meisten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnen in ihrem Hauptteil mit Formulierungen, die als authentische Interpretationen des göttlichen Heilswillens verstanden werden müssen. So heißt es zu Beginn des ersten Kapitels der umfassenden Konstitution über die Heilige Liturgie, dem ersten Dokument, welches vom Konzil am 4. Dezember 1963 abgestimmt und feierlich veröffentlicht wurde: «Gott, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4), »hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen« (Hebr 1,1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat

und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, «den Arzt für Leib und Seele», den Mittler zwischen Gott und den Menschen» (SC 4, 1). Mit der Formulierung wird Bezug genommen auf die Eröffnungsansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil von Papst Johannes XXIII., der ausgeführt hatte, daß die Kirche nach Gottes Heilsplan «alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen lassen will (1 Tim 2,4)» (*Gaudet Mater Ecclesia*).

Das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* eröffnet das erste Kapitel in ähnlicher Weise, betont aber, dass der Heilswille durch die Katholische Kirche, die sich diesem Heilswillen verdankt, vermittelt ist. Dabei verpflichtet der Wille des Gründers die Kirche in ihrem zweckgerichteten Handeln: «Die Katholische Kirche ist von Christus, dem Herrn, gegründet, um allen Menschen das Heil zu bringen, und darum der Verkündigung des Evangeliums unbedingt verpflichtet. Deshalb hält sie es für ihre Pflicht, die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkündigen und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen» (IM 3).

Die Kirchenkonstitution präzisiert zu Beginn des ersten Kapitels – eine Einleitung und ein Vorwort fehlen – das Verhältnis zwischen dem durch Christus offenbarten Heilswillen Gottes und der Kirche als «Zeichen und Werkzeug» dieses Heilswillens: «Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen» (LG 1).

Dass Christus den Heilswillen Gottes offenbart hat, damit beginnt auch das erste Kapitel des Ökumenismusdekrets *Unitatis redintegratio*: «Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, daß der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle» (UR 2). Die offenbarungstheologische Grundlage wird in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* gleich zu Beginn präzisiert: «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren

und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2).

Umfassend geht auch die Pastoralkonstitution zu Beginn des I. Hauptteils auf den göttlichen Heilswillen ein. Bemerkenswert ist die lange, insgesamt 6 Artikel (4–10) umfassende Einleitung der Konstitution, in der – nach den fulminanten Formulierungen im Vorwort (1–3) die Beschreibung der «Zeichen der Zeit» erfolgt, die zu den – allerdings nicht durch göttlichen Heilswillen direkt aufgetragenen Pflichten – der Kirche gehört. Erst dann beginnt der I. Hauptteil mit der unmittelbaren Bezugnahme auf den Willen Gottes: «Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin» (GS 11).

Indirekt wird auch im ersten Satz des ersten Kapitels von *Apostolicam Actuositatem* auf den göttlichen Heilswillen Bezug genommen, insofern die Sendung der Kirche auf ihn zurückgeführt werden muss. «Dazu ist die Kirche ins Leben getreten: sie soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hingeeordnet werden.» (AA 2)

Es ist unschwer zu erkennen, dass eine Interpretation der Texte ihnen dann gerecht wird, wenn durch sie ihr Gehalt als Auslegung des Heilswillens Gottes verstanden wird. Eben das kann aufgrund der synoptischen Lektüre der einleitenden Formulierungen als Sinn der Texte und damit als Geist des Konzils angesehen werden. Diese Einsicht gilt es im Folgenden zu präzisieren.

III. DAS FORMATIVES SELBSTVERSTÄNDNIS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Wenn mit der Formulierung von 1 Tim 2,4 sowie im Dekret *Orientalium ecclesiarum* mit den Worten «Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mk 16,15)» (OE 3) die Universalität des Heilswillens Gottes betont wird und wenn nach *Lumen gentium* die Kirche als Zeichen und

Werkzeug des universalen göttlichen Heilswillens verstanden werden muss, dann darf man erwarten, dass das Konsequenzen für das formative Selbstverständnis und das Handeln der Kirche hat. Diese Konsequenzen werden in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils meistens zu Beginn der Vorworte oder Einleitungen benannt, in denen sich der Verfasser der Texte zu erkennen gibt. Subjekt der Aussagen ist in ihnen die katholische Kirche, für die die Heilige Synode spricht. Sie tut dies in dem Bewusstsein, dass die Kirche den universalen Heilswillen zeichen- und werkzeughaft zu realisieren, ihn keineswegs aber einzuschränken und zu reglementieren habe.

«Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche »das allumfassende Sakrament des Heils« sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden», so formuliert es das Vorwort von *Ad gentes* (AG 1) in direkter Anknüpfung an *Lumen gentium*.

Das Konzil weiß sich von der Hoffnung getragen, dass seine Lehre für die gesamte menschliche Gesellschaft von Relevanz ist: «Es hofft zudem, daß seine hier vorgelegte Lehre und Weisung nicht allein dem Heil der Gläubigen, sondern auch dem Fortschritt der ganzen menschlichen Gesellschaft dienen werde», heißt es im Vorwort von *Inter mirifica* (IM 2). «Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht. Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird.» (GS 2). Nirgends kommt so deutlich wie im Vorwort von *Gaudium est spes* die «Verbundenheit der Kirche mit der Menschheitsfamilie» (GS 1) zum Ausdruck.

Die Begründung dafür liegt sowohl in dem in Gottes (Schöpfungs-)handeln zum Ausdruck gekommenen universalen Heilswillen Gottes als auch im als Zeichen der Zeit wahrgenommenen Zusammenwachsen der Menschheitsfamilie, einer konziliaren Antizipation der Globalisierung, die dazu zwingt, das Verhältnis zu den anderen Religionen zu bedenken: «In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen

gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln», so der Beginn von *Nostra Aetate* (NA 1), in dem die Sorge für den «Frieden unter den Religionen» (Nicolaus Cusanus) als Mitsorge der Kirche für die Einheit der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Dass jede Spaltung dabei ein Ärgernis bedeutet, ist Erkenntnis leitend für das Ökumenismusdekret. «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» (UR 1). Indem sich die Kirche die Mitsorge um die Humanisierung der Lebensverhältnisse auf ihre Fahnen schreibt, will sie es vermeiden, ein Ärgernis für die Welt zu sein, bedeutete dies doch zugleich einen möglichen Schaden für die Verkündigung.

Dass die universale Sendung der Kirche dem universalen Heilswillen Gottes zu entsprechen habe, schlägt durch auch bei der Formulierung über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: «Daher beabsichtigt die Heilige Synode, auch im Hinblick auf die Lage der menschlichen Gesellschaft, die sich in dieser unserer Zeit auf dem Weg zu einer neuen Ordnung befindet, die Hirtenaufgabe der Bischöfe näher zu bestimmen» (CD 3, Vorwort). Präzisiert wird das in Artikel 11 und 13 von *Christus Dominus*: «Ihrer apostolischen Aufgabe sollen sich die Bischöfe zuwenden als Zeugen Christi vor allen Menschen.» (CD 11) und: «Die christliche Lehre sollen sie auf eine Weise vortragen, die den Erfordernissen der Zeit angepaßt ist, das heißt, die den Schwierigkeiten und Fragen, von denen die Menschen so sehr bedrängt und geängstigt werden, entspricht» (CD 13).

IV. ADRESSATEN DES TEXTES

Dem eben dargestellten formativen Selbstverständnis der Kirche als Ausdruck der Einsicht in den universalen Heilswillen Gottes entspricht die Hinordnung der Konzilstexte an einen Adressatenkreis, der den der Gläubigen weit übersteigt. Die von Papst Johannes XXIII. am 11. April 1963 veröffentlichte Enzyklika *Pacem in Terris* ist das erste lehramtliche Dokument, das sich an «alle Menschen guten Willens» wendet.⁸ Das Konzil hat diese Formulierung in *Gaudium et spes* aufgenommen. «Diese Adresse ist», so heißt es in einer Fußnote zu *Pacem in Terris*, «nicht eine reine Formel. Sie ist begründet durch den Gegenstand, aber auch durch die Art und

Weise, wie dieser Gegenstand hier behandelt wird.»⁹ Dazu heißt es in der Einführung von Friedolin Utz: «Johannes XXIII. beginnt bei den von Gott dem Menschen in die Natur hineingelegten Rechten. Er stellt sich damit auf einen Boden, auf dem sich jeder mit ihm einigen muß, der guten Willens ist. Mit Recht konnte er darum sein Schreiben nicht nur an alle jene richten, die mit dem Apostolischen Stuhle in Frieden und Gemeinschaft leben, sondern auch «an alle Menschen guten Willens.»¹⁰ Entscheidender Bezugspunkt ist die in Artikel 5 der Enzyklika formulierte These, dass «der Schöpfer der Welt die Ordnung ins Innere des Menschen eingepägt» hat. Biblische Basis sind die paulinischen Ausführungen über das Gewissen als die Instanz, welche die Forderungen des Gesetzes im Menschen repräsentiert (vgl. Röm 2,15).

Mit dem Rekurs auf den guten Willen und das Gewissen wird über die Erkenntnis der Wahrheit hinaus die Rechtheit des Tuns gewürdigt. Wer human handelt, ohne sich explizit zu Christus zu bekennen, auch dem – und das ist neu – gilt das lehramtliche Schreiben von Papst Johannes XXIII. Das rechte Tun der Menschen guten Willens wird als wirksamer Ausdruck des Heilswillens Gottes verstanden, der darin seine Universalität erweist, explizit in *Lumen gentium*, Art. 16: «Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.»

V. DIE BEDEUTUNG DER TEXTE

Worauf kann der Leser der Texte sich einstellen? In welcher durch die Texte eröffneten Welt kann er sich wiederfinden? Wie sieht der Glaube, wie die Kirche aus, zu der die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils einladen? Wie kann der Leser der Texte sein Selbstverständnis auf der Basis der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils rekonstruieren? Dass er aufgrund seines Menschseins durch die Texte angesprochen werden soll, wird durch die Textualität der Aussagen und den Öffentlichkeitscharakter der Texte unterstrichen. Was also darf der Leser aufgrund der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche in ihrem Handeln erwarten?

Er darf erwarten, dass die Kirche sich ekklesiologisch als universales Heilssakrament (LG 1) versteht und verhält: «Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde kirchlich behindert oder verstellt, so wäre das verhängnisvoll. Ist doch die Kirche «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste (!) Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen (!) Menschheit», wie es die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche «Lumen gentium» ausdrückte (Artikel 1)», so Gotthard Fuchs.¹¹

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem liturgischen Handeln das fördert, was zur Einheit der Christen beiträgt: Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch das liturgische Handeln der Kirche eingeschränkt, sei es durch entsprechende Bestimmungen über die Träger der Liturgie, ökumenische Feiern, interpretierende Übersetzungen oder durch andere lehramtliche und disziplinäre Maßnahmen, so wäre auch das verhängnisvoll. Hat doch «(d)as Heilige Konzil [...] sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen» (SC 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem ökumenischen Handeln das fördert, was zur sichtbaren Einheit aller Getauften führt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch ein Nachlassen des ökumenischen Handelns der Kirche konterkariert, so stellte sich die Kirche gegen den Heilswillen Christi selbst. Hat doch *Unitatis redintegratio* über die Spaltung der einen Kirche ausgeführt: «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.» (UR 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche im interreligiösen Gespräch niemanden apriori vom universalen Heilswillen Gottes durch einen nur auf die Erkenntnis der Wahrheit und nicht auf das Handeln gerichteten Exklusivitätsanspruch ausschließt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde dadurch eingeschränkt, dass er einen sich im rechten Handeln niederschlagenden theologalen Glauben nicht auch außerhalb des kirchlich verfassten Christentums wirken könnte, als hätte Gott nicht «den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich» (DV 3) gegeben und «[o]hne Unterlaß [...] für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln (vgl. Röm 2,6-7)» (DV 3); als hätte er nicht seinen Heilswillen «viele Male und auf viele Weisen», nämlich in Wort und Tat, kundgetan, so wäre dies fatal. Hat doch *Gaudium et spes* über das Wirken des

Geistes Jesu Christi ausgeführt: «Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen» (GS 38).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem eschatologischen Hoffen niemanden vom universalen Heilswillen Gottes durch vorverurteilendes Urteil ausschließt. Entstände nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch eine ihm nicht entsprechende Prädestinationslehre eingeschränkt, so stellte sich die Theologie gegen den Heilswillen selbst. Hat doch das Konzil immer wieder betont, dass es dem Heilswillen Gottes entspricht, dass alle Menschen gerettet werden, auch wenn dies keineswegs als die Freiheit Gottes einschränkende Heilsgewissheit gedeutet werden darf. Es ist nur zu konsequent, es Gott zu überlassen, «alles in allem» zu werden.

Warum aber scheint es vielen Lesern, als würden gegenwärtig nur allzu oft diese Erwartungen enttäuscht? Ein Anlass und sicher auch Grund dafür mag die Erklärung *Dominus Jesus*¹² sein, mit der in den Augen nicht weniger Theologen das kirchliche Lehramt dem «Geist des Konzils» nicht gerecht geworden ist. Exemplarisch möchte ich deshalb abschließend mit wenigen, keineswegs auf Vollständigkeit abzielenden Bemerkungen in die noch laufende Debatte um *Dominus Jesus* einschalten.

VI. DEM KONZIL VERPFLICHTET: EINE ÖKUMENISCHE REFIGURATION

Es ist der theologale Glaube der Kirche, dass sich der unbedingte Heilswille Gottes geschichtlich unüberbietbar in Jesus Christus geoffenbart hat. Bleibt man dieser Terminologie verbunden, lassen sich vielleicht die mit der Erklärung *Dominus Jesus* entstandenen und von Jürgen Werbick markierten Probleme im ökumenischen und interreligiösen Dialog vermeiden, die durch die dort «in Anspruch genommene quantitative Logik «vollständig versus schwer defizitär»¹³ bedingt sind. Ich schließe mich dem Urteil Werbicks – «Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie»¹⁴ – an, und schlage vor, dass stattdessen besser von geschichtlicher Unüberbietbarkeit gesprochen werden sollte, wenn von der Offenbarung des unbedingten Heilswillens Gottes in Jesus Christus im interreligiösen Dialog Zeugnis abzulegen ist. Eine solche Redeweise wird dem personal-geschichtlichen Charakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus eher gerecht. Sie markiert andere Heilswege nicht als defizitär, rechnet aber damit, dass sie geschichtlich überboten worden sein könnten.

Insofern sich in der geschichtlichen Unüberbietbarkeit der Offenbarung die Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens ausdrückt, kann begründet von Universalität des Heilswillens gesprochen werden. Universalität des Heilswillens bedeutet aber weder Heilsgewissheit für den Einzelnen – der Ausgang der Geschichte ist vielmehr offen – noch ersetzt er die freie Zustimmung des Menschen. Diese kann direkt oder indirekt erfolgen. Eine direkte Bezugnahme erfolgt im expliziten Bekenntnis. Eine indirekte Bezugnahme im humanen Handeln. Durch es wird der Heilswille Gottes indirekt bezeugt. Dabei kann nicht entschieden werden, ob das handelnde Subjekt von der geschichtlichen Unüberbietbarkeit und der sich in ihr zeigenden Unbedingtheit des Heilswillens Gottes ausgeht; mit anderen Worten, ob sein Handeln sich an der durch Christi Tod und Auferstehung für den christlichen Glauben begründeten Verheißung des Lebens in Fülle orientiert. Basis für ein Leben förderndes humanes Handeln kann auch das Schöpfungshandeln Gottes sein, der Menschen guten Willens geschaffen hat, «damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45). In diesem Zusammenhang steht die epochale Erkenntnis des II. Vatikanischen Konzils, dass Menschenwürde und Religionsfreiheit aus dem Menschsein des Menschen und nicht aus der heilsgeschichtlichen Offenbarung heraus begründet werden müssen. So heißt es in *Dignitatis humanae*, Art. 9: «Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen» (DH 9).¹⁵ Es gibt eine humane Praxis der Liebe auch außerhalb des verfassten Christentums, die von Jesus selbst in vollkommener Weise beachtet worden ist. *Gaudium et spes*, Art. 22, unterstellt diese Praxis selbst nochmals dem Heilswillen Gottes, indem der Konzilstext allen Menschen guten Willens voll Zuversicht zuspricht, dass in ihren «Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.»

Geschichtlich unüberbietbar heißt nun aber immer auch konkret. In geschichtstheologischem Kontext hat Walter Kasper von der geoffenbarten Trinität als «konkretem Monotheismus» gesprochen. Mit dieser von Johann

Ev. Kuhn entlehnten Begrifflichkeit kann die Christologie als Konkretisierung des universalen Heilswillens Gottes verstanden werden. Aufgabe der Kirche ist es, die christologische Konkretion des Heilswillens Gottes zu verkünden und zur Einsicht in dieselbe zu führen. Wenn nach *Lumen gentium* 8 «das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes» dient, dann kann konsequenterweise analog zur christologischen Konkretion des Heilswillens Gottes von einer pneumatologisch – ekklesialen Konkretion des Heilswillens in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche gesprochen werden. Medard Kehl hat in dieser Weise die Begrifflichkeit Walter Kaspers aufgenommen und auf die Kirche in ihrem institutionellen Charakter bezogen: «Die Kirche Christi ist – auf der sakramental strukturellen Ebene [...] – in der katholischen Kirche konkret verwirklicht», so interpretiert Kehl das «subsistit» aus LG 8. Und er streicht heraus: «in ihr findet sie *unter dieser Rücksicht* (Hervorhebung M.B.) ihre «konkrete Existenzform».¹⁶ Ebenso wie Walter Kasper bezieht er die Aussage von LG 8 damit auf die «sakramental-institutionelle Dimension der Kirche» und «nicht auf die existentielle Dimension gelebten Glaubens».¹⁷ Das im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Formulierungen im Dokument «Dominus Jesus» von Kehl vorgetragene Fazit lautet: «Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die «volle» Verwirklichung der Kirche Jesu Christi «nur» in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die «Vollständigkeit» der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils».¹⁸ Kehl verschweigt nicht, dass damit auf ein «Spezifikum des katholischen Kirchenverständnisses»¹⁹ abgestellt werde, welches längst nicht das formative Selbstverständnis aller Institutionen prägt, die sich als Kirche bezeichnen.

Wie dem auch sei, die Besonderheit der dem universalen Heilswillens verpflichteten Sendung der Kirche wird auf diese Weise ohne Ausschließlichkeitsanspruch reformuliert werden können. Ist doch ein solcher Exklusivismus vom Gedanken des sich in Jesus Christus in geschichtlich unüberbietbarer Weise konkretisierenden Heilswillens Gottes her auch keineswegs erforderlich. Dem Gehalt nach besteht die Sendung der Kirche gemäß *Lumen gentium* darin, allen Menschen Christus als das «auf dem Antlitz der Kirche» widerscheinende «Licht der Völker» zu verkünden. Das «Antlitz der Kirche» würde geprägt sein müssen durch die unbedingt zuvorkommende Anerkennung des Anderen, die die Herrlichkeit des Messiani-

schen in «entschiedener Bescheidenheit» widerspiegelt. Kreuzestheologisch offenbart sich die Herrlichkeit Gottes «in Gestalt ihres Gegenteils ... Da sie die Menschen nicht durch die unmittelbare Erscheinung göttlicher Herrlichkeit zur Anerkennung zwingt, sondern ihnen durch ihre Niedrigkeitsgestalt größtmögliche Freiheit ja sogar Anlass zum Ärgernis gibt, kommt es zur Offenbarung nur, wenn und indem Menschen den Glauben an sie wagen», so Michael Bongardt unter Rückgriff auf Hans Urs von Balthasar in seiner *Theologie der Offenbarung*²⁰. Allerdings ist die von ihm dieser Erkenntnis zu Grunde gelegte Einsicht in die Bedingtheit der Offenbarungsgestalt als Voraussetzung für die hoffende Anerkennung anderer Heilwege keineswegs hinreichend. Ihr gegenüber gilt es auf die geschichtliche Unüberbietbarkeit und Konkretion, in der das Unbedingte geschichtlich offenbar wurde, zu verweisen.

Klaus Hemmerle hat durch die von ihm geprägte Formel «Geben hält nicht fest, was es hat, aber enthält, was es gibt»²¹ den Anstoß dazu geliefert, die Herrlichkeit Christi in kenotischer Gestalt in ontologischen Kategorien zu reflektieren und so eine das Geheimnis der Gabe nicht erreichende Substanzontologie zu überwinden. Die Formel ließe sich folgendermaßen entschlüsseln: «Was Geben hat, das heißt sein adäquater Gehalt, ist sein Vollzug: geben. Ihn kann es nicht festhalten, ohne in sich selbst widersprüchlich zu erscheinen. Es kann sich also nicht im halten, sondern nur im geben realisieren. Wenn Geben sich gibt, enthält andererseits der Vollzug und nur der Vollzug das Geben, da es ganz in seinen Vollzug eingeht. Geben, das sich gibt, setzt das Andere formal als «Adressat» seines Sich-Gebens voraus. Das Andere des Gebens ist das von ihm Unterschiedene: Festhalten, Bestand, Selbsthabe. Dieses Andere wird im Sich-Geben des Gebens in die beziehungsstiftende Bewegung des Sich-Gebens konstitutiv einbezogen. So empfängt sich das Geben, indem es sich gibt, als Wirklichkeit des Anderen.»²² Wenn der unbedingte Heilswille Gottes darin zum Ziel kommt, dass er sich als Wirklichkeit des Anderen – «die letzte Güte und Sinnhaftigkeit seines einmaligen Daseins» (Karl Rahner)²³ – empfängt, dann wird die Kirche diesem Heilswillen nur gerecht, wenn sie bereit ist, mit theologischer Neugier auf den Anderen zuzugehen, um von ihm die eschatologische Dimension ihrer Botschaft neu zu lernen. Das war das Zweite Vatikanische Konzil.

ANMERKUNGEN

¹ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg ³1994, 160.

² Vgl. zum Folgenden: M. BÖHNKE, «Weg zu Gott ohne Gott»? Zur hermeneutischen Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricœur, in: K. HELD, TH. SÖDING

(Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg – Basel – Wien 2008 (im Druck).

³ P. RICOEUR, *Nommer Dieu*, in: *Etudes théologiques et religieuses*, 52 (1977), 489–508; dt.: *Gott nennen*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182, 156.

⁴ So referiert Jan ASSMANN eine in diesen Kontext gehörende Einsicht des Linguisten Konrad Ehlich. Vgl. DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, 126. Weiter heißt es ebd. 127: «Text ist nicht jede, sondern nur diejenige sprachliche Äußerung, mit der sich auf Seiten des Sprechers ein Bedürfnis nach Überlieferung und auf Seiten des Hörers ein Bedürfnis nach Wiederaufnahme verbindet, also Äußerungen, die auf eine Art von räumlicher und/oder zeitlicher Fernwirkung hin angelegt sind und auf die man über die Distanz hinweg zurückgreift.»

⁵ P. RICOEUR, *Autobiographie intellectuelle*, in: DERS., *Réflexion faite*, Paris 1995, 9–82; dt. P. RICOEUR, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 3–78, 69 (= IA).

⁶ P. BÜHLER, «Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere». Zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricœurs, in: *ThZ* 62 (2006), 399–419, bezeichnet den Aspekt der Distanz «distanciation» als Schlüssel-Begriff zum Verständnis des Werkes von Paul Ricœur.

⁷ Vgl. J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Anm. 4) 127. Assmann geht es um kulturelle Texte, die über die Distanz hinweg normative und formative Verbindlichkeit einfordern. «Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen.» Die Texte des II. Vatikanischen Konzils als formative Texte zu verstehen, wird dem pastoralen Anliegen des Konzils eher gerecht als ein normatives Verständnis derselben.

⁸ P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz sowie einem Nachruf auf Papst Johannes' XXIII. von Joseph Kardinal Frings, Freiburg i. Br. 1963, 85.

⁹ Ebd.

¹⁰ F. UTZ, Einführung, in: P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris* (Anm. 8) 13–80, 72.

¹¹ G. FUCHS, *Eucharistische Existenz. Heilige Kommunion zwischen Kirche und Kosmos*. http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_detail_html?k_beitrag=1223843 (60. Jahrgang 20. April 2008).

¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000 (dt. VAS 148).

¹³ J. WERBICK, *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*, in: *ZThK* 103 (2006) 77–94, 90.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. M. BÖHNKE, *Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit*, in: DERS., M. BONGARDT, G. ESSEN, J. WERBICK (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 503–526.

¹⁶ M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 1–16, 10.

¹⁷ W. KASPER, Art. *Kirche*, in: *LThK*³, Bd. 5, 1469. Um der Gefahr einer durch eine starke Differenzierung zwischen der sakramental-institutionellen und der existentiellen Gestalt der Kirche drohenden Trennung beider Gestalten zu wehren, habe ich in Bezug auf das gesellschaftliche Gefüge der Kirche von einer geschichtlichen Konkretisierung gesprochen. Vgl. M. BÖHNKE, *Die komplexe Wirklichkeit der Kirche als pneumatologisches Problem*, in: *Cath* 61(2007) 264–278, bes. 266–268.

¹⁸ M. KEHL, *Die eine Kirche* (s. Anm. 16), 11.

¹⁹ Ebd.

²⁰ M. BONGARDT, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 184f.

²¹ K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Kriterien 40), Einsiedeln 1976, 47.

²² M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (Bonner Dogmatische Studien 33), Würzburg 2000, 58.

²³ K. RAHNER, *Heilswille Gottes, Allgemeiner*, in: *LThK*², Bd. 1, 656–664, 658.



HORST BÜRKLE · STARNBERG

HEILSUNIVERSALISMUS – DIE PROVOKATION ASIENS

Spiegelt sich in den heutigen Wegen ins allgemeine Religiöse etwas wieder von dem Widerspruch, der dem Apostel Paulus in Athen entgegenschlug? Hier – auf dem Markt unbegrenzter Heilsangebote – entzündete sich die Empörung über die *eine* Heilzusage. Einzelne Wortführer werden benannt: Epikureer und Stoiker – Skeptiker gegenüber der Vielfalt des griechischen Götterhimmels. Für sie war der Himmel längst geschlossen. Die Suche nach Heil beantwortete sich für sie in der eigenen Innerlichkeit. Jeder einzelne galt ihnen als Garant für das je eigene Seelenheil. Diesen weise Gewordenen der Zeitenwende von damals gewährte der Rückzug auf das Selbst die erstrebte Freiheit. Unabhängig von allen und jeder Art Heilsversprechen der Religionen erlebten sie in der sturmfreien Innenzone den ersehnten Seelenfrieden. In sich selbst zu ruhen (*apatheia*) galt als Hochform menschlicher Selbstverwirklichung. Hier entsprang der von nichts und niemandem mehr abhängige Seelenfrieden (*galänismos*). Sich von dieser Innenachse im ruhenden Pol seiner selbst zu entfernen bedeutete, wieder in die Unruhezonen peripherer Daseinsbezüge zu geraten.

In diese gefährlichen Zonen gerät der noch Abhängige, Außengesteuerte, der sich fremd Orientierende. Es gab sie weiter, die Heil versprechenden Vielfaltangebote des griechischen und des außergriechischen Götterhimmels. Wer jedoch seine Heilsuche nicht da oder dort fortsetzt, wer anspruchsvoll nach der Lösung im Ganzen trachtet, findet die Antwort in sich selbst.

Diese geradezu großzügige «Toleranz»- Haltung galt es, affektfrei auf dem religiösen Supermarkt Athens in Dialogen und in Diskursen zu bezeugen: «Erkenne dich selbst – kehre zu dir und in dich! denn das Ganze in den Teilen findest du in dir selbst.» So oder ähnlich müssen wir uns die Weisheit derer vorstellen, die ihren Unmut gegen die Botschaft des Apostels Paulus wenden. Die Begründung des universalen Heils in der datierbaren Auf-

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.

erstehung Jesu von Nazareth ist die eigentlich Ärgernis erregende Aufkündigung eines allgemein zu erreichenden individuellen Seelenfriedens. Dieses «für Alle» der österlichen neuen Wirklichkeit im «Gott-in-Christus»-Geschehen bleibt der Philosophenweisheit auf dem Areopag verschlossen. Die Sendung Jesu Christi und ihre Bestätigung im Ostergeschehen bedeutet für sie, die Vernunft des *Logos* zu verschleudern, mit ihm beliebig und unkontrollierbar zu verfahren (Act 17,18ff.). Im Mythenhimmel der eigenen Götterkulte erscheint diese Kunde bar jeder Vernünftigkeit. Ihr Spottruf gegenüber dem Osterboten Paulus «Schwätzer» (NTD, 104), «Saatkrähe» (F. Rienecker) und «Lotterbube» (M. Luther) hat diesen Hintergrund. Die apostolische Botschaft von Paulus erscheint als Kunde von einem fremden neuen Gott und damit als Verlust eines vernünftigen Gesamtentwurfs von Mensch und Welt. Die Formel für das Ganze, der Schlüssel zu Dasein und Sein, wird im Menschen selber gesucht. Die umfassende, vermeintlich ganze Wahrheit soll sich einer Perspektive entbergen, die von allen Konditionen dieses Daseins freimacht. Das Tor ins Unbedingte, der Aufbruch in die Unabhängigkeit vom Ganzen, lässt jede andere Orientierung als Rückfall in alte Abhängigkeiten erscheinen. Sie gelten als rückfällige Bindungen an Einzelereignisse im Wechsel geschichtlichen Geschehens. Sie begrenzen die mögliche Freiheit durch Bindungen an Götternamen und Kultheroen. Die eigene Weisheit gewährt philosophische Toleranz gegenüber Bindungen an das religiöse Detail.

Der «Weise», der in sich ruhend das Ganze an vielfältige Plätze durch die noch Unerleuchteten verwiesen sieht, vermag auch dem noch nicht Weisen gegenüber tolerant zu bleiben. In seiner Einsicht ruhend kann er die vielfältigen Heils- und Orientierungssuchen mit ihren pluralistischen Bindungssuchen tolerieren. So liegen auf dem Areopag Athens Spott und interessierte Neugier nahe beieinander: Die einen trieben mit dem Botschafter des Ostereignisses ihren Spott («Was will dieser Lotterbube sagen?»). Denn sie alle «Athener ... auch die Ausländer und die sich dort gerade aufhaltenden Fremden interessierten sich für nichts anders als Neuigkeiten zu bereden oder zu vernehmen» (Act 17,21). Die anderen relativierten das Gehörte und meinten: «ein andermal mehr darüber».

Was haben Athen und Benares¹ gemeinsam?

Das Lächeln der Athener auf dem Meinungsforum «Areopag» erscheint wie eine westliche Variante der universalen Weisheit des Ostens. Indien hat sich schon sehr früh auf die Suche nach jener Einheitsschau angesichts der Vielfalt und der Gegensätze seiner religiösen Überlieferungen gemacht. Durch seine Geschichte hindurch hat dieser Subkontinent die Frage nicht aufgegeben nach der universalen Mitte, aus der sich seine bunte und spannungs-

volle ethnische und kulturelle Vielfalt speist. In ihr liegt der Mutterschoß für die Entstehung seiner umfassenden und doch so unterschiedlichen und oft gegensätzlichen Religionen: Mythische und kultische Vielfalt in den frühen Zeiten brahmanischer Stifterfiguren und ihrer heiligen Texte. Sie bestimmen bis heute das Bild der religiösen Teilwelten Indiens. Zugleich aber erhebt sich mächtig das «innere Auge», das die universale Formel für alle Teile im eigenen Seelengrunde sucht. Hier von einer allgemeinen «Mystik» des Ostens zu sprechen, verkennt das Spezifische dieser Wege ins Selbst. Inmitten der vielen Lokalheiligtümer und ihrer oft exklusiven Kulte führen sie in die frühen yogischen Disziplinen. Sie begreifen sich als Einübungen in das Ganze. Sie wollen Entdeckungen dessen sein, was das Göttliche (*brahman*) in allen Spielarten seiner äußeren welthaften Erscheinungsformen auf allen Stufen der die Sinne täuschenden Erscheinungswelt im Inneren des Menschen selber ist. Solche Schau in die Tiefe des menschlichen Selbst (*vidiṃya*) wird als «höchste Seligkeit» (*ananda*) erfahren.

Diese kaum zu erreichende Identitätserfahrung «ich bin göttlich» (*brahman*) erscheint wie ein Glückserleben für den, der über die verschiedensten Zwischenstufen den «Gipfel» erklommen hat. Von hier aus lassen sich die unterschiedlichen Höhenlagen als noch vorläufige Gestalten von Religionen und Weltanschauungen ausmachen. Sie alle haben ihre relative Berechtigung auf je unterschiedlichem Niveau. Sie sind bedingte Versuche, sich dem Göttlichen – auch in Gestalt eines Gottes – zu nähern – bedingt durch geschichtliche Entwicklungen, interreligiöse Einflüsse, ethnische kulturelle Traditionen.

Solcher Ausgriff der in ihre eigene Göttlichkeit sich versenkenden Seelenschau auf das Ganze von Wirklichkeit verbindet sich mit dem neuzeitlichen Toleranzverständnis der westlichen Welt. Was in früheren Jahrhunderten der Harmonisierung der gesellschaftlichen und religiösen Unterschiede – ja, Gegensätze – Indiens diente, wird nunmehr auf die Religionen insgesamt unter Einschluss des Christentums ausgedehnt.

Wie sah diese indische «Weltanschauung» aus, die dem späteren klassischen Systemdenken und dessen Ausgriff auf das Universale zugrunde liegt? Schon in den ältesten vedischen Texten geben mythische Überlieferungen von «heiligen Sehern» Antwort auf die Frage der Ursprünge: Woher kommen wir? Was hat diesen Kreislauf eines immerwährenden «Stirb und Werde» in Bewegung gesetzt? Dabei zeigen sich zwei charakteristische Tendenzen: Die evolutionistischen Prozesse der Gestaltwerdung gehen auf ein Prinzip zurück, das hinter den Namen der gestaltenden Götter wirksam ist. Dieses «Es» in der Vorstellung von einem sich stets bewegenden, alles Sein verändernden und bestimmenden Potential ist der bleibende Bezug. Dieses «von selbst gewordene Brahman» vereinigt in sich Entstehung und Wandel der Erscheinungswirklichkeiten. Es ist das «Universale» schlechthin. Es ist

ursprünglich; denn auch die Götter unterliegen seiner Gestaltungskraft. Der Mensch ist in seiner jetzigen Existenzweise (*atman*) ›Produkt‹ dieser anonymen Gestaltungskraft. Ihr schreibt er zu, was sein gegenwärtiges Lebensschicksal bedingt. Sein jetziger Zustand ist die konsequente Folgeerscheinung vorangegangener ›Inkarnationen‹. Im eigenen *atman* liegt die ›Identität‹, die das neutrale göttliche Urprinzip über alle Stufen von Wiedergeburten bewirkt. In dieser auf einander bezogenen Funktion von Einzelseele und Allprinzip – von *atman* und von *brahman* – liegt der Universalismus Indiens begründet. Von hier aus können auch die lokalen und ethnischen oft gegensätzlichen Götterkulte – ja mit dem sich weitenden Welthorizont alle Religionen – auf diesen ihren universalen Zusammenhang zurückgeführt werden: Sie alle bleiben vordergründiger Ausdruck der unter ihrem *atman*-Zustand leidenden Seele.

Deswegen überbieten die ›mystischen‹ Wege die Heilssuche im lokalen Tempeldienst. Der Blick wendet sich vom partikularen Opfer und Gebet vor diesem oder jenem Altar hin in das dem nach Vereinigung mit dem universalen Urprinzip sich sehnenenden eigenen Selbst.

Was heute im Neuhinduismus als interreligiöse Toleranz im Dialog der Religionen verstanden wird, hat seine Wurzeln in dieser indischen Supervision konkreter Götterdienste und ihrer regionalen Kultradiationen. Sie erscheinen als die noch unerleuchteten Vorstufen im Prozess einer Selbstvervollkommnung, der ihrer nicht mehr bedarf. «Der Atman ... ist die subtile Essenz von allem Existierenden. Dabei wird betont, dass alle wichtigen Größen und Potenzen in der phänomenalen Welt einschließlich der Götter wesentlich Manifestationen des einen großen Weltatmans sind.»² Menschliches Ich und das Wesen des Universums sind im Grunde eines. Trennendes und Unterschiedenes gilt es in einem körperlichen, geistigen und seelischen Exerzitium in solche Universalschau einzuüben. Sich selbst im Zusammenhang des großen Ganzen zu entdecken, darin gipfelt indische «Erlösungslehre». Schon dieser Begriff ist eine Lehnbezeichnung, die von Hause aus die christliche Heilsgeschichte voraussetzt. Er wird aber durchgängig in den Auslegungen der neuhinduistischen Denker für diese in der Beziehung von Atman und Brahman zu entdeckende Perspektivenkorrektur eingesetzt. Wenn in diesem Zusammenhang von «Glauben», von «Gnadenakten» oder von «Befreiung» gesprochen wird, handelt es sich um eine Übertragung von in der trinitarischen Gottesoffenbarung beheimateten personalen Begriffen auf ein diese Personenbezüge gerade aufhebendes Identitätserleben. Eben das ist der Fall in den heute den Menschen des Westens einladenden Darlegungen hinduistisch-religiöser Wegweisungen.

Mit diesem ›Paradigmenwechsel‹ haben wir den Schritt von den vedischen und upanischadischen Quellen und ihren indischen religiösen Grunderfahrungen hin zu unseren modernen Gesprächspartnern im Dialog mit dem Osten vollzogen. Ihre Einflussbereiche sind in unserer Gesellschaft deutlich.

Sie betreffen das ganze Spektrum der Werbungen von den verschiedenen Yoga- und Zen-Kursen bis zu den unterschiedlichsten auf östliche Grundlagen sich berufenden autogenen Eigentlastungen und Fitnessübungen. Einkehr in die Tiefenschichten des Selbst und Ausblendung aller die Person betreffenden Außenbeziehungen stehen im Zentrum dieser unter sich wieder unterschiedlichen Praktiken. In der bunten Weltanschauungspalette eines «neuen Zeitalters» (*new age*) meldet sich der nachchristliche, seines Gottesbezuges verlustig gegangene Mensch zu Wort. Beziehungslos auf sich selbst zurückgeworfen hält er als der neu Suchende Ausschau nach dem größeren Zusammenhang. Das Universale in sich selbst entdecken, Integration in «das Ganze» erscheint jetzt als neue Geborgenheit und Beheimatung. Die eigene Stillstellung ist Teil einer universalen «Harmonie». In dieser Art «Transzendenz»-Erfahrung wird erkennbar, dass die neuen Befreiungswege nicht allein methodisch ihre Wurzeln in den Religionen des Ostens haben: Die Wege, die ins autonome Selbst weisen, führen zugleich in die heteronomen Abhängigkeiten kosmischer, universaler Kausalitäten. Es bleibt nicht bei der Einkehr in die eigene Tiefe in letzter Unabhängigkeit von allen Außenbezügen. Ohne seinen Schöpfer kennen zu wollen, kehrt sich die ungeteilte Sehnsucht nach letzter Zugehörigkeit und Beheimatung meines Ichs zur namenlosen Alleinheit des Kreatürlichen. Der abhanden gekommene, dann auch aufgekündigte natürliche Bezug zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer sucht sich die neue Geborgenheit in der Unendlichkeit alles Geschaffenen.

Das sich selbst im tiefsten Seelengrunde als «frei» erfahrende Individuum sucht neue Bezüge und «Geborgenheit» in einem es umfassenden Ganzen des Seins. Dieses Ganze jedoch bleibt mächtig als ein universales Regelwerk. Hier walten das Schicksal bestimmende umgreifende Gesetze.

Die Wurzeln solchen modernen «kosmischen Bewusstseins» lassen sich in die indischen und asiatischen Weltanschauungssysteme verfolgen. In ihnen sucht die meditative Einkehr des eigenen Atman in seine göttliche Brahman-Natur Zuflucht in der Mitte als dem ruhendem Pol aller peripheren Kreisbewegungen. Dafür steht das Symbol des unendlich sich bewegenden *samsara*-Rades und seiner Achse als Zielpunkt des Zur-Ruhe-Kommens.

Was verbindet die beiden Anschauungen – das individuelle Schicksal und das universale kosmische Geschehen? Es ist die «Geschlossenheit des Geschehens», das als eine kausale universale Vernetzung beides umfasst. Es geht nicht um die Würde und die Einzigartigkeit der menschlichen Person, sondern um eine notwendige Daseinsweise, die sich aus dem Regelsystem des Wiedergeborenwerdens ergibt. Annahme und Bewährung dieser meiner Daseinsweise sind gefordert. Der geregelten individuellen Wiederkehr entspricht der nach kosmischen Wiederkehrgesetzen sich gestaltende endlose universale Kreislauf (*samsara*).

In diesem universalistischen Deutungsrahmen bleibt für ein einmaliges geschichtliches Geschehen und für personale Einzigartigkeit kein Raum.³ Weil ich meines Ursprungs als dieses bestimmte Geschöpf nicht gewiss bin und die Zukunft als zyklische Wiederkehr keine Endgültigkeit kennt, entbehrt auch die Geschichte einer letzten Sinngebung. «Nach so vielen Perioden einer Entwicklung durch Weltzeitalter hindurch ist es schwierig, noch Platz zu schaffen für einen Fortschritt des Ganzen. Wir sind versucht, die Vorstellung eines Fortschritts überhaupt fallen zu lassen, wenn uns gesagt wird, dass dieser Fortschritt lediglich innerhalb einer sich wiederholenden Bewegung geschieht und bloß der Auftakt ist zu einer letztlich unausweichlichen Abwärtskurve. Denn es ist schwer gegen das Gefühl anzugehen, dass letztlich doch alles umsonst ist, wenn dieses Gefühl der Vorstellung entspringt, dass du nach allem, was geschehen ist, wieder dorthin zurückkehrst, wo du angefangen hast. Das gilt auch dann, wenn es erst nach einigen Millionen Jahren soweit ist.»⁴

Abschiede und neue Deutungen

Auf diesem Hintergrund erst wird deutlich, welche Umbrüche in den neuzeitlichen Ausdeutungen der östlichen Weltanschauungen und Religionen Platz gegriffen haben. Das geistige Erbe wird dabei nach Maßgabe der neuen, ganz anderen Erfahrungen von moderner Welt und eigener Existenz radikal umgedeutet. Bei diesen hochbeachtlichen Leistungen «moderner» Vordenker Asiens hat die Begegnung mit dem Christentum und die Auseinandersetzung mit den von ihm mitbestimmten Denkweisen eine entscheidende Rolle gespielt. Die Impulse aus dieser Begegnung werden voll aufgenommen und im Sinne eigener Identitätswahrung fruchtbar gemacht. Hier vernehmen wir den durchgehenden *cantus firmus*, der die veränderten Botschaften neuhinduistischer und neubuddhistischer aber auch anderer asiatischer Religionen bestimmt. Am deutlichsten wird der daraus abgeleitete multireligiöse Universalanspruch des heutigen Hinduismus bei dem Begründer der weltweit vertretenen Ramakrishna-Mission Swami Niklihananda. In diesem Gesamtsystem erscheinen die Weltreligionen insgesamt als Derivate der monistisch-mystischen Einheitsschau: «Der Hinduismus ... ist ein wachsender Organismus, der ständig durch neue Wahrheiten und Erfahrungen lebender Männer und Frauen bereichert, in seiner Lebendigkeit erhalten und vor der Erstarrung in leblose Dogmen bewahrt wird.» – «Der Hinduismus hat diese Unterschiede in ein einziges, umfassendes religiös-philosophisches System gebracht, dessen Grundprinzip die Einheit in der Vielfalt ist ... eine Synthese vieler Religionen.» – «Krishna, Buddha, Christus und die anderen Inkarnationen Gottes sind Wellen in dem Meer Sein-Erkenntnis-Seligkeit ... Alle empfangen ihre Botschaft aus *einer* Quelle.»⁵

Den Startschuss für diese Entwicklungen gab das Auftreten des Hindumönches Svami Vivekananda (1862-1902) auf der Gründungsversammlung des Parlaments der Religionen 1893 im Zusammenhang der Weltausstellung in Chicago. Er übernimmt die bei Artur Schopenhauer zuerst sich findende Umdeutung der alten upanischadischen Einheitsformel (*tat tvam asi* – «Du bist Es») als Begründung einer universalen Ethik der Mitmenschlichkeit. Aus der mystischen Entzugsformel des sich Versenkens in das namenlose All-Eine wird jetzt die umfassendere Begründung für die Nächstenliebe. Was der deutsche Philosoph in seiner Vorliebe für den hinduistischen Monismus als Voraussetzung für eine universal gültige Ethik des gemeinsamen Wollens umdeutet, inspiriert fortan die Reformdenker in Indien und in anderen asiatischen Traditionen. Paul Hacker, dem Münsteraner Indologen, kommt das Verdienst zu, diesen Zusammenhang untersucht und seine Berechtigung widerlegt zu haben.⁶

Denker wie Sarvepalli Radhakrishnan, Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo, um nur die bekanntesten zu nennen, verstärken diesen Chor der neuen Botschaften aus dem Osten. «Die Hinduphilosophie glaubt an eine Entfaltung unserer Gotteserkenntnis. Wir müssen unsere Begriffe von Gott beständig verändern, bis wir alle Begriffe überwinden ... Der Weise findet Gott in der Tiefe seines Selbst».⁷ Was war geschehen? Der universale Deutungsanspruch der indischen Weltanschauung wird mit Hilfe christlich-westlicher Inhalte aktualisiert und als die eigentliche und umfassendere *philosophia perennis* in Geltung gesetzt. An die Stelle der zyklischen Wiederkehr rückt die ethisch verpflichtende geschichtliche Verantwortung. Der einzelne erhält seine Würde als diese einzigartige Person.⁸ Das alte *ahimsa*-Gebot der Meidung fremder *karman*-Verletzungen jedweden Seins wird in den Rang eines höchsten ethischen Verhaltens erhoben. Von jetzt ab gilt es als die Grundlage auch für das christliche Liebesgebot. «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» erscheint nur noch als eine ins Persönliche verkürzte Beziehung dieser alles Sein verbindenden Zusammengehörigkeit. Aus der neuen, umgedeuteten Beinhaltung des von Hause aus quietistischen Rückzuges auf den individuellen *atman* werden jetzt Tugenden wie Opferbereitschaft und allgemeine mitmenschliche Pflichten abgeleitet. Das soziale Verhalten wird seiner Begrenzung auf die Verwandtschaft und auf die Abstammung (Kasten, Subkasten, Großfamilien) enthoben. In den von westlicher Vorherrschaft freien Nationalstaaten wird es ausgelegt für die *Great Society* und in den Rang eines weltweiten Humanitätsethos erhoben. Die Botschaft der Bergpredigt, ihrem Christusbezug entzogen, wird zum Maßstab einer neuen hinduistischen Universalethik.

In den sich säkular orientierenden Gesellschaften des Westens finden diese Botschaften jetzt Gehör. Sie bieten sich an als eine neue Orientierung für eine universale Ethik der Menschheit, die keiner bestimmten religiösen



Glaubensinhalte mehr bedarf. Die Nächstenschaft stiftende Offenbarung im Sohne Gottes, aus der Bruderschaft und darüber hinaus Nächstensein erwächst, erscheint integriert in einen davon abgelösten größeren Zusammenhang. Von der Begegnung mit dem Bild vom neuen Menschen in Christus ausgelöst, wird dieses nun als ein hochwertiger Beitrag betrachtet und der eigenen umfassenderen Universalschau eingegliedert.

Wie aber kann sich unter diesen Umständen die weitere geistig-geistliche Begegnung und Auseinandersetzung von christlicher Wahrheit und diesem neuen östlichen Deutungsanspruch vollziehen? Es wird nicht anders gehen können, als dass die wahre Universalität des Christuserignisses gegen alle sie relativierende Einbeziehung neu in den Blick kommt. Wahrheitsfeindlich ist nicht allein der Widerspruch, sondern Platanweisungen und Denkweisen, die sie ihrer universalen Geltung entheben. So ermutigend die neuen Themenkataloge sind, die Ost und West heute auf ihren Agenden zusammenführen, so deutlich muss danach gefragt werden, was dieser Suche nach der neuen Menschheit als ihre Bestimmung und Berufung zugrunde liegt. Die bleibende Wahrheit der Christusbotschaft «für Alle» lässt sich nicht als das Partikulare im Spektrum sich mit ihrer Hilfe universal orientierender fremder religiöser Botschaften unter einen falschen «Scheffel» stellen. Die Geschichte der Begegnungen zwischen der westlichen und der östlichen Welt zeigt, welche Dynamik und verändernde neue Wirklichkeit von ihr auszugehen vermag. Nun gilt es, sie aus den «babylonischen Knechtschaften» der sie verortenden und relativierenden neuen Universalansprüche wieder frei zu setzen.

«Die Fülle alles Göttlichen leibhaft»

In dieser Hinsicht befinden wir uns auf einem neuen «Areopag». Auf ihm wiederholt sich bei allen Erweiterungen und inhaltlich anders begründeten Universalansprüchen die alte paulinische Herausforderung.

Jetzt stellt es sich heraus: Die nach Weisheit strebenden Philosophen in Athen verkennen und verspotten die Botschaft vom fleischgewordenen Logos Gottes. Sie bleiben damit selber solche, die sich mit abkünftigen Teilwahrheiten des ganzen göttlichen Logos bescheiden. Die an den Apostel dieser Botschaft sich richtende Geringschätzung («Logosverschleuderer») – ziehen sie damit selber auf sich.

Die asiatischen Hoffnungshorizonte sind auf andere Weise Wege des Selbst zu sich und über sich hinaus. So begegnen sie sich beide je auf ihre Weise als die nach einem neuen Menschsein Strebenden: als die nach der Wahrheit im Logos suchenden Griechen oder als die im Allsein sich beheimatenden Inder. Auf Wegen ins Geschöpfliche bewegen sie sich damit beide. An der universale Gültigkeit begründenden Botschaft von Ostern

scheiden sich darum die Geister: Der Menschen Sehnsucht nach der Überwindung von Leiden, Vergänglichkeit und Tod bedarf nicht länger mehr einer Zuflucht zu sich selbst und seiner Aufhebung in einem verborgenen Ganzen. Die Suche nach Erlösung aus den Bedingungen, denen dieses Leben unterliegt, braucht nicht mehr in dem neuen Bewußtsein aufgehoben zu werden, selber Teil eines größeren Ganzen zu sein. An die Stelle einer Heilssuche in der Anonymität alles Geschaffenen, tritt das Heil in der Zuwendung des Schöpfers im Mensch gewordenen Sohn.

Das Unendliche im Endlichen, das Zeitlose in der Geschichte, das Anonyme in einem einzigen Namen, der Ursprung als Gegenwart – Gott als Mensch. Nicht mehr Sein an sich, sondern der Schöpfer in der Gestalt des erlösenden Sohnes lässt individuelles Sein zur Person werden. Der mein Personsein begründende Menschgewordene ist der wahrhaft «Universale». In diese seine Nähe wird von ihm auch das Ferne eingeholt, durch ihn, den Gott «zum Erben des Alls (*panton*)» eingesetzt und durch den er die Welt (die Weltzeitalter, die Äonen) geschaffen hat»,⁹ Das Universum und sein Ursprungsgeheimnis gründen in ihm. Der Chor der ersten Zeugen der mit Ostern und Pfingsten angebrochenen neuen Weltzeit (*aion*) ist darin eindeutig. In ihm, dem «vor allem Erschaffenen Erstgeborenen», ist der unsichtbare Gott wahrnehmbar und ansichtig geworden.¹⁰ In ihm, seinem «Ebenbild» (*eikon*), ist «das All (*ta panta*) in den Himmeln und auf der Erde» erschaffen worden. Gott hat sich darin als Gott erwiesen und «seine Kraft (*energeia*) und seine mächtige Stärke» bezeugt, indem er «Christus von den Toten erweckt hat», und «ihm alles (*panta*) unter seine Füße gelegt hat.»¹¹ Nicht das Umgekehrte gilt mehr: als ob die Vielfalt göttlicher Namen und Wegsuchen in einem für immer Namenlosen enden.¹² Die Ausdehnung religiöser Perspektiven in die kosmische, universale Dimension haben Griechenland und Asien jeweils auf ihre Weise vorbereitet. Damit sich aber das Menschsein in seiner Einzigartigkeit und in seinem geschöpflichen Personenwert darin nicht auflöste, dazu bedurfte es der göttlichen Selbstkundgabe in der Sendung des Sohnes. Das «für alle» und das «in allem» hat darin seinen Zusammenhang gefunden. Die Person und der Kosmos werden versöhnt. Sie gehören von nun an zusammen. Unser «Ich» verliert seine gefährliche individualistische Isolation. Die Ausflucht ins Kosmische muss nicht mehr die Würde des Menschen, dieses bestimmten und einzigartigen aufheben.

Mit ihren Ausblicken auf das «Ganze» haben Athen und Benares Auslegungshilfen bereit gestellt für das in Jesus Christus Offenbargewordene. Der Nazarener und der Pantokrator gehören zusammen. Die Enthüllung des Geheimnisses des alles Umfassenden trägt diesen bestimmten Namen Jesus Christus. Durch ihn wird auch der Mensch zum Namensträger. Als solcher vermag er zu lieben und geliebt zu werden; denn er ist Teil dessen,

der ihn zuerst geliebt hat. So verliert sich die Liebe nicht im Universalen. Das Universale entlässt den neuen, wahren Menschen nicht mehr in ein namenloses All-Eins-Sein. Er bleibt «Mensch im Kosmos». Auf welche Weise sind sie beide geeint worden?

«Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen ... Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich ... Wirklich ist das Christentum in erster Linie durch die Weite der spontanen Bewegung, die es innerhalb der Menschheit hervorbringen konnte.»¹³

Der österliche Sieg weist ihn aus: «In ihm ist die Fülle alles Göttlichen leibhaft geworden.»¹⁴ Er macht den wahren Universalismus der «umfassenden Ganzheit Gottes»¹⁵ und damit auch das Verborgene eines jeden Monismus offenkundig.

So stehen sie alle noch im Vorraum dieser österlichen Kundgabe seiner umfassenden göttlichen Seinsfülle: die nach Weisheit suchenden Denker Athens und die in das Namenlose sich aufhebenden Frommen von Benares.

ANMERKUNGEN

¹ Benares, Pilgerort am heiligen Fluss Ganges («Mutter Indiens»), ist bis heute das Ziel von Anhängern verschiedener indischer Kulte und Heilswege. In seinem «Wildpark» erfuhr Gautama seine Erleuchtung als Buddha.

² J. GONDA, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, S. 202.

³ «Geschichtliche Bestandsaufnahmen ... hat die indische Tradition nicht hervorgebracht. ... Diese ungeschichtliche Weise der Selbstdarstellung wirkt ... auch im modernen hinduistischen Denken und Selbstverständnis noch nach. Der geschichtlichen Herausforderung durch Europa begegnet Indien mit seinen ins Zeit- und Geschichtslose projizierten Schemata der Konkurrenz und des Inklusivismus, in der Weise freilich, dass diese Schemata, die von der Tradition durchweg innerhalb des indischen Bezugsfeldes entwickelt und angewandt wurden, nunmehr extrapoliert und *universalisiert* (Sp. v. m.) werden.» (W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, S. 426f.)

⁴ P. DEVANANDAN, *The Concept of Maya*, London 1950. Calcutta 1954, S. 221.

⁵ *Der Hinduismus*, Berlin 1960, S. 17, 20, 177.

⁶ P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik der Neuhinduismus*. In: «Saeculum» XII, H. 4, Jrg. 1961, S. 366–399. «Die Anerkennung einer relativen Gültigkeit in den fremden Weltanschauungen bedeutet nicht nur, dass man diese abwertet, sondern indem man sie in Beziehung zum eigenen Standpunkt setzt, will man sie in dessen Licht rücken, damit sie wie spiegelnde Körper den Glanz des im Mittelpunkt gedachten monistischen Dogmas zurückstrahlend erhöhen» (P. HACKER, *Kleine Schriften*. Hg. v. L. Schmithausen. Wiesbaden 1978, S. 386).

⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, S. 29f.

⁸ So undefinierbar der Vorgang der «zweiten Geburt» (*dvitiam janma*) auch ist, er bewirkt die «vollkommene Erneuerung der ganzen Natur des Menschen» (S. RADHAKRISHNAN, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 147. Dazu das Kapitel «Der neue Mensch» in H. BÜRKLE, *Dialog mit dem Osten – S. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Welt-sendung*, Stuttgart 1965, S. 211ff.)



⁹ Hebr 1,2.

¹⁰ Kol 1,15ff.

¹¹ Eph 1,20, 22.

¹² Solche universale Wegsuche in den Grenzbereichen des Geschöpflichen hat H. SCHLIER in Bezug auf die antike Gnosis auf den Punkt gebracht. Er spricht von einer «Apotheose des Menschen», bei der der Mensch «sein Gottsein in seinem Selbstbewusstsein hat und gewinnt.» (*Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1967, S. 111).

¹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 290f.

¹⁴ Kol 2,9.

¹⁵ Eph 3,19.





HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG

WAS IST DIE HÖLLE?

Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars

1. Eine theologische Mutprobe

Die Art und Weise, wie Hans Urs von Balthasar in einem 1957 erschienenen Beitrag die Frage nach der «ewigen Verdammnis» anging, stellte damals noch ein Wagnis dar¹. Kaum jemand zuvor hatte mit solcher Deutlichkeit die seit Augustinus wie ein Damoklesschwert über der Christenheit schwebende «Lehre» in Frage gestellt, daß im Jenseits die Hölle als der für die große Mehrheit der Menschen zu erwartende ewige Aufenthaltsort bereit stehe. Von da ab, so sagte von Balthasar, sei für nahezu die gesamte theologische Tradition nicht mehr Christus, der Erlöserrichter, das Alpha und Omega, sondern es werde über den doppelten Gerichtsausgang wie über einen wißbaren Gegenstand verfügt. Dabei muß der Glaube «notwendig zu einem intellektuellen, neutralen Akt werden, der indifferent Heils- wie Unheilswahrheiten umfaßt, und somit *nur* dort, wo er sich auf eine Heilswahrheit richtet, die Liebe und Hoffnung und das Vertrauen miteinschließen kann. Damit hängt auch ein seltsam verkümmertes Hoffnungsbegriff aufs engste zusammen, da es nun gegen den Glauben zu sein scheint, auf die Rettung aller Menschen zu hoffen»².

Für von Balthasar war das Bemühen um eine Neuorientierung der Eschatologie von Anfang an ein zentraler Punkt seines Schaffens³. Die kritische Frage nach der «Ewigkeit» der Hölle konnte er schließlich in einer völlig neuen Dimension erschließen, weil er sie konsequent von einer trinitarischen Auslegung des Schreis der Gottverlassenheit Jesu anging. Die wichtigsten Aussagen dazu finden sich im dritten und vierten Band seiner «Theodramatik», aus denen zunächst einige Passagen in Erinnerung gerufen werden sollen.

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.

«Man kann in jedem Tod einen Weltuntergang sehen, weil nicht nur des Menschen eigene (Um-)Welt für ihn einstürzt, sondern der ganze Horizont des Seins, von dem her es für ihn allererst Sein und Sinn gab. [...] Für den Sohn Gottes dagegen ist dieser Horizont der Vater, von dem er im Heiligen Geist immerfort unmittelbar lebt und in ewiger Liebe seine Sendung erhält. [...] Am Kreuz hat das immerwährende Verhältnis den Modus der Verlassenheit durch den Vater angenommen und damit den einer nicht überholbaren Verlorenheit des Sohnes, so daß für ihn ein Horizont von Sein und Sinn versinkt, wie kein gewöhnliches Geschöpf ihn besitzen und verlieren kann»⁴.

Auf diesem Hintergrund wendet sich von Balthasar dann der alten Frage zu, ob nicht der Mensch selbst sich eine ewige Verdammnis zuziehen kann, weil Gott seine geschöpfliche Freiheit respektieren muß: «Ist die menschliche Freiheit nicht absolut genug, dem vollkommenen Ja Gottes endgültig zu widerstehen und sich in eine selbstgenügsame Einsamkeit zu verschließen? Hier wäre vielleicht zu erwägen, daß Gott den Neinsager sicherlich nicht durch seine Allmacht überwältigt, seine Verschlossenheit gleichsam gewalttätig aufknackt, daß aber der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene doch wohl nicht umhin kann, einen noch Ohnmächtigeren «neben» sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können [...]. Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegtten Absolutheit «von unten» nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen»⁵.

Die «Theodramatik» von Balthasars erschien allerdings zu einer Zeit, als es bereits immer schwerer wurde, die Intensität dieser Theologie an eine neue, in eine «affluent society» hineingewachsene Generation von Christen zu vermitteln. Die meisten von ihnen waren zwar noch «auf den Namen des Herrn Jesus getauft» (vgl. Apg 19,5). Waren sie aber tief genug «in seinen Tod hineingetaucht» worden (vgl. Röm 6,3), um dem Geheimnis dieses Todes nachspüren zu können? Die Annahme der Nichtexistenz einer ewigen Hölle lag den meisten näher als der Gedanke, es könnte sie allen Ernstes geben. Von Balthasar war in den Augen vieler (zusammen mit Joseph Ratzinger) nach schätzenswert avantgardistischen Anfängen in die Liga der harten Verteidiger überholter Dogmen übergewechselt.

Damit brach nun aber auch «von rechts» eine wachsende Kritik über von Balthasar herein. War er mit seiner Nähe zur amtlich verurteilten Lehre von der «Apokatastasis», der Rettung wirklich aller Menschen, manchen vielleicht Anlaß zum Abfall vom kirchlichen Dogma gewesen? In seinem Büchlein: «Was dürfen wir hoffen?»⁶ stellt er sich dieser wiedererstarkenden Front, an der er in jüngeren Jahren oft genug gestanden hatte. Man glaubt sogar so etwas wie eine kaum verborgene Erleichterung über diesen erneuten

Wandel der Dinge spüren zu können, wenn er schreibt: «Nun gut, wenn ich von der linken Sippe als hoffnungslos konservativ abgetan bin, dann kenne ich fortan den Misthaufen, auf den ich von der rechten abgeladen werde»⁷.

2. Die Höllenfrage als Problem der aktuellen Weltpolitik

Seit Beginn dieses Jahrtausends, genauer gesagt: seit dem 11. September 2001, ist die Frage nach einer ewigen Hölle nicht mehr bloß ein Problem für spitzfindige Dogmatiker oder für solche Christen, die mittelalterliche Ängste noch nicht hinter sich gelassen haben. Sie muß nun auch und vor allem angesichts einer völlig neuen Situation aus einer ungewohnten Perspektive angegangen werden. Um diese Perspektive zu gewinnen, bedarf es zunächst eines Blicks weit zurück: bis in die Zeit, als apokalyptische Vorstellungen in den Glauben Israels eindringen.

2.1. Das Eindringen der Apokalyptik in den Glauben Israels

a. Die in Gen 6-9 erzählte Sintflutgeschichte endet mit der festen Zusage Gottes an Noach, auch bei noch so großer Verstrickung der Menschen in Sünde keine weitere Chaosflut mehr über Mensch und Tier kommen zu lassen. Sein Ja zu dieser von ihm geschaffenen Erde und ihren Bewohnern ist unerschütterlich. Dem Grundgedanken apokalyptischer Theologie zufolge ist hingegen die gegenwärtige Welt unheilbar verdorben. Gott wird an ihre Stelle einen neuen Himmel und eine neue Erde setzen. Damit wird erstmals der Wunsch nach einer besseren Alternative zu dieser unserer Welt laut, einer Welt, deren Ordnung Gott durch das Wort seiner Allmacht geschaffen und die er durch das im Noachbund ergangene Wort seiner Treue als bleibenden Ort seiner Geschichte mit den Menschen bekräftigt hat.

b. Aus dem zunächst *zeitlich* gedachten Gegensatz zwischen der verfallenen jetzigen und der zukünftigen heilen Welt entwickelte sich die Lehre von einem unüberbrückbaren Abgrund zwischen Himmel und Hölle in der *jenseitigen Welt selbst*. Dem Ahnenkult zufolge bestehen im Reich der Verstorbenen die früheren Rangunterschiede fort. Die Durchsetzung des Jahweglaubens hatte aus der Welt der Toten gleichsam eine «klassenlose Gesellschaft» gemacht. Mit dem Aufkommen der Apokalyptik verlor nun dieses gesamte Schattenreich der Scheol sehr bald an Bedeutung gegenüber dem Bereich der «Gehenna». Die Vorstellungen von einer Unterwelt wurden schließlich durch die Lehre von der Hölle mit ihrem nie verlöschenden Feuer völlig verdrängt. Dieser der Apokalyptik entstammende Dualismus ist im Grunde noch schroffer als etwa der des Gnostizismus oder des

(Neu-)Platonismus. In deren Horizont wird nur die *schlechte*, materielle Welt dem Reich des Geistes entgegengesetzt und schließlich gänzlich abgestoßen. Infolge der apokalyptischen Theologie hingegen kommt es in den monotheistischen Religionen zu der größtdenkbaren Kluft zwischen den Guten und den unbekehrbar und unrettbar *Bösen*.

c. Insbesondere dieses Erbstück der Apokalyptik belastet den Glauben mit einem Hang zur Inhumanität, wie er sich meines Wissens religionsgeschichtlich sonst nicht mehr findet. Wer grundsätzlich mit einem von Gott eingerichteten Ort für die wegen ihrer Bosheit auf immer Verstoßenen rechnen muß, kommt leicht auf den Gedanken, in hier und jetzt begegnenden Menschen sichere Kandidaten für jenen endzeitlichen Ort ausmachen zu können und sie dementsprechend behandeln zu dürfen. Gott nimmt die Züge eines Herrschers an, zu dessen Gerechtigkeit es gehört, eine bestimmte Zahl seiner Geschöpfe – der christlichen Tradition zufolge sogar deren Mehrzahl – ewigen Qualen zu überlassen. Scheinen damit nicht menschliche Gewaltmaßnahmen gegen Ungerechte wenigstens grundsätzlich durch das göttliche Ja zur Höllenfolter legitimiert?

d. Die Entzauberung des Totenreiches durch den Jahweglauben führte im Horizont des Monotheismus Israels auf die Dauer zu einem unausweichlichen Problem. Schon infolge des Verlusts der Geborgenheit in Stammes- und Sippenverbänden während des Babylonischen Exils war die Frage wachgeworden, was die Gott Wohlgefälligen denn nach dem Tode erwarten sollte. Sollte sie auf ewig das gleiche Schicksal treffen wie die Ungerechten? Eine klar entschiedene Antwort auf diese Frage gibt erst der Glaube an eine künftige *Auferstehung*, wie er in der Prophetie Daniels (12,2f) und dann besonders eindrücklich im Zweiten Makkabäerbuch (Kap. 7) bezeugt ist – Schriften, die in einer politischen Situation entstanden, die den Einsatz für das göttliche Gesetz zu einer lebensgefährlichen Sache machte.

In seinem positiven Kern verfällt dieser Auferstehungsglaube nicht dem Projektionsverdacht Feuerbachs, demzufolge jeder, der meint, «eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben» zu müssen, sein eigentliches Sein nicht als «Sein für Andere» verstanden hat⁸. Denn gerade derjenige, der seine Existenz vorbehaltlos im Sein für Andere aufs Spiel gesetzt hat, läßt doch immer wieder die Frage wach werden, die bei Feuerbach und seinen Nachfahren unbeantwortet bleibt: Bekommt der Sieg der Gewalttätigen und Rücksichtslosen, gegen die der Recht und Gerechtigkeit Verteidigende unter Einsatz seines ganzen Lebens kämpft, durch den alles gleichmachenden Tod nicht geradezu eine rechtliche Sanktion? Wie kann jemand, der sich auf unbedingte Solidarität verpflichtet weiß, glauben, daß auch diejenigen dem allgemeinen Schutt der Geschichte preisgegeben sind, die für die Verwirklichung ebendieser Solidarität ihr Leben hingegeben haben?

Dieser positive Kern des Auferstehungsglaubens wird nun allerdings, wie sich aus den frühjüdischen Quellen erkennen läßt, schon in den Anfängen durch Motive überlagert, die ihn durchaus projektionsverdächtig und vor allem zur Funktionalisierung für sehr zweifelhafte Ziele tauglich machen.

2.2. Die Suggestivkraft frühjüdischer Märtyrerberichte

Der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes hatte in den Jahren 169–167 v. Chr. Jerusalem verwüstet und das Tempelheiligtum auf eine bisher nie dagewesene Weise entweiht. Als Folge davon entbrannte ein fast dreihundert Jahre lang immer wieder aufflammender Kampf um die Erneuerung des Tempelkults und die Wiedererrichtung des davidischen Reiches. Erst 70 bzw. 135 n. Chr. fand dieser Kampf seinen gewaltsamen Abschluß: durch den endgültigen Sieg der Römer über die jüdischen Bewohner von Palästina.

Auf diesem Hintergrund ist das Zweite Makkabäerbuch zu lesen, das zwischen 124 und 63 v. Chr. entstand. Im siebten Kapitel dieser Schrift wird eindrucksvoll über das Martyrium der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter berichtet. Die Märtyrer haben ihr Leben uneingeschränkt Gott geweiht. Was sie zum Ertragen auch noch der schwersten Folter befähigt, ist die Erwartung der Auferweckung zum ewigen Leben als Lohn für ihre unerschütterliche Frömmigkeit. Ihr Heldentum wird durch eine sorgfältig gezeichnete Negativfolie unterstrichen: König Antiochus IV. selbst nahm der Erzählung zufolge die Folterung vor. Schon jetzt als Ausgeburt aller gottfeindlichen Mächte geltend, war er hervorragend zur religiösen Legitimation der militärischen Maßnahmen der Makkabäer bzw. Hasmonäer geeignet.

Diese Negativfolie erhält verschärfte Konturen durch eine detaillierte Ausmalung der Folterqualen. Zumindest der zeitgenössische Leser konnte kaum umhin, den gegen ihren Peiniger ausgestoßenen Schmähungen und Drohungen der Brüder spontan seine Zustimmung zu geben: Ja, hier handelt es sich in der Tat um den Gottlosesten der Gottlosen, der im zukünftigen Gericht die verdiente Strafe erleiden wird. Zustimmung fand sicher auch das Gebet des Jüngsten der Brüder, Gott möge seinerseits den König durch Folterungen zu dem Geständnis bringen, daß Jahwe allein Gott ist (vgl. 7,37).

Die literarisch eindrucksvolle Geschichte wirkt vor allem durch diese scharfe Gegenüberstellung von nicht mehr zu übertreffendem Bekennermut auf der einen und erbarmungsloser Grausamkeit auf der anderen Seite. Wer mit diesen Bildern im Herzen gegen die Feinde Gottes in den Kampf zog, den konnte der Anblick von fließendem Blut nicht mehr abschrecken. Seine Emotionen wurden im Gegenteil bis zum Äußersten hochgepeitscht: Je näher er im Getümmel den eigenen Tod vor Augen hatte, war er sich der Himmelskrone gewiß. In der Tat führte nicht zuletzt diese Märtyrerlegende



dazu, daß im Judentum jener Zeit wie im frühen Christentum sich die Vorstellung verbreitete, die Blutzengen erwarte die sichere Aufnahme durch Gott schon vor dem allgemeinen Weltgericht (vgl. etwa Offb 20,4f).

2.3. Die Himmelsgewißheit christlicher Kreuzfahrer

Das mittelalterliche Selbstbewußtsein des christlichen Abendlandes, ein im Glauben an Gott geeintes und von ihm geleitetes Reich auf Erden zu bilden, wurde vor allem durch den vom ausgehenden 11. bis ins 13. Jahrhundert vorherrschenden Kreuzzugsgedanken geprägt. Hier war die schon seit Beginn der Reconquista verbreitete Idee des «heiligen Krieges» auf ein Ziel gelenkt worden, das von allen Volksschichten und über die nationalen Grenzen hinweg bejaht wurde: die Befreiung der Pilgerstätten des Heiligen Landes von den Feinden Gottes.

Es gab auch unter profanen, besonders ökonomischen Gesichtspunkten gute Gründe, sich an diesem Unternehmen zu engagieren. Daß der verlockende Hauptgewinn jedoch religiöser Art war, wird man nur nachvollziehen können, wenn man im Auge behält, wie kirchliche Autoritäten durch das Schüren der Angst vor Höllenqualen höchst eigennützigsten Geschäftsinteressen nachgingen. Den Kreuzfahrern wurde ein «vollkommener Ablass» gewährt, d.h. bei entsprechender Bußgesinnung der Nachlaß aller «zeitlichen» Sündenstrafen. Der Masse der Gläubigen, die mit subtilen theologischen Unterscheidungen nicht vertraut war, erschien dies als eine neue Variante von Heiligsprechung: Wer im Kampf um die «heiligen Stätten» umkam, konnte wie ein Märtyrer seines ewigen Heils gewiß sein. Beim Gang durch das Paradies hört Dante Alighieri (auch er mit innerer Zustimmung), wie einer der Helden, die während des von Konrad III. geführten Kreuzzugs gefallen waren, sein Schicksal preist: «Quivi fu' io da quella gente turpa / Disviluppato dal mondo fallace, / Il cui amor molt'anime deturpa; *E venni dal martirio a questa pace*»⁹ (Div.comm., Par. XV 50).

2.4. Die Zerstörung des World Trade Center als Tor zum Paradies

In der Reisetasche des Selbstmordattentäters Mohammed Atta fand sich eine detaillierte religiöse Handlungsanweisung für die Übernahme eines stellvertretenden Martyriums¹⁰: «Für niemanden gibt es etwas Besseres zu tun, als die Verse des Korans zu lesen, da Gott gesagt hat, dass man in seinem Namen kämpfen und das, was man im jetzigen Leben hat, für ein anderes, besseres Leben im Himmel aufgeben solle. [...] Fürchte dich nicht, denn du wirst bald Gott treffen. [...] Du [...] pflanzt die Angst in die Herzen der Ungläubigen [...] in dem Wissen, dass der Himmel [...] dich erwartet und du dort ein besseres Leben führen wirst, und Engel rufen deinen Namen und tragen für dich ihre schönsten Kleider. [...]»

2.5. Der «Heilige Krieg» als Motivkraft der USA-Politik

Zum Abschluß der von der US-Regierung angeordneten und im Fernsehen übertragenen Trauerfeier für die Opfer des Attentats vom 11. September 2001 wurde mit Inbrunst ein im Kampf der amerikanischen Nordstaaten gegen die Sklaverei im Süden entstandenes Lied gesungen: «The Battle Hymn of the Republic». Zumindest der Kehrreim: «... but his soul goes marching on» ist auch fast jedem Europäer bekannt. Den Veranstaltern war der Zusammenhang zwischen Siegesgewißheit und apokalyptischer Theologie sehr wohl bewußt, von der jenes Lied zeugt. Emotional trafen sie genau die Stimmung, die das grauenhafte Geschehen durch die Erinnerung 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 der auf jeden Fall anstehende Feldzug gegen das schlechthin Böse vorbereitet. 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 Unterpfand eines bevorstehenden Sieges der Gerechtigkeit.

Um das Ausmaß der in den USA zu beobachtenden politischen Instrumentalisierung von Religion zu verstehen, muß man ihre gesamte Entwicklung zurückverfolgen. Dazu hier nur einige Stichworte.¹¹ Die Mehrheit reformierter Gemeinden, aus denen die Vereinigten Staaten von Amerika emporwuchsen, hingen wie Calvin 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?

Sieht man einmal von der These Max Webers über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus ab, so scheinen insbesondere die Erweckungsbewegungen als ein geeignetes Mittel der Vergewisserung gegolten zu haben, daß man nicht zu den auf ewig Verdammten gehörte. Nachdem Calvin jegliche Form sakramentaler Vermittlung von Heil zurückgewiesen hatte, konnte dieses nur noch im Direktkontakt zum Heiligen Geiste erfahren werden. Zur Verifizierung, daß man eine persönliche Berührung mit seiner Gnade erlebt hat, eignen sich insbesondere evangelikale Großveranstaltungen. Hier führen charismatisch begabte Prediger die Versammelten zu einem derartigen Höhepunkt religiösen Eifers, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes von allen zugleich erlebt wird.

Diese Art der Verkündigung hat den gefährlichen Aspekt, daß dabei rhetorisch begabten Predigern die spontane Anerkennung einer Autorität



zufließt, wie sie nicht einmal dem Papst zukommt. Das ist um so mehr der Fall, wenn bei solcher Glaubensauslegung Massenmedien effizient genutzt werden, und zwar nicht allein um des Seelenheils willen. Hier wäre z.B. auf die Karriere Billy Grahams zu verweisen. Seit Dwight Eisenhower (1953–1961) konnte kein Präsident der USA mehr ohne ihn als «geistlichen Berater» auskommen. Graham nahm sozusagen das höchste weltliche Amt auf Erden in seinen geistlichen Dienst, die Bürger der Vereinigten Staaten ihrer göttlichen Erwählung zu versichern.

Einer der gefährlichsten Aspekte dieses Zusammenwirkens von «geistlicher und weltlicher Gewalt» läßt sich gegenwärtig in der globalen Verbreitung der evangelikalen Bewegung beobachten. Im Verbund mit christlichen Missionaren hatten europäische Kolonisatoren die einst bestehenden politischen wie religiösen Infrastrukturen in den heutigen Entwicklungsländern zerstört. Nach erlangter Unabhängigkeit geriet die politische Macht in die Hände von neuen Herren, die das Verhaltensmuster der alten übernahmen. Diese Herren bieten sich Großkonzernen bei der Ausbeutung der heimischen Rohstoffe als willfährige Helfershelfer dar – auf Kosten einer immer mehr verarmenden, ungebildeten Bevölkerung. Hier treten nun seit geraumer Zeit evangelikale Missionare US-amerikanischer Prägung auf den Plan, deren Heilsverheißung um so leichter Glauben findet, als sie die neu Bekehrten auf dem Stand ihrer Unfähigkeit zur Kritik, insbesondere an bestehenden politischen Verhältnissen erhalten. Nur dort, wo der Islam feste Wurzeln geschlagen hat, scheinen die Menschen gegen die Verführung durch solche Gottesboten noch weitgehend immun zu sein.

Inzwischen ist zwar eingehend die abendländische Geschichte der Gewalt analysiert worden, die aus dem Höllenglauben resultiert, genauer: aus der Orientierung an einem Gott, der einen beträchtlichen Teil seiner Geschöpfe ewigen Höllenstrafen ausliefert. Aber weder dieses Wissen noch subtile theologische Differenzierungen der Höllenlehre dringen bis in jene Regionen vor, wo in wachsendem Maß Terrorismus nicht zuletzt aus der Vorstellung geboren wird, daß ein selbstgewähltes Martyrium mit dem Ziel, möglichst viele Feinde Gottes zu vernichten, der sicherste Weg zum Himmel ist. Angesichts dieser Fortwirkungen einer Lehre, die einem klar zu umschreibenden, verengten geschichtlichen Horizont entstammt, nämlich dem Eindringen der dualistischen Apokalyptik in den Glauben Israels, drängt sich die alte Frage mit Nachdruck auf: Gibt es in dem Glauben an einen Gott, der von seinem ganzen Wesen her Liebe ist und diese nicht nur als eine unter anderen Eigenschaften aufweist, einen legitimen Ort für die Annahme einer *ewigen* Verdammnis?

3. Hölle – ewig?

3.1. Zur aktuellen katholischen Lehre im Kontext christlicher Frömmigkeit

Kurz vor seinem plötzlichen Tode am 26. Juni 1988 wurde Hans Urs von Balthasar von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt. Im «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 und in dessen «Kompendium» von 2005 wird über die Hölle in einer Weise gesprochen, als ob es den großen Basler Theologen nie gegeben hätte. Von einer berechtigten Hoffnung auf die Errettung *wirklich* aller Menschen ist nicht die Rede. Im Gegenteil scheint der Himmel für die Mehrzahl der Menschen unzugänglich: «[...] das Tor, das zum Leben führt, ist eng, und der Weg dahin ist schmal, und nur wenige finden ihn» (Mt 7,13–14)», heißt es in dem ersteren (Nr. 1036). Im «Kompendium» von 2005 steht: «[...] Einzig in Gott kann ja der Mensch Leben und Glück finden. Dafür ist er geschaffen, und das ist seine Sehnsucht. Christus faßt diese [!] Wirklichkeit in die Worte: «Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!» (Mt 25,41)» (Nr. 212).

Solche Texte erinnern an eine Zeit, als Thomas von Aquin zur Frage nach einer Freude der Seligen im Himmel über die Strafen der Höllenbewohner sagen konnte, diese Freude gehöre zwar nicht zum eigentlichen Wesen ihrer Seligkeit, trage angesichts der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer eigenen Befreiung aber doch dazu bei¹². Aus der Sicht der Heiligen und christlichen Dichter und Denker, auf die von Balthasar immer wieder Bezug nahm, liegt eher die folgende Frage nahe: Kann sich jemand wirklich voll und ganz der himmlischen Seligkeit erfreuen, wenn er jemanden in der Hölle sieht, den er auf Erden geliebt hatte (und jetzt doch wohl nicht minder liebt)? Müßte man diese Frage verneinen, dann gäbe es bei einer bevölkerten Hölle eine große Zahl recht unglücklicher Seliger. Wenn Gott die Freude im Himmel voll machen will, dann dürften sich in der Hölle nur solche befinden, die von keinem Menschen geliebt worden sind. (An dieser Stelle meiner Argumentationskette bemerkte unlängst ein bekannter Dogmatiker: «Ich frage mich, ob Hitler je von einem Menschen geliebt wurde». Meine Rückfrage: Was hätte solch einer dann in der Hölle verloren?). Diese Überlegungen sind natürlich alle «ad hominem». Bekommen sie aber nicht noch mehr Gewicht, wenn es um die Seligkeit dessen geht, der die Liebe selbst ist?

Bevor wir solchen «Spekulationen» weiter nachgehen, muß gefragt werden, welche Möglichkeiten uns die Quellentexte der christlichen Theologie dafür lassen.

3.2. Zum Schriftbefund

Viele Stellen im Neuen Testament scheinen den Glauben an eine ewige Hölle eindeutig zu stützen. Nun hat von Balthasar aber auf eine so stattliche

Anzahl von «Gegenbelegen» verweisen können¹³, daß die Argumentationslage wohl doch etwas komplexer ist. Hier können dazu nur einige grundlegende Beobachtungen gemacht werden.

3.2.1. Gericht und Gnade bei Paulus

Wichtig ist zunächst die Feststellung, daß Paulus die beiden Aussagereihen nicht einfach nebeneinander stehen läßt, sondern in Kap. 2 und 3 des Römerbriefs miteinander verbindet. Röm 2,5-11 betont er, daß am Tag der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gott «einem jeden geben wird nach seinen Werken (6): ewiges Leben denen, die in aller Geduld mit guten Werken trachten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit (7); Zorn und Grimm aber denen, die selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen (8)». Dann aber betont der Apostel, daß Juden wie Heiden ausnahmslos dem Zorn Gottes verfallen sind: «Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer» (3,10). Schließlich heißt es: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren und werden ohne Verdienst gerecht dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus» (3,23f). Auf eine in der ganzen Bibel einzigartige Behauptung, daß *alle* Menschen der Sünde verfallen sind, erfolgt übergangslos das noch erstaunlichere Urteil, daß sie ohne Verdienst aus bloßer Gnade vor Gott ins Recht gesetzt werden.

Sind wir damit dem Gedanken einer wirklichen Erlösung aller Menschen näher gekommen? Die Sühne, die Jesus für alle leistet, wird wirksam *durch den Glauben* (3,25.26). Wenn der Glaube nicht doch wieder als ein «gutes Werk» des Menschen betrachtet werden darf, wie wird er dann erlangt? Durch Prädestination? Dieser Lösungsversuch führt, wie die Geschichte gezeigt hat, zu einer schlimmeren Teilung in Erlöste und Verdammte, als wenn der Mensch sich Gott durch gute Taten nähern kann. Ebenfalls im Römerbrief findet sich eine andere Antwort: Der für die Rettung des Menschen vorausgesetzte Glaube wird durch die Botschaft der Zeugen Jesu Christi vermittelt (vgl. Röm 10,11-15). Auch hier gilt aber die Einschränkung: Nicht alle glauben auf diese Botschaft hin. Das bezieht sich an dieser Stelle auf die Ablehnung Jesu Christi in Israel. Am Ende seiner Ausführungen verheißt der Apostel jedoch ein wirklich allumfassendes Heil: «Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen» (11,32). Ist dies nur im Blick auf die schon jetzt zum Glauben gekommenen, in den «edlen Ölbaum» des erwählten Volkes eingepflanzten Heiden und die zunächst aus diesem Ölbaum herausgebrochenen Zweige gesagt (vgl. 11,17ff) oder hat Paulus einen noch weiteren Horizont des Heils im Blick?

Darauf gibt die berühmte Gegenüberstellung von Adam und Christus (Röm 5,12-21) eine, wie zumindest von Balthasar betont, unmißverständliche Antwort: «Neunmal wird das Wort «alle» wiederholt, und das Über-

gewicht der Gnade wird noch dadurch hervorgehoben, daß das Gesetz die Sünde sich häufen ließ, die Gnade aber durch dieses erhöhte Hindernis «noch reichlicher wurde [...]». Der ganze Passus steigert sich zu einem wahren Siegeshymnus, in welchem das aufgehobene Gleichgewicht, das das bisherige zweiseitige Gericht auszeichnete, durch ein dauerndes «um so viel mehr», «über alles hinaus» aufhebt»¹⁴.

Paulus spricht zwar unmittelbar danach die *Getauften* an: Die indikativische Heilszusage ist nicht ohne einen Imperativ zu verstehen. Wer in Christus Jesus hineingetauft wurde, wurde in seinen Tod getaucht/getauft. Darum muß er als neuer Mensch leben wie der von den Toten Auferweckte (vgl. 6,1ff). Nimmt Paulus damit aber etwas von der Zusage eines Heils zurück, das «in Christus» so weit (ja, erst recht so weit) reicht wie Tod und Sünde, der alle durch Adam verfallen waren?

Als Fazit wird man festhalten dürfen: Die Trennlinie hinsichtlich einer «Tauglichkeit für den Himmel» wird von Paulus nicht zwischen Guten und Bösen gezogen. *Alle* sind ungerecht, werden aber durch Jesu Heilstod vom Heil umfaßt. Dies geschieht allerdings nicht durch ein von außen in sie einbrechendes Handeln Gottes, sondern auf dem Wege ihres Herzens: durch den Glauben. Läßt sich von hierher eine Hermeneutik für unsere Fragestellung gewinnen, und zunächst: ergibt sich eine Möglichkeit, die Höllendrohungen Jesu selbst im rechten Lichte zu sehen?

3.2.2. Zu den Gerichtsdrohungen Jesu

Wie lassen sich die stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägten Droh- und Gerichtsworte Jesu, die uns bei den Synoptikern überliefert sind, so in unser heutiges Denken übersetzen, daß sie keine falschen Assoziationen wecken, aber auch nichts von ihrem bitteren Ernst verlieren? Hier ist eine enge Verbindung zwischen historisch-kritischer Exegese und glaubendem Verstehen wichtig. Die synoptischen Evangelien blicken auf die Wirren, die zur Zerstörung Jerusalems führten, und damit auf die *Erfahrung* von Geschehnissen *zurück*, die Jesus allenfalls *geahnt* haben konnte. Dies hat sicher in der Überlieferung von Jesu Worten über die zukünftigen Dinge seinen Niederschlag gefunden.

Vom Ansatz der «kanonischen Exegese»¹⁵ her stellt sich z.B. die Frage nach dem Widerspruch zwischen der festen Zusage Gottes an Noach, keine alles verderbende Flut mehr über die Erde kommen zu lassen (vgl. Gen 9,8–17), und der Verheißung Jesu, daß es bei der Ankunft des Menschensohnes wie in den Tagen Noachs sein wird (vgl. Mt 24,37–39; Lk 17,26f). Darüber hinaus gewinnt man an dieser Stelle bei Matthäus den Eindruck, als fasse Jesus die gesamte Geschichte als «bösen Äon» zwischen der Sintflut am Anfang und dem Chaos am Ende zusammen. Lukas zufolge erinnert

Jesus unmittelbar nach dem Wort über Noach an die «Tage Lots» (vgl. Lk 17,28f.32) und bringt so die in der Geschichte erwiesene Langmut Gottes mit in den Blick. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei manchen Droh- und Gerichtsworten Jesu wie auch des Täufers machen. Während Matthäus die Drohungen in ihrer ganzen Härte schildert, stellt Lukas solche Reden oft in den Kontext von konkreten Ermahnungen, die anstelle der puren Angst Hoffnung wecken (vgl. etwa Mt 3,7-12 mit Lk 3,7-18). Welche Darstellung kommt der Verkündigung Jesu näher?

Von solchen Detailfragen abgesehen ist eines sicher: Jesu Androhungen von Höllenstrafen beziehen sich auf *böse Werke* und wollen eindringlich zur Vorbereitung auf das anbrechende Gottesreich mahnen. Die Aussicht auf ein alle Menschen umfassendes Heil, das Gott trotz aller Sünde aus reiner Gnade wirkt, ist nicht Teil dieser Verkündigung. Jesus *konnte* dieses Heil auch nicht im Blick haben, da es vor dem Vollbringen seiner Sendung am Kreuz nicht einmal erahnt zu werden vermochte. Erst im Kreuzeschrei Jesu kommt die Kraft der bis ins Äußerste durchgehaltenen Gottesverbundenheit Jesu zum Ausdruck. Diese liegt darin, daß Jesus «im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den «Glauben» an den Vater nicht verloren [hat], den er ja als «Mein Gott, mein Gott» anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den «nicht mehr gefühlten Händen» des Vaters überantwortet»¹⁶. Erst in diesem vollkommenen Wort und Bild des Vaters wird die Tiefe der Wunde offenbar, die menschliche Bosheit in Gott hinterläßt, und die Unerschütterlichkeit seiner Liebe, aus der er dem Menschen Antwort gibt.

3.3. Liebe als Höllenqual

In der zeitgenössischen Theologie, sofern sie nicht völlig in reaktionären Vorstellungen befangen ist, zeichnet sich weitgehend ein Konsens ab: Die Höllenstrafen werden dem im Nein gegen Gott Verharrenden nicht von einem rächenden Gott zugefügt. Der unendliche Schmerz bricht auf, wenn der völlig in sich selbst Verschlussene keiner mit Gegengewalt ausgerüsteten Allmacht, sondern statt dessen nur dem nackten Antlitz der Liebe begegnet. Ich versuche, diesen Ansatz etwas weiter zu entfalten bzw. zu präzisieren.

Den Verdammten hat nicht Gott, er hat sich selbst verdammt. Indem er sich rücksichtslos gegen alles durchsetzte, was sich seinem Willen nicht beugte, ja, ihm auch nur potentiell in den Weg kommen konnte, wurde er immun gegen allen auf ihn gerichteten Haß, selbst wenn dieser durch Unterwürfigkeit kaschiert war. Nachdem er sich seiner Gegner entledigt hatte, konnte sich sein Überlegenheitswahn nur noch an solchen austoben, die lediglich darauf bestanden, anders zu sein als er. Als er auch diese zum Verstummen gebracht hatte, mußten nur noch ihre aller Kraft beraubten

Leiber beiseite geschafft werden, damit er ungestört sich selbst genießen konnte.

Ein mögliches Hindernis war damit aber noch nicht aus dem Wege geräumt. Hin und wieder mochten ihm trotz allem Menschen begegnen, die ihm, dem Ärmsten unter den Armen, ihre Liebe schenken wollten. Sie waren die Gefährlichsten unter seinen Feinden. Denn sie suchten nach Undichtigkeiten in seinem Panzer, die ihm nicht bekannt waren, weil er seine Augen zur Wahrnehmung von Liebe soweit nur eben möglich unfähig gemacht hatte. Diese Feinde konnte er nicht durch nackte Gewalt liquidieren. Er hatte bei solchen Versuchen die bittere Erfahrung gemacht, nicht als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen zu sein. In seinem Fleisch spürte er den Stachel von etwas, das er nicht bewältigt hatte. Dies zwang ihn zu anderen Maßnahmen. Er mußte die ihm begegnende Liebe durch das Erwecken von falschem Schein so effektiv mit Zynismus unterwandern, daß die Liebenden dieser Folter auf die Dauer nicht gewachsen waren und sich von ihm zurückzogen. So war er nur noch von Lakaien umgeben, die ihm in fein geschliffenem Glas den Spiegel seiner selbst präsentierten.

Als dann der helle Tag der Nacht anbrach, in der keiner mehr wirken kann (vgl. Joh 9,4), war er machtlos der Liebe ausgesetzt, die nie aufhört (vgl. 1 Kor 13,8). Sie kannte alle offenen Stellen in seinem Panzer, durch die sie in ihn eindringen konnte. Aber die Liebe wendet nie Zwang oder gar Gewalt an gegen den Unglauben, gegen den, der nicht hören *will*. Doch sie läßt auch nie in ihrer Wirksamkeit nach. So bleibt dem Verstockten, der sich dem Anblick der Liebe nicht mehr entziehen kann, nur übrig, sich ihrem einladenden Licht weiterhin hartnäckig zu verweigern. Jedem neuen Ja gegenüber muß er sein altes Nein entgegenhalten. Auf diese Weise wird ihm das wärmen wollende Licht der Liebe zu einem höllischen Feuer.

3.4. Weder «ewige Hölle» noch «apokatastasis pantôn»

Hans Urs von Balthasar hat die *Wirklichkeit* einer ewigen Hölle (genauer: einer nicht «leer geliebten» ewigen Hölle) in Frage gestellt, aber an deren *Möglichkeit* festgehalten. Ich möchte einen Schritt weiter gehen. Über ihre *reale* Möglichkeit kann niemand eine Auskunft geben, da uns der Einblick in Gottes unerforschlichen Willen fehlt. Aber ich frage mich, ob sich auf der Basis der christlichen Lehre die Behauptung der *logischen* Möglichkeit einer ewigen Hölle aufrechterhalten läßt, d.h. ob davon ein klarer Begriff gebildet werden kann.

a. In der heutigen Dogmatik wird an der Ewigkeit der Hölle mit dem nicht zu bezweifelnden Argument festgehalten, daß Gott die menschliche Freiheit auch in ihrem Nein zu seinem Heilsangebot achtet. Dabei wird häufig

die Formulierung gebraucht, daß der Mensch «endgültig» scheitern, sich «endgültig» gegenüber Gott verschließen kann. Dies erscheint mir jedoch ähnlich problematisch wie die Verwendung des Begriffs «ewig» für die Hölle.

»Ewig« und »endgültig« sind Begriffe, die sich im präzisen Sinn nur auf das Wesen bzw. das Handeln Gottes anwenden lassen. Auf den Menschen lassen sie sich in einem gewissen Sinn dann übertragen, wenn ihn Gott endgültig in seine ewige und durch nichts zu erschütternde Liebe hineinnimmt. Von seinen eigenen Möglichkeiten her ist der Mensch zu nichts Endgültigem fähig. Er bewegt sich stets nur auf dem «Strahl» der «potentiellen», an kein Endgültiges heranreichenden Unendlichkeit, vgl. die Zahlenreihe 1, 2, 3 ... ad inf. Die unklaren Vorstellungen, die wir mit dem Unendlichkeitsbegriff verbinden, beruhen vor allem auf zwei Tatsachen.

Schon Archimedes von Syrakus hatte sich um die «Quadratur des Kreises» bemüht – eine unter der Perspektive der angewandten Mathematik zentrale Frage. Sie wurde schließlich durch das Leibniz und Newton gelungene Infinitesimalkalkül gelöst, der wichtigsten Grundlage der modernen Naturwissenschaften bis hin zur heutigen Computertechnik. Problematisch ist diese Lösung dann, wenn daraus die philosophische Folgerung gezogen wird, daß ein fließender Übergang etwa vom unendlichen Vieleck zum Kreis denkbar sei. Dieser irrigen Ansicht hatte aber bereits Nikolaus von Cues dadurch Nahrung und gleichsam eine «theologische Weihe» gegeben, daß er von einer «coincidentia oppositorum» in Gott sprach und diese über den Zusammenfall von nie miteinander zur Deckung zu bringenden geometrischen Figuren «im Unendlichen» zu verdeutlichen suchte. Aus dieser Verwirrung des Denkens vermag der Gottesbegriff Anselms von Canterbury zu helfen. Das «id quo maius cogitari non potest», «das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann», ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es nichts mit dem ins potentielle Unendliche weisenden Strahl menschlicher Möglichkeiten gemein hat. Von einer auch noch so minimalen Annäherung an den «aktual unendlichen» Gott auf dem Wege dieses Vorwärtsschreitens kann keine Rede sein. Die «Entfernung» zu ihm bleibt stets gleich, nämlich unendlich groß.

b. Ein endgültiges Sich-Verschließen gegenüber Gott ist auch aufgrund der anthropologischen Tatsache der Leiblichkeit des Menschen unmöglich. Für die Überlegungen hinsichtlich eines Subjekts, das sich in sich selbst ein kapselt, ist die Auseinandersetzung von Emmanuel Levinas mit dem Begriff der Intentionalität bei Husserl hilfreich. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Für unseren Zusammenhang ist von besonderem Interesse, wie Levinas die eigenständige Intentionalität der Leiblichkeit in den Blick nimmt. Der Leib ist von seinem Wesen her für jene befremdende Andersheit des anderen offen, die das denkende Ich durch seinen Kategorienraster

gerade ausblenden möchte. Durch die unbedingte Offenheit seines Leibes ist das Ich bis in das Innerste seines Selbst verwundbar¹⁷.

c. Von einem «endgültigen» Nein des Menschen gegenüber Gott kann nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein, nämlich insofern Gott den Menschen auf einen bestimmten Punkt seiner Bosheit gleichsam «festnagelt»: «In Todsünde sterben, ohne diese bereut zu haben und ohne die barmherzige Liebe Gottes anzunehmen, bedeutet, durch eigenen freien Entschluß für immer von ihm getrennt zu bleiben»¹⁸. Diese Behauptung impliziert, daß auch jeder, der im «Stand der Todsünde»¹⁹ plötzlich vom Tode überrascht wird, einen eigenen freien Entschluß zu dieser endgültigen Trennung von Gott gefaßt hat.

Zwei Gedanken drängen sich hier auf. Zum einen trägt gerade diese eisern festgehaltene Lehre zu der gegenwärtigen globalen Gefahr nicht nur für den Weltfrieden, sondern sehr bald vielleicht für einen völligen Abbau der in langen Jahrhunderten mühsam erkämpften Rechte bei (man denke etwa an die – trotz weltweiten Protestes – wachsende Mißachtung solcher Rechte durch Großmächte, die sich ein solches Vorgehen «leisten» können). Zum anderen legen jene lehramtlichen Formulierungen die Vorstellung nahe, daß Gott nur auf einen günstigen Augenblick wartet, um sich mit Hilfe des Sensenmanns widerspenstige Geschöpfe für immer vom Halse zu schaffen. Die hieraus erwachsenen Ängste und deren Mißbrauch durch einen auf den eigenen Nutzen bedachten Klerus sind bekannt. Werden hier nicht Ansichten weitergeschleppt, die sich aus dem Horizont der Zeit von Konstantin bis zur Aufklärung kaum wegdenken lassen, jedoch im eklatanten Widerspruch zu heutigen offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche stehen, wie etwa der Enzyklika «Deus caritas est» von Papst Benedikt XVI.?

Aus der Verkündigung Jesu Christi ergibt sich hinsichtlich des Gewichts der hier auf Erden getroffenen Entscheidungen mit Sicherheit, daß mit dem Tode die Nacht anbricht, in der niemand mehr wirken, der *Mensch* also nichts mehr zur Verbesserung seines jenseitigen Geschicks tun kann. Darf man daraus aber folgern, daß der Ungerechte bei seinem Tode völlig aus dem Blickfeld der göttlichen Liebe gerät?

Wenn unsere Überlegungen zur Art der Höllenqualen nicht ins Leere liefen, dann befindet sich «im Jenseits» nicht nur der Erlöste, sondern auch der in seinem eigenen Kerker Gefangene im unmittelbaren Gegenüber zum Antlitz des am Kreuz Erhöhten (vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,32.34). An ihm erkennt er die von seinen Schlägen herrührenden Wunden wieder, die er auf dem Leib der vom ihm geschundenen Menschen nicht hatte wahrnehmen wollen (vgl. Mt 25,41–46). Von diesem Angesicht her ergeht beständig an ihn der Ruf: «Komm endlich heim zu deinem Vater. Traue dich, an eine Liebe zu glauben, die alle, auch und gerade dich umfaßt!» Zu jedem Nein,

das der Gekreuzigte in den Augen des der Hölle Geweihten aufblitzen sieht, weiß der Weltenrichter ein neues Ja zu sagen. Liebe macht erfinderisch.

Ein ohne Ende, immer wieder, im Trotz gehauchtes Nein ist denkbar. Eine Höllenqual, die, vom Menschen her gesehen, unendlich lange währt, meint unser Verstand nicht auszuschließen zu können. Eine ewige Hölle aber gibt es nicht. Ewig ist nur das endgültige Ja der Liebe, das jedem Nein einen Schritt voraus bleibt. «Nach Auschwitz» sollte man aber lieber nicht mehr von einer *apokatastasis pantón*, einer «Wiederherstellung» der ganzen Schöpfung sprechen. Gerade Worte über die «totale Einheit» des Seins haben uns blind gemacht für die Art und Weise, wie sich Gott seinem Volke offenbart hat: als der «ich bin der ich sein werde (für euch)» (vgl. Ex 3,14; Hos 1,10). Das nie unterbrochene und nie aufhörende Warten des Vaters auf seine Kinder gibt eine Hoffnung, die auch in die Hölle hineinreicht. Mit ontologischen Kategorien ist das nicht zu erfassen. Kommt diese Perspektive vielleicht aber in jenem eigentümlichen Verhältnis von allgemeiner Verdammnis aufgrund menschlichen Tuns und göttlicher Allerbarmung zum Ausdruck, die wir im zweiten und dritten Kapitel des Römerbriefs gefunden haben?

ANMERKUNGEN

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, hg. v. J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle, Einsiedeln 1957, 403-421. Zur Vorgeschichte dieser Veröffentlichung und früheren Textentwürfen vgl. JAN-HEINER TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»*, in: H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit; Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Vorw. v. A.M. Haas. Nachbetrachtung von J.-H. Tück, (Johannes) Freiburg 2005, 117-130, bes. 120.

² H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie* (s. Anm. 1), 412f.

³ Vgl. J.-H. TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»* (s. Anm. 1), 118-120.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: DERS. (Hg.), *Hinabgestiegen in das Reich des Todes». Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst*, München/Zürich 1982, 98.

⁶ Einsiedeln 1986.

⁷ Ebd. 16.

⁸ Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Kap. 19.

⁹ *Div. comm.*, Par. XV, 49f, meine Hervorhebung. «Da ward ich von dem schändlichen Geschlecht / Aus jener Welt des Truges abgeschieden, / Zu der der Trieb macht viele Seelen schlecht: // Vom Martyrtod kam ich zu diesem Frieden». (Übers. v. W.G. Hertz, Fischer Tb 100, Frankfurt a.M. 1955).

¹⁰ Zitiert nach «Der Spiegel», Nr. 40, 2001, S. 36f.

¹¹ Ausführlicher dazu: H. VERWEYEN, «Civil Religion» und Weltpolitik. *Zur Funktionalisierung Gottes in den USA*, in: *IKaZ Communio* 36 (2007) 205-214.

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae. Supplementum*, q. 94, art. 3, resp.



¹³ Vgl. bes. die knappe Gegenüberstellung in: H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 24–37.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 32.

¹⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, (WBG) Darmstadt 2007, Kap. 9; DERS., *Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth». Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, 104–128.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte «selig»?*, in: IkaZ Communio 16 (1987) 107–109, hier 108.

¹⁷ Vgl. hierzu G. SCHWIND, *Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, (Pustet) Regensburg 2000, 264ff.

¹⁸ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Nr. 1033.

¹⁹ Vgl. ebd. Nr. 1035.





VOLKER KAPP · KIEL

GÖTTLICHES VERZEIHEN UND MENSCHLICHES HOFFEN

*Hoffnung als Sinnhorizont christlicher Existenz
in Charles Péguy's «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung»*

Die Beschäftigung mit Charles Péguy hat in Frankreich seit den denkwürdigen Ereignissen des Mai 1968, wo er gegen Claudel ausgespielt wurde, eine neue Dimension erhalten. Sein Weg vom Sozialismus zum Katholizismus wird weniger in der Perspektive des sog. *Renouveau catholique*, sein Denken dafür mehr unter den Vorzeichen der Postmoderne thematisiert. Diese Entwicklung ist insofern zu begrüßen, als sie dem Autor eine ungeahnte Aktualität verleiht und bisher weniger beachtete Seiten seines Schaffens aufwertet. Françoise Gerbod, die in einem Forschungsbericht für die Gleichwertigkeit des sozialistischen und des christlichen Denkers plädiert¹, stützt sich auf einen Aufruf des Philosophen Alain Finkielkraut, der Péguy ins denkerische Pantheon des laizistischen Staates zurückholen möchte². Dorthin gehören sein politisches Engagement unbestreitbar ebenso wie sein Frühwerk, das er später nie verleugnet hat. Ein Blick auf die Genese des ersten der drei «Mysterienspiele» ist hierfür aufschlussreich, denn der Dichter hat sein sozialistisches Drama *Jeanne d'Arc* (1897) großteils durch das Hinzufügen neuer Passagen in das christliche *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) umgearbeitet. Wie er sich nie von seiner Vergangenheit distanzierte, so ließ er jedoch auch keinen Zweifel daran, dass sich die eigentliche Bedeutung seines Denkens durch seinen zunehmend in den Vordergrund tretenden christlichen Glauben herauskristallisiert hat. Für sein Konzept der Hoffnung ist diese Entwicklung von zentraler Bedeutung, denn seine Verwurzelung im sozialistischen Gedanken der Solidarität befähigt ihn, von der individualistischen Reduzierung der Hoffnung in der Neuzeit abzurücken, während ihm, wie wir sehen werden, sein katholischer Glaube eine Korrek-

VOLKER KAPP, geb. 1940 in Lörrach. Studium von Romanistik und Theologie in Freiburg i.Br. und Paris. 1970 Promotion mit Dissertation über die «Fünf großen Oden» von Paul Claudel. 1980 Habilitation mit einer Arbeit über den «Télémaque» von Fénelon. 1992-2005 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.

tur des Sozialismus ermöglicht, der den Universalismus der christlichen Hoffnung nicht versteht. Seine Poesie spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Dieser Zusammenhang wird heute vielleicht etwas leichtfertig beiseite geschoben und Péguys Werk wie dessen Aussage verkürzt, wenn seine Prosa in der prestigereichen Klassikerreihe des Gallimard Verlags von Robert Burac, der die maßgebliche neue Biographie geschrieben hat³, erstmals kritisch ediert und vorzüglich kommentiert wird⁴, von einer kritischen Ausgabe der Dichtung, die Péguys Sohn Pierre viel früher in derselben Reihe veröffentlicht und 1977 überarbeitet hat, jedoch nicht die Rede ist. Zwar ist die Qualität von Péguys Dichtung, die nie über preiswerte Taschenbuchausgaben eine breite Leserschaft erreichen konnte, in der Fachwelt umstritten⁵, doch vertieft und korrigiert sie seine Philosophie, für deren Rang sich Michel Serres neuerdings in einer programmatischen Schrift einsetzt⁶. Auf sie machte schon Jahre zuvor Hans Urs von Balthasar aufmerksam, als er unterstrich, dass Péguys theologische Ästhetik «auf katholischem Gebiet genau dieselbe polemische Wendung gegen den «Systemgeist» vollzieht, wie Kierkegaard sie gegen den Hegelianismus vollzogen hat.»⁷ Doch wird im katholischen Raum Péguys Philosophie wenig beachtet.

Serres lobt Péguys Dialog von Geschichte und heidnischer Seele *Clio*, in dem vom «Geheimnis unserer jungen Hoffnung» die Rede ist. Sie sei «diese Art von Kredit [...] die sie sich geben von Geschlecht zu Geschlecht»⁸. Der Dichter thematisiert diesen Gedanken in *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (1911) als Bild für die Weitergabe der Frohbotschaft, wenn er den alten Brauch, sich beim Betreten der Kirche das Weihwasser zu reichen, auf die Hoffnung anwendet: «[...] So müssen wir Gläubigen uns das Wort Gottes reichen von Herz zu Herz. / Von Hand zu Hand, von Herz zu Herz müssen wir uns reichen die göttliche / Hoffnung»⁹. In dieser Dichtung erkundet er das «Geheimnis» der Hoffnung, deren «Naivität» er mit einer Betonung affektiver Komponenten gegen rationale Prinzipien der Gerechtigkeit ausspielt. Dabei befähigt ihn die Freiheit der dichterischen Fantasie zu bedeutenden philosophischen wie theologischen Aussagen. Sein charakteristischer Stil eines Umkreisens von Gedanken mittels stetiger Variation und Wiederholung kommt seiner Poesie zugute. Die Kühnheit des Denkens in poetischen Bildern überflügelt alle abstrakte philosophische Spekulation. In dieser Hinsicht trifft auf ihn eine Bemerkung von Hans Urs von Balthasar über Johannes vom Kreuz zu, der «als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist»¹⁰ ist. Die auf Bildlichkeit beruhende Logik stieß jedoch Étienne Gilson ab und machte die ganze Weltanschauung des Dichters für Jacques Maritain letztlich unzugänglich, während sie heute als Vorwegnahme postmoderner Denkweise erscheint.

Le Porche du mystère de la deuxième vertu gehört zu Péguys besten Dichtungen. Hans Urs von Balthasar hat mit seinem Gespür für literarische

Qualität 1943 eine deutsche Übersetzung beim Verlag Josef Stocker, Luzern, unter dem Titel *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* veröffentlicht.¹¹ Für Romain Rolland handelt es sich bei *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* um einen Gipfel der Poesie überhaupt. Er rühmt dieses «Mysterienspiel» als «einzigartiges Meisterwerk in der Literatur aller Zeiten»¹² und betont: «Ich kenne keinen Schriftsteller auf der ganzen Welt, der je Gott in dieser Art reden ließ»¹³. Auch wenn Rolland, dessen Studie die neuere französische Forschung noch schätzt, die religiöse Überzeugung des Dichters nicht teilt, ist sein literarästhetisches Urteil in der Perspektive christlicher Literatur zutreffend.

Worin liegt die Besonderheit von *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*? Péguy verankert die Hoffnung in den Gleichnissen, mit denen Jesus Gottes Freude über die Umkehr des Sünders illustriert, so dass diese theologische Tugend, wie Albert Chapelle bemerkt¹⁴, in den Kontext der Vergebung und dadurch ins Zentrum der göttlichen und menschlichen Freiheit rückt. Sie rührt ans Herz, nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes. Hans Urs von Balthasar hat seine Interpretation dieser Dichtung *Das Herz Gottes* überschrieben,¹⁵ und Pie Duployé stimmt diesem Titel begeistert zu.¹⁶ Der Dichter spricht dort zentrale Anliegen der Herz-Jesu-Verehrung an, ohne in deren Klischees zu verfallen. Während Dante in seiner *Göttlichen Komödie* den Theologen folgt, die Gottes Erlösungshandeln in einen für menschlichen Gerechtigkeitssinn gut nachvollziehbaren Kosmos von Höllenstrafe und Belohnung im Himmel einordnen, hinterfragt Péguy diese Gesetzmäßigkeiten im Namen einer Logik göttlicher Liebe, deren Paradoxie er in den biblischen Gleichnissen vorgezeichnet sieht, die von der Unlogik derer handeln, die sich nicht mit dem sicheren Besitz von vielem zufrieden geben, sondern dem einen, das auf Abwege geraten ist und verloren zu gehen scheint, ihre volle Aufmerksamkeit widmen. Das göttliche Verzeihen eröffnet mit seiner liebenden Fürsorge einen Sinnhorizont, in dem die menschliche Freiheit ihre tiefsten Antriebskräfte voll entfalten kann.

Anstatt wie die Sozialisten die Hoffnung durch das Utopische zu relativieren, greift Péguy biblische Bilder und Situationen auf, um, innerhalb der Tradition der Bibeldichtung¹⁷, das Wirken der Hoffnung als «verkehrte Welt» (611/101) und so die christliche Umwertung der Werte dichterisch wie theologisch einleuchtend zu veranschaulichen: «Umkehrung der geschaffenen Welt, es ist die verkehrte Welt. / Jetzt hängt der Schöpfer ab von seinem Geschöpf» (614/104). Mit Erstaunen stellt das lyrische Ich fest: «Gott selber kommt uns zuvor» (612/102) und begibt sich dadurch in Abhängigkeit, dass er «seine Hoffnung / Anheimgestellt hat dem Belieben des Letzten der Sünder» (615/105). Das Verfahren der Bibeldichtung erlaubt es, den göttlichen Vater analog wie einen Menschen sprechen zu lassen. Diese

Ausdrucksweise hebt sich wohltuend von den Konventionen der damaligen Frömmigkeitsliteratur ab, was zeitgenössische katholische Leser bereits lobend vermerkt, vielfach aber auch als skandalös empfunden haben, weil sie das Hereinholen Gottes in die Sphäre des Alltäglichen als Banalisierung des Glaubens oder als Mangel an Ehrfurcht missverstanden haben¹⁸. In Wirklichkeit kommt der literarische Rang dieser Poesie gerade durch den Verzicht auf fromme Worte zugunsten der künstlerisch gewollt naiven Aussagen zustande, wie z. B.: «Die Liebe, sagt Gott, das wundert mich nicht. [...] Aber die Hoffnung, sagt Gott, das verwundert mich wirklich. / Mich selbst. / Das ist wirklich erstaunlich» (534/8f). Der Parallelismus der direkten Rede spielt mit dem Verb «sich wundern», das Gott eine menschliche Regung zuschreibt, um mit dieser Analogie das Erstaunliche seines Heilshandelns bewusst zu machen.

Die Hoffnung entspringt nicht einer Angst vor Strafe, sondern verdankt sich der liebenden Fürsorge. Sie rührt das Herz des göttlichen Vaters, dessen Sohn sich mit der sündigen Menschheit verbündet, um dem Erbarmen zum Sieg über die streng ordnende Gerechtigkeit zu verhelfen. Gott lässt sich mit dem Sünder ein, weil er auf dessen Umkehr hofft: «Dieser Sünder aber, der fortging, und der sich beinah verlor. / Weil er fortging, und weil er beinah den Zapfenstreich versäumte. / Er hat die Furcht ausgelöst, und hat also die *Hoffnung* selbst zum Quellen gebracht. / Mitten im Herzen Gottes. / Im Herzen Jesu. [...] / Durch dieses verlaufene Schäflein hat Jesus die Furcht in der Liebe erfahren. / Und was die göttliche Hoffnung an Schauern hineinlegt sogar in die Liebe» (571/53). Wo andere mit dem strengen Richter drohen, appelliert Péguy an die Hoffnung und betont das Erbarmen: «Gott überkam die Angst, verwerfen zu müssen» (ebd.). In dem postum veröffentlichten Werk *Note conjointe sur M. Descartes* skizziert er die theologische Anthropologie, die diese menschlich anrührende Angst motiviert. Die Prinzipien der «metaphysisch unkalkulierbaren» menschlichen Freiheit werden in Jesus verständlich: «Diese Freiheit, die für den Menschen zentral und die schönste, unwiderruflichste und notwendigste Schöpfung Gottes im Menschen ist, da sie sich innerhalb der sich verschenkenden Gnade entfaltet, kann man sich am besten in einem einzigen Menschen vorstellen, nämlich in Jesus.»¹⁹ Die Mutter Jesu, die mit einem Zitat aus einer Marien-Ballade von François Villon «so völlig irdisch, wie es eine Gestalt Villons sein kann»²⁰, eingeführt wird, ist «die Mutter des Guten Hirten. / Des Mannes, der die Hoffnung gekannt hat» (572/54). Eine Paraphrase des *Ave Maria*²¹ mündet in ein Marienlob, das die Reinheit der zweiten Eva und die Erlösung der sündigen Menschheit mit Gleichnissen für das göttliche Erbarmen illustriert.

Drei Gleichnisse aus dem 15. Kapitel des Lukasevangeliums – vom verlorenen Schaf (3–7), von der verlorenen Drachme (8–10) und vom verlore-

nen Sohn (11–32) – erklären, teilweise wörtlich zitiert oder poetisch umspielt, die Fürsorge Gottes für den Menschen. Sie werden nach dem Prinzip der Steigerung hintereinander gesetzt und gipfeln in der Parabel vom verlorenen Sohn, denn «Als einzige vielleicht ist sie im Herzen des Gottlosen haften geblieben» (624/116). André Gide hat sie wenige Jahre vor dem *Tor zum Geheimnis der Hoffnung* in *Le retour de l'enfant prodigue* (1907) zu einem Plädoyer für das Ausbrechen aus den Prinzipien der christlichen Moral gestaltet. Péguy, der sich zu Gides Erzählung nicht geäußert hat, kommt solcher Anklage durch den Jubel über die Chance zuvor, die im Lukasevangelium die Liebe des verzeihenden Vaters dem zurückkehrenden Sohn entgegenbringt. Anstatt wie Gide mit der zurückliegenden Verirrung des Sohnes, beschäftigt sich Péguy mit der Paradoxie, dass der liebende Vater dessen Umkehr entgegenfiebert, so dass dessen Freudentränen mehr zählen als die Reuetränen des Heimkehrenden. Dieser Gedanke überhöht Gides Anliegen im theologischen Entwurf «eine[r] ihrer Schranken entledigte[n] christlichen Hoffnung»²².

Das mehrfach vorkommende Bild einer liturgischen Prozession projiziert Péguy, wie Dante, in die himmlische Sphäre und zeigt eine «große Prozession» (621/113), in der zwei Chöre auftreten, die für «Gerechtigkeit» bzw. «Barmherzigkeit» plädieren. Das lyrische Ich sagt, es habe Gott nicht gefallen, «Daß im Konzert nur eine einzige Stimme sei» (620/112). Vielmehr wolle er in zwei Chören besungen werden: «Durch die einstigen Gerechten und durch die einstigen Sünder. [...] damit die Barmherzigkeit an Boden gewinne / Und die Barmherzigkeit siege» (621/112). Diese Überlegung mündet in eine rhetorische Frage: «Denn gäbe es nur die Gerechtigkeit, und mischte sich die Barmherzigkeit nicht in das Spiel, / Wer würde gerettet.» (ebd.). Wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn «den Menschen in seine größten Maßlosigkeiten» (626/119) begleitet, so wird es vom Sünder nicht verworfen, «Denn es ist ein Geheimnis, das nachfolgt, eine Stimme, die nachläuft / Bis in die fernste / Entfernung» (627/119f). Dieses göttliche Verzeihen weckt das menschliche Hoffen.

Die drei Gleichnisse symbolisieren «das Wort, das Ewige Wort» (622/114); im französischen Original steht johanneisch «le Verbe» (622), was aber nicht abstrakt, sondern affektiv verstanden wird, denn: «Alle [Worte] kommen vom Herzen, gleichermaßen, und gehen zu Herzen. / Sprechen zum Herzen» (622/114). Aus der Initiative des göttlichen Erbarmens leitet sich der christliche Auftrag ab, Hoffnungsträger zu sein: «Es liegt bei uns (es ist lachhaft), daß der Schöpfer / Nicht ermangelt seines Geschöpfes» (597/84). Gott «hat gehofft, daß der letzte der Sünder, / Der elendigste Sünder wenigstens ein klein wenig sich anstrengen würde für sein Heil» (604/92). Das «Geheimnis» der Hoffnung wird dann in einer Mischung aus Zitat und Paraphrase erklärt: «Unglaubliches Hoffen, unverhofftes Erhoffen. *Also ist nicht.*

/ *Voluntas ante Patrem vostrum. Der Wille vor eurem Vater. / Qui in Caelis est. Der im Himmel ist / Ut pereat. Daß zugrunde gehe / UNUS. EIN EINZIGES. / Von diesen Kleinen. De pusillis istis.*» (605/94). Da die drei Gleichnisse aus dem Lukasevangelium diese Frohbotschaft verkünden, nennt sie Péguy «Parabeln der Hoffnung» (623/115), die ewig jung und fähig bleiben, das Tiefste im gläubigen wie im ungläubigen Menschen zu treffen.

Wie Claudel in Anschluss an die Kirchenväter die biblische Weisheit, so verkörpert Péguy die Hoffnung als unbeschwertes Mädchen, das durch seine Fröhlichkeit gewinnend wirkt. «Für die Kinder ist Spielen, Arbeiten, Ausruhn, Stillsein, Springen alles eins und dasselbe. [...] Auch die Hoffnung ist eine solche, die sich ständig unterhält» (556/35). Im Original steht das Verb «s'amuse» für die spielerische Leichtigkeit und Heiterkeit des Kindes. «Der Mann ist nichts im Vergleich zum Kind an Reinheit, an Jugend, an Hoffen. / An kindlichem. / Unschuldigem. / Unwissendem. / Ohnmächtigem. / An frischem Leben» (569/51). Der Charme der Hoffnung lässt den gebeugten Menschen auf seine geheimsten Antriebskräfte vertrauen. Sie besiegt alle aus Enttäuschungen entstandene Skepsis und die Resignation des Erwachsenen durch die unerschütterliche Zuversicht, mit der die Jugend in die Zukunft blickt, da sich ihr im gegenwärtigen Augenblick je neue Chancen auftun, die sie mit frischem Elan zu nutzen versteht. Damit möchte Péguy keineswegs einem Mythos ewiger Jugend huldigen, sondern wie Pascal die Gegenwart über ein nostalgisches Verklären der Vergangenheit und eine vage Erwartung an die Zukunft stellen. Der gegenwärtige Augenblick wird durch die Hoffnung aufgewertet.

Dieser Gedanke wendet sich gegen eine Fehlentwicklung, die Péguy der modernen Welt in *Note conjointe sur M. Descartes* vorwirft, nämlich alles zu tun, «um der Fruchtbarkeit, der Freiheit, dem Leben auszuweichen, um dieser Gegenwart zu entkommen, die fruchtbar, frei und lebendig ist»²³. Den vergeblichen Erwartungen steht der zuversichtliche Mut zum stetigen Neubeginn entgegen, weil Gottes Liebe unerschöpflich ist. Auf die Frage: «Wie geht das eigentlich zu, / Daß der Springbrunnen der Hoffnung ewig sprudelt» (639/133), antwortet Gott selbst im *Tor zum Geheimnis der Hoffnung*: die Wasser versiegen nicht, denn «ich allein bin der Schöpfer» (ebd.). Der Dichter verankert damit das Schöpferische, das ihm Bergsons Philosophie des «élan vital» erschlossen hat, im christlichen Schöpfungsgedanken. Péguy's kindliche Gestalt der Hoffnung trotz ebenso den Gesellschaftsutopien, die aus einer unbefriedigenden Gegenwart entfliehen, wie dem Dekadenzgefühl der Jahrhundertwende, deren Literatur aus der Untergangsstimmung ästhetisches Vergnügen schöpft²⁴. Ihre Zuversicht überwindet den pessimistischen Blick auf das Dasein zum Tode: «Während alle weltlichen Dinge der Entropie des Todes entgegensenken, ist Hoffnung die

einzig, die gegen den Strom schwimmt und aufsteigt.»²⁵ Gestützt auf den Glauben an die unverbrauchte Lebendigkeit der Offenbarung stellt Péguy dem Altern ein Programm des stetigen Neubeginns im Hoffen auf die göttliche Liebe entgegen und findet dafür im Gleichnis vom verlorenen Sohn die Bestätigung.

Über dieses Gleichnis wollte er ein eigenes «Mysterienspiel» schreiben, von dem nur ein kurzes Fragment vorhanden ist²⁶. Die unvollendete *Ballade des Herzens*²⁷ (1911) umkreist gegen Ende des ersten Teils die Figur des verlorenen Sohnes.²⁸ Dort sagt der Vater: «O Sohn mit verborgenen Händen / Verzeihe mir / Sohn, sei nicht aufgebracht / gegen dich selbst.»²⁹ Das Aufbegehren gegen den Schöpfer bedeutet gleichzeitig ein gestörtes Verhältnis zu sich selbst. Der zweite Teil setzt die vier Kardinaltugenden den drei theologischen Tugenden entgegen³⁰ und sieht in letzteren das spezifisch Christliche: «Die vier Kardinaltugenden / Kommen von den Göttern / Die drei theologischen Tugenden / Kommen von Gott.»³¹ Während Péguy ansonsten die Verwurzelung der christlichen in der antiken Kultur betont, zieht er hier einen klaren Trennungsstrich.

Diese Theologie der Hoffnung entwirft Péguy in einer Zeit größter persönlicher Bedrängnis, die hier nur stichwortartig erwähnt sei: eine affektive Krise, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die prekäre gesellschaftliche Stellung zwischen seinen früheren politischen Verbündeten und den Katholiken, die seinen Vorstellungen und Werken reserviert gegenüber stehen, sowie seine gesundheitlichen Probleme infolge völliger Überarbeitung. Während er in jenen Jahren vereinsamt und sich vergeblich um äußere Absicherung bemüht, entwirft seine Dichtung die Weltsicht, die seinen mutigen Alleingang theologisch und philosophisch ermöglicht. Deshalb machen die autobiographischen Bezüge, von denen diese Poesie durchsetzt ist, im Persönlichen das Allgemeingültige sichtbar. Der einfache Holzfäller, dessen drei Kinder die Namen von Péguy's eigenen Kindern tragen, verkörpert seine Weltanschauung. Wie das lyrische Ich versteht er sich als lebendige Fortsetzung einer nationalen und religiösen Traditionskette, die als Zeugnis großer Vergangenheit gleichzeitig leuchtendes Vorbild für die Zukunft und Ansporn zum Handeln ist. Autobiographisch ist auch die in dem Werk ausgedrückte Verehrung für Jeanne d'Arc und den heiligen König Ludwig. Doch illustriert sie wie die Verherrlichung Frankreichs als Heimat etwas Urmenschliches.

Die Charakterisierung der christlichen Hoffnung als ein Sinnangebot an alle kennzeichnet Péguy's Glauben, der sich nicht mit den Regeln der äußeren Zugehörigkeit zu einer Kirche, und sei es auch die sich universal verstehende katholische Kirche, zufrieden gibt. Er bekennt sich aus Treue zu der höheren Form von sozialistischer Solidarität, die er mit der Vorstellung vom mystischen Leib Christi verbindet, zur universalen Sicht der göttlichen

Erlösung. Die menschlichen Grenzen und Schwächen werden nicht beschönigt, doch kommt den innersten Wünschen des autonomen Subjekts die absolute Freiheit des liebenden Vaters zuvor, der seinen Sohn zu den Menschen gehen und eine Solidarität mit ihnen begründen lässt, damit sie, trotz ihrer Schwächen und Fehler, nicht verloren gehen. Während die Theologen viele Unterscheidungen benötigen, um diese Weite des Blicks abzusichern (und damit Gefahr laufen, sie zu verlieren), erkundet Péguy's dichterische Fantasie die Gegenwart der biblischen Botschaft in Situationen, in denen sie überrascht. Die christliche Heilslehre inspiriert, frei von allem Pathos, eine Poesie, deren Suggestionskraft den Vergleich mit den besten literarischen Werken aushält, deren Aussage jedoch nirgendwo sonst in der Literatur zu finden ist. *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* entfaltet auf diese Weise beglückende Bilder der durch Jesus ermöglichten Freiheit des Christenmenschen sowie der Solidarität der Erlösten untereinander und mit ihrem Schöpfergott, der sie soweit wie möglich vor ihrem Verderben bewahren und zu ihrer Vollendung führen möchte.

ANMERKUNGEN

¹ *Orientation des études péguystes*, in: *Cahiers de l'Association internationale des Études Françaises* 49 (1997), S. 309-320.

² Vgl. Alain FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris 1992.

³ Robert BURAC, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Paris 1994.

⁴ Charles PÉGUY, *Oeuvres en prose complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1987-1992, 3 Bde.

⁵ Ernst Robert CURTIUS hat sich mit Berufung auf Gide zu dem vernichtenden Urteil verstiegen: «Péguy's Dichtungen sind alles, was man will, nur keine Kunst» (*Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*, Bern-München, ³1952, S. 202).

⁶ Vgl. Michel SERRES, *Éloge de la philosophie en langue française*, Paris 1995, S. 199-209.

⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 2. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, S. 769.

⁸ Charles PÉGUY, *Wir stehen alle an der Front. Eine Prosa-Auswahl von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln ²1952, S. 66. Balthasars Übersetzung fasst das Original zusammen (*Oeuvres en prose complètes* III, hrsg. von R. Burac, Paris 1992, S. 1115).

⁹ Ich gebe im Folgenden jeweils zu den Zitaten die Seitenzahlen des französischen Originals nach der Ausgabe der *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1977 und der in Anm. 11 erwähnten Übersetzung von Balthasar an, hier 596/83.

¹⁰ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 531.

¹¹ Die vierte Auflage, nach der ich zitiere, ist 2007 im Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg erschienen. Oswald von NOSTITZ hat für seine Übersetzung den Titel *Das Mysterium der Hoffnung* (Darmstadt 1951, München-Wien ²1952) gewählt.

¹² Romain ROLLAND, *Charles Péguy*, Tübingen – Stuttgart [1951], S. 242. Die Übersetzer dieser Studie, Gritta Baerlocher und Jean-Paul Samson, «folgen für den deutschen Text dieses Mysteriums im wesentlichen der ausgezeichneten Übersetzung Hans Urs von Balthasars» (ebd., S. 230).

¹³ *Ebd.*, S. 231.



- ¹⁴ Albert CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Brüssel 1988, S. 198.
- ¹⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 858-873.
- ¹⁶ Vgl. Pie DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguys*, Freiburg 1970, S. 370.
- ¹⁷ Vgl. dazu *Bibeldichtung*, hrsg. von Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2006.
- ¹⁸ Vgl. Albert BÉGUIN, *L'Ève de Péguy. Essai de lecture commentée suivi de documents inédits*, Paris 1948, S. 256-268.
- ¹⁹ PÉGUY, *Œuvres en prose complètes III*, S. 1399.
- ²⁰ DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguys*, S. 410.
- ²¹ Vgl. 572ff./54ff.
- ²² Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956, S. 200.
- ²³ *Œuvres en prose complètes III*, S. 1421.
- ²⁴ *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* und *Le Mystère des Saints Innocents* «sind in Form und Gehalt absolut antimodern. Sie verherrlichen die ewigen Kräfte, die in allem Zeitlichen verborgen sind» (Elisabeth GREMMINGER, *Charles Péguy. Vom Sozialismus zur christlichen Weltanschauung*, Olten 1949, S. 173).
- ²⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 859.
- ²⁶ Vgl. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, S. 1568-1570.
- ²⁷ Vgl. Julie SABIANI, *La Ballade du cœur. Poème inédit de Charles Péguy*, Paris 1973, S. 112. Diese Ballade, die Péguys Liebe zu Blanche Raphaël zum Ausgangspunkt nimmt, deutet Sabiani als Auslöser des dichterischen Spätwerks von Péguy.
- ²⁸ Vgl. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, S. 1346-1356.
- ²⁹ Ebd., S. 1356.
- ³⁰ Vgl. ebd., S. 1412-1436.
- ³¹ Ebd., S. 1420.





HANS MAIER · MÜNCHEN

REICH GOTTES OHNE GOTT

Der «neue Mensch» in den totalitären Regimen

Als erster neuzeitlicher Denker hatte Rousseau seine Staatslehre auf eine neue Anthropologie gegründet. Sein Argument war einfach: Wenn die Demokratie nicht eine Utopie bleiben sollte, eine Staatsform mehr für Götter als für Menschen, dann müsse zuerst ein «neuer Mensch» erstehen – ein Mensch, gereinigt von Selbstliebe, der glaubhaft den Willen der Allgemeinheit verkörpere, ein *citoyen*, kein *bourgeois*.

Die Forderung nach einem «neuen Menschen» findet dann im 19. Jahrhundert ein breites, vielstimmiges Echo – es genügt an Namen wie Fourier, Weitling, Marx, Lassalle und Nietzsche zu erinnern. Einige Frühsozialisten greifen, wenn sie vom «neuen Menschen» sprechen, auf den christlichen Wortschatz zurück. Doch bald verlagert sich die Diskussion aus der Sphäre des Einzelnen und seiner Umkehr ins Feld gesellschaftlicher und politischer Transformationen. Mit der Abschaffung des Geldes wird der alte Mensch «ausgezogen», die Gesellschaft kann «neu geboren» werden. Bei Marx verschwinden die letzten christlichen Anklänge – das Heilige wird jetzt zur diesseitigen Größe, zu einem Modell gesellschaftlicher Totalität. Die Arbeiter, die in der Revolution, die sie vollziehen, zugleich den Sinn der Geschichte, ihr «aufgelöstes Rätsel» finden, sind ihrerseits schon «neue Menschen»; das Ziel der Revolution ist der «totale Mensch».¹

Wiederum in einem anderen Theoriekontext steht Nietzsches «Übermensch» (der gleichfalls christliche Sprach-Vorläufer hat). Hier geht es um die Bildung des Menschen zu der ihm möglichen Größe – unter bewusster Emanzipation von der bisherigen Moral. Nicht die Menschheit ist das Ziel, sondern «der höhere Mensch». Seine züchterische Herstellung verlangt – wie Nietzsche in Fragmenten aus den Jahren 1884–1885 in drastischen Formulierungen ausführt – «die Vernichtung von Millionen Mißrathener».² «Erster Grundsatz: keine Rücksicht auf die Zahl: die Masse, die Elenden

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



und Unglücklichen gehen mich wenig an – sondern die ersten und gelungensten Exemplare, und daß sie nicht aus Rücksicht für die Mißrathenen (d.h. die Masse) zu kurz kommen.»³

Doch erst das 20. Jahrhundert wird zum historischen Experimentierlabor des «neuen Menschen». Mit revolutionären Mitteln, durch Beeinflussung der Massen, unter Einschaltung von Politik, Kunst und Technik soll dieser Mensch erzeugt und in die Wirklichkeit gezwungen werden. Den Anfang macht die Russische Revolution. Ihr «neuer Mensch» ist nicht ein einzelner, sondern ein Kollektiv. Er hat sein «kleines rachitisches, vor Angst zuckendes Ich» hinter sich gelassen, hat die «Farce der Individualität» preisgegeben zugunsten einer Massenexistenz (Maxim Gorki). Sein Heil liegt nicht mehr in der Entwicklung seiner Psyche, seiner persönlichen Kultur – es liegt in der Vervielfältigung der äußeren Funktionen, in der Zusammenfassung der Einzelnen zu einer Einheit. Gemeinsames Marschieren, gemeinsame Aktionen, gemeinsamer Kampf, Straße und Feld als Massenmedien – mit solchen Bildern charakterisieren revolutionäre Künstler und Dichter den «neuen Menschen». Eine prä-individuelle Welt wird sichtbar mit allen Anzeichen des Vitalen, Animalischen, Unwiderstehlichen. Wie ein Urwesen, ungeschlacht und siegestrunken, erfüllt das Kollektiv den Raum: der Rote Platz ist seine Bühne, der Erste Mai sein Feiertag.

Sieht man näher zu, so entdeckt man im «neuen Menschen» sowjetischer Spielart unterschiedliche und widersprüchliche Züge. Da ist einmal die traditionelle Gemeinschaftsüberlieferung, die Kraft des «Mir»: ein russischer Humus, in dem die revolutionären Ideen rasch Wurzel schlagen konnten. Da ist weiter, gegenläufig, ein westlicher rationalistischer Zug: er zeigt sich besonders in der Art, in der Lenin von der Politik wie von einer mechanistischen Technik spricht, vom Staat als einer Behörde, von der Organisation der Arbeit als einem psychotechnischen Problem, von Windmaschinen, Dynamos und Automaten, von der Elektrifizierung und Technisierung des riesigen zurückgebliebenen Russland. Ein Drittes kommt hinzu: das kräftige Nachwirken religiöser Stimmungen und Strömungen, die Virulenz von Erlösungshoffnungen – und aus ihnen erwachsend ein Modell des Menschen, das eschatologische Züge trägt. Insofern nimmt der «neue Mensch» zumindest in seinen Anfängen den Ausgang vom überlieferten russischen Gottmenschentum. Einen Augenblick lang wird sogar der kommunistische Revolutionär als weltlicher Heiland verstanden – als ein Heiland freilich, der nicht leidet, sondern Gewalt übt. So sieht Alexander Blok in seinem Gedicht «Die Zwölf» in der Revolutionszeit 1917/18 Christus mit blutiger Fahne an der Spitze von zwölf Rotgardisten das nächtliche Petrograd durchschreiten, «kugelfest, verratgefeyt / schneeverhüllt und perlumschneit / Sanften Schritts durch Sturmestosen / Geht im Kranz aus weißen Rosen / lichtungstrahlt gleich einem Stern / Jesus Christ, der Sohn des Herrn».⁴

Beide Motive, das technische und das eschatologische, verbinden sich in der russischen Film-Avantgarde der zwanziger Jahre. Hier sucht man den neuen, nicht vom Theater verdorbenen Menschen; hier will man das Leben widerspiegeln durch «mechanisierte» Schauspieler (der Körper als Maschine, der Arbeitende als «Maschinist»). Der «neue Mensch» wird im Film zum übermenschlichen Schöpfer seiner selbst. 1921 führt der Regisseur Kulesov mit den Schauspielern Chochlova und Obolenskij ein Experiment durch, in dem durch die Montage von zwei aufeinander durch die Stadt zugehenden und sich begegnenden Menschen das Weiße Haus von Washington als Bestandteil Moskaus direkt gegenüber dem Gogol-Denkmal erscheint.

«Als wir diese Szene filmten, vergaßen wir beim Drehen ein Stück – es fehlte die Begrüßung von Chochlova und Obolenskij, die zu dem gegebenen Moment nicht mehr da waren. Da nahmen wir den Mantel Obolenskij, den Mantel Chochlowas – und nahmen vor dem Hintergrund des Gogol-Denkmal zwei fremde Hände auf, die einander begrüßten. Wir montierten diese Hände, und da davor Chochlova und Obolenskij gezeigt wurden, war dieser Austausch absolut nicht zu merken. Das brachte mich auf den Gedanken zu einem zweiten Experiment... Ich filmte ein Mädchen, das vor einem Spiegel sitzt, die Augen und Brauen nachzieht, die Lippen rot lackiert und Pantoffeln anzieht. Allein durch die Montage wurde von uns ein Mädchen gezeigt, das in der Natur, in der Wirklichkeit nicht existiert, da wir die Lippen einer Frau aufnahmen, die Beine einer anderen, den Rücken einer dritten, die Augen einer vierten. Wir klebten die Filmstücke in einer bestimmten Verbindung zusammen, und es entstand ein vollkommen neuer Mensch bei Bewahrung der völligen Realität des Materials.»⁵

Auch im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland ist der «neue Mensch» eine Kollektivperson. Marschierend und paradiierend betritt er die geschichtliche Bühne. Seine Macht ist allgegenwärtig, man kann ihr kaum ausweichen: sie tönt aus Lautsprechern, spricht aus Bildern und Plakaten, redet in Sprechchören und Massendemonstrationen. Kurz, sie ist aus den parlamentarischen und administrativen Gehegen ausgebrochen und präsentiert sich öffentlich als unwiderstehliche Gewalt.

Die neue Politik ist Politik im Zustand der Mobilmachung. Und wie jede Mobilmachung zu einer Verdichtung und Dynamisierung militärischer Macht führt, so führt auch sie zu einer Militarisierung des öffentlichen Lebens, zu einer Reglementierung des Denkens und Handelns der Bevölkerung. Ich führe zwei Zeugnisse an, beide nicht zufällig von angelsächsischen Autoren stammend. Harold Nicolson trug am 6. Januar 1932 in Rom in sein Tagebuch ein: «Verbringe den Tag größtenteils mit der Lektüre faschistischer Flugschriften. Sie haben jedenfalls das ganze Land in eine Armee verwandelt. Von der Wiege bis zum Grabe wird man in die faschistische Form gepresst, dem kann niemand entinnen. Auf dem Papier wirkt das

alles sehr tüchtig und eindrucksvoll. Ich frage mich aber, wie das Leben des Einzelnen aussieht; das werde ich nicht sagen können, ehe ich nicht einige Zeit in Italien gelebt habe. Es handelt sich jedenfalls insoweit um ein sozialistisches Experiment, als es die Individualität zerstört. Es zerstört auch die Freiheit. Schreibe dir einer erst mal vor, wie du denken sollst, so schreibt er dir auch gleich vor, wie du dich verhalten sollst. Ich gebe zu, dass man mit einem solchen System ein Maß von Energie und Wirksamkeit erlangen kann, wie wir es auf unserer Insel nicht erreichen. Und doch, und doch ... Das Ganze ist eine auf den Kopf gestellte Pyramide.»⁶

Das zweite Zeugnis stammt aus William L. Shirers «Nightmare Years 1930-1940» und beschreibt den Nürnberger Reichsparteitag vom September 1934: «50 000 junge Männer in dunkelgrünen Uniformen – die vordersten Reihen mit nacktem Oberkörper – standen mit blitzenden Spaten, in denen sich die Morgensonne spiegelte, vor ihrem Führer auf der Zeppelinwiese stramm und lauschten, wie er ihren Dienst am Vaterland pries. Als sie dann in vollkommenem Stehschritt, wie ihn die alten preußischen Feldwebel vermutlich auch nicht besser gekannt hatten, den Vormarsch begannen, tobte die riesige Menge vor Begeisterung. Auf mich wirkte der Stehschritt lächerlich, den Zuschauern aber schien er so gut zu gefallen, dass sie spontan aufsprangen und Beifallsrufe von sich gaben. Im Vormarschieren huldigten die jungen Männer ihrem Führer in einem gewaltig hallenden Sprechchor, den ein weithin donnerndes «Heil Hitler» beschloss. Ich erfuhr bald, dass Hitler neben dem Arbeitsdienst eine noch umfassendere Jugendorganisation aufbaute, die Hitlerjugend, in der die Kinder vom siebten Lebensjahr an auf den Führer eingeschworen werden sollten.»⁷

Auch in den faschistischen Systemen und im Nationalsozialismus spielen nicht nur Angst und Terror eine Rolle. Der «neue Mensch» hat vielmehr ein befreiendes Gefühl: er lebt im Einklang mit der Zeit, er erfüllt den Auftrag der Geschichte. Und das Machtzentrum, die Partei, hat nicht nur die Kraft zur gewaltsamen Durchsetzung aller Ziele – die Führer beanspruchen auch, das Richtige, das Wahre zu wissen. Die Partei ist eingeweiht in die Zwecke der Geschichte; sie weiß, wohin die Entwicklung führen wird; wer sich ihr anschließt, ist bei den Siegern; die anderen sind zum Untergang verurteilt, sie landen auf dem bekannten «Müllhaufen der Geschichte». Es ist diese Ausrüstung mit einer untrüglichen – oder doch als untrüglich erscheinenden – Ideologie, welche den totalitären Parteien ihre Durchschlagskraft verleiht. Organisation und Lehre, Partei und Ideologie stützen sich gegenseitig: aus der Einsicht in das (scheinbar) Notwendige erwächst die intellektuelle Sicherheit, die revolutionäre Leidenschaft, die Bereitschaft, alles, und sei es das Schrecklichste, im Dienst der «neuen Zeit» zu tun. Eine kohärente Welterklärung, ausgestattet mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit, gibt den totalitären Bewegungen ihr erschreckend gutes Gewissen.

Der geballten Verbindung von Machtinstrument und politischer Heilslehre, Gewalt und rechtfertigender Ideologie sind im 20. Jahrhundert viele Menschen erlegen: wie anders wäre es zu erklären, dass aus den totalitären Strömungen Massenbewegungen wurden? Wie immer sich die Komponenten im historischen Ablauf trennen und verbinden – das Ergebnis ist jedenfalls eindeutig: zwischen dem Jahr 1917 und dem Höhepunkt des Zweiten Weltkriegs dringen in Europa die totalitären Bewegungen mit Macht vor, schaffen um sich einen Kranz autoritärer und halb-totalitärer Staaten und versetzen die liberalen Demokratien in die Minderheit. Machtzentrum wird nach 1933 das nationalsozialistische Deutschland, das im Zweiten Weltkrieg eine auf den Vorrang der germanischen Rasse gegründete Raumordnung zu errichten strebt. Nach dem Ende des NS-Regimes rückt der sowjetrussische Totalitarismus in den Mittelpunkt: er unterwirft Ost- und Mitteleuropa und greift weit aus in die Länder der Dritten Welt. Das hier errichtete Weltreich, wiederum gegliedert in Kernbereiche und Außenbezirke, in totalitäre und halb-totalitäre Zonen, dauert in seinem Kern bis in die achtziger Jahre; 1980 läuten die revolutionären Vorgänge auf der Danziger Werft sein Ende ein, 1985 kommt Michail Gorbatschow als Verwalter der Krise an die Macht, 1989/90 beginnt ein Prozess der Befreiung, der bis zur Stunde andauert und dessen Folgen noch kaum absehbar sind.

Nach dem Zerbrechen der Herrschaft, in der Rückschau auf sechzig, siebenzig Jahre des vergangenen Jahrhunderts tritt das seltsam Unwirkliche, Wahnhafte der totalitären Systeme in den Blick: jene «schizophrene Wirklichkeit», von der Hans Günther Adler spricht, jenes «vertrackte Gewebe der Täuschung und Selbsttäuschung», von dem Hans Buchheim urteilt, man habe sich ihm «nur unter äußerster Anstrengung des Intellekts und des Gewissens ganz zu entziehen vermocht» – jener Zustand, «wo Wahn die Weisen treibt und Trug die Klugen hält», wie es in einem im Dritten Reich gern zitierten evangelischen Kirchenlied heißt.⁸ Nochmals: Die Mechanismen des Zwanges, der Repression, des Terrors erklären nicht alles. Die verführerische Macht totalitärer Systeme, so scheint es, liegt in einem Versprechen, das leidenschaftlich vorgebracht wird, aber im Grunde nicht erfüllbar ist. Totalitäre Ideologien suggerieren Erkenntnis. Ihr Ziel ist das «aufgelöste Rätsel» der Geschichte.

So ist es hinterher wie mit dem Auftauchen aus einem wüsten Traum. Man erkennt, dass man nicht bei sich selbst war, dass man eine Rolle spielte, die von außen aufgenötigt war. Viele Erzählungen aus der Sowjetunion, aus dem nationalsozialistischen Deutschland, aus Ländern des «realen Sozialismus» offenbaren diesen psychologischen Mechanismus. Ein paar Menschen unterhalten sich, ein Unbekannter tritt hinzu, die Runde verstummt – oder sie redet plötzlich ganz anders als bisher. Das kann sich bis zu grotesken, virtuosen, verhüllenden Versteckspielen steigern, es kann bei einem völligen

Doppelleben, bei gesellschaftlicher Schizophrenie, bei der Habitualisierung gespielten Andersseins enden – bei einem Leben, das «uneigentlich» geworden ist, das aus Verstellung und Lüge besteht.

Bei den Nürnberger Prozessen wurde einmal ungefähr folgendes gesagt: «Hitler war ein Genie. Er hat mit lauter Pazifisten seine Kriege geführt, mit lauter Widerstandskämpfern seine Diplomatie betrieben, mit lauter Verhinderern die Juden ausgerottet und mit lauter heimlich Unzufriedenen seine Kundgebungen abgehalten.»⁹

Das war ironisch gemeint, weist aber auf jene Verwirrung der Lebensverhältnisse und Begriffe hin, auf jene «Maskerade des Bösen» (Dietrich Bonhoeffer), ohne die man Geschehnisse wie die Etablierung totalitärer Politik kaum erklären kann. Auf harmlosere Weise drückt der folgende Witz über die «Grundwidersprüche im Sozialismus» einen ähnlichen Sachverhalt aus: «Obwohl es keine Arbeitslosen gibt, arbeitet nur die Hälfte. Obwohl nur die Hälfte arbeitet, werden alle Pläne übererfüllt. Obwohl alle Pläne übererfüllt werden, gibt es nichts zu kaufen. Obwohl es nichts zu kaufen gibt, haben die Leute mehr, als sie brauchen. Obwohl sie mehr haben, als sie brauchen, schimpfen sie auf die Regierung. Und obwohl sie auf die Regierung schimpfen, wählen 99,9 Prozent sie.»¹⁰

Ein satirischer Text, ohne Zweifel – und eine satirische Betrachtung jenes «Verblendungszusammenhangs», in dem totalitäre Politik sich bewegt und agiert, dürfte auch der Anfang psychologischer Befreiung von ihr sein. Aber die Zeit ist uns noch zu nahe, die Wunden sind noch zu frisch. Bis die Epoche totalitärer Politik uns fern- und fremd geworden ist, bis sie im befreienden kathartischen Gelächter untergehen kann, werden wohl noch Jahrzehnte vergehen.

ANMERKUNGEN

¹ Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1848), MEW Ergänzungsband I (1968), 539.

² Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* (KSA Bd. 11), Fragment 25 (Frühjahr 1884) (325).

³ Fragment 25 (243). – Nietzsches in der Forschung kaum je im Wortlaut zitierte Äußerungen sind das früheste Zeugnis einer gänzlich neuen, von allen moralischen Skrupeln befreiten «totalen» und zugleich weltumfassenden Politik; ihr Ziel ist, wie Nietzsche sagt, die «Erdherrschaft».

⁴ Alexander BLOK, *Die Zwölf* (1918); die deutsche Übersetzung bei Valerij TARSIS, *Russland und die Russen*, Luzern-Frankfurt 1967, 204.

⁵ J. BOCHOW, *Vom Gottmenschentum zum neuen Menschen. Subjekt und Religiosität im russischen Film der zwanziger Jahre*, 1997, 125.

⁶ Harold NICOLSON, *Tagebücher und Briefe 1930-1941*, 1969, 101.

⁷ William L. SHIRER, *Das Jahrzehnt des Unheils*, Neuausgabe München 1989, 75.



⁸ Hans BUCHHEIM, *Die totalitäre Bedrohung des Menschen*, Rede bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken von 29./30. April 1983.

⁹ Zit. bei Wanda VON BAEYER-KATTE, *Das Zerstörende in der Politik*, Heidelberg 1958, 236.

¹⁰ Zit. nach Lothar DE MAIZIÈRE, *Lehren aus den Erfahrungen in einem totalitären Staat*, in: Im Gespräch 1/1991, 9ff.





STEPHAN VAN ERP · TILBURG

DIE KENOTISCHE FORM DER THEOLOGIE

Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur

In Abwandlung der ersten Worte des Johannes-Evangeliums formulierte Hans Urs von Balthasar folgende dichte Passage über das Wesen der Theologie: «Das Wort, das Gott ist, ist Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Das Wort, das unendlich ist, ist endlich geworden, ohne aufzuhören, unendlich zu sein. Das Wort, das Gott ist, hat einen Leib aus Fleisch angenommen, um Mensch zu sein. Es hat, weil es Wort ist und als Wort Fleisch annahm, zugleich einen Leib aus Buchstabe, Schrift, Begriff, Bild, Stimme und Verkündigung angenommen, weil sonst die Menschen entweder nicht verstanden hätten, dass das Wort wirklich *Fleisch* geworden ist, oder dass diese Gottperson, die Fleisch geworden ist, wirklich das *Wort* ist. Alle Probleme der Schrift müssen von der Christologie aus angegangen werden: der Buchstabe verhält sich zum Geist wie das Fleisch Christi (man weiß, was das bedeutet: die menschliche Natur) zu seiner göttlichen Natur und Person.»¹

Von Balthasar bringt hier zum Ausdruck, dass das göttliche Wort zum Buchstaben oder Verständnis werden möchte, der Theologe mithin das Wort durch das Fleisch finden muss. Der Buchstabe ist die Brücke zum menschlichen Geist, und der menschliche Geist ermöglicht den Zugang zur Unendlichkeit des göttlichen Logos. Balthasar bekräftigt, dass der Theologe als Glaubender von Anfang an bereit ist, sich der unendlichen göttlichen Wahrheit zu öffnen, während er zugleich die Endlichkeit des Fleisches und des Buchstabens anerkennt.

In diesem Beitrag geht es mir darum zu zeigen, dass die paradoxe Bereitschaft, einerseits für die Wahrheit offen zu sein, so dass das göttliche Wort in menschlichen Worten vernommen werden kann, ohne andererseits zu beanspruchen, in einer Weise sprechen zu können, dass das Wort Gottes vernommen werden könnte, eine Form von Logik ist, die sich am besten als «kenotisch» umschreiben lässt: als Entleeren der Sprache der Theologie, was uns vor die Herausforderung stellt, die Tradition des Glaubens in engem Dialog mit der zeitgenössischen Kultur zu reformieren. Balthasars Theologie wird sich als guter Ausgangspunkt erweisen, um die reformierenden Kennzeichen einer Theologie der Kultur zu verstehen.

*STEPHAN VAN ERP, 1969 geb. in Tilburg (NL), Dr. theol., lehrt Fundamentaltheologie und Dogmatik an den Universitäten Tilburg, Nijmegen und Groningen; zugleich Senior Researcher am Heyendaal Institute for Interdisciplinary Research an der Radboud Universität Nijmegen; Studien in Oxford und am King's College, London. Über Hans Urs von Balthasar erschien zuletzt: *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasars Theological Aesthetics and the Foundations of Faith* (Louvain 2004).*

In diesem Beitrag werde ich zunächst Struktur (1), Logik (2) und die Grundlagen (3) von Balthasars kenotischer Theologie nachzeichnen. Danach werde ich unter Rückgriff auf den abschließenden Essay in *Herrlichkeit* (4) die positiven Aufgaben der Theologie skizzieren (5). Denn Balthasars theologische Ästhetik eröffnet die Möglichkeit, von einer theologischen Wende in der Moderne zu sprechen. Seine Ästhetik der Liebe und Erlösung unterscheidet sich nämlich deutlich von Kants und Nietzsches Ästhetik des Geschmacks und des Genusses (6). Schließlich möchte ich die Chancen kenotischen theologischen Denkens aufzeigen, um in einer Kultur, in der das Schweigen des Wortes absolut zu sein scheint, Glauben zu vermitteln.

I. DIE FORM DER THEOLOGIE: STRUKTUR – LOGIK – GRUNDLAGEN

1. Das Wort und die Wörter: die Struktur der Theologie

Zwei Existenzen treffen nach Balthasar in der Theologie aufeinander: jene einer unendlichen Person, des Wortes, das Fleisch geworden ist und sich daher als Buchstabe und Inhalt gibt, und jene des Glaubenden, insofern der Glaube – als von der unendlichen Person geschenkte Gnade – die einzig mögliche angemessene Haltung ist, damit der Mensch dieser anderen Existenz begegnen kann. Für Balthasar ist der Glaube als Hingabe an das Unendliche das vom Menschen her mögliche Apriori, das Fleisch und den Buchstaben als Sprache des Unendlichen zu verstehen. Diese Hingabe besteht in dem absoluten Willen, Gott im Menschlichen zu begegnen, dem unendlichen Inhalt in endlichem Begriff, was für Balthasar der Haltung von «Anbetung» entspricht. Anbetung bedeutet, den unendlichen Inhalt zum Sinngrund der eigenen Existenz zu machen, was Balthasar «Heiligkeit» nennt, «nicht nur angesichts des Wortes zu leben, sondern vom Wort her zum Wort hin, kraft des Wortes für das Wort.»²

Glaube ist für Balthasar nicht nur ein Glaubensakt, sondern auch der Inhalt, auf den der Glaubensakt zielt. Diese Betonung der Einheit von *fides qua* und *fides quae* dient dazu, den Glaubensakt von allen anderen Handlungen des Menschen zu unterscheiden. Der Glaube ist eine Beziehung, die den Menschen in seiner ganzen Natur trifft und der es ihm dank der Gnade ermöglicht, auf den Anruf durch Gottes Offenbarung zu antworten. Für Balthasar findet sich eines der besten Beispiele der Einheit von Natur und Gnade oder Wissen und Glauben im Johannes-Evangelium. Obgleich Johannes von Zeichen spricht, an denen nur Gläubige die Wahrheit des Glaubens ablesen können, deuten diese Zeichen nicht nur auf eine andere Wirklichkeit hin, sondern offenbaren unmittelbar die Göttlichkeit Christi. Die Beziehung von Glauben und Wissen gewinnt eine gewisse Ambiguität im Evangelium nach Johannes. Manchmal geht der Glaube dem Wissen voraus (Joh 8,31–32 und 10,38), an anderen Stellen wiederum kehrt sich dieses Verhältnis um, so dass der Glaube aus dem Wissen hervorgeht (Joh 16,30 und 17,8).

Balthasar argumentiert, dass das Wissen, von dem die Bibel spricht, nicht einfach etwas ist, was dem Glauben vorausgeht. Die biblische Gnosis ist deshalb keine Art von Wissen im Sinne der *praeambula fidei*. Indem man die Gnosis vom christlichen Glaubensakt trennt und ihr einen eigenen Platz in der *analysis fidei* zuweist, wird man ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht gerecht. Nach Balthasar ist Theo-

logie keine rationale Erörterung des Glaubens, sondern vielmehr eine Analyse der Einheit von Glauben und Wissen. Er betont, dass die Formel *fides quaerens intellectum* nicht ganz der Weise entspricht, wie die Bibel von der Beziehung zwischen Glauben und Wissen spricht. Das Wissen des Glaubens ist keine bloß tastende Suche, meint keine lediglich ungesicherten Kenntnisse, sondern umfasst eine Art von Wissen, das seine Grundlage bereits in Form des Glaubens gefunden hat, die Balthasar mittels der Anbetung und Heiligkeit beschrieben hat. Der Suche nach rationalem Verständnis gebührt nichtsdestotrotz insofern ein rechtmäßiger Platz innerhalb des Glaubens, als der Glaube nach Evidenz sucht, die allein in Gott liegt.³

Anbetung und Heiligkeit sind die beiden Säulen, auf denen Balthasars Verständnis des christlichen Lebens und damit auch der Theologie ruht. Diese beiden Säulen kennzeichnen die Arbeit der kirchlichen Verkündigung und des kirchlichen Amtes des Theologen, etwa in Gestalt des Priestertums. Die Heiligkeit der Kirche und der Ämter ist gleichwohl kein Selbstzweck. Sie ist ein Mittel, das mit der Weltform gegeben ist, die sich jedoch überlebt, sobald sie ihren Zweck erfüllt hat. Demnach ist die Theologie selbst ein Amt, doch, so führt Balthasar aus, bedeutet dies nicht notwendigerweise direkten Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort. Sie entspricht der Entwicklung einer Theorie, einer Form der Kontemplation, die von Anbetung und Heiligkeit abgegrenzt werden kann, aber trotzdem auf diese beiden Säulen zielt, die der amtlichen Verkündigung zugrunde liegen. Die Theologie selbst ist auch eine Form von Verkündigung, sie ist «gleichzeitig Funktion, Korrektiv, Formbereitung der amtlichen Verkündigung»⁴. Wie die Sakramente und die amtliche Verkündigung ist die Theologie ein Mittel und eine Aufgabe, um dem unendlichen Reichtum göttlicher Wahrheit in der Endlichkeit zu begegnen. Der einzige und alleinige Maßstab der Theologie ist die Wahrheit, die Christus selbst ist.⁵

Bedeutet dies, dass Kontroversen und Diskussion unmöglich sind? Balthasar führt aus, dass es Streitgespräche gibt, weil die Theologie ein Kampf mit Worten ist, ein ständiges Abwägen von Postulaten und Positionen. Wenn überhaupt, dann wird die Theologie möglich und geformt durch Syllogismus, Widerrede, Deduktion. Jedoch ist eine theologische Disputation immer schon unterwegs entweder zum Glaubensakt oder zum Unglaubensakt. Um mit Balthasar zu sprechen: In Analogie zu den Worten Christi ist die Disputation in der Theologie immer schon Erlösungswort.⁶ Kontroversen sind die Essenz und markieren zugleich die größte Ausgesetztheit der Theologie; sie sollten zu der Einsicht führen, dass es keinen definitiven Standpunkt geben kann, sondern dass die Theologie dem Wort der Erlösung unterworfen ist, das niemals in einer wissenschaftlichen oder rational begreiflichen Weise neutralisiert werden kann. Deshalb kann kein theologisches Wort jemals das letzte Wort sein.

Hieraus entwickelt Balthasar die Struktur der Theologie. Er unterscheidet zwischen der generellen oder formalen und der besonderen oder materiellen Struktur der Theologie. Die generelle Struktur des theologischen Denkens meint ihre Richtung vom endlichen Wort Richtung fleischgewordener Unendlichkeit. Das bedeutet nicht, dass die endlichen Worte am Schluss ausgestrichen werden, aber sie werden über sich hinausgeführt. In der Fleischwerdung wurden die Gesetze der endlichen Sprache und des Denkens unendlich wahr und es war unmöglich, sie in einzelne Gesetze oder Wörter zu zerteilen. Die Grundlage der Theologie ist deshalb

weder eine historische noch eine philosophisch-existenzielle, sondern die Menschwerdung, die, obwohl niemals a-historisch, nicht auf das rein Geschichtliche reduziert werden kann. Balthasars Verständnis von Theologie ist katholisch und universell, «das heißt alle Wahrheit vorstellend, in sich ziehend [...] oder sich selber zu aller Wahrheit aufschließend, entgrenzend, durch einen Tod hindurch in himmlische Wahrheit auferstehend.»⁷ Theologisches Wissen wird demnach ausgebildet durch einen suchenden und nach Maßgabe der Gnade findenden Glauben, der, obwohl er von Kontroversen und Endlichkeit gekennzeichnet ist, sich stets messen lassen sollte an der Anbetung und Heiligkeit. Dies nennt Balthasar ein «katholisches Verständnis», das sich von einem aristotelischen oder platonischen Begriffsverständnis insofern unterscheidet, als es nicht nur eine Einladung ist, alles in einer vagen oder gar erbaulichen Unendlichkeit aufgehen zu lassen, sondern das ständige Gestelltsein unseres Denkens in eine Entscheidung für das Wort Gottes. Dies ist die Gestalt der Heiligen Schrift selbst. Wie wollte die Theologie, so fragt er rhetorisch, ihr entrinnen?

2. Kata-logische Analogie: Die trinitarische Logik der Theologie

Im zweiten Teil der *Theologik* argumentiert Balthasar: «Theologie, in der die Logik Gottes zur bestimmenden Form geschöpflicher Logik wird, kann nicht anders als trinitarisch sein.»⁸ Seine Überzeugung, dass die innertrinitarischen Bewegungen die Grundlage der Differenz zwischen Gott und der Schöpfung sowie für sämtliche Differenzen in der Welt bilden, mag für manche der schwierigste und unzugänglichste Teil seiner Theologie sein.⁹ Es ist offensichtlich, dass Balthasar, obwohl er dem Ansatz seines philosophischen Lehrers Erich Przywara folgt und der Analogie des 4. Laterankonzils zustimmt (*quia inter creatorum et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)¹⁰, ihr eine kata-logische Grundlage verleiht, damit er die Analogie des Seins mit der Analogie des Glaubens versöhnen kann. Die kata-logische Idee des von der Trinität zur Welt absteigenden Weges durch Christus ist eine notwendige Bedingung für jede, notwendig analoge Aussage.¹¹ Aber das löst für Balthasar nicht das Problem der Analogie, weil sie immer noch nicht die Möglichkeit des adäquaten Ausdrucks der göttlich-dreieinigen Logik im menschwerdenden Logos innerhalb der Welt berücksichtigt.¹² Deshalb muss es eine Analogie oder ein Symbol der Menschwerdung geben, damit die Offenbarung gesehen oder vernommen werden kann. Wie könnte dies sonst der Fall sein, wenn die Welt selbst nicht gestaltet wäre durch die kata-logische trinitarische Offenbarung in der Welt? Deshalb ist es angemessen, Balthasars Idee der geschöpflichen Logik, obgleich notwendigerweise analog in ihrer Natur, als *katalogia trinitatis* zu beschreiben: als abwärts gerichtete Bewegung, ge-formt durch die Menschwerdung.

Im dritten Teil seiner Trilogie *Theologik* versucht Balthasar, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die göttliche Wahrheit innerhalb der Strukturen der geschöpflichen Wahrheit sich einbergen und in einer Vielfalt von Formen ausdrücken kann.¹³ Die Öffnung der Welt gegenüber Gottes Offenbarung bedeutet, dass sie die göttliche Selbstoffenbarung in Christus erfahren kann. Es gibt jedoch nichts in der Welt, so Balthasar, von dem aus diese Offenbarung in Christus gedacht werden kann. Selbst in Christus, in dem Gott seine Nähe zur Menschheit ausdrückt, offen-



bart er sich immer noch als der Ganz-Andere. Christus, der Mittler, ist in der Theologie Balthasars – anders als bei Karl Rahner – nicht in jedem transzendentalen Erlebnis eingeschlossen. Im Gegenteil, die Ähnlichkeit von Gott und Mensch offenbart sich nur durch den freien Akt der göttlichen Offenbarung.

Doch Wissen von diesem Offenbarungsakt ist möglich und hat den Glauben zur Grundlage: «So wird Jesu ganzes Menschsein zu einer Selbstaussage und Selbsthingabe Gottes, die sowohl im Reden [...] wie im überlegenen Schweigen, im Wirken wie im Leiden Jesu so einmalig ist, dass an seiner Hoheit (erscheinenden Herrlichkeit) und vollkommenen Dienstbarkeit [...] die Wahrheit seines ganzes Seins abgelesen werden kann mit einer Gewissheit, die den Glauben nicht aus-, sondern einschließt»¹⁴. Nach Balthasar offenbart sich im Sohn die Wahrheit als Ausdruck des Vaters und wird als solche erklärt durch den Heiligen Geist. Da der Sohn der volle Ausdruck dieser Beziehungen in Gott ist, kann die Menschlichkeit, in der er dies ausdrückt, nichts anderes als das Abbild oder «Gleichbild» des dreieinigen Gottes sein. Denn Jesus wäre nicht das perfekte Gleichbild und hätte nicht solche Ähnlichkeit mit Gott, wenn er nicht zugleich das perfekte Abbild der innertrinitarischen Bewegungen wäre. Dies ist der Grund, weshalb Balthasar argumentiert, dass es ein Abbild der Trinität in der Welt geben müsse, in dem der sich selbst offenbarende Logos seinen Ausdruck findet.

Gott hat sich in der Welt in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart. Im ersten Brief an die Korinther heißt es: «Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes.» Dies ist der Grund, so Balthasar, weshalb es möglich ist, eine gewisse Kenntnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als göttliche Personen zu erlangen, aber nur durch die Gestalt Jesu Christi. Im Johannes-Evangelium heißt es: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6). Deshalb können wir nur aufgrund der ökonomischen Trinität etwas über die immanente Trinität erfahren und darüber Aussagen treffen. Balthasar weist jedoch darauf hin – dadurch bewahrt er die substantielle Einheit Gottes –, dass Gott diese Ökonomie für seine Selbstverwirklichung nicht braucht, sondern unendlich vollkommen in sich ist. Dass Gottes einziges Wesen in drei Hypostasen lebt, hat «mit Kontingenz nichts zu tun, ist im Gegenteil der höchste Ausdruck der grenzenlosen Fülle des göttlichen Seins»¹⁵. Obwohl die immanente Trinität die kata-logische Grundlage für Balthasars Verständnis der Theologie bildet, besteht sein eigentliches Anliegen darin, die Möglichkeit von analogen Aussagen über die Wirklichkeit Gottes aufzuweisen. Im zweiten Teil der *Theologik* zeigt seine Sprache ein ausgeprägteres Bewusstsein für die Bedeutung des Analogiebegriffs.

Dies zeigt sich besonders deutlich darin, dass Balthasar sich auf die «Grammatik» bezieht, die Jesus benutzt, um zu sagen, wer er ist, d.h. die Parabel. Jesus geht davon aus, dass seine Zuhörer ein religiöses und moralisches Verständnis besitzen. Er richtet sich an Menschen, weil sie nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden. Deshalb sind die Menschen in der Lage, die göttliche Logik zu verstehen. Gleichwohl können sie die göttliche Logik nicht verstehen ohne die Klärung, die das Leben Jesu dazu beigetragen hat. Sie ist Voraussetzung nicht nur für den Dialog in der Welt, sondern

auch für den Dialog zwischen Gott und Mensch. Der Heilige Geist vervollständigt die Natur, und zwar nicht nur von oben, sondern auch von unten und von innen heraus. Für Balthasar bedeutet christliche «Theorie» deshalb ein Verständnis der «Praxis» von Gott im Leben Jesu Christi, impliziert in der Parabel. In diesem Sinne ist die *analogia linguae* identisch mit der *analogia entis*, denn die göttliche Logik findet ihre Vollendung im Leben Christi. Aus diesem Grund, so Balthasar, besitze die Struktur der menschlichen «Grammatik», d.h. der menschlichen Natur, eine eigene innere, abwärts gerichtete trinitarische Bewegung.

3. Kenotische Ontologie: Die Grundlage der Theologie

Der Schlüsselbegriff zum Verständnis von Balthasars komplexer Grundlegung des menschlichen Wissens von Gott als abwärts gerichteter Bewegung ist «kenosis», der Akt göttlicher Selbstentäußerung.¹⁶ Balthasar unterscheidet drei Formen von Kenosis, von denen die erste, die innertrinitarische, die wichtigste ist.¹⁷ Wenn die Menschwerdung die Grundlage aller (theologischen) Analogien in der Welt ist, muss es schon Freiheit in Gott geben und deshalb eine Differenz innerhalb der göttlichen Trinität.¹⁸ Diese Differenz in Gott ist jedoch gleichzeitig aufgehoben in absoluter Einheit. Diese paradoxe Einheit ist das Urbild der Nicht-Identität und gleichzeitigen Untrennbarkeit von Sein und Essenz. Dieser Zusammenhalt von Einheit und Differenz im Sein ist eine analoge Repräsentation dessen, was Gott ist. In Gott gibt es kein statisches Sein, sondern Tun, und als solches bildet es eine Voraussetzung für alles «Werden» in der Welt.¹⁹

Balthasar stellt auch die Frage, warum sich die Absolutheit Gottes in der Welt auf keine andere Weise widerspiegelt als in Form der Trinität. Die drei Transzendentalien des «Einen», «Wahren» und «Guten» könnten den drei göttlichen Hypostasen zugeordnet werden: das «Höchst-Eine» dem Vater, der Ursprung der Personen ist, das «Höchst-Wahre» dem Sohn, der als Wort aus dem Vater stammt, das «Höchst-Gute» dem Heiligen Geist, der als Liebe und Gabe aus beiden stammt.²⁰ Trotz allem sollte man ein wenig Vorsicht walten lassen, wenn die Transzendentalien den drei göttlichen Personen zugeordnet werden.²¹ Balthasar widersetzt sich einer transzendentalen Theorie der Aneignung und betont, dass man der göttlichen Wirklichkeit nicht einfach weltliche Kategorien überstülpen dürfe. Doch sollten die Transzendentalien im hypostatischen Geschehen verankert werden. Der Kern dieses Geschehens ist die Liebe, die sich in der innertrinitarischen Kenosis ausdrückt und die das Eine, Wahre und Gute in allen Personen der Trinität darstellt.²²

Die zweite Kenosis ist in der Schöpfung begründet. Die Tatsache, dass Gott in drei Hypostasen lebt, hat nichts mit Kontingenz zu tun, sondern ist vielmehr Ausdruck der Fülle des göttlichen Seins, während das weltliche Sein naturgemäß beschränkt ist. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass Gott absolut und souverän ist und dass er die Welt keineswegs für seine Existenz braucht, was die Kluft zwischen Gott und Mensch noch zu vertiefen scheint. Auf der anderen Seite überbrückt die Offenbarung der Trinität diesen Abgrund auf gewisse Weise. Wenn es so etwas wie Differenz in der göttlichen Identität selbst gibt, die sowohl Urbild des Vaters und Urbild aller Dinge in der Schöpfung ist, wenn sie darüber hinaus den Heiligen Geist umfasst, der die Liebe zwischen den göttlichen Personen ist, dann lässt sich die Tat-



sache, dass die Schöpfung von Gott verschieden ist, als positive Beziehung zu Gott definieren. Doch nach Balthasar schlägt diese Beziehung in dem Moment ins Negative um, wenn die menschliche Freiheit an eine abstrakte Idee von Autonomie appelliert, statt sich Gottes Ur-Kenosis innerhalb der geschöpflichen verdankt zu wissen. Aus dieser Form des Widerstandes gegen den freien Akt der göttlichen Liebe, Menschen die Freiheit in der Welt zu geben, besteht das Wesen der Sünde.²³

Die dritte Kenosis, die Balthasar unterscheidet, ist in der Menschwerdung begründet. Der Kulminationspunkt dieser letzten Kenosis ist der Tod Christi am Kreuz²⁴. Die letzte Konfrontation zwischen Mensch und Gott findet statt, wenn sich der Sohn am Kreuz opfert. Das ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen Gottes Liebe und der menschlichen Sünde. Balthasar zufolge sind hier wiederum alle drei trinitarischen Personen eingebunden. «Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der ‹Gottgestalt› – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende.»²⁵ Es ist wichtig festzuhalten, dass Balthasar hier von einer Kenosis spricht, die vom Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist herrührt. Er verleiht dem Geist eine führende Rolle in der Menschwerdung, denn er vermittelt dem Sohn den Willen des Vaters, dem er folgen soll, während der Sohn dem Vater im Geiste gehorcht. Dies könnte irreführend klingen, wenn man meint, dass der Sohn nur dem Geist untergeordnet ist, denn der Heilige Geist ist ja auch sein Geist der Liebe für den Vater. Deshalb ist der Geist der Geist Christi und zugleich Mittler des Willens, der von außen zu Christus kommt.²⁶

Für Balthasar ist der Mensch gewordene Sohn bestimmt vom Geist, der als Mittler des väterlichen Willens gilt. Christus fügte sich dem Willen des Vaters in der ersten innertrinitarischen Kenosis und erlaubt dem Geist, den der Vater in der zweiten Kenosis verfügbar machte, über ihn Macht zu haben als «Herrschaft» des Willens des Vaters. Er tut dies, um dem Geist, der in aller Fülle in ihm ist, zu erlauben, am Ende seines Auftrags in Tod und Auferstehung von ihm zu gehen, was die dritte Kenosis ausmacht.²⁷ Nur auf diese Weise, durch Christus, kann der Geist inspirierend in der Welt wirken und ermöglicht es dem menschlichen Denken, die Wahrheit Gottes zu erkennen.²⁸

II. THEOLOGIE DER KULTUR: ÄSTHETIK – ERLÖSUNG – KENOSIS

4. *Metaphysik der Schönheit: Die theologische Wende als Kritik der Moderne*

Am Ende seiner großartigen Übersicht in *Herrlichkeit* III,1 über die Geschichte der Metaphysik und der Ästhetik sind Balthasars Schlussfolgerungen bezüglich des modernen Verständnisses der Wahrheit pessimistisch: «[A]us dem Sein strahlt nichts mehr; das Schöne, aus der Transzendentalität vertrieben, ist ins Innerweltliche eingeschränkt, wo nur von Eindeutigkeit umgriffene Spannungen und Widersprüche zu bändigen sind»²⁹. In diesem Abschnitt werde ich einen der visionärsten und erhabensten theologischen Essays des 20. Jahrhunderts kommentieren, in dem Balthasar

die grundlegenden und zukünftigen Aufgaben einer Theologie der göttlichen Liebe definiert.

In einer düsteren, der Postmoderne vorgreifenden Vision beklagt Balthasar, dass die moderne Ästhetik nur mehr Fragmente wahrnehmen könne, die sich nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen lassen. Doch er gibt zu, dass eine fragmentarische Perspektive auf die Wahrheit auch echte Erkenntnisse über das Ganze ermögliche, denn in ihrer absteigenden Bewegung kann die göttliche Offenbarung «sich des Weltlich-Fragmentarischen bedienen, um darin anzuschauen, ja sich darin auszusprechen.»³⁰ In seiner theologischen Ästhetik hat sich Balthasar deshalb die Aufgabe gestellt, den positiven Inhalt der Theologie auszudrücken. Theologische Reflexion sollte immer dem ursprünglichen Moment des Staunens gerecht werden, der durch die Schönheit des Seins hervorgerufen wird, welches seine Inspiration und sein Ziel sei.

Um das ursprüngliche Erlebnis von Schönheit zu veranschaulichen, bezieht sich Balthasar auf die Worte aus dem Matthäusevangelium: «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen» (Mt 18,3). Wie das *id quo maius cogitari non potest* des Glaubens, betrachtet er dies als eine Tautologie und als Ausdruck einer ersten, jedoch ultimativen Erfahrung, dass die Existenz sowohl herrlich wie auch evident sei. Die ursprüngliche Erfahrung des unverständlichen Lichts der Gnade, beschrieben aus der Perspektive eines Kindes, das noch nicht in Pflichten eingebunden ist, weder Mangel noch Schuld noch Tod kennt, zeigt Existenz als eine Einladung, als Objekt der Liebe an ihr teilzuhaben.

Das Bewusstsein, dass Liebe, die so erfahren wird, sich von der Liebe Gottes unterscheidet, folgt erst in einem zweiten Schritt. Es ist die Aufgabe der Theologie, diese Differenz zu benennen, indem sie sie auf das ursprüngliche Erleben zurückführt: Sein bedeutet, geliebt zu werden, nur um festzustellen, dass kein Versuch des menschlichen Geistes, diese Liebe wiederherzustellen, die gleiche Notwendigkeit und das Staunen erfahren wird wie in ihrer Urform.

Wie lautet Balthasars Lösung des Problems in der theologischen Ästhetik, die einerseits das ursprüngliche und wunderbare Erfahren des Lichtes der Gnade reflektieren soll, während sie sich andererseits der Tatsache bewusst sein sollte, dass sie, basierend auf der Erfahrung von weltlicher Schönheit, niemals in der Lage sein wird, diese Erfahrung aktiv wiederzubeleben? Um dieses Problem zu lösen, macht Balthasar – deutlich unter dem Einfluss von Heideggers seinerzeit vorherrschenden Metaphysik des Seins³¹ – Gebrauch vom ontologischen Diskurs, um eine vierfache Unterscheidung zu beschreiben: Nach der ersten Erfahrung des Geworfenseins in die Existenz (1) wird ein Wesen wirklich, indem es am Seinsakt teilnimmt (2). Daraus folgt wiederum, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt und dass das Sein angewiesen ist auf Daseiendes (3)³². Durch das Verständnis der Schönheit in und von der Welt wird man folglich zu der Erkenntnis gelangen, dass dem Sein die Verantwortung für die Wesensgestalten der Weltwesen nicht anzulasten ist; genauso wenig kann der menschliche Geist die wirkliche Welt rekonstruieren, weil er Teil dieser Welt ist. Mit Bezug auf Kant erklärt Balthasar, dass nicht nur «Verstandesbegriffe [...] ohne Anschauung leer» sind, sondern auch die Fülle des Seins leer bleibt. Selbst wenn die Totalität des Seins rekonstruiert werden könnte, würde sie sich deshalb trotz allem konfrontiert finden mit der



unübersteigbaren Fülle der Herrlichkeit (4), die nur einen Widerschein im Schönen findet³³.

Um diesen Widerschein der Herrlichkeit in weltlicher Schönheit zu beschreiben und nachdem er erklärt hat, wieso das überwältigende Staunen über die Tatsache des Seins selbst nicht daraus resultieren kann, das Sein zu betrachten, weist Balthasar den modernen ästhetischen Begriff der «Expression» zurück. Der Begriff «Expression» setze einen Plan voraus und den Entschluss, sich auszudrücken; beides seien Kategorien des menschlichen Geistes, die jedoch nicht auf die Fülle des Seins angewendet werden sollten, die Balthasar vielmehr durch «Gleichgültigkeit», das Antonym von Planen und Entscheiden, charakterisiert sieht³⁴. ««Ausdruck» bleibt innerweltlich eine Kategorie des «Schönen», dessen Strahlkraft und Zaubermacht uns leicht das Wort «herrlich» auf die Lippen legt, das aber das darin wesende «Herrschaftliche» und «Hehre» doch nur in uneigentlichem Sinne beanspruchen kann»³⁵. Balthasar macht geltend, dass man, um die Freiheit nicht-subsistierender Wesen zu verstehen, diese Freiheit in einer ultimativen und subsistierenden Freiheit des absoluten Seins grundlegen muss, die Gott ist; seine Werke können nicht mit Begriffen wie Expression oder in Form eines anderen mit Kausalität oder Notwendigkeit verbundenen Konzepts gefasst werden.

Um daher die Unverständlichkeit und Freiheit des Seins in seiner Herrlichkeit und Souveränität zu verstehen, muss man hinaus gehen über die reale Unterscheidung von Sein und Seiendem, die unmittelbar ins Blickfeld rückt, wenn man die Schönheit der Welt betrachtet. Balthasar glaubt, dass ein Wendepunkt in der modernen Metaphysik notwendig sei, der sich am besten als *theologische Wende* beschreiben lässt. Die spekulative Wahrnehmung der Herrlichkeit in der Theologie lenkt den Blick des Menschen von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade und von den tatsächlichen Gegebenheiten des Seins hin zur Erlösung. Es ist die einzige mögliche Perspektive, um aus der kreisförmigen Polarität von Sein und Seiendem auszurechnen, in der jedes Wesen unendlich abhängig von dem anderen ist und ebenso gut nicht existieren könnte. Hier findet Balthasars theologische Konstruktion der Analogie ihren stärksten Ausdruck. Der Unterschied zwischen Gott und Sein darf nicht in pantheistischer oder theophanischer Weise in Form einer Korrespondenz zwischen zwei Dingen, die sich graduell unterscheiden, erklärt werden, sondern als Präsenz des freien göttlichen Aktes in der Welt³⁶. Gott offenbart sich nicht in der transzendentalen Offenheit des Seins, sondern ist vielmehr frei gegenwärtig im Sein als Ganzem. Diese Idee der Analogie hat weit reichende Implikationen für eine theologische Ästhetik. Die Schönheit Gottes kann sowohl in der Natur als auch in Kunstwerken gefunden werden, aber sie kann immer nur als solche erkannt werden durch Offenbarung und nicht durch angenehme sinnliche Erfahrungen oder scheinbar Bedeutungsloses.

Balthasar präsentiert so eine theologisch verankerte Metaphysik als positiven methodologischen Ausgangspunkt seiner theologischen Ästhetik, ja im Grunde genommen aller Theologie. Ihr Gegenstand ist nicht primär die Schönheit in der Welt und auch nicht die Schönheit der gesamten Welt, sondern die Herrlichkeit Gottes. Endliche Schönheit kann nur als Ähnlichkeit und Abbild der Unendlichen Herrlichkeit betrachtet werden, wenn sich das endliche Subjekt eine Entfernung von sich selbst gestattet. Der Gedanke der Kenosis formuliert die aufmerksame Erkennt-

nis in der «Dunkelheit des Seins» der Grenzen des Seins, an dem sie teilhat, und des Gottes, der, völlig verschieden vom Sein selbst, sich selbst offenbart als Fülle der Möglichkeiten, die von Ihm als Geschenk und Liebe ausgehen. Deshalb ist der Ausgangspunkt von Balthasars theologischer Ästhetik das Licht der Gnade, das sich in der ur-ontologischen Differenz offenbart; diese Differenz tritt zutage in der Erfahrung des Geworfen-Seins in das von Gottes Liebe fortschreitende Sein. Diese fortschreitende Bewegung bestimmt die historischen Ereignisse zwischen Gott und Mensch und darf nicht interpretiert werden, wie Hegel dies getan hat, als die Notwendigkeit, aus der inneren Dialektik des absoluten Geistes auszuberechnen, um die Dynamik in den Heiligen Schriften wiederzufinden. Auch sollte diese Bewegung nicht mit dem Ereignis des Schicksals des Seins gleichgesetzt werden, wie es Heidegger getan hat. Stattdessen eröffnete die Begrenzung des Seins die Möglichkeit, die absolute und souveräne Freiheit Gottes in der kenotischen Bewegung des Ergriffenseins, die auf einer vorhergehenden Bewegung der göttlichen Kenosis basiert, zu begreifen³⁷. Es ist deshalb unmöglich, Balthasars Arbeiten als eine fundamentale ontologische Reduktion zu charakterisieren³⁸. In Balthasars Theologie ist das metaphysische Konzept Gottes vollendet und gesichert in der Offenbarung der trinitarischen Liebe. Er versucht also – wenn auch vor den historischen Ereignissen der Schöpfung und Rettung und daher notwendigerweise unverstehbar – durch Analogie die innertrinitarische Kenosis zu begreifen, um die ästhetische Ergriffenheit als Folge der Wahrnehmung von Herrlichkeit zu verstehen.³⁹

Balthasar beschreibt die Tatsache, dass die innerweltliche Ergriffenheit durch das Licht der Gnade auf die innertrinitarischen kenotischen Bewegungen in Gott hindeuten, wie folgt: «Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung, seiner dreipersönlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche Person nicht mehr primär als In-Sich-Stehen zu beschreiben sein, sondern tiefer (falls sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist) als «Auf-sich-Zurückkommen (*reflexio completa*) aus dem je schon Entäußertsein» und «Aus-sich-Herausstehen als sich hingebendes, auswortendes Innen»⁴⁰. Man muss anmerken, dass Balthasar hier nicht nur die göttliche Ur-Kenosis zum Grund der nachfolgenden Kenoses in der Schöpfung und Menschwerdung macht (und in manchen seiner Analysen die Kenosis in der Reue), sondern er macht sie auch zum Grund der Ergriffenheit des menschlichen Subjekts. Diese Ergriffenheit, die dem Ausgießen der göttlichen Liebe folgt, deutet hin auf das Versprechen, das letztlich in der immanenten Trinität eingelöst wird. Denn in der innertrinitarischen Bewegung fällt die Selbsthingabe Gottes mit Gottes unendlichem Selbstbesitz zusammen. Aber um dies noch einmal zu betonen: Dieser Selbstbesitz kann nur analogisch verstanden werden als kenotische Selbstaufgabe, die die Bedeutung der göttlichen Liebe in der Welt aufs Wahrhafteste offenbart: die absolute Freiheit, eine Beziehung zu schaffen, die von Distanz und – gerade wegen ihrer Distanz – von unendlicher Intimität und Nähe bestimmt ist. Die Distanz innerhalb der Trinität sollte interpretiert werden als die Distanz der unendlichen Liebe und Selbsthingabe, die die Existenz des Seins begründet und den Christen dazu aufruft, alles in Christus zu erneuern.

In seiner Kritik der modernen Metaphysik lehnt Balthasar die Trennung von Theologie und Philosophie ebenso ab wie die zwischen Glauben und Vernunft. Der Aufstieg des modernen Subjekts markiert für ihn nicht so sehr den Eintritt eines

Konkurrenten zum Göttlichen als vielmehr das Vergessen oder die Verdrängung der Herrlichkeit. Die Ergebnisse der modernen Metaphysik gefährden den eigentlichen Grund der Theologie: das Wort Gottes nämlich, das die Grundlage dafür bildet, dass das Sein Gnade ist, und das der Ursprung des *Seindürfens* ist⁴¹. Deshalb besteht das Problem der Moderne, so Balthasar, nicht so sehr im Kampf der Titanen, zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit, sondern in der Fokussierung auf den nihilistischen Bereich des Seins, in dem dieser Kampf ausgefochten wird. Das Vermächtnis der Moderne ist eine ruhmlose Metaphysik und das Ende der Theologie⁴².

5. Konstruktive Tradition: die positiven Aufgaben der modernen Theologie

Wie nun soll die Theologie diese Krise überwinden?⁴³ Balthasars eigene Einteilung der Aufgaben der Theologie – *Offenbarung und Geschichte*, *Offenbarung und Verkündigung*, *Offenbarung und Tradition* – gibt die Struktur der Antwort auf diese Frage vor⁴⁴. Um die erste Aufgabe – das Verständnis der Offenbarung in der Geschichte – zu behandeln, definiert er den christlichen Beitrag zur Metaphysik auf zweifache Weise: Zunächst muss der christliche Theologe, der den Glauben zu verstehen sucht, zugeben, dass der Grund des Seins nicht in dieser Welt gefunden werden kann, also dort, wo der Philosoph und der Wissenschaftler irrtümlicherweise annehmen, ihn zu finden. Zweitens ist der christliche Theologe der «Hüter der Herrlichkeit», der Beschützer des metaphysischen Staunens, das der Ursprungspunkt für die Theologie ist, aber auch für die Philosophie und Wissenschaft, auch wenn die beiden letzteren Disziplinen Gefahr laufen, das Licht der Gnade in eine kosmologische Bewunderung der Existenz als solcher zu verwandeln. Diese Bewunderung, so argumentiert Balthasar, ist jedoch nicht Liebe, denn «Liebe liebt das Sein a priori, denn sie weiß, dass keine Wissenschaft je dem Grund seines Überhaupt-Seins auf die Spur kommen wird. (...) Sie empfängt es als freies Geschenk und antwortet mit freiem Dank. Hier webt das Licht, aus dem mit den «heiligen Ursprungsworten» alle echten Bilder und Chiffren und damit alle ursprungsnahe Kunst ausgegangen sind»⁴⁵.

Balthasars Kritik an der modernen Wissenschaft und Philosophie gilt auch für einen bestimmten Zweig der Ästhetischen Theologie. Scharf weist Balthasar ein auf der Schönheit der Welt basierendes Verständnis Gottes als Schöpfer zurück und bezeichnet diese Sichtweise als «geschmacklos». Wenn man sie im Lichte des Leidens betrachtet oder als Theorie zur Rechtfertigung der ewigen Verdammnis benutzt, ist eine solche ästhetische Theologie für Balthasar vollkommen inakzeptabel. Nicht die Fülle des Seins, sondern seine Armut ist der ultimative Test für die Theologie, denn, so argumentiert er, das Licht der Herrlichkeit schein gewöhnlich in der Dunkelheit; diese sei der bevorzugte Ort der Offenbarung und weniger der ästhetischen Kontemplation.

Damit geht er die zweite Aufgabe der Theologie an: die Beziehung zwischen Offenbarung und Verkündigung. Balthasars Theologie der Schönheit kann als Theologie des Engagements beschrieben werden. Seine theologische Ästhetik, die die Analogie des Seins betont, verwirft eine unvoreingenommene ästhetische Kontemplation, die zu einer Verherrlichung der weltlichen Schönheit führt, und lässt

eine tiefe Beschäftigung mit der Welt und der Freiheit des Menschen erkennen. Deshalb – und dies ist für manche Kritiker vielleicht überraschend – kann man sagen, dass seine Analyse der Moderne sich der Interpretation seiner Theologie als ästhetischer Überhöhung des christlichen Glaubens verweigert. Er beschreibt den Grundzug des christlichen Lebens und der christlichen Haltung als den Auftrag, seinen Nächsten zu lieben, was in seinen Augen nur als die kenotische Arbeit eines selbstlosen Selbst verstanden werden kann, die der Ergriffenheit durch die Herrlichkeit Gottes folgt⁴⁶. Deshalb definiert er die Praxis der christlichen Mission in Form von Anbetung und Gehorsam. Diese Beschreibung findet ihren theoretischen Hintergrund in seinem Entwurf der Metaphysik der Heiligen, die sich durch die Selbstlosigkeit im Leben der Heiligen auszeichnet. Hier wird deutlich, dass Balthasars theologische Ästhetik in die Praxis der Kirche eingebettet ist. Gleichzeitig jedoch ist die Theologie auch eine Kirchenpraxis. Aus der Idee der Mission folgt für die Theologie eine «kniende Haltung», ein spirituelles Verständnis, das sich nicht mit dem Selbst beschäftigt, sondern mit dem Dienst des Selbst an dem, was jenseits des Verständnisses liegt, durch den freien und verantwortungsvollen Akt, sein Leben anderen zu geben⁴⁷.

Indem er darauf hinweist, dass die Offenbarung ein Geschenk, die christliche Antwort auf die Offenbarung Anbetung und Gehorsam seien, und er damit den Glauben als einen vor allem rezeptiven Akt vorstellt, geht Balthasar die dritte Aufgabe der Theologie, die Beziehung zwischen Offenbarung und Tradition, nicht vollständig an. In seiner Auseinandersetzung mit nominalistischen und scholastischen Denkrichtungen, mit modernen wissenschaftlichen und subjektivistischen Herangehensweisen und durch das erneute Einführen von mystischen Elementen in die Theologie über die Ästhetik interpretiert er das ganze Unterfangen der theologischen Ästhetik anhand eines Verständnisses von Wahrnehmung und Ergriffen-Sein. Das Ergebnis ist eine passive, kontemplative Sicht des Glaubens und der Theologie. «Glaube ist immer Gehorsam, auch wenn er nach Einsicht sucht, niemals Erlaubnis zu menschlicher Neugier. Und manche Frage, die menschliche Neugier stellt, auf die sie unbedingt in der Offenbarung nach Antwort sucht, wird von dieser nicht anders erwidert, als indem sie sie als ganze abweist und als falsch und unzuständig entlarvt.»⁴⁸

Darüber hinaus blendet seine Sicht der Ästhetik den Gedanken der Kreativität aus und konzentriert sich vollkommen auf die Inspiration. Statt Handlung und Kontemplation einander gegenüberzustellen, stellt Balthasar Handlungen wie Anbetung und Gehorsam in den Mittelpunkt der Kontemplation⁴⁹. Vielleicht wollte er die Theologie davor bewahren, zum Moralismus zu degenerieren, allerdings hat sein Ansatz eine Art von Theologie zur Folge, die den Anfang und das Ende der Erlösungsgeschichte als Gestalt von Herrlichkeit beschreibt, jedoch nicht thematisiert, was dazwischen geschieht. Dies hat unweigerlich Folgen für Balthasars Sicht auf die Tradition. Statt die Vielfalt der Tradition in den Blick zu nehmen, konzentriert er sich auf die Historizität der Tradition und ihre Empfänglichkeit gegenüber der göttlichen Gnade. Die Folge ist eine ästhetische, vielleicht sogar übermäßig ästhetische Auslegung der Schrift, von Christus und der Tradition als Gestalten, ohne die Verschiedenheit innerhalb dieser aufeinanderfolgenden Gestalten oder die Pluralität der Rezeption zu berücksichtigen. Balthasar interpretiert die Idee der Gestalt als Viel-



falt in der Einheit aus der Perspektive des Beobachters, der – ergriffen vom Glanz der Herrlichkeit – vielmehr Einheit als Pluralität sehen sollte. Obwohl eine Glaubenserfahrung nicht nur die Gemeinschaft betreffen sollte, kann zugleich kein christlicher Gläubiger eine isolierte Wahrnehmung der Herrlichkeit haben. Alle Glaubenswahrnehmungen müssen innerhalb des Rahmens der Tradition begriffen werden, da sich die Tradition durch eine Vielfalt an Wahrnehmungen konstituiert. Diese Vielfalt bildet die historische Dynamik der Tradition. Dieser Prozess der Tradition speist sich durch eine permanente interne Debatte, die aufgrund der unterschiedlichen Wahrnehmungen der offenbaren Gestalten nicht geklärt werden kann. Darüber hinaus sind Christen und christliche Gemeinschaften Teilhaber an einer größeren Kultur, die ihre Wahrnehmungen beeinflusst.

Balthasars theologischer Standpunkt des gläubigen, die Gestalt sehenden Beobachters erklärt weder die historische und kulturelle Dynamik der Tradition noch ihre innere Vielfalt. Stattdessen interpretiert Balthasar die Tradition als das Ergebnis der einen wahren Schau, die durch die göttliche Offenbarung erläutert wird. Die Theologie hat also Teil an dieser Schau innerhalb der Tradition und wird als verbale und intellektuelle Benennung dieser Schau definiert. Folglich sieht er die Kontinuität zwischen dem Grund des Glaubens und dem Grund der Theologie als selbstverständlich an und läuft damit Gefahr, beide zu verwechseln. Die Theologie jedoch sollte nicht eine Selbstbeschreibung des Glaubens sein, sondern die interne und externe Kommunikation der wahrgenommenen Gestalten des Glaubens und ihres Inhalts. Nur so kann sie der spezifischen Position einer Glaubensgemeinde in einem sich wandelnden kulturellen Kontext Rechnung tragen, um nicht nur die Besonderheit dieser Gemeinschaft zu verstehen oder zu betonen, sondern hoffentlich auch ihre innere Dynamik.

6. Geläuterte Tradition: Der erhabene Geist der Theologie

Ausgehend von der Wahrnehmung der leibhaftigen Gegebenheit aller kreatürlichen Formen von Verständnis, Bildern, Schrift und so fort, könnte jeder Aspekt menschlicher Kreativität verstanden werden als Möglichkeit, durch die Gott sich offenbart. Hieraus folgt nicht automatisch, dass die menschliche Kreativität ein «definitiver» transzendentaler Grund ist, der eine mögliche Voraussetzung für Gott bietet, sich zu offenbaren; aber es bestätigt den Gedanken, dass Gott das Menschsein mit seiner Kontingenz und Sterblichkeit in den tatsächlichen Gestalten der Welt und im Fleisch kenotisch annimmt und dadurch verschiedene Wahrnehmungen dieses Ereignisses auslöst. Wenn in der Folge die Erlösung als das Schicksal allen Fleisches aufgefasst wird und damit auch als das Ziel des Glaubens und der Theologie, wie können dann fehlbare Gedanken erkannt werden? Anders herum, aus welchen Gründen könnte man sie verwerfen? Im kommenden Licht der Erlösung werden diese Fragen wichtig, denn statt theoretisch ihre bloße Kreatürlichkeit zu bestätigen und damit die Praktiken von Sünde und Leid zu bestätigen, soll die theologische Perspektive der Erlösung die Befreiung des Menschen aus seiner Situation beschreiben.

Die Offenbarung liegt der Theologie voraus. Gründete sich Offenbarung in menschlichem Handeln, wäre es unmöglich, die Tatsache zu erklären, dass Gott sich tatsächlich in menschlichen Vollzügen offenbart. Wenn Offenbarung jedoch als ein



reines Geschenk und menschliche Kreativität als reine Konstruktion verstanden würden, wäre es genauso unmöglich, die Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Kreativität zu erklären. Die Theologie sollte deshalb die ästhetischen Fähigkeiten der Wahrnehmung des Ergriffen-Seins als Modi der Rezeption benennen und die Offenbarung als das Geschenk kreativer Gegenseitigkeit. Wenn also der Begriff der Offenbarung nicht beschränkt wird auf das Gesetz der Schöpfung, sondern auch das Ereignis der Erlösung miteinbezieht, dann bietet das Geschenk der Reziprozität die Möglichkeit, in diesen ästhetischen Akten vollzogen zu werden⁵⁰. Die theologische Ästhetik erklärt die Fähigkeit des Menschen, die göttliche Offenbarung zu empfangen und auf sie zu reagieren in der Hoffnung, dass diese Antwort von Gott angenommen wird. Indem sie so die gegebene Möglichkeit einer göttlich-menschlichen Beziehung vorwegnimmt, hofft sie auf eine Antwort Gottes, die die Beziehung ein für allemal in dem erhabenen Ereignis – der rettenden Rückkehr zu Gott – wiederherstellen wird.

Das Erreichen der gegebenen Reziprozität sollte mit dem Bewusstsein ausgeführt werden, dass nichts sich selbst erlösen kann, und mit der Hoffnung, dass es nichts gibt, was nicht erlöst werden kann. Theologische Ästhetik definiert die immer schon angebrochene, aber noch nicht vollendete Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung durch das doppelte Ereignis der Entrückung: Zunächst bedeutet Ergriffenheit das Ur-Staunen des Daseins, was sowohl Dankbarkeit gegenüber der Möglichkeit des Seins hervorruft als auch die Bestätigung, dass es die Möglichkeit gibt. Es umfasst mit anderen Worten die erstaunliche Erfahrung, dass das menschliche Werden in Gottes Werden in der Geschichte gründet. Dies ist die Bedeutung des Prologs zum Johannesevangelium, wo geschrieben steht, dass das Licht Gottes das Licht der Menschen ist (Johannes 1,4). Zweitens sieht Ergriffenheit die Herrlichkeit Gottes in den unbeschreiblichen und überwältigenden Momenten von Faszination und Furcht. Dies ruft die Sehnsucht nach Erlösung hervor, die eine Sehnsucht ist, zur ursprünglichen Beziehung zu Gott zurückzukehren.

Diese beiden Momente des Ergriffenseins beschreiben den Glauben als die ekstatische Bewegung fort vom Selbst hin zur unendlichen Liebe des Göttlichen.⁵¹ Das erhabene Ereignis der Schöpfung offenbart, dass Gottes Sein im Werden liegt, das das menschliche Werden begründet. Das erhabene Ereignis der Erlösung offenbart, dass das menschliche Werden in Gottes Werden aufgenommen wird. Den Menschen wurde die Freiheit gegeben, um auf diese Ereignisse mit Dankbarkeit und Vorfreude zu reagieren. Die Ergriffenheit spiegelt sich also wider in der katalogischen Gegebenheit, die eschatologische Vision des Menschen, der zu Gott zurückkehrt, herzustellen. Diese Rückkehr selbst kann man sich analog als den katalogischen Akt des Werdens Gottes vorstellen. Dies ist die wahre Bedeutung der katalogischen Analogie.

Das analogische freie Spiel der theologischen Konstruktion sollte sich nicht isolieren von den katalogischen und erhabenen Bewegungen von Schöpfung und Erlösung, die die oben beschriebene zweifache Ergriffenheit auslösen, und sie erst recht nicht verdrängen. Im Gegenteil, weltliche Schönheit und das Erhabene sind untrennbar miteinander verbunden, denn das doppelte Ereignis der Ergriffenheit erschafft die Freiheit des Menschen und setzt ihn als einen geschaffenen Ko-Schöpfer ein, der an der Arbeit der Erlösung mitwirkt. Hier findet sich die Kontinuität zwischen



Schönheit und Erhabenheit. Das Erhabene ist das göttliche Werden in der Welt als permanentes Geschenk der Freiheit an den Menschen, um die erhebende Rückkehr zum Göttlichen zu antizipieren. Das «Schöne» besitzt die doppelte Bedeutung, dieses Geschenk zu erleben und durch Imagination und Konstruktion darauf zu reagieren.

Deshalb findet die philosophische Trennung des Schönen vom Erhabenen, wie man sie in der modernen Ästhetik Kants und Nietzsches findet, in der theologischen Ästhetik wenig Anklang. In der Kantschen Ästhetik ist das Subjekt kein Mit-Schöpfer, sondern darauf beschränkt, über die Schönheit in der Schöpfung und den kreativen Entwurf der menschlichen Freiheit nachzusinnen. Die unvoreingenommene Betrachtung der Schönheit ist, trotz Kants Bemühungen in der *Kritik der Urteilskraft*, ihr eine gemeinschaftliche Qualität beizumessen, ein solipsistisches Ereignis; und die menschliche Kreativität wird in Kants Philosophie nicht vorausgesetzt, sondern ist eine rein subjektive Erkundung der Vorstellungskraft. Das Erhabene ist damit eine konturlose Begrenzung des Schönen; es beschränkt das Schöne auf einen endlichen Bereich und dient den Zwecken des moralisch Erhabenen.⁵² Nietzsche macht das genaue Gegenteil, indem er jegliche subjektive Wahrnehmung im Erhabenen eliminiert und es von der Perspektive des Künstlers aus betrachtet.⁵³ Statt das Erhabene als ein formloses und unfassbares Ereignis zu denken, wie Kant dies tut, spricht Nietzsche vom Erhabenen als der idealen Qualität künstlerischer Formen und Stile. Das Erhabene brauche, so Nietzsche, nicht wahrgenommen zu werden, sondern es geschieht, wenn ein Kunstwerk sich selbst gebiert. Das Nietzscheanische Erhabene ist der einseitige Ausdruck des Willens zur Macht.

Weder Kants noch Nietzsches Vorstellungen des Erhabenen können auf eine theologische Ästhetik Anwendung finden, die die Reziprozität von Mensch und Gott betont. Indem das Erhabene entweder im subjektiven Erleben oder im Kunstwerk postuliert wird, geht die Dynamik zwischen der Objektivität des Geschenks und der Subjektivität des Ergriffenseins verloren, und damit auch jede mögliche Analogie von Schönheit.⁵⁴ Das Erhabene sollte stattdessen als das Werk des Geistes definiert werden, das das Werden Gottes in der Welt meint. Es ist die ästhetische Beschreibung der Verwandlung Christi, die in ästhetischen Akten der Wahrnehmung, Imagination und Konstruktion angekündigt wird. Diese «Vorankündigungen» sollten den Glanz des kenotischen Aktes widerspiegeln, der sie ins Leben gerufen hat.

Die Ästhetik ist eine theologische Herangehensweise zum Verständnis des Wirkens von Schöpfung und Erlösung. Der Gebrauch ästhetischer Terminologie dient nicht dazu, die philosophischen *praeambula fidei* der Theologie zu bilden, oder etwa die Entdeckung der Schönheit als transzendente Grund des Glaubens. Ebenso wenig dient ihr Gebrauch der Benennung der Idee des Erhabenen, um die Transzendenz Gottes zu verstehen. Die Begriffe des Schönen und des Erhabenen als Achsen von Balthasars theologischer Ästhetik müssen in ihrer Verflechtung verstanden werden; sie spiegeln das Wirken des kenotischen Geistes wider und antizipieren die Rückkehr zum Göttlichen⁵⁵.

7. Kenotische Vernunft: Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur

Das primäre Ziel dieses Aufsatzes, die kenotische Form von Balthasars Theologie neu zu bewerten, wurde *en passant* bereits beantwortet. Balthasars Theologie ver-

sucht, über den kenotischen und erlösenden Akt, an dem sie teilhat, vernünftig nachzudenken. Auf diese Weise hat Balthasar grundlegende Perspektiven der gegenwärtigen Aufgabe der Theologie aufgezeigt, deren methodologische Haltung die Ausführung einer kenotischen Übereignung an zwei Bewegungen ist: Übereignung an die Kultur und an Christus.

Zunächst kommuniziert Theologie Glauben mit anderen. Während sie den göttlichen Geist widerspiegelt, der sich in der Welt entäußert, indem er etwas anderes wird und doch dasselbe bleibt, verrichtet die Theologie ihre Aufgabe ähnlich, denn sie überlässt sich einem breiten kulturellen Publikum von anderen – Gläubigen und Nicht-Gläubigen – und hört zugleich nicht auf, selbstbeschreibend zu sein. Sie liest die Schrift und interpretiert Tradition in und für die Kultur, zu der sie gehört. Wenn Theologie den kenotischen Geist widerspiegelt, dann muss sie in jeder Hinsicht anti-apologetisch sein. Sie sollte nicht ausschließlich auf ihren eigenen Standpunkt verweisen, sondern stattdessen bereit sein, «sich selbst zu entäußern», um so auf die Fragen und Anliegen der Kultur ihrer Zeit einzugehen. Die kenotische Motivation für diese Unterordnung unter die Kultur begründet die selbst-beschreibende Aufgabe der Theologie als eine, die ko-kreativ ist, und nicht bloß reagierend oder erklärend⁵⁶. Obwohl der Stoff der Theologie teilweise aus ihrer eigenen Tradition besteht, muss sie sich irgendwann von ihr abwenden und versuchen zu verstehen, was es heißt, die gegebene Möglichkeit, wahrhaft menschlich zu werden, zu reflektieren. Dabei versucht sie, die treuen Empfindsamkeiten zu wecken, die für die Erneuerung der Tradition nötig sind.

Dies ist eine bedeutende Verbesserung gegenüber der Definition von Theologie als bloßem «Studium der Tradition», wenn auch diese Definition nicht unrichtig ist. Tradition ist mehr als nur der andauernde Kontext der biblischen Interpretation oder die Motivation hinter theologischen Studien. Tradition ist auch die gegebene Freiheit, die eigene Teilhabe im freien Akt der göttlichen Offenbarung fantasievoll zu erforschen. Dennoch macht sich die Theologie verdächtig, wenn sie sich mit Tradition beschäftigt, um so mehr, als traditionelle religiöse Doktrinen zeitgenössischen Beobachtern entweder obskur erscheinen oder nur dazu dienen, die Autorität der Kirche zu stützen. Die Geschichte der christlichen Theologie hat gezeigt, dass traditionelle Doktrinen anfällig sind für Manipulation und Missbrauch, und doch ist gerade dies einer der Gründe, weswegen die Theologie sie kritisch untersuchen muss. Der Inhalt der Tradition sollte nicht nur berechtigte Fragen über Unverständnis und Autorität zur Sprache bringen, sondern er verdient es auch, dass man ihm frei mit akademischer Neugier und Integrität begegnet – auch daher, weil er kulturell einige Präsenz besitzt.

Wenn auch die Präsenz der Tradition für andere weniger dringlich sein mag, sollten Theologen die akademische Freiheit genießen, neue Perspektiven zu erforschen oder sogar Möglichkeiten, ihre eigene Tradition zu dezentrieren. Auch die Tradition selbst ist und war schon immer eine Frage der Vielfalt. Und obwohl sie positiv anerkennen sollten, dass sie die Schüler dieser mannigfaltigen Tradition sind, so sollten sie sich ebenso erlauben, sich statt den herrschenden Strömungen der Tradition neuen Wahrnehmungen von Gegebenheit und Hoffnung zuzuwenden und damit der Möglichkeit andauernder Offenbarung zu öffnen. Genau das hat Balthasar getan, und sein größtes Vermächtnis ist die Wirkung einer originellen



Neu-Lektüre jener Pluralität von Ideen, die lange Zeit verborgen blieb. Wenn er auch von vielen als Restaurateur betrachtet wird und seine Schau von Gestalt auf Einheit ausgerichtet sein mag, nahm er eine pluralistische und anti-monolithische Haltung gegenüber der Tradition ein. Auf der Suche nach der «Symphonie der Wahrheit» und in dem Verständnis von Tradition als einer katholischen Einheit von Unterschieden, die er als Summe theologischer Schichten ohne irgendwelche Ausnahmen behandelt, präsentierte Balthasar gewisse traditionelle Entwicklungen in einem neuen Licht⁵⁷. Er ermöglichte die Einsicht, dass Tradition nicht Autorität ist, sondern die einladende Verfügbarkeit einer Geschichte von Ideen und Überzeugungen, weil sie Gestalten hervorgebracht hat, an denen alle frei und verantwortlich teilhaben können.

Diese Charakterisierung von Tradition als «Einladung» verweigert sich dem Bedürfnis nach Dekonstruktion der Tradition als solcher und bietet die Möglichkeit, gewisse dominante Strömungen innerhalb der Tradition zu dezentrieren⁵⁸. Die Theologie muss daher eine offene Kommunikation vermitteln und anregen, mit Raum für Benennungen neuer Wahrnehmungen und noch unerforschter Glaubensbilder. Daher verrichtet Theologie die Kommunikation des Glaubens mit anderen auf kenotische Weise, in Analogie zur Erfahrung der göttlichen Kommunikation: weg von sich selbst und hin zu einer Vielfalt von möglichen Antworten.

Zweitens nimmt die Theologie das Leben im kommenden Reich Gottes vorweg durch die Erhabenheit der erlösenden Himmelfahrt in Christus. Aus dieser Vorwegnahme folgt, dass jede vorgeschlagene Glaubenskonstruktion das Bewusstsein der Fehlbarkeit und Unbestimmtheit menschlicher Wahrnehmung und Imagination ausdrücken sollte. Fehlbarkeit charakterisiert alle theologischen Aussagen und schützt somit die Dynamik einer lebenden Tradition von freien und gleichen Menschen. Sie zeigt sogar auch, dass die in der ersten kenotischen Bewegung der Theologie beschriebene Kommunikation mit anderen die Vermittlung von Gottes Geschenk der Freiheit antizipiert – und somit auf gewisse Weise im Sinne Luthers ein «Christus für andere» zu werden.

Die Unbestimmtheit der theologischen konstruktiven Imagination begründet die menschliche Sehnsucht nach Gott. Diese Sehnsucht drückt sich in anderen Worten aus als dem Wort, von dem es vermeintlich herrührt. Meistens finden diese Worte nicht zu ihrem Ursprung zurück. Daher stellt man sich die Sehnsucht nach dem Göttlichen in Form von menschlichen Unmöglichkeiten vor und sieht sie oft in Schuldgefühlen und Erfahrungen menschlicher Sünde und Leiden begründet. Die Theologie dient nicht dazu, diesen Erfahrungen etwas entgegenzustellen, indem man sich das Reich Gottes als Ideal vorstellt. Stattdessen muss die theologische Argumentation die Verantwortung übernehmen, die christliche Erzählung als Bestätigung des menschlichen Lebens in ihren weitreichendsten Konsequenzen zu präsentieren, ohne ihre Unmöglichkeiten zu ignorieren. Christus ist die Gestalt, in der diese Konsequenzen voll erfasst sind, und die theologische Vernunft ist dieser Gestalt letztlich untergeordnet, die Dunkelheit in Licht verwandelt und dadurch Menschen die Freiheit gibt, sich nach einer Welt zu sehnen, die eine ganz andere ist.

Wegen dieser doppelten «Kapitulation» – gegenüber der Kultur und gegenüber Christus – schlage ich vor, Theologie als «kenotische Argumentation» zu definieren⁵⁹. Die Kunst der kenotischen Argumentation⁶⁰ findet ihren Grund im göttlichen Logos,

der progressiv in der Gegebenheit des Seins erscheint. Zugleich wird sie in der Hoffnung auf erhabene Erlösung antizipiert. Vorgegebenheit wie Hoffnung begründen daher die theologische Vernunft und stellen die Werkzeuge dar, die Schrift zu lesen und die Tradition für eine Vielzahl von Hörern zu deuten. Nur in diesem Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung kann sich die Theologie am Logos der Moderne oder Postmoderne und am Diskurs anderer Disziplinen und den spezifischen Benennungen von Bedeutung im Leben von anderen beteiligen.

Die Theologie kann sich ihren Aufgaben nur kenotisch widmen, indem sie in Kommunikation mit anderen tritt. Diese Betätigung macht das Leben des Glaubens aus und führt nicht nur zur theologischen Beschreibung des Glaubensinhalts, sondern fördert auch mögliche Wege, Kultur und Tradition umzuwandeln, um neu am Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung teilzuhaben. Und dennoch ist dieses Engagement paradoxerweise zugleich von einer Sehnsucht getragen, dass die Hoffnung durch etwas ganz und gar Unaussprechliches und noch Unverhofftes erfüllt wird.

ANMERKUNGEN

¹ H.U. von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: Id., *Verbum Caro*, [Skizzen zur Theologie I], Einsiedeln 1990³ (Einsiedeln 1960), 159–171, 159 (orig.: *Der Ort der Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953) 325–332.).

² *Ibid.*, 161.

³ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 128.

⁴ *Der Ort der Theologie*, 162.

⁵ *Ibid.*, 163.

⁶ *Ibid.*, 164.

⁷ *Ibid.*, 165–166.

⁸ H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 33.

⁹ *Ibid.*, 308; Cf. A.F. Franks, Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar, in: *The Thomist* 62 (1998), 533–559, 534.

¹⁰ DS 806; Cf. E. Przywara, *Analogia entis*, 251–254.

¹¹ Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, in: D. Schindler [ed.], *Hans Urs von Balthasar*, 169–182.

¹² *Theologik II*, 155.

¹³ H.U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, viii; Cf. U.J. Plaga, «*Ich bin die Wahrheit*». *Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, Hamburg 1997, 253–258; W. Klaghofer–Treitler, *Karfreitag. Auseinandersetzungen mit Hans Urs von Balthasars Theologik*, [Salzburger Theologische Studien; Bd. 4], Innsbruck, etc. 1997; A. Nichols, o.p., *Say it is Pentecost. A Guide through Balthasars Logic*, Edinburgh 2001.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 70.

¹⁵ *Theologik II*, 165.

¹⁶ Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 171–173; O. Davies, *A theology of compassion. Metaphysics of difference and the renewal of tradition*, London 2001, 220–221.

¹⁷ Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Einführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141–153, 142–143; G. Ward, Kenosis: Death, Discourse and Resurrection, in: L. Gardner, et. al., *Balthasar at the End of Modernity*, Edinburgh 1999, 15–68. Balthasar ist in seiner Behandlung des Themas

«Kenosis» nicht konsequent. In *Theodramatik* unterscheidet er zwischen den innertrinitarischen Kenoses und drei «ökonomischen» Kenoses: Schöpfung, Menschwerdung und Sühne. In *Theologik* ist letztere ein Teil der Menschwerdung. In *Theologie der drei Tage* und dem letzten Aufsatz von *Herrlichkeit III, 1* unterscheidet er außerdem eine Kenosis des menschlichen Subjekts.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2. Theologie, 2 Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 197.

¹⁹ Cf. G. O'Hanlon, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.

²⁰ *Herrlichkeit III, 2, 2*, 363.

²¹ Karl Wallner interpretiert die Trinität als Strukturprinzip von Balthasars Trilogie, die auf den drei Transzendentalien basiert: K.J. Wallner, OCist, Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 532-546.

²² *Theologik II*, 163.

²³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 306; Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 172.

²⁴ *Herrlichkeit III, 2, 2*, 198.

²⁵ Ibid.

²⁶ H.U. von Balthasar, Pneuma und Institution, in: Id., *Pneuma und Institution*, [Skizzen zur Theologie IV], Einsiedeln 1974, 201-235, 224.

²⁷ Cf. E. Oakes, *Pattern of redemption. The theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1994, 290.

²⁸ *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 19-20.

²⁹ Ibid 928.

³⁰ *Herrlichkeit III, 1*, 929-930.

³¹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987⁵, 101, 121.

³² Cf. Ein wichtiger Einfluss auf Balthasars Metaphysik: F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1998², 46-60.

³³ *Herrlichkeit III, 1*, 945-947.

³⁴ Cf. O. Davies, The Theological Aesthetics, in: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 131-142.

³⁵ *Herrlichkeit III, 1*, 951-952.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II, 2 Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 118-119.

³⁷ Cf. G. O'Hanlon, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990, 21ff.

³⁸ L. Roberts, A Critique of the Aesthetic Theology of Hans Urs von Balthasar, in: *The American Benedictine Review* 16 (1965), 486-504, 503; cf. L. Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, Washington 1987, 53-54.

³⁹ Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Einführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141-153, 142-143.

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990, 33.

⁴¹ *Herrlichkeit III, 1*, 963.

⁴² C. O'Regan, Balthasar and Eckhart. Theological principles and catholicity, in: *The thomist* 60 (1966), 203-239, 207n6.

⁴³ G. Pattison, *The End of Theology – And the Task of Thinking about God*, London 1998, bes. 19-29.

⁴⁴ Der Ort der Theologie, 166-171.

⁴⁵ *Herrlichkeit III, 1*, 975

⁴⁶ Cf. O. Davies, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*, London 2001, 32.

⁴⁷ H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: *Verbum Caro*, 195-225, 220.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976⁴, 39.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, Aktion und Kontemplation, in: *Verbum Caro*, 245-259, 257.

⁵⁰ Cf. C. Gunton, *Intellect and Action*, Edinburgh 2000, viii.

⁵¹ 1Thess 4,16-18: «Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten!»

⁵² D.W. Crawford, Kant, in: B. Gaut, D. McIver Lopes [Hrsg.], *The Routledge Companion to Aesthetics*, London 2001, 51-64, 58-60. Cf. J. Milbank, Beauty and the soul, 4-7; zur gegenteiligen Position: C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, London 2001.

⁵³ Cf. G. Agamben, *The Man without Content*, Stanford 1999, 1-7.

⁵⁴ C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, 28-32.

⁵⁵ Cf. Balthasars Bewertung der Dichtung des Heiligen Johannes vom Kreuz in *Herrlichkeit II*, 483-484.

⁵⁶ Da sie sich durch die Analogie der göttlichen Kenosis konstituiert, gerät die Theologie nicht in die Gefahr «falscher Demut», vor der John Milbank gewarnt hat: «Eine Theologie, die sich in säkularer Vernunft verankert, leidet an zwei typischen Formen von Beschränkung. Entweder verbindet sie Wissen von Gott götzendienerisch mit einem bestimmten immanenten Wissensgebiet – «ultimative» kosmologische Gründe oder «ultimative» psychologische und subjektive Bedürfnisse. Oder aber sie beschränkt sich auf Andeutungen einer Erhabenheit jenseits der Darstellung und dient so dazu, die fragwürdige Idee eines autonomen weltlichen Bereichs, der für das rationale Verständnis völlig transparent ist, negativ zu bestätigen.» J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 1.

⁵⁷ Cf. C. O'Regan, Balthasar and Eckhart, 238-239.

⁵⁸ Cf. K.J. Vanhoozer, Scripture and tradition, in: Id. [ed.], *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003, 149-169.

⁵⁹ Cf. R.W. Jenson, Christ as Culture. Christ as Polity, in: *International Journal for Systematic Theology* 5 (2003), 323-329.

⁶⁰ Cf. S. van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, [Studies in Philosophical Theology, Vol. 25], Leuven 2004.



HANS MAIER · MÜNCHEN

DAS ORDENTLICHE UND DAS AUSSERORDENTLICHE

Zur Spannung zwischen Liturgie und Künsten

Werke wie Bachs «h-moll-Messe», die «Missa solemnis» von Beethoven, die großen Messkompositionen von Mozart, Berlioz, Bruckner scheinen oft die Gefüge von Liturgie und Kirchenraum zu sprengen. Sie ordnen sich ins Gewohnte, Überlieferte schwer ein. Manches ist auch einfach zu lang für den liturgischen Gebrauch. Gut erfunden ist daher der Witz von jenem Papst, der bei einem Pontifikalamt im Petersdom auf ein nicht endendes «Non erit finis» im Credo des Chors rigoros erwidert haben soll: «Non erit finis? Erit finis! Und trat an den Altar und breitete die Arme aus: «Dominus vobiscum.»

Liturgie und Künste, das ist ein altes Spannungsfeld. Auf der einen Seite hat Liturgie als «Spiel vor Gott» (Romano Guardini) den stärksten Einfluss auf die Künste ausgeübt, auf Sprache, Gesang, Architektur, Bild und Skulptur. Große Teile der abendländischen Kunstgeschichte sind nur zu erschließen, wenn man die Liturgie und die in ihr enthaltenen Regeln mit einbezieht. Liturgie trägt in ihrem Ursprung selbst künstlerische Züge. Sie ist geistliches Drama mit Sprech-, Gesangs- und Handlungsrollen. Die rot gedruckten Bemerkungen der liturgischen Bücher (von ihnen kommt der Ausdruck «Rubriken») können als Regieanweisungen gelesen werden. Die Künste finden Halt und Orientierung am Regelwerk der Liturgie, sie übernehmen vielfältig seine Einteilungen und Gliederungen und nutzen die angesammelten Figuren, Topoi, Muster als Apparatus – zu deutsch als «Vorrat» – für neue Erfindungen und Gestalten. Es ist eine faszinierende Geschichte der Aktionen und Interaktionen, die sich hier entfaltet – im Westen stärker als im Osten, in der katholischen (und später der anglikanischen und lutherischen) Welt stärker als in den künstlerisch kahleren Zonen der Reformierten und der Freikirchen.

Aber zugleich drängen die in der Kirche entstehenden und sich ausbreitenden Künste immer wieder über die gegebenen Ordnungen hinaus. Zunehmend folgen sie eigenen inneren Gesetzen – und oft lösen sie sich, schon auf Grund wachsender Länge und Komplexität, vom liturgischen Geschehen ab. Eine Tendenz zur Verselbständigung, zur Autonomie setzt sich durch, manchmal in subtilen Formen: So verstehen es geschickte Komponisten im 16. Jahrhundert, Gassenhauer, Profanes,

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

ja Obszönes so unauffällig in die polyphone Textur einzuschmuggeln, dass sie der ungeschulte Hörer nicht ohne weiteres erkennen kann. Eine heftige Diskussion über den *abusus in sacrificio Missae* ist die Folge. Beim Trienter Konzil verlangen nicht wenige Väter ein Verbot der Polyphonie in Gottesdiensten. Dazu kommt es glücklicherweise nicht – aber das Konzil verlangt doch nachdrücklich Klarheit, Einfachheit und Textverständlichkeit bei neuen Kompositionen. Strenge Vorschriften sollen den Subjektivismus bändigen – der doch in Kirchenräumen seinen Anfang nahm!

Auch in der Moderne, im 19. und 20. Jahrhundert, gibt es solche Konflikte. Auf der einen Seite verselbständigt sich die Musik in dieser Zeit ein weiteres Mal, sie ästhetisiert sich, sie wird zu einer Kunstübung, die besonderer Vorbereitungen und professioneller Ausführung bedarf – auch in den Kirchen. Für die kunstvollen Messen der Wiener Klassik genügt nicht mehr das Volk als Interpret, der Volksgesang in seinen schlichten liedhaften und antiphonalen Formen; diese Kunst ist keine, die «alle machen können», es bedarf, um sie auszuführen und aufzuführen, der spezialisierten Chöre und Orchester, der Solisten und Dirigenten. Die wiederum aber lassen, wenn sie große Musik in der Kirche vollendet darbieten, die Gottesdienstgemeinde leicht zum andachtsvoll-unbewegten Kunstpublikum erstarren. Die Frage stellt sich: Geht man eigentlich zum Gottesdienst, oder genießt man ein Konzert? Ist man selbst als «heiliges Volk», als Kirche, am Gottesdienst beteiligt – oder «geht man in die Kirche» wie in einen Konzertsaal, ein Opernhaus, um etwas zu hören und zu sehen, wobei die eigene Beteiligung, die aktive Partizipation weithin verschwindet und vom heiligen Geschehen nur noch ein passives Sich-Berühren-Lassen, eine vage «seelische Erhebung» übrig bleibt?

Kein Wunder, dass sich vor allem im 19. Jahrhundert die Gegensätze zuspitzen: auf der einen Seite beharren die Liturgiker – bald unterstützt von den «Reformern» im Cäcilienverband – auf angemessener Schlichtheit und Verständlichkeit der Messkompositionen (und einem Minimum an Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst über das bloße andächtige Zuschauen und Zuhören hinaus). Auf der anderen wandert das nicht mehr liturgisch Integrierte (und rasch als unintegrierbar Deklarierte) immer mehr in die Profanität und Säkularität, in die Oper, den Konzertsaal ab. Brahms' «Deutsches Requiem» ist dafür ein Beispiel, es wird zwar noch in einer Kirche uraufgeführt – danach aber erklingt es (fast) nur noch in Konzertsälen. Und was ist mit den Messkompositionen Liszts, Bruckners, Janaceks, Strawinskys? Führen Sie nicht bis heute ein kirchlich-konzertantes Doppelleben, polyvalent, ja beliebig, ohne eine eigene Umgebung, einen «angeborenen Ort»?

Wie steht es in diesem Zusammenhang mit einem Schlüsselwerk moderner Kirchenmusik – mit Beethovens «Missa solemnis»? Gehört sie trotz ihrer Dimensionen und ihrer technischen Anforderungen an Chor und Gesangssolisten noch in die Geschichte der abendländischen Messkompositionen, kann sie, anders gefragt, auch im ganz normalen Gottesdienst «liturgisch» verwendet werden? Oder ist sie das einsame Beispiel einer kirchenfernen Frömmigkeit – ein ganz persönliches, nicht mehr liturgiegebundenes Bekenntnis des Komponisten?

Der Dresdner Musikwissenschaftler Gerhard Poppe hat in einer umfangreichen und eindringlichen Studie die Rezeptionsgeschichte der beethovenschen «Missa solemnis» dargestellt.¹ Sein Ergebnis ist überraschend. Nicht nur, dass Beethovens



zweite Messe in den Jahrzehnten nach dem Tod des Komponisten wesentlich öfter erklang als bisher angenommen – sie wurde, wie Poppe nachweist, auch ganz selbstverständlich in Kirchen im Hochamt aufgeführt. Die Zeitgenossen waren also nicht der Meinung, das Werk sprengte den Rahmen eines Gottesdienstes. Auch Beethoven selbst hat in seinen verstreuten Aussagen über die «Missa solemnis» eine solche Meinung nie vertreten. Die Vorstellung, er habe die Messe für den Konzertsaal vorgesehen, ist eine spätere Erfindung, entstanden aus einem spezifischen Rezeptionsmodus, den zu später Stunde noch Theodor W. Adorno aufnimmt.² Beethoven, der einsame Genius, durfte einfach nicht ein ganz gewöhnliches liturgisches «Gebrauchsstück» für die Kirche geschrieben haben. In das etablierte Beethovenbild (unangepasstes Genie, freireligiöser Geist, Pantheist) passte das sperrige Werk also schwerlich hinein. Und die Musikwissenschaft blieb bis heute, wie Poppe zeigt, im Schatten der Rezeptionsgeschichte. Für sie war Beethovens «Missa solemnis» eine Verlegenheit, ein erratischer Block, etwas, was nicht sein konnte, weil es nicht sein durfte.

Eine Ironie der Geschichte ist es, dass gerade die restaurative Tendenz des Cäcilianismus nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, dass es zu dieser falschen Wahrnehmung, dieser bis heute anhaltenden Schiefelage in der Rezeptionsästhetik kam. Der Verband und seine führenden Sprecher verweigerten dem Werk mit Entschiedenheit und oft polemisch die Integration in die liturgische Praxis. Damit gaben sie dem inzwischen etablierten Beethovenbild der Neudeutschen, der «Zukunftsmusiker» (denen sich die überwiegende Mehrheit der Beethovenbiographen anschloss) eine unerwartete Rechtfertigung. Indem sie Beethoven die liturgische Approbation versagten, bestätigten sie von der anderen Seite her das säkulare Vorurteil, seine Musik sei ein Geniestreich gänzlich außerhalb von Kirche und Gottesdienst gewesen.

Wie aber, wenn Beethoven es ganz ernst und wörtlich verstanden hätte, als er 1822 an Ferdinand Ries schrieb: «Mein größtes Werk ist eine große Messe»? Wenn er die «Missa solemnis» ganz selbstverständlich für die Kirche und nicht für den Konzertsaal komponiert hätte? Mit einer Dreiviertelstunde Ausführungszeit sprengte sie ja keineswegs den liturgischen Ablauf, wie viele Aufführungen im 19. Jahrhundert (besonders in Pressburg) zeigten.

Nochmals: die großen Werke der Kirchenmusik (auch der Kirchenarchitektur, der Kirchenskulpturen und Kirchenbilder) fügen sich manchmal schwer ins Gewohnte, Überlieferte ein. Als etwas Außerordentliches scheinen sie dem «Ordentlichen» als Maß der Liturgie zu widerstreiten. Aber man muss sich einen Augenblick vorstellen, wir wären ohne solche Werke – dann fehlte uns nicht nur die Einsicht in das, «was der Mensch vermag» (Goethe), wir wüssten auch nicht, mit welcher ungeheuren, nie endgültig (und nie im voraus) zu bestimmenden Inhalten sich die Liturgie als Gotteslob zu füllen vermag. Beides ist nicht ohne weiteres ineinander auflösbar: die Existenz zeitüberbrückender Formen und der unkalkulierbare Einbruch des Geistes, die kirchenamtliche Struktur und der dem eigenen Gesetz gehorchende Künstler. Harmlos und und riskant ist dieser Kampf nicht: Karl Lehmann hat ihn zurecht mit dem Kampf Jakobs mit dem Engel verglichen. «Der Mensch darf als Subjekt und in seiner relativen Autonomie mit Gott ringen. Er segnet ihn dennoch und schon ihn. Das ist die Geburt wahrer Autonomie aus radikalem Glauben.»³



ANMERKUNGEN

¹ Gerhard POPPE, *Festhochamt, sinfonische Messe oder überkonfessionelles Bekenntnis? Studien zur Rezeptionsgeschichte von Beethovens Missa solennis (ortus-studien)*, Beeskow 2007.

² Theodor W. ADORNO, *Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis*, zuerst gesendet im Norddeutschen Rundfunk am 16. Dezember 1957; veröffentlicht in: *Neue Deutsche Hefte* (1959), 886-897.

³ Karl LEHMANN, *Autonomie und Glaube*, in: DERS. / Hans MAIER (Hg.) *Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1995, 11-22 (das Zitat 22).





EDITORIAL

Das Christentum ist schön. Bis heute lösen seine Feste und Feiern, seine Dichtungen, Gesänge, Bilder, seine Gottesdienste und liturgischen Handlungen ein Wohlgefallen aus, das sich Gläubigen wie Nichtgläubigen mitteilt. Jahrhundertlang war die Kirche als «Mutter der Bilder» (Emil Wachter) ein Hauptquell geistiger Anregung und künstlerischen Schaffens. Ein Zusammenspiel aller Handwerke und Kunstfertigkeiten machte das Wort der Offenbarung sinnlich greifbar – nicht nur für Auge und Ohr, sondern für alle Sinne: Man denke an die Handauflegung, die Waschung, den Kuss, an den Duft von Öl und Weihrauch, den Geschmack von Brot, Wein und Salz. Die Gegenwart der Künste reichte vom Alltäglichen bis zum Außerordentlichen, vom Gottesdienst und Schmuck in bescheidenen Dorfkirchen bis zu den Programmen mittelalterlicher Kathedralen, den Deckenfresken des Barock, den erzählenden Bildern der Nazarener im 19. Jahrhundert – wie denn auch in dieser Zeit Musik und Dichtung alle Register des Triumphs, der frommen Innigkeit, der rhetorischen Aufforderung und des evangelisierenden Nachdrucks (John Milton, Johann Sebastian Bach, Friedrich Gottlieb Klopstock!) ziehen.

Das «Bündnis der Kirche mit den Künsten» ist oft beschworen worden – am sehnsüchtigsten in der Romantik. So hat Chateaubriand in seinem «Génie du christianisme» (1802) der *Dogmatik* des Christentums seine *Poetik* gegenübergestellt. Alex Stock hat dieses Experiment in seiner «Poetischen Dogmatik» (vier Bände, 1995–2001) für unsere Zeit wiederholt – mit breiter Referenz zur zeitgenössischen Kunst, Liturgik, Ästhetik.

Wie entsteht solche Schönheit? Wie wird sie weitergegeben, wie erneuert sie sich? Wann und wodurch verfällt sie? Wie äußert sie sich in den einzelnen Künsten? Welche Brechungen erfährt sie im Leben der christlichen Kirchen: bei Altorientalen und Orthodoxen, bei Katholiken und Protestanten? Das sind Fragen, auf die es noch kaum (zureichende) Antworten gibt. Zur genaueren Klärung bedürfte er zweier Dinge: einer im Vergleichen erfahrenen und geübten *Phänomenologie der christlichen Kirchen* – und einer die gottesdienstlichen Formen des Christentums synoptisch betrachtenden *Liturgica historica*. Beides fehlt bis zur Stunde, obwohl es gewichtige Vorarbeiten gibt – ich nenne stellvertretend die Namen Edmund Bishop, Anton Baumstark, Johann Andreas Jungmann, Christine Mohrmann, Romano Guardini, John Hennig, Joseph Ratzinger, Hans Belting.

Der bedeutendste zeitgenössische Entwurf einer theologischen Ästhetik freilich, Hans Urs von Balthasars «Herrlichkeit» (sieben Bände, 1961–1969), hat bisher kaum Eingang in den «normalen» Wissenschaftsbetrieb (auch in den theologischen!) gefunden und liegt bis zur Stunde als erratischer Block am Weg der Forschung.

Das vorliegende Heft versucht in Geist und Gestalt des Schönen einzuführen, indem es zunächst die Ideengeschichte der Schönheit vom Altertum bis in die Postmoderne verfolgt (*Sandra Kluwe*) und zugleich die zeitgenössische «Fetischisierung» des Körpers, das «zum Objekt und zur Ware gewordene Selbst», kritisch diskutiert (*Saskia Wendel*). *Peter Henrici* meditiert über das Schöne als Ereignis und Geschenk und wagt sich an die Thematik der «Schönheit Gottes», *Michael Gassmann* verteidigt die Schönheit der irdischen als Abbild der himmlischen Liturgie. *Hans Maier* erinnert an den Gekreuzigten als Paradox theologischer Ästhetik. Bischof *Friedhelm Hofmann* fragt nach der Funktion von Bildwerken im Kirchenraum: Gibt es auch Kunst, die den Gläubigen nicht zugemutet werden kann? *Wieland Schmied* setzt sich mit Umberto Ecos Büchern über Schönheit und Hässlichkeit auseinander. Und *Rainer Marten* denkt nach über das Wagnis der Poesie im Schatten der Erde und des Todes.

Es ist nicht das erste Mal, dass in COMMUNIO Fragen der philosophischen und theologischen Ästhetik zu Wort kommen. Im Heft «Die Freude» (Juli–August 2004) steht eine Mahnung Hans Urs von Balthasars (aus einem Aufsatz «Die Freude und das Kreuz» in *Concilium* 1968) am Anfang: die Mahnung, über der «freudigen Botschaft», dem Eu-angelion, die «schmerzliche Spitze» des Kreuzes nicht zu vergessen. Das gilt auch für die theologische Betrachtung der Schönheit. Die Spitze des Kreuzes, so Balthasar, darf dem Christentum nicht abgebrochen werden, der Ernst des Leides nicht verdrängt werden (wie im Buddhismus oder der Stoa). Kann also im Christentum im Ernst von Freude – auch von Freude an der Schönheit – die Rede sein? Balthasars sorgfältig unterscheidende und klärende Antwort lautet: «Es ist jedenfalls eine Freude, die sich in weltlichen Gütern nirgendwo genießend niederlassen kann, sondern auch im echten Genuss die Liebe Christi, wie sie sich in der Kirche äußert, vor Augen behält ... Weder kann es sich um eine bloße Abwechslung von Freude und Leid (je nach den Zeiten des Kirchenjahres zum Beispiel) handeln, da dies alles von einem einzigen eschatologischen Standort her beurteilt und geregelt wird, noch darf eine einfache Relativierung des Kreuzes (für den nachfolgenden Christen) durch die Osterfreude in Frage kommen (weil diese Nachfolge bis in die dunkle Nacht des Geistes hineingehen kann ...), noch kann der entscheidende Standort der Kirche einfach als der «nachösterliche» bezeichnet und die Gestimmtheit der Christen undialektisch von dorther bestimmt werden. Vielmehr bleibt die kirchliche Existenz im unauflösbaren Mysterium



des ‹Zwischen den Zeiten›. Ja tiefer: ihr Verständnis des Verhältnisses zwischen Kreuz und Freude steht im Raum des Kreuzesmysteriums Jesu selber, der nur kraft seiner sonnhlichen Unmittelbarkeit zum göttlichen Vater die volle Verlassenheit vom Vater bis zum Grund ausleiden kann (a.a.O. 315).

Diese Gedanken bestimmen auch die Haltung des Christen zum Thema ‹Schönheit›. Er steht bewundernd vor den Zeugnissen der Vergangenheit, er ist den ‹schönen Künsten› der Überlieferung so nahe wie kein anderer – aber er weiß auch, dass die Freude an der Schönheit nicht ohne die ‹Verstörung› durch das Kreuzesmysterium zu gewinnen ist. Von daher ist er offen für neue Gestaltungen der Spannung von Kreuz und Freude – und findet einen Zugang auch zu den ‹nicht mehr schönen Künsten› unserer Gegenwart.

Hans Maier





SANDRA KLUWE · HEIDELBERG

«SCHÖNHEIT»

Stationen der Ideengeschichte von Platon bis Houellebecq

Schönheit ist sinnlich wahrnehmbare Vollkommenheit. Schön ist, was als Leuchtendes in die Augen blitzt, den Blick gefangen hält und sich dem Betrachter geneigt macht. In diesem Sinn sagt das Volkslied: «Und das hat deine Schönheit gemacht, die hat mich zum Lieben gebracht mit großem Verlangen.» Schön ist vor allem auch, was den Sexus reizt, und deshalb ist Schönheit in einer männlich dominierten Gesellschaft ein Attribut des «schönen Geschlechts», freilich eines, das zu dessen Verdinglichung beiträgt. Dies macht auf die andere Seite der Schönheit aufmerksam: Sie ist zentrales Element eines Herrschaftsdiskurses, mittels dessen alles «Andere», also das Hässliche, Alte, Hexenhaft-Dunkle diskriminiert wird. Die Soziologin Nina Degele kam sogar zu dem Befund, dass auch die «wissenschaftliche Erforschung von Schönheit [...] von Anfang an zutiefst rassistisch und sexistisch» war.¹ Im Folgenden gilt es, die wichtigsten ideengeschichtlichen Stationen aus theologischer, philosophischer, literaturgeschichtlicher, soziologischer und psychologischer Sicht zu referieren.

Etymologisch ist zu erwähnen, dass Jacob Grimm einen Zusammenhang des Wortes «schön» mit dem Lexem «scheinen» vermutete.² In jüngerer Zeit ist «schauen» als Etymon in der Diskussion (auch Kluge, 740 vermerkt: «Verbaladjektiv zu *schauen*, also eigentlich «ansehnlich»)). Das Grimmsche Wörterbuch konstatiert bezüglich des etymologischen Zusammenhangs von «schauen» und «schön»: «besteht wirklich etymologischer Zusammenhang mit schauen, so ist die ursprünglich indifferente bedeutung prägnant geworden, indem das wort bezogen wird auf das, was in die augen fällt, auf glanz, helligkeit, klarheit».³

Dies entspricht der theologischen Dimension des Wortes «Schönheit», das heißt der *theologia gloriae*, in der die «Herrlichkeit des Herrn» als *splendor Dei*, als Glanz oder Schein der Herrlichkeit Gottes ästhetisiert wird: Die

SANDRA KLUWE, geb. 1975 in Stuttgart; 1994-99 Studium der Germanistik, Philosophie und Romanistik in Heidelberg. 2002 Promotion über R.M. Rilke. Seit 2007 Wiss. Angestellte am Germanistischen Seminar Heidelberg, außerdem Lehrkraft für besondere Aufgaben an der Universität des Saarlandes.

Schönheit, also der Glanz Gottes begegnet in der hebräischen Fassung des Alten Testaments als *kabôd Jahwe*, in der Septuaginta als *doxa theou*, in der Vulgata als *gloria Dei*, in der Luther-Übersetzung als «Herrlichkeit des Herrn». Heißt es in Psalm 104,1: «LOBE den HERRN meine Seele / HERR mein Gott / du bist seer herrlich / Du bist schön vnd prechtig geschmückt», so ist an den etymologischen Zusammenhang zwischen «Herrlichkeit» und «Glanz» zu erinnern: «Herrlichkeit, etymologisch abgeleitet von mhd. ‹herlich› (her) mit der Bedeutung ‹hervorragend, vornehm, glänzend, vortrefflich›», «gehört theologisch zum Grundbestand biblischer Offenbarungs- und Erscheinungssprache».⁴ Dies gilt sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament: Nach Lk 2,9-14 leuchtet die *δοξα κυριου* in der Nacht auf, so dass Himmel und Erde in eine neue Balance kommen, die auch die Menschen in ein rechtes Verhältnis zueinander bringt. Nach 2 Kor 4,6 strahlt den Glaubenden die *σωμα* Gottes im Antlitz Christi auf wie das Licht aus der chaotischen Nacht des Schöpfungsbeginns. Der auferstandene Christus schließlich hat einen «glanzdurchwirkten Leib» (*σωμα της δοξης*, Phil 3,21).⁵

Die Welt in ihrer Schönheit ist *imago Dei*, desgleichen der schöne Mensch, wie er im Hohelied Salomons besungen wird: «SJhe / meine Freundin / du bist schöne / schöne bistu / Deine augen sind wie Tauben augen. Sihe mein Freund / du bist schön vnd lieblich» (Hhld 1,15-16).

Wenn die katholische Exegese die *Immaculata* als *adimpletio* der *figura* des Hohenliedes («kein flecken an dir») auslegt und aus dem Hohenlied Topoi der Mariologie wie den *fons signatus* und den *hortus conclusus* ableitet («Du bist ein verschlossen Garten / Ein verschlossen Quelle / ein versiegelter Born»), so sublimiert sie die sinnfrohe Bildlichkeit des Hohenliedes zu geistiger Idealität. Sie erinnert hierin an das platonische Schönheitskonzept, wiewohl von einem direkten Einfluss keine Rede sein kann. Indem jedoch die Septuaginta hebräisch ‹jafaeh› und ‹tôb› mit *καλος* übersetzt, «dringt auch griechisches Schönheitsdenken in die alttestamentlichen Schriften ein».⁶ Pythagoreisches Gedankengut wird offensichtlich in Weish 11,20 aufgenommen.⁷

Die ontotheologische Auffassung des Schönen, wonach der Glanz Gottes eine Offenbarung seiner Herrlichkeit ist, hat ihr ontologisches Pendant in der Philosophie Platons (427 v. Chr.–347 v. Chr.), die durch Plotin, den deutschen Idealismus und Heidegger fortgeführt wird. Hier begegnet das Schöne als das Erscheinen der realen Idee; es hat – über die subjektive Wahrnehmung hinaus – ein *fundamentum in re*. Eine innere Schau der Seele, die Platon ‹*αναμνησις*› nennt, macht das Schöne an sich erlebbar.

Die platonische Koinonie des Wahren, Guten und Schönen lässt sich alltagssprachlich formulieren: «Das Ideal der Vollkommenheit setzt sich aus der Trias des Wahren, Schönen, Guten zusammen und enthält die Hoff-

nung, dass Schönheit gut ist und glücklich macht».⁸ Auf ideale Weise schön ist Seiendes für Platon allerdings nur, sofern es an der Idee des Guten, die in einem metaphysischen, nicht in einem logischen Sinne wahr ist, teil hat (μεθεξις): «Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig?», lautet die Leitfrage im Dialog «Symposion». Die Teilhabe am idealisch Schönen, das als Göttliches zugleich gut und wahr ist, lässt das empirische Schöne entstehen. Die Hinwendung zum Schönen geht also auf ideale Güte und ideale Wahrheit aus, zugleich aber ist das unteilbar Eine der Idee, d.h. des Göttlichen (ατομον ειδος/ολον/εν) mitteilbar nur über das realexistierende, sinnlich erfahrbare Schöne.

Im «Symposion» heißt es weiter: «Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen; so daß Eros notwendig weisheitsliebend [φιλοσοφον] ist und also, als philosophisch, zwischen dem Weisen und Unverständigen mitten inne ist».

Hier wird deutlich, dass die ideale «Wahrheit», zu der Eros hinführt, eine metaphysische ist. Die Liebe zum Schönen, Guten und Wahren ist daher als Streben nach Unsterblichkeit aufzufassen. So hat auch die Wahrheit der jeweiligen Dinge – nicht anders als ihre Schönheit, nicht anders als ihre Gutheit – ihren Letztgrund in der *idealen* Verfasstheit derselben.

In Platons Spätdialog «Philebos» wird die so bestimmte Schöngutheit («Kalokagathie») mit dem «rechten Maß» in Verbindung gebracht: Im Schönen tritt die *Idee* der Symmetrie (συμμετρια), des im Wortverstande rechten, d.h. guten Maßes in die Erscheinung und wird so wahrnehmbar: Die absolute Wahrheit der Idee des Guten, die sich jedem Begreifen entzieht, die für den Logos unsichtbar ist, kann erfahrbar werden in der schönen Gestalt. Hier schließen moderne Ansätze der Gestaltpsychologie an.

Ähnlich wie im Alten und Neuen Testament gilt Schönheit auch in der Ontotheologie des Mittelalters als Zeichen Gottes. Für *Augustinus* (354–430) macht nicht der Mensch durch sein Wohlgefallen die Dinge schön, sondern sie gefallen, weil sie schön *sind*.⁹

Thomas von Aquin (1225–1274) setzt «claritas», d.h. «perspicuitas», d.h. Transparenz und «quidditas» gleich, und er rechnet die solchermaßen wesens-transparente Klarheit zu den drei Attributen des Schönen.¹⁰ «Von Pseudodionysius übernimmt Thomas den Aspekt der Proportion (Harmonie)¹¹ und der Leuchtendheit (*claritas*), im Kontext der Trinitätslehre ergänzt durch Vollkommenheit (*perfectio, integritas*)». ¹² Der Aquinate lehrt: *pulchra sunt, quae visa placent*. Das bedeutet für Thomas «keine reine Subjektivierung», «sondern Freude an aufleuchtender Stimmigkeit zwischen «Gegenstand» und «Wahrnehmung»». ¹³

Indes wirft eine Theologie der «Herrlichkeit» im Sinne von «Leuchtendheit» auch die nihilistische Bedeutung des Wortes «Schein» auf, wie Hans

Urs von Balthasar pointiert hat: «[Wer] weiß, ob Scheinen Gottes oder Scheinbarkeit des Nichts» ist? (III/1, 39). Im eschatologischen Sinne jedoch treten «Schönheit/Herrlichkeit» und «Wahrheit» derart in ein Beziehungsverhältnis zueinander, dass nicht nur die Wahrheit, sondern auch der Schein letztgültig gerettet wird.¹⁴

Eine betont ästhetische, die sinnliche Wahrnehmung ansprechende Wahrheitstheologie vertraten die Lichtmetaphysiker.¹⁵ Wie bereits im Zusammenhang der *theologia gloriae* erwähnt, ist Licht die Metapher des Göttlichen – nicht nur im Christentum. Schon in den Psalmen heißt es: «Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Lichte sehen wir das Licht» (Ps 36,10). Auch das «Wesen der Weisheit» wird als Licht, als Sonne apostrophiert, womit die geistig-seelische Durchdringungskraft des «splendor veritatis» bedeutet werden soll (Weish 7,22-8,1). Im Johannes-Evangelium steht das Licht für den Messias; Jesus nennt sich «das Licht der Welt» (Joh 8,12, vgl. Joh 12,46 und Joh 12,36). In der Offenbarung schließlich ist es das Neue Jerusalem, das mit den Attributen des Lichts und der Transparenz versehen wird: «Und er führte mich hin im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem herniederkommen aus dem Himmel von Gott, die hatte die Herrlichkeit Gottes; ihr Licht war gleich dem alleredelsten Stein, einem Jaspis, klar wie Kristall» (Offb 21,10-11).

Eine regelrechte Lichtmetaphysik erwuchs allerdings erst auf dem Hintergrund der *neuplatonischen* Emanationslehre. Bei *Plotin* (203-269) figuriert das Licht als das höchste Sein, das sich bis in die Materie verströmt und sich offenbart in einer mythisch-intuitiven Erkenntnis, die freilich sprachlich vermittelt bleibt.¹⁶ Diese Vermittlung ist insofern keine Wahrheits-Verstellung, als das Licht selbst intelligibel ist. Das sinnenfällige Licht ist somit Analogon des intelligiblen Lichts, der Erleuchtung oder der Evidenz, und dies nach einem Prinzip, dessen Wahrheit ursprünglich gesichert ist: «Licht ist Licht, weil es einig in sich selbst ist», weil die ontologische Differenz von Sein und Seiendem aufgehoben ist im sich selbst «durchlichtenden Licht», denn: «Im Sehen des Sehens sucht der Geist sein eigenes Licht, das nicht an Anderem ist, sondern in sich selbst leuchtet».¹⁷ Das Paradigma dieser «vor-reflexiven Helle»¹⁸ ist die Sonne, deren ursprüngliches Licht immer «bei sich» ist und sich nicht mindert, «auch wenn es sich des Lichtes entäußert».¹⁹

Mit ihrer These, dass sinnenfällig Erscheinendes auf Intelligibles nur symbolisch, nicht begrifflich übertragen werden kann, bietet die Lichtmetaphysik geradezu ideale Voraussetzungen für eine ästhetische Vermittlung. So kann etwa das architektonische Konzept der gotischen Kathedrale als direkte Umsetzung der Licht-Theologie des syrischen Mystikers Pseudo-Dionysos Areopagita gelten.

Der *Petrarcismus* greift die mittelalterliche Lichtmetaphysik insoweit auf, als das Idealbild weiblicher Schönheit hier stets mit dem Alabasterteint der leuchtend weißen *Immaculata* porträtiert wird.

Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau (1617–1679), führender Geist der sogenannten zweiten schlesischen Dichterschule und nach Gryphius der bedeutendste deutschsprachige Barocklyriker, verbindet in seinem Sonett «Vergänglichkeit der Schönheit» traditionelle Schönheits-Metaphorik mit den *vanitas*-Bildern des Barock:

Es wird der bleiche Tod mit seiner kalten Hand
 Dir endlich mit der Zeit um deine Brüste streichen,
 Der liebliche Korall der Lippen wird verbleichen;
 Der Schultern warmer Schnee wird werden kalter Sand,

[...]

Dies und noch mehr als dies muß endlich untergehen,
 Dein Herze kann allein zu aller Zeit bestehen,
 Dieweil es die Natur aus Diamant gemacht.

Bei näherer Betrachtung des Gedichts zeigt sich, dass der vordergründige Gegensatz zwischen Schönheit und Vergänglichkeit, der durch das Metrum des Alexandriners und die antithetische Grundstruktur des Sonetts auch formal profiliert wird, keiner ist. Bereits die Poetisierung der weiblichen Schönheit basiert auf Verdinglichung und Morbidisierung: Der Korallenschnee des schönen Leibs ist Metapher für eine lebende Leiche, die, Schneewittchen gleich, nicht erst im Tode durch ihren rotweißen Teint, jener Mischung aus Milch und Blut, entzückt. Offen bleibt, ob die Schlussmetapher des Gedichts geistlich zu verstehen ist, indem der Diamant auf die Unvergänglichkeit der Seele verweist, oder aber weltlich, mit Blick auf die Hartherzigkeit der Dame.

Die Verbindung von Schönheit und Vergänglichkeit ist ein seit der Antike geläufiges Motiv: Adonis, der *puer aeternus*, muss ebenso wie andere Schönheits-Personifikationen der Antike eines frühen Todes sterben.²⁰ Auch bei Hoffmannswaldau geht es hierbei weniger um die Antithetik von «Memento mori» und «Carpe diem»,²¹ sondern um die Faszination an «der Schönheit des unversehrten, begehrenswerten Menschen»,²² deren illusorischer Charakter freilich die Funktion eines narzisstischen Surrogats, einer «orthopädischen Ganzheit» hat.²³

Die ontologische Schönheits-Idee Platons und der Platonisten und das ontotheologische Modell der *theologia gloriae* werden im Empirismus und Sensualismus des 18. Jahrhunderts psychologisch kontrastiert. *Francis Hutcheson* (1694–1729) führt das ästhetische wie moralische Gefühl auf

einen natürlichen inneren Sinn zurück (‹moral sense›, ‹sense of beauty›), den er gleichermaßen gegen den bloßen Verstand und gegen die bloße Sinnesempfindung abgrenzt. Auch für *Edmund Burke* (1729–1797) und *David Hume* (1711–1776) ist das Schöne das sinnliche Angenehme: «Daß man im Schönen nichts als den Gegenstand der Sinne liebt, dies macht Burke diskurswürdig».²⁴

Mit *Alexander Gottlieb Baumgarten* (1714–1762) tritt eine erkenntnistheoretische Wende in der Betrachtung des Schönen ein: Das Schöne wird Gegenstand einer Theorie des sinnlichen Erkennens, der Ästhetik. Baumgartens «*Aesthetica*» (1750/1758), die sich als eine «ausgeführte ars pulchre cognitandi» versteht,²⁵ bezeichnet das Gedicht als eine «vollkommene sensitive Rede».²⁶ Der Gedanke des Schulmetaphysikers *Christian Wolff* (1679–1754), dass Schönheit und Vollkommenheit anschaulich zusammengehörten, wird dabei von Baumgarten aufgegriffen. Auch sonst verbleibt Baumgarten im Rahmen der Leibniz-Wolffschen Metaphysik und nennt seine Ästhetik folgerichtig eine «Metaphysik des Schönen».

Dieser metaphysischen Dimension der Ästhetik wird durch die Transzendentalphilosophie *Immanuel Kants* (1724–1804) der Boden entzogen: Das Schöne gilt Kant nunmehr als eine Konstruktion des Geschmacks, die er in der «Kritik der Urteilskraft» (1790) analysiert.

Auf dieser Basis eruiert Kant vier Momente des Schönen: erstens das interesselose Wohlgefallen, zweitens das allgemeine Wohlgefallen, drittens die Zweckmäßigkeit ohne Zweck, wie sie in der ‹freien Schönheit (pulchritudo vaga)› des Ornaments zum Ausdruck kommt, viertens das Symbol des Sittlich-Guten. Zu Letzterem ist zu bemerken, dass Kant den platonischen Begriff der $\mu\epsilon\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ darstellungstheoretisch mit ‹Symbol› übersetzt: Das empirisch Schöne ist nicht das Sittliche, aber es symbolisiert es und macht es so mitteilbar. Die Verbindung zwischen dem Schönen und Guten als solche bleibt zwar erhalten, allerdings wird sie nicht metaphysisch, sondern mit der Inter-Subjektivität des Geschmacksurteils begründet. Die Relation zum Wahren aber fällt weg, sofern das metaphysisch Wahre in der «Kritik der Urteilskraft» kein Bezugspunkt ist, das epistemisch Wahre hingegen ausgegrenzt wird, weil es in den Bereich der theoretischen Philosophie («Kritik der reinen Vernunft»), nicht der Schönheitslehre gehört. Als «maßgeblicher Anreger für die Begründung einer Ästhetik der Autonomie des Schönen, die in anderer Weise von Karl Philipp Moritz, Schiller und Goethe entwickelt wird und in Schelling, Hölderlin und Hegel ihre Höhepunkte findet»,²⁷ wirkt Kant mit dieser Abkoppelung des Schönen vom Wahren bis hinein in den Ästhetizismus.

Friedrich Schiller (1759–1805), der in seinem literarischen Werk die Korrelation des Schönheits- und des Vergänglichkeits-Motivs fortführt («Nänie»: «Auch das Schöne muß sterben») und in dem Typus der «schönen Seele» die

Korrelation des Schönen mit dem sittlich Guten figuriert, glaubt 1792, den «objectiven Begriff des Schönen» gefunden zu haben. Im Gespräch «Kallias oder über die Schönheit» reflektiert er ihn als Freiheit in der Erscheinung. Der Gedanke, dass die «Selbsttätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit» eröffnet werden sollte, wird auch in den «Briefen über die ästhetische Erziehung» formuliert.

Das eigentliche Manifest der neuen Schönheits-Philosophie ist aber das «Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» aus dem Jahre 1796/97. Hier heißt es: «Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistert sind – Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich seyn [,] selbst über Geschichte kann man nicht geistreich rasonnieren – ohne ästhetischen Sinn.»

Die exponierte Stellung der «Idee der Schönheit» legitimiert die Einschätzung Otto Pöggelers, das Systemprogramm dokumentiere die Ausbildung eines «ästhetischen Idealismus» – der mit dem platonischen, dem – entgegen der Deutung Ficinos und anderer Neuplatoniker – das *αγαθον* das Höchste war, keinesfalls kongruiert.²⁸

Die Zielvorstellung einer Versöhnung von Sinnlichkeit und Geist durch die schöne Kunst war nun bei keinem der drei Autorschafts-Kandidaten des «Systemprogramms», Hegel, Schelling und Hölderlin, so ausgeprägt wie bei Letzterem.

In der Vorrede zur vorletzten Fassung des 1798 publizierten Romans «Hyperion» von *Friedrich Hölderlin* (1770-1843) heißt es: «Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Sein, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit [...]. Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergib! man hat schwer an dir gesündigt.»

In der sogenannten Athener Rede des Romans folgt auf den prometheischen Satz «Der Mensch ist aber ein Gott, sobald er Mensch ist» die These: «Und ist er ein Gott, so ist er schön». Ferner heißt es: «Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter. Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich

selber unbekannt, die ewige Schönheit war. – Ich spreche Mysterien, aber sie sind [...]. Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe zur Schönheit.»

Bei den Athenern seien Religion und Kunst «Kinder ewiger Schönheit» gewesen, aus solcher «Geistesschönheit» sei denn auch «der nötige Sinn für Freiheit» entstanden. Der Schlusssatz der Athener Rede lautet: «Es wird nur Eine Schönheit sein; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit».

Für Hölderlin ist die Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft qua Schönheit nicht bloß ein «schöner Schein» wie für Schiller, vielmehr «Sein, im einzigen Sinne des Wortes» und empirisch «vorhanden»: In der gelungenen Vermittlung von Subjekt und Objekt sind Schönheit und Sein in seinen Augen identisch und als solche absolut.

In seinem «System des transzendentalen Idealismus» (1800) unterscheidet *Friedrich Schelling* (1775–1854) zwischen bewusstloser und bewusster Tätigkeit im Sinne der dritten Kantischen Antinomie von Natur und Freiheit; das Schöne vermittelt zwischen beiden Sphären, indem es Anteil an beiden hat. Im transzendentalen Denken der Schellingschen Identitätsphilosophie folgt sonach die Struktur des Schönen der des Absoluten. Dem Urbild der Schönheit kommt daher für die Kunst eine gleiche Bedeutung zu wie der Wahrheit für die Philosophie – die Kantische Trennung beider Sphären ist somit aufgehoben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) spielt das Naturschöne gegen das Kunstschöne aus, da er das Erstere als ein dem Geiste angehöriges Schönes, das Kunstschöne hingegen als «aus dem Geiste geborene und wiedergeborene Schönheit» begreift.²⁹ Dieser Primat führt letztlich zum viel zitierten Hegelschen Diktum vom Ende der Kunst: «Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt.» Folgerichtig transformiert Hegel die Philosophie des Schönen zu einer Wissenschaft vom Kunstwerk. In dieser expliziert er das Schöne zwar als das «sinnliche Scheinen der Idee» und greift somit implizit auf die platonische Tradition zurück, doch stellt er keinen expliziten Bezug zum Guten mehr her – wiewohl die Transparenz der Idee als Vorschein von Transzendenz verstanden werden darf. Die Wahrheitsfunktion wird dagegen restituiert – das Denken erkennt sich im Kunstwerk wie in einem Spiegel wieder –, wenn auch unter dem Vorbehalt des Scheins: Das Schöne *ist* nicht wahr, lässt aber das Wahre aufscheinen, weil es eine Erscheinungsform des Geistes ist.

In Hegels «Vorlesungen über die Ästhetik» wird die «Historizität des Schönen» ebenso wichtig genommen wie dessen Idealität.³⁰ Die Einsicht in die Subjektivität der Schönheitserfahrung führt so zur «Erweiterung des Begriffs, zu seiner Relativierung und Geschichtlichkeit».³¹

Eduard Mörikes (1804–1875) Gedicht «Auf eine Lampe» (1840) lässt sich ebenfalls als Reflexion auf die Geschichtlichkeit, gleichzeitig aber auf die Idealität des Schönen lesen:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
 An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
 Die Decke des nun fast vergeßnen Lustgemachs.
 Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand
 Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,
 Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
 Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
 Des Ernstes doch ergossen um die reine Form –
 Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
 Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Dass die Schönheit des Gebrauchsgegenstands Lampe vergänglich ist, indiziert die adverbiale Fügung «noch unverrückt».³² Über die Frage, ob das Scheinen der Lampe, dem «Kunstgebild der echten Art», im Sinne von «lucet» oder «videtur» zu verstehen ist, also im Sinne der ontotheologischen *theologia gloriae* oder aber epistemisch, haben der Germanist Emil Staiger und der Philosoph Martin Heidegger brieflich disputiert.³³ Heidegger plädierte für «lucet»: Die Lampe symbolisiere das Kunstwerk an sich, das «Ideal». Das «in ihm selbst»-Scheinen des Schönen sei ein Scheinen ohne Selbstbewusstsein, also ohne Begriff, aber als Sichoffenbaren des Kunstwerks zu begreifen: «Das Kunstgebilde [...] ist selbst die Epiphanie der von ihm gelichteten und in ihm gewahrten Welt.» Staiger seinerseits kritisiert, in Heideggers «Epiphanie»-Deutung gehe die Einsicht in die Relativität des ästhetischen Scheins sowie in das Gemachtsein des Kunstthings verloren. Koneffke pointiert, der kunstgewerbliche Gegenstand einer Lampe habe nichts vom «absoluten Kunstwerk, zumal sich der einstige Gebrauchsgegenstand zum Hohelied auf die ästhetische Sphäre kaum eignen dürfte. Das wenig erhabene Ding enthüllt die Relativität des Schönen. Seine Seligkeit kann nichts anderes sein als die Mörike zum Vorwurf gemachte und unzureichend reflektierte – Erinnerungseligkeit.»

Ähnlich subjektiv und melancholisch getönt begegnet das Schöne auch in der literarischen Romantik. Eine Ausnahme bildet *John Keats'* (1795–1821) «Ode auf eine griechische Vase» / «Ode on a Grecian Urn» (1820), deren letzte Strophe lautet:

O attische Form! Edle Gebärde! Mit einer Borte
 von marmornen Männern und Mädchen,
 Waldgezweig und niedergetretnem Kraut

kunstvoll bearbeitet! Du stumme Form narrst
 uns gleich der Ewigkeit unseres Denkens!
 Kühles Hirtenlied! Wenn Alter das heutige
 Geschlecht dahinraffen wird, wirst du bestehn
 Inmitten andren Leides als des unsern, eine
 Freundin den Menschen, denen du verkündest:
 Schönheit ist Wahrheit, Wahrheit Schönheit, das ist alles,
 was ihr auf Erden wißt, was ihr zu wissen braucht.

Spätestens mit der schwarzen Romantik dominieren die «nicht mehr schönen Künste» und tritt der erstmals von *Friedrich Schlegel* (1772–1829) profilierte Doppelaspekt einer «Theorie des Häßlichen» bzw. einer «Theorie der Inkorrektheit» («Über das Studium der griechischen Poesie») in Erscheinung. War das Unternehmen einer «Ästhetik des Häßlichen» bislang als normative Werkästhetik (Goethe), als normative Wirkungsästhetik (Hegel) und als normative Idealästhetik (Christian Weisse) betrachtet worden, wobei das Hässliche angesichts der jeweiligen Norm des Realschönen, des Idealguten bzw. des Idealschönen positiv-dialektisch «aufzuheben» war, so hält der Hegel-Schüler *Karl Rosenkranz* (1853) das Andere des Schönen als solches fest – wenigstens dem Titel nach.

E. T. A. Hoffmann (1776–1822) porträtiert in seiner Novelle «Der Sandmann» (1816) einen narzisstisch gestörten jungen Mann, der sich in eine Kunstfigur verliebt, deren hölzerner Körper am Ende die Treppen heruntergeschleift wird. Die Schönheit Olimpias, so der Name der «göttlich» scheidenden Puppe, erweist sich somit als leblos, nichtig und hässlich.

Für Gerhard Plumpe und Niels Werber vollzieht sich mit dem Beginn der makroperiodischen Moderne, also in der Frühromantik, eine Umcodierung der Kunst vom Binärcode «schön/hässlich» auf die Leitdifferenz «interessant/langweilig»: «Die Funktion der Kunst ist Unterhaltung, ihr Code ist «interessant» vs. «langweilig»». ³⁴ Das Schockante, Frappante und Pikante (Friedrich Schlegel) – und das heißt immer auch das potentiell Tödliche – tritt so an die Stelle des in sich ruhenden Schönen.

In seiner Sammlung «Sonette aus Venedig» (1825) schildert *August von Platen* (1796–1835) die Schönheit der Lagunenstadt als dem Untergang geweiht. In seinem «Tristan»-Gedicht aus demselben Jahr ist die entgrenzende Wirkung von Liebe und Tod eine durch Schönheit vermittelte:

Wer die Schönheit angeschaut mit Augen,
 Ist dem Tode schon anheimgegeben,
 Wird für keinen Dienst auf Erden taugen,
 Und doch wird er vor dem Tode beben,
 Wer die Schönheit angeschaut mit Augen!

Ewig währt für ihn der Schmerz der Liebe,
 Denn ein Tor nur kann auf Erden hoffen,
 Zu genügen einem solchen Triebe:
 Wen der Pfeil des Schönen je getroffen,
 Ewig währt für ihn der Schmerz der Liebe!

Ach, er möchte wie ein Quell versiechen,
 Jedem Hauch der Luft ein Gift entsaugen
 Und den Tod aus jeder Blume riechen:
 Wer die Schönheit angeschaut mit Augen,
 Ach, er möchte wie ein Quell versiechen!

Dass ideale Schönheit nur im Tod zu finden ist, dass ein konsequenter Schönheitskult, wie ihn der Ästhetizismus betreibt, also ein lebensfeindliches Prinzip darstellt, hat neben Thomas Mann auch der junge *Hugo von Hofmannsthal* (1874–1929) als Gefahr erkannt und in einem Prosagedicht aus dem Jahre 1892, das den Titel «Die Rose und der Schreibtisch» trägt, kritisch reflektiert. Der eigentliche Ursprung der Schönheitsdoktrin liegt aber in Frankreich.

Bereits 1834 brachte *Théophile Gautier* (1811–1872) im Vorwort zu seinem Roman «Mademoiselle de Maupin» eine energische Polemik gegen die Nützlichkeitsdoktrin vor: «Nur das ist wirklich schön, was zu nichts dient; alles was nützlich ist, ist häßlich, weil es der Ausdruck irgendeines Bedürfnisses ist. Der nützlichste Ort eines Hauses ist der Abort. Ich aber gehöre zu denjenigen, für die das Überflüssige notwendig ist. Meinem Nachtopf, so nützlich er mir ist, ziehe ich doch eine mit Drachen und Mandarinen über-säte chinesische Vase vor. Sie dient mir zu gar nichts».

Zwanzig Jahre später, 1856, verkündete Gautier in der Zeitschrift «L'Artiste» das Credo der neuen Kunstauffassung: «Wir glauben an die Autonomie der Kunst; die Kunst ist für uns nicht ein Mittel, sie ist der Zweck. Jeder Künstler, der sich ein anderes Ziel setzt als das Schöne, ist in unseren Augen kein Künstler».

Charles Baudelaire (1821–1867) nahm eine Umwertung ästhetisch-moralischer Werte vor, wenn er Satan als «den vollkommensten Typus männlicher Schönheit», ja als den «schönsten der Engel» bezeichnete.³⁵ In dem Gedicht «À une Passante» und dem Essay «Le peintre de la vie moderne» korrelierte er Schönheit mit Flüchtigkeit und Ewigkeit mit dem Wandel der Moden. In dem Sonett «La Beauté» aus den «Fleurs du Mal» (1857) figuriert die Schönheit als Rätsel aufgebende *femme fatale*:

Sterbliche, ich bin schön! ein Traum aus Stein;
 Mein Schoß, darin sie alle sich versehen,



Entzündet in den Dichtern ein Begehren,
Ewig und stumm wie unbelebtes Sein.

Bin rätselhafte Sphinx, im Äther wachend,
Wie Schwäne weiß, mein Herz wie Schnee so kalt;
Bewegung hasse ich, sie ändert die Gestalt,
Noch niemand sah mich weinend oder lachend.

Die Dichter vor der Größe der Gebärden,
Als hätte ich sie Statuen entliehn,
In erstem Sinnen sich verzehren werden;

Ich habe, diese Freunde anzuziehn,
Spiegel, die alle Dinge schöner zeigen,
Die Augen, denen ewige Helle eigen!

In dem Essay «Die moderne Idee des Fortschritts in ihrer Anwendung auf die schönen Künste» (1855) schreibt Baudelaire: «Das Schöne ist immer bizarr.» Arthur Rimbaud (1854–1891) bekennt in seinem Prosapoem «Une saison en enfer» (1873): «Eines Abends nahm ich die Schönheit auf meinen Schoß. – Und ich fand sie bitter.»

Mit den «Fleurs du Mal» erschien ein Gedichtband, der es erlaubte, «das Hässliche und Widerwärtige nicht mehr nur in funktionalem Sinn (als Kontrastprinzip und Steigerungsmittel des Schönen) eingeschränkt positiv zu werten, sondern es als eigenwertiges Faszinosum anzuerkennen und zu genießen»^{35a}. In Baudelaires «Hymne à la Beauté» erscheint die Schönheit als eine Personifikation, deren «höllisch-göttlich[e]» Blicke dem Dichter als Rauschmittel dienen und ihn Unendlichkeit erfahren lassen. Die letzte Strophen des epochalen Gedichts «Une Charogne» / «Ein Aas» lautet:

Dann sage dem Gewürm, du Wunderbare!
Das dich verzehrt mit seinem Kuß,
Daß ich Gestalt und Göttlichkeit bewahre
Der so Geliebten, die verderben muß!

In Max Webers 1917 gehaltener Rede «Wissenschaft als Beruf» wird diese Autonomieerklärung des Hässlichen gegenüber der Koinonie des Wahren, Guten und Schönen als Epochenspezifikum erkannt: «Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist, – in dem 53. Kapitel des Jesaiabuches und im 21. Psalm können Sie die Belege dafür finden, – und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vor-

her finden Sie es gestaltet in den «fleurs du mal», wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist.»

Den größten Einfluss hatte der französische Ästhetizismus, vor allem in seiner symbolistischen Spielart, auf den jungen *Stefan George* (1868–1933), der Baudelaire's «Fleurs du Mal» übersetzte und Mallarmé noch persönlich kennengelernt hatte. Seine ab 1892 publizierten «Blätter für die Kunst» leitete George folgendermaßen ein: «Der name dieser veröffentlichung sagt schon zum teil was sie soll: der kunst besonders der dichtung und dem schrifttum dienen, alles staatliche und gesellschaftliche ausscheidend.

Sie will die GEISTIGE KUNST auf grund der neuen fühlweise und mache – eine kunst für die kunst – und steht deshalb im gegensatz zu jener verbrauchten und minderwertigen schule [des Realismus und Naturalismus] die einer falschen auffassung der wirklichkeit entsprang».

«Weltverbesserungen» und «allbeglückungsträume», so George, möchten zwar sehr schön sein, gehörten aber in ein anderes Gebiet als das der Dichtung.

Auf der Basis einer Autarkisierung der Wertsphären, einer Entkopplung der traditionellen Einheit des Wahren, Guten und Schönen, bilden die Vertreter des Ästhetizismus und der Décadence also eine Dogmatik des «l'art pour l'art» heraus, die das «Gott ist tot» Nietzsches in ein «Es lebe die Kunst» münden lässt.

Der Versuch, den Bereich des Ästhetischen abzuschotten gegen die Lebenskraft der Natur, prägt bereits das fünf Jahre zuvor erschienene Gedichtbuch «Algabal». In seinem Mittelpunkt steht die Gestalt des antiken Priesterkönigs Heliogabalus, der für George den Künstler par excellence verkörpert: In der artifiziellen Welt von Algabals Garten wird das organisch Gewachsene verdrängt vom künstlich Geschaffenen; zentrales Sinnbild ist die «schwarze Blume». Der Garten ist zum künstlichen Paradies geworden, zum «paradis artificiel», wie es bereits der französische Symbolismus entworfen hatte. Menschliches Schicksal wird hier reduziert auf seinen rein ästhetischen Wert.

Wenn um der zinnen kupferglühe hauben
Um alle giebel erst die sonne wallt
Und kühlung noch in höfen von basalt
Dann warten auf den kaiser seine tauben.

Er trägt ein kleid aus blauer Serer-seide
Mit sardern und safiren übersät
In silberhülsen säumend aufgenäht ·
Doch an den armen hat er kein geschmeide.



Er lächelte · sein weisser finger schenkte
Die hirsekörner aus dem goldnen trog
Als leis ein Lyder aus den säulen bog
Und an des herren fuss die stirne senkte.

Die tauben flattern ängstig nach dem dache
«Ich sterbe gern weil mein gebieter schrak»
Ein breiter dolch ihm schon im busen stak
Mit grünem flure spielt die rote lache.

Der kaiser wich mit höhrender gebärde ...
Worauf er doch am selben tag befahl
Dass in den abendlichen weinpokal
Des knechtes name eingegraben werde.

Hier schreibt sich das Selbstopfer eines Sklaven, der sich ersticht, weil er die Fütterung von Algabals Tauben gestört hat, nicht etwa dem menschlichen Fühlen ein, sondern wird in einem metallenen Gegenstand verewigt. Ähnlich in den folgenden Versen: Das Blut eines Enthaupteten wird als bloßer Farbeffekt wahrgenommen, scheint überzufließen in die rote Schleppe des Herrschers:

Hernieder steig ich eine marmortreppe ·
Ein leichnam ohne haupt inmitten ruht ·
Dort sickert meines teuren bruders blut ·
Ich raffte leise nur die purpurschleppe.

Ähnlich menschenverachtend, ja satanisch gebärdete sich der englische Dandy und Décadent *Oscar Wilde* (1854–1900). In seinem «Bildnis des Dorian Gray» (1891) heißt es über den Protagonisten: «Er war wie eine der anmutigen Gestalten in einem Festzug oder einem Schauspiel, deren Freuden uns unendlich fern erscheinen, deren Leiden aber unsern Schönheitssinn erregen und deren Wunden wie rote Rosen sind.» Und an anderer Stelle: «Es gibt Augenblicke, in denen er das Böse nur als Mittel ansah, seine Vorstellungen vom Schönen zu verwirklichen.»

Ins Grotesk–Morbide, wenn auch nicht ins Satanische spielt auch *Thomas Manns* (1875–1955) Novelle «Tristan» hinüber, die im Jahre 1901 entstand und zwei Jahre später publiziert wurde.

Ort der Handlung ist das Lungensanatorium «Einfried», in das soeben eine neue Patientin eingeliefert wurde. Es handelt sich um die überaus zarte Gabriele Klöterjahn, deren makellose Schönheit eine in höchstem Maße gefährdete, genauer eine Schönheit zum Tode ist, was durch das beunruhigend deutlich hervortretende Äderchen ihrer Schläfe leitmotivisch bedeutet

wird. Die Beschreibung dieser jungen Frau versammelt sämtliche Topoi des *femme fragile*-Kults der Jahrhundertwende, etwa den kindhaften Körperbau, die kostbare Kleidung, den entrückten Blick. Der von diesem Frauentypus ausgestrahlte Reiz des Morbiden hat seinen Gegenpol in der prallen Vitalität von Gabrieles Gatten und Sohn, die als normal funktionierende Geschöpfe weder schön noch dem Tode geweiht sind, weswegen sie sich der Verachtung des Künstlers aussetzen, der in Thomas Manns Novelle durch den Schriftsteller Detlev Spinell repräsentiert wird.

Spinell, der den Namen eines Edelsteins trägt und sich in «Einfried» nur des «Stils» wegen aufhält, figuriert nicht nur als Verkörperung des Ästhetizismus, sondern zugleich als dessen Karikatur. Sein bartlos-unmännliches Gesicht mit vorgewölbtem Mund und kariösen Zähnen verleiht ihm das Aussehen eines «verwesten Säuglings». Das einzige jemals von Spinell geschriebene Buch, ein Roman, spielt «in mondänen Salons» «voller erlesener Gegenstände»: voll von «uralten Meubles, köstlichem Porzellan, unbezahlbaren Stoffen und künstlerischen Kleinodien aller Art», solchen Gegenständen also, die Spinell in «ästhetischen Zustand» verfallen lassen. Dem entspricht die präziöse Ausstattung des Buches, das mit Jugendstilornamenten versehen und «auf einer Art von Kaffee-Sieb-Papier» gedruckt ist, mit Buchstaben, von denen ein jeder aussieht «wie eine gotische Kathedrale.» Hinter dieser persiflierenden Beschreibung mag sich ein Seitenhieb auf Stefan George verbergen, dessen Lyriksammlung «Der Teppich des Lebens» 1899 in dreihundert auf handgeschöpftem Büttenpapier gedruckten Luxus-exemplaren erschienen war. Eines dieser Luxus-exemplare hatte Thomas Mann bei Arthur Holitscher gesehen, der für die Figur des Schriftstellers Spinell Modell gestanden haben könnte.

Die Verbindung von Dekadenz-Kritik und Schönheits-Kult prägt auch das philosophische Werk *Friedrich Nietzsches* (1844–1900). Nietzsche kritisierte den Anthropomorphismus und die metaphysischen Implikationen traditioneller Schönheitstheorien, wenn er schreibt: «Im Schönen setzt sich der Mensch als Maß der Vollkommenheit; in ausgesuchten Fällen betet er sich darin an». «Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält Alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft: das Urtheil «schön» ist seine *Gattungs-Eitelkeit*».

Als schön gilt Nietzsche, «was in den lebenssteigernden «Rausch» versetzt»: «Schöne Kunst ist das Ja-Sagen zum Sinnlichen, der Wille zum Schein.»³⁶

Nah verwandt mit dieser vitalistischen Sichtweise ist *Charles Darwins* (1809–1882) evolutionspsychologische Konzeption des «sense of beauty» als eines Mittels der sexuellen Selektion.

Das schriftstellerische Werk *James Joyces* (1882–1941) greift den onto-theologischen Schönheits-Begriff der Tradition wieder auf, stellt ihn jedoch

unter säkularen Vorbehalt. Der Schlüsselbegriff von Joyces Ästhetik ist die «Epiphanie». In Joyces «Portrait of the Artist as a Young Man» wird eine Diskussion über Thomas von Aquin wie folgt wiedergegeben: «Unter einer Epiphanie verstand er eine jähe geistige Manifestation [«sudden spiritual manifestation»], entweder in der Vulgarität von Rede oder Geste, oder in einer denkwürdigen Phase des Geistes selber. Er glaubte, daß es Aufgabe des Schriftstellers sei, diese Epiphanien mit äußerster Sorgfalt aufzuzeichnen, da sie selbst die zerbrechlichsten und flüchtigsten aller Momente [«the most delicate and evanescent of moments»] seien.»

Als Beispiel für Epiphaniefähigkeit führt Stephen die Uhr am Ballast Office an und erläutert, wie sie zu solcher Potenz gelangt: «Ich gehe ein ums andre Mal an ihr vorüber, spiele auf sie an, berufe mich auf sie, blicke flüchtig zu ihr hoch. Sie ist nur *ein* Artikel im Katalog des Dubliner Straßmobiliars. Dann ganz auf einmal *sehe* ich sie, und plötzlich weiß ich, was sie ist: Epiphanie.»

Die flüchtigen Blicke auf die Uhr seien bloß das «Getaste eines geistiges Auges», «das seine Vision auf einen ganz bestimmten Brennpunkt einzustellen versucht. In dem Moment, in dem der Brennpunkt da ist, ist das Objekt epiphanisiert. Und genau in dieser Epiphanie finde ich die dritte, die oberste Qualität der Schönheit»: «claritas».

Die Literatur der Avantgarde hat einen Schönheits-Begriff formuliert, der auf die veränderten Lebensbedingungen der Moderne eingeht. Berühmt wurde das Diktum des Futuristen *Filippo Tommaso Marinetti* (1876–1944), ein Rennwagen sei schöner als die Siegesgöttin von Samothrake. Die bellizistische Variante dieser Umwertung der Werte lautet wie folgt: «Der Krieg ist schön, weil er eine blühende Wiese um die feurigen Orchideen der Mitraillleusen bereichert. Der Krieg ist schön, weil er das Gewehrfeuer, die Kanonaden, die Feuerpausen, die Parfums und Verwesungsgerüche zu einer Symphonie vereinigt.»

Den Dichter *Rainer Maria Rilke* (1875–1926) dürfte eine solche Ästhetisierung des Schrecklichen schwerlich schockiert haben. Nicht allein, dass dieser den Beginn des Ersten Weltkriegs in seinen «Fünf Gesängen» mythisierend gefeiert hatte – die Sentenz der Ersten Duineser Elegie weiß um die Ermöglichungsbedingungen des Schönen in schrecklich-moderner Zeit:

[...] Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, [...]

Der durch die Schärfe der Zeilengrenze zwischen den Versen in das «Nichts» zurückgenommene Elegien-Anfang wird seinem Anfangen-Können dadurch entfremdet, dass er nicht der Anfang seiner selbst, sondern «des Schrecklichen Anfang» ist. Nun ist der ästhetische Nihilismus dieser Verse kein ausschließlich modernes Phänomen: Vielmehr ist bereits Apollo, der

Gott des Schönen, nichts als des Schrecklichen Anfang. Einmal, weil der olympische Apoll an den «lykischen» Apoll geknüpft ist, der dem Chthonisch-Vergänglichen, den «schrecklichen» «Müttern», verhaftet bleibt. Zum andern, weil unter dem Dreifuß des delphischen Apollo Dionysos begraben liegt, und zwar Dionysos-Zagreus, der zerfetzte, das Opfer der selbstzerstörerischen Kräfte von Kunst und Kunstrausch. Dass der Triumph apollinisch-reiner Formschönheit der Anfang schrecklich-grausamer Häutung des Stofflichen ist, bezeugt der Mythos von Marsyas. Und der englische Romantiker *Percy Bysshe Shelley* (1792–1822) porträtiert in seinem Gedicht «Die Medusa Leonardo da Vincis in der florentinischen Gallerie» (1819) eine Frau, die «göttlich» ist «in Schönheit und in Schrecken».

An dieser Stelle ist an die Tradition des Erhabenen zu erinnern, die seit *Pseudo-Longinus* einen Nebenzweig zur Ästhetik des Schönen bildet und in der Moderne an die Ästhetik des Negativen – des Hässlichen, aber auch des Schrecklichen und Furchtbaren – angrenzt. In seiner Schrift über das «Erhabene» (»213–273) formulierte *Pseudo-Longinus* eine Art Wirkungsästhetik des Kairos: Das Erhabene, «wo es am rechten Ort [καίριως] hervorbreche, vermöge «den ganzen Stoff wie ein plötzlich zuckender Blitz» zu zerteilen und «schlagartig die geballte Kraft des Redners» zu offenbaren.

Während die Klassik – hierin weniger modern als die griechische Antike – einen absoluten Gegensatz zwischen dem Schönen und dem Schrecklichen statuierte und Letzteres daher auch möglichst «aufheben» oder doch wenigstens sublimieren wollte, erhebt die Erste Elegie Rilkes die Inversion des Schönen und Schrecklichen zum Prinzip. Erwähnenswert ist, dass bereits Edmund Burke das Schöne und Erhabene in eine polare Beziehung gesetzt hatte, wobei ihm zufolge das Erhabene Schrecken, das Schöne Liebe erweckte.³⁷ Carsten Zelle schreibt Schiller ein «Wissen einer doppelten Ästhetik von Schönheit und Erhabenheit» zu, «die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ausgebildet worden war»:³⁸ Die Kategorie der Schönheit und ihre Derivate Anmut, Naivität seien auf den «mittigen Menschen» gemünzt, die Kategorie der Erhabenheit und ihre Derivate der Würde, Sentimentalität auf den «zerrissenen Menschen».³⁹

Auch *Johann Gottfried Herder* (1744–1803) wendet sich gegen eine strikte Dichotomie des Schönen und Erhabenen.⁴⁰ Anders Kant, der das Schöne geschlechertypologisch als weiblich verstand und mit dem Männlich-Erhabenen kontrastierte.⁴¹

Der Surrealismus schließt mit *André Bretons* (1896–1966) «Nadja» (1928) an die hysterische Signatur der «weiblichen» Moderne an, wenn er schreibt: «La beauté sera convulsive ou ne sera pas». In «Les Vases communicants» (1932) prägte Breton die einflussreiche, an Lautréamont anschließende Formel, Schönheit sei «die zufällige Begegnung einer Nähmaschine und eines Regenschirms auf einem Seziertisch». Kontingenz und aleatorische

Kombinatorik wurden so zu den neuen Signaturen einer Ästhetik der Moderne und Postmoderne.

Dahinter fällt der Philosoph *Martin Heidegger* (1889–1976) zurück, wenn er im «Ursprung des Kunstwerks» ontologisiert: «Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west»; «das Kunstwerk ist die ins Werk gesetzte Wahrheit». Heideggers Ansatz ist so als der Ausnahmeversuch zu verstehen, dem Schönen auch in moderner Zeit philosophische Substanz zu verleihen.⁴²

*Paul Valéry*s (1871–1945) Parole «Le beau est négatif» könnte über dem philosophischen Werk *Theodor W. Adornos* (1903–1969) stehen. In seiner «Ästhetischen Theorie» untersucht Adorno die «Krisis des Schönen», das in der Kunst der Moderne nur mehr «negativ» erscheinen könne. Der postulierte Vorrang des Natur-Schönen vor dem Kunst-Schönen ergibt sich aus solcher Skepsis. «Wenn überhaupt, ist das Schöne eher im Häßlichen entsprungen als umgekehrt», heißt es ferner; Adornos «Ästhetische Theorie» macht «das als häßlich Verfemte zu ihrer Sache», und dies «nicht länger um es zu integrieren, zu mildern oder durch den Humor [...] mit seiner Existenz zu versöhnen, sondern um im Häßlichen die Welt zu denunzieren, die es nach ihrem Bilde schafft und reproduziert.» Solche Sätze sind mit Hinblick auf das Grauen von Auschwitz zu lesen.

«Dekonstruktivismus, Anti-Schönheit, Grunge, Globalisierung und multikulturelle Vielfalt, das androgyne Ideal»: Der Schönheits-Begriff der Postmoderne ist pluralistisch.⁴³ Ob der dekadente Heroinschick der mädchenhaften Kate Moss oder der vollweibliche Blondinentypus Claudia Schiffer, ob der metrosexuelle Kosmetik-Mann David Beckham oder der heterosexuelle Muskel-Mann Arnold Schwarzenegger: Nahezu *anything goes*.

In *Michel Houellebecqs* (*1958) Roman «Ausweitung der Kampfzone» wird Schönheit sozialdarwinistisch als gesellschaftliches Kapital verstanden. Letzteres differenziert sich – mit Niklas Luhmann gesprochen – über den Binärcode von «Haben» und «Nicht-Haben»: «Sex, sagte ich mir, stellt in unserer Gesellschaft eindeutig ein zweites Differenzierungssystem dar, das vom Geld völlig unabhängig ist; und es funktioniert auf mindestens ebenso erbarmungslose Weise. Auch die Wirkungen dieser beiden Systeme sind genau gleichartig. Wie der Wirtschaftsliberalismus – und aus analogen Gründen – erzeugt der sexuelle Liberalismus Phänomene absoluter Pauperisierung. Manche haben täglich Geschlechtsverkehr; andere fünf- oder sechsmal in ihrem Leben oder überhaupt nie. Manche treiben es mit hundert Frauen, andere mit keiner. Das nennt man das «Marktgesetz». [...] In einem völlig liberalen Sexualsystem haben einige ein abwechslungsreiches und erregendes Sexualleben; andere sind auf Masturbation und Einsamkeit beschränkt. Der Wirtschaftsliberalismus ist die Ausweitung der Kampfzone,

das heißt, er gilt für alle Altersstufen und Gesellschaftsklassen. Ebenso bedeutet der sexuelle Liberalismus die Ausweitung der Kampfzone, ihre Ausdehnung auf alle Altersstufen und Gesellschaftsklassen.»

Ist dieser «Ausweitung der Kampfzone» in den Zeiten von karriereförderlicher Anorexie und Schönheits-Chirurgie nicht zu entkommen?

Bislang ist dieser Artikel ausdrücklich Sprachrohr für männlich dominierte Konzeptualisierungen der Schönheit: Das «schöne Geschlecht» blieb stumm. Um dieser Einseitigkeit entgegenzuwirken, sei zum Schluss noch ein Blick auf den Schönheits-Begriff im Rahmen des feministischen Diskurses geworfen.

«Auf der theoretischen Ebene verweist die Idealisierung weiblicher Schönheit häufig zu einer Verinnerlichung dieser überhöhten Wertschätzung der äußeren Erscheinung bei den Frauen selbst. Sie werden zur Übernahme männlicher Schönheits-Ideale verleitet und praktizieren vielfältige Rituale der Selbstverschönerung – Kosmetik, Schlankheitswahn, Schönheitschirurgie –, um diesen Idealen zu entsprechen. Diese Fixierung auf die äußere Erscheinung der Frau verhindert ihre eigene Entfaltung und trägt zur Unterordnung der Frauen im öffentlichen Leben bei. [...] Zunehmend entwickeln feministische Autor/innen und Theoretiker/innen Auffassungen von weiblicher Schönheit, die nicht länger durch einen männlichen Blick definiert werden, sondern eigenen Bedürfnisse und Kriterien entsprechen. Sie sehen in der Selbstbestimmung weiblicher Schönheit ein Instrument zur Stärkung des weiblichen Selbstbewußtseins». ⁴⁴

Die Neuroästhetik übrigens erforscht den «Bewusstseinszustand Schönheit» im Kernspintomographen: ⁴⁵ Bilder, die als schön bewertet werden, erzeugen eine höhere Hirnaktivität – und vielleicht verbürgt schon dieser biochemische Tatbestand, dass das Nachdenken über die Schönheit auch im 21. Jh. eine Fortsetzung finden wird.

ANMERKUNGEN

¹ N. DEGELE, *Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*, Wiesbaden 2004, 11f.

² *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, München 1999 (Fotomechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1897), Bd. 15, Sp. 1464.

³ Ebd., 1465.

⁴ J. WOHLMUTH, «Schönheit/Herrlichkeit», in: P. EICHER (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, erweiterte Neuauflage, München 1991, Bd. 5, 17–25, hier 17.

⁵ Ebd., 20.

⁶ Ebd., 18.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ M. BRÜCKNER, *Schönheit und Vergänglichkeit*, in: R. FARIDEH AKASHE-BÖHME (Hg.): *Reflexionen vor dem Spiegel*, Frankfurt a. M. 1992, 175–213, hier 188.

⁹ WOHLMUTH (Anm. 4), 22.

¹⁰ Vgl. zur «claritas» U. ECO, *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, aus dem Italienischen von Günter Memmert, München, Wien 1991, 137ff.

¹¹ Vgl. dazu ebd., 60ff.

¹² WOHLMUTH (Anm. 4), 22.

¹³ Ebd., 22f.

¹⁴ Ebd., 24.

¹⁵ Vgl. zur «Metaphysik des Lichtes» ECO (Anm. 10), 74ff. und DERS. (Hg.), *Die Geschichte der Schönheit*, aus dem Italienischen von Friederike Hausmann und Martin Pfeiffer, München, Wien 2004, 102ff.

¹⁶ Zu Plotins Umformung der platonischen Schönheitslehre vgl. H. SCHÖNDORF, *Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen*, Bonn 1974 und S. BÜTTNER, *Antike Ästhetik, eine Einführung in die Prinzipien des Schönen*, München 2006.

¹⁷ W. BEIERWALTES, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), 334–362, hier 343.

¹⁸ Ebd., 344.

¹⁹ Ebd., 352.

²⁰ Vgl. W. MENNINGHAUS, *Das Versprechen der Schönheit*, Frankfurt a. M. 2003, 10.

²¹ Vgl. CHRISTIAN WAGENKNECHT, *Memento mori und Carpe diem. Zu Hoffmannswaldaus Sonett «Vergänglichkeit der Schönheit»*, in: V. MEID (Hg.): *Gedichte und Interpretationen*, Bd. 1: *Renaissance und Barock*, Stuttgart 1982, 331–344.

²² W. FREUND, «Da Ewigkeit und Schönheit sich umfasst». *Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau – ein Paradiessucher im Zeitalter des 30jährigen Kriegs*, in: NORBERT HONSA (Hg.), *An näherungsversuche* hg. von Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu 1996, 43–58, hier 48.

²³ J. LACAN, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint*, Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, zit. nach DERS.: *Schriften I*, ausgewählt und hg. von Norbert Haas, Frankfurt a.M. 1975, 61–70, hier 67.

²⁴ «schön» / «Das Schöne», in: K. BARCK (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2003, Bd. 5, 406.

²⁵ «Schöne, das», in: J. RITTER und K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1992, Bd. 8, Sp. 1373.

²⁶ «schön» / «Das Schöne» (Anm. 24), 409.

²⁷ RITTER (Anm. 26), 1377.

²⁸ O. PÖGGELE, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, in: R. BUBNER (Hg.), *Das älteste deutsche Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973, 211–259.

²⁹ Vgl. «schön» / «Das Schöne» (Anm. 24), 410.

³⁰ RITTER (Anm. 26), 1380.

³¹ W. HENCKMANN und K. LOTTER (Hg.), *Lexikon der Ästhetik*, München 1992, 214.

³² Vgl. J. KONEFFKE, *Die Schönheit des Vergänglichen. Erinnerung und ästhetische Erfahrung bei Eduard Mörike*, Frankfurt a. M. 2004, 44.

³³ Vgl. zum folgenden ebd., 45, Anm. 111.

³⁴ G. PLUMPE/N. WERBER: *Literatur ist codierbar. Aspekte einer systemtheoretischen Literaturwissenschaft*. In: SIEGFRIED J. SCHMIDT (Hg.), *Literaturwissenschaft und Systemtheorie: Positionen, Kontroversen, Perspektiven*, Opladen 1993, 9–43, hier 30.

³⁵ Vgl. W. WELSCH: *Wiederkehr des Schönen?*, in: L. HAUSTEIN und P. STEGMANN (Hg.), *Schönheit. Vorstellungen in Kunst, Medien und Alltagskultur*, Göttingen 2006, S. 39–50, hier 40.

^{35a} H. KIESEL: *Geschichte der literarischen Moderne. Sprache – Ästhetik – Dichtung im Zwanzigsten Jahrhundert*, München 2004, 102.

³⁶ W. JANKE: ‹Das Schöne›, in: H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER und C. WILD (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, München 1974, Bd. 5, S. 1274.

³⁷ RITTER (Anm. 26), 1372.

³⁸ C. ZELLE, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart, Weimar 1995, 155.

³⁹ Ebd., 151.

⁴⁰ RITTER (Anm. 26), 1379.

⁴¹ Vgl. H. NAGL-DOCEKAL (Hg.), *Feministische Philosophie*, mit einer Bibliographie zusammengestellt von Cornelia Klinger, Wien; München 1990.

⁴² Zum zeitkritischen Aspekt von Heideggers Schönheits-Ontologie vgl. M. POLTRUM, *Schönheit und Sein bei Heidegger*, Wien 2005.

⁴³ *Schönheit. Beauty. Beauté. Eine Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*, mit einer Einführung von Dorothy Schefer Faux, München 2000, 10.

⁴⁴ R. KROLL (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies. Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart; Weimar 2002, 350.

⁴⁵ FAZ vom 13.06.08.



SASKIA WENDEL · ERFURT

DIE FETISCHISIERUNG DES «SCHÖNEN» KÖRPERS

Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Körperpraxen

«Einfach schön»?

Vor einigen Jahren führte die Ausstrahlung der TV-Sendung «Einfach schön – The Swan» zu heftigen Diskussionen darüber, ob mit dieser Sendung nicht endgültig die Grenzen des guten Geschmacks überschritten worden sind: Junge Frauen, die sich zu einer Schönheits-Operation entschlossen hatten, wurden vor, während und nach der Operation gefilmt. Unter dem Beistand der Moderatorin Verona Pooth wurde das Ergebnis der Operation enthüllt und dann die «Schönste» der enthüllten operierten Damen gewählt. «The Swan» schwamm nur kurz im TV-Programmsumpf – wohl auch aufgrund der deutlichen Kritik der Öffentlichkeit. Doch die Themen Körperkult und Schönheitswahn sind weiterhin dominant, und dies nicht nur im Fernsehen. Ein Blick auf den boomenden Markt des Fitness- und Wellness-Bereiches zeigt, wie sehr die Sehnsucht nach dem wohlgeformten, perfekten Körper und nach makelloser Schönheit mittlerweile das alltägliche Leben bestimmt. Selbstverständlich war der Wunsch nach dem «schönen Körper» schon immer ein Thema, dennoch lässt sich feststellen, dass sich das Bedürfnis nach Schönheit nochmals gesteigert hat, dass es andere, auch exzessivere Formen angenommen hat, und dass dieses Bedürfnis noch weit mehr als früher medial verstärkt und gesteuert, ja teilweise erzeugt wird.

Die Modellierung des Körpers als Folge des Begehrens nach Schönheit, Fitness, Vitalität gehorcht darüber hinaus kaum den je eigenen Vorstellungen, sondern häufig diskursiv erzeugten Konstrukten von Körperbildern und von sozialen Normen, die dem Leib eingeschrieben werden und so das Bild des «Wunschkörpers» formen und bestimmen.¹ Der Eigenleib wird so zum konstruierten Objekt, zum Körper, und dies

SASKIA WENDEL, geb. 1964 Prof. Dr. phil., Fundamentaltheologin und Religionsphilosophin. Z. Zt. Fellow am MAX-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt.

durch konkrete «Körpertechnologien» bzw. Körperpraxen.² Der eigene Leib wird als Körper zu einem Gegenstand, der sich beliebig bearbeiten lässt: «... der natürliche, fehlerhafte, alternde ... Körper ist ein Objekt der Verachtung. ... Er muss gebändigt, gezähmt, geformt und damit zu einem neuen, quasi re-inkarnierten Körper werden.»³ Das Selbst macht sich so zu einem Ding unter Dingen; solcherart sich selbst verdinglichend zieht es jedoch den Unterschied zwischen dem dinghaft Seienden und dem Dasein, das es selbst ist, ein: den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand», zwischen Ding und Person.⁴ Die Fetischisierung des «schönen» Körpers im Rahmen bestimmter Körperpraxen negiert letztlich die Einmaligkeit des Daseins, die ihm gerade auch in seiner Leiblichkeit zukommt⁵, und macht es zu einem einzelnen Objekt neben vielen anderen, seine Einmaligkeit nivellierend im Streben nach der Herausgehobenheit im und durch den «schönen» Körper, der geltenden Schönheitsnorm entsprechend. Doch die Verdinglichung des Lebens, mithin auch die Verdinglichung des eigenen Leibes zum objektivierten Körper, erfolgt nicht kontextlos, sondern innerhalb eines sozioökonomischen und kulturellen Kontextes, der die Praxis der Verdinglichung nicht allein prägt, sondern auch erzeugt. Umgekehrt spiegelt jene Praxis den Kontext, in dem sie entsteht und in dem sie sich vollzieht. Dieser soziale Kontext ist gegenwärtig durch die kulturelle Hegemonie eines Diskurses bestimmt, in dem das Streben nach Gewinnmaximierung und eine an Wettbewerb, Leistung, Effizienz und Nützlichkeitsabwägungen sowie an der Tauschlogik ausgerichteten Lebensführung dominieren. Davon sind auch die «Körpertechnologien» betroffen: Der «schöne» Körper ist nicht allein zum Objekt, sondern zur Ware geworden, denn auch Körper können zum reinen Objekt der Tauschlogik werden, können gekauft und verkauft werden, haben ihren Preis, gerade im Medienzeitalter.

Das zum Objekt und zur Ware gewordene Selbst aber verliert in dem Bestreben, durch einen möglichst perfekt gestylten Körper aus der Masse der Vielen herauszuragen, genau das, was ihm Einmaligkeit verleiht, was es von anderen unterscheidet und zu einem Diesen und keinem Anderen macht. Walter Benjamin hatte darauf hingewiesen, dass das Kunstwerk, das im kulturindustriellen Betrieb sowie im Medienzeitalter zur reproduzierbaren Ware wird, seine Aura und damit seine Originalität, seine Einmaligkeit verliert.⁶ Das Gleiche ist hinsichtlich des Selbst zu sagen, das sich in seiner Stilisierung der herrschenden Norm des «schönen» Körpers unterwirft: Es wird zum bloßen Einzelnen im Einerlei einer Masse, die sich der geltenden Norm – hier der Norm makelloser Schönheit – unterworfen hat. Denn durch die Angleichung an den Normkörper geht ja gerade die Einmaligkeit, die «Aura» verloren, die jedes einzelne Dasein auszeichnet; solcherart sich selbst seiner Originalität beraubend macht es sich zur Kopie

unter vielen anderen Kopien, die geltenden Körperbilder und gesellschaftlichen Codes reproduzierend.

Die Schönheit des Avatars

Neben jener Fetischisierung des realen Körpers lässt sich derzeit auch ein anderes Phänomen beobachten: der Versuch, die Grenzen zu erweitern oder gar abzuschütteln, die der eigene Körper setzt. Beispiel solch eines Versuches ist der virtuelle Sprung aus den Fesseln des Körpers hinein in die unendlichen Weiten virtueller Realitäten, wie sie etwa von Computerspielen geboten werden. Sehr bekannt geworden ist hier das Spiel «second life»; auch wenn es derzeit etwas ruhiger um das «zweite Leben» im Netz geworden ist, so erfreut es sich dennoch weiterhin reger Beteiligung. Die Attraktivität von «second life» beruht vor allem darauf, dass man sich durch einen Avatar, einen virtuellen Stellvertreter im Netz, eine völlig neue Identität konstruieren kann. Die reale Identität bleibt im Verborgenen, und so ist die Möglichkeit gegeben, ein «zweites Leben» zu führen, welches man realiter womöglich niemals leben könnte oder wollte.⁷ Hier manifestiert sich die Sehnsucht nach dem Ausbruch aus dem realen Leben und seinen vielfältigen Bedingtheiten und Grenzen, der Wunsch nach dem «ganz Anderen», kurz: die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung aus den bestehenden Zuständen. Allerdings entpuppt sich die schöne neue Welt zumeist doch nur als billige Kopie der alten; den Bewohnern der virtuellen Welt fällt genau besehen nichts wirklich Neues ein, und so erweist sich die neue Welt im Netz nur als die Verdoppelung des Bestehenden – keine Spur von Erlösung oder der Realisierung des «ganz Anderen», sondern bloße Perpetuierung des status quo. Denn auch in «second life» gibt es Betrug, Neid, Habgier, Raub, Mord und Totschlag – kein Wunder, denn die handelnden Personen sind ja weiterhin Menschen in all ihrer Unvollkommenheit und Begrenztheit, Menschen zudem, die von dem gesellschaftlichen Umfeld geprägt sind, in dem sie realiter leben.

Nur in einem Punkt unterscheidet sich die virtuelle von der realen Welt auffallend deutlich: Es gibt kaum hässliche oder alte Avatare; die neue Wunschidentität orientiert sich vielfach an der Norm gesellschaftlich dominanter Körperbilder: normierte Schönheit, Vitalität, Virilität, Weiblichkeit; kaum jedoch Krankheit, Alter, Behinderung, Gebrechlichkeit, Schwäche. Die Selbsterfindung im Netz konzentriert sich so in erster Linie auf den Außeneindruck, weniger aber auf die Veränderung des Handelns, der inneren Einstellung, der eigenen Wertorientierung oder auf die Veränderung gesellschaftlicher und ökonomischer Strukturen. Was bzw. wer schon im realen Leben an den Rand gedrängt wird wie Alte, Kranke, Arme, Schwache, wird es auch und gerade im zweiten Leben. Genau besehen handelt es sich

somit bei der Konstruktion einer zweiten Identität qua Avatar, obwohl unter dem Vorzeichen der Auslöschung des realen Körpers stehend, um eine Form des Körperkultes unter virtuellen Bedingungen, also auch um eine Fetischisierung des Körpers, die sich jedoch nicht mehr auf den realen, sondern auf den virtuellen Körper bezieht. Man verzichtet auf die mühsame, häufig anstrengende oder auch schmerzhafte Arbeit am realen Körper etwa durch Fitnessangebote, Sport, Diätetik, Kosmetik bis hin zu Schönheits-Operationen, weil man sich als sein eigener Schöpfer den Wunschkörper ganz ohne Mühen selbst virtuell zurechtschneiden kann. Auch die virtuelle Körperpraxis folgt also dem Modell der Objektivierung und Verdinglichung, welche sich in der Ersetzung des realen durch ein virtuelles Selbst vollzieht. Die Praxis der Konstruktion des Körpers setzt sich somit im Virtuellen fort; Körperdiskurse, die das erste Leben beherrschen, dominieren auch das zweite, allerdings gepaart mit einer Feindlichkeit dem eigenen Leib gegenüber, der sich im realen Körper ausdrückt.⁸ Der virtuelle Körper jedoch ist losgelöst vom Eigenleib beliebig austauschbar und konstruierbar, und so ist auch die Beziehung, die Referenz zwischen dem Körper und dem Selbst, das sich in ihm auszudrücken sucht, beliebig geworden und damit auch die Identität, die das Selbst in «second life» besitzt. Solcherart ist das postmoderne Ideal der ständigen, unendlichen Verschiebung der Bedeutung medial-virtuell realisiert – bis hin zur Aufhebung der Grenze zwischen Sein und Schein: Ich bin stets immer auch ein Anderer; niemand weiß, wer oder was ich wirklich bin, und womöglich weiß ich es irgendwann selbst nicht mehr genau, versunken in das Spiel der immerwährenden Eigenkreation, der unendlichen Selbstkonstruktion.⁹ Gefällt mir mein Avatar, oder besser: gefalle ich mir selbst nicht mehr, dann bastele ich mir eben einen neuen Avatar, ein neues Selbst. Genau darin aber geht die Einmaligkeit verloren, die das Selbst zu einem unaustauschbaren Dasein macht. Außerdem geht die leibseelische Einheit verloren, die zur Einmaligkeit, zur Subjektivität des Selbst hinzugehört. Der Avatar im Netz als Ausdruck des Selbst ist folglich keine Person, denn Personalität ist Ausdruck genau jener Einmaligkeit des Selbst in seiner leibseelischen Einheit.¹⁰ Der Avatar ist «etwas» im Netz, nicht «jemand», pures Objekt unter anderen Objekten. Dann aber kommt ihm streng genommen die Würde nicht zu, die einer Person zukommt, welche in ihrer Einmaligkeit gegründet ist. Kommt ihm diese Würde aber nicht zu, dann auch nicht die Rechte, die aus ihr resultieren, wie etwa das Recht auf Leben oder auf leibliche Unversehrtheit und Unverfügbarkeit. Der Avatar ist so gesehen grenzenlos «antastbar», und genau dies geschieht auch in virtuellen Körperpraxen, wie Analysen etwa zu sexuellem Missbrauch im Netz zeigen. Was im realen Leben auf Widerstand, Widerspruch, auf moralische Bedenken, ja auf Ahndung durch das Gesetz stößt, kann somit virtuell unbegrenzt ausgelebt werden. Insofern



verschwimmt im «zweiten Leben» nicht allein die Grenze zwischen Sein und Schein, Wahrheit und Fiktion bzw. Illusion, sondern auch die Unterscheidung zwischen recht und unrecht, gut und böse.

In «second life» sucht das Selbst der Endlichkeit, den Bedingtheiten des realen Lebens zu entkommen, doch der Sprung in das vermeintlich «ganz Andere», in die Unendlichkeit virtuellen Lebens, entpuppt sich genau besehen als Sprung in das «Schlecht-Unendliche» und in den unendlichen Progress, den Georg Wilhelm Friedrich Hegel vom wahrhaft Unendlichen unterschied, vom Unbedingten also, das grundloser Grund alles Bedingten und keine Verlängerung oder Verdoppelung des Endlichen ist. Die Entledigung des realen Körpers in der Ersetzung durch einen virtuellen Körper mit digitaler Haut kann zudem vielleicht vor Krankheit und Gebrechlichkeit im Netz schützen, aber nicht vor Übergriffen; auch der Avatar kann Opfer von Angriffen gegen Leib und Leben werden, von sexuellem Missbrauch und Vergewaltigung etwa. Ebenso gibt es auch im virtuellen Leben Herrschaftsverhältnisse, gibt es Ungleichheit und Ungerechtigkeiten, und dies deshalb, weil es sich letztlich nur um die Verlängerung des realen Lebens handelt und damit auch der Zustände und Verhältnisse, in denen sich dieses Leben vollzieht. Der Wunsch nach den grenzenlosen Möglichkeiten, nach absoluter Freiheit, nach bedingungsloser Selbsterfindung, ja nach Allmacht hinsichtlich der unendlichen Möglichkeiten der Selbstschöpfung, konkretisiert sich dann doch sehr in den Bahnen der zutiefst endlichen Freiheit. Zudem bleibt die virtuelle Körperwelt in einem zentralen Punkt hinter der realen zurück: In ihr gibt es kein unmittelbar sinnliches Erleben, keine leibliche Erfahrung; die digitale Haut etwa kann nur virtuell, nicht real berührt werden, und virtuelles Essen kann man ebenso wenig schmecken wie virtuellen Wind spüren oder den Duft virtueller Pflanzen riechen – ganz zu schweigen davon, dass das virtuelle Brot nicht wirklich satt machen kann, dazu braucht es dann doch die Fertigpizza, die nicht der Avatar verspeist, sondern sein vor dem heimischen Computer sitzender Schöpfer, der sich «außerhalb» befindet, mitten im «ersten Leben», welches genau besehen das einzige ist, weil ohne dieses erste Leben überhaupt kein zweites bestünde, und weil das zweite nichts anderes ist als der Schein des ersten. Deshalb endet die «schlechte Unendlichkeit» des zweiten Lebens denn auch unweigerlich, wenn das erste Leben endet, der Tod kann in «second life» nicht besiegt werden. Der virtuell übergangene Leib kommt also spätestens dann zurück, wenn der reale Körper krank wird, wenn er altert, wenn er stirbt. Die angestrebte Erlösung im Netz ist also eine zutiefst partikulare: eine Erlösung vom eigenen Körper durch die Aneignung eines virtuellen Wunschkörpers, der der Norm entspricht. Das Heilsversprechen, das «second life» bietet, unterscheidet sich somit gravierend von der christlichen Hoffnung auf Heil, denn zum einen geht es im Christentum um die umfassende Er-

lösung auch aus Unrecht, Leid und Tod, um eine Erlösung, die Leben in Fülle für alle ermöglicht, auch und gerade für diejenigen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Eine Erlösung auch vom Zwang zur Objektivierung und Verdinglichung des Anderen wie des Selbst, eine Erlösung aus dem Kreislauf des Strebens nach Herausgehobenheit in der Sehnsucht, mitten im Endlichen etwas Bleibendes zu schaffen. Zum anderen gehört zur christlichen Erlösungshoffnung die Überzeugung nicht allein von der «Unsterblichkeit der Seele», sondern von der «Auferstehung des Leibes» hinzu, also gerade das Bekenntnis dazu, dass die ganze Person in leibseelischer Einheit den Tod überdauert. «Second life» dagegen verheißt eine «Auferstehung» des Selbst in die Virtualität des «zweiten Lebens» und in die Existenz des Avatars in der virtuellen Welt hinein, dabei muss jedoch das Fleisch des realen Körpers zurückgelassen werden. Doch auch diese virtuelle Existenz ist nicht von Dauer, denn stirbt die reale Person, so auch der Stellvertreter im Netz; endet das erste Leben, so definitiv auch das zweite. Das Heilsversprechen von «second life» ist somit nur vorläufig; die Erlösung letztlich nur Schein ebenso wie die Welt, in der sie geschehen soll, eine bloße Vorspiegelung des «ganz Anderen», die zutiefst dem Endlichen verhaftet bleibt.

Die Fetischisierung des Körpers und die Frage der Macht

Beide Varianten einer Fetischisierung des «schönen» Körpers – die modellierende Zurüstung des realen Körpers zum Wunschkörper und die Auslöschung des realen Körpers zugunsten eines virtuellen Wunschkörpers – gehorchen den Gesetzen von Körperdiskursen, in denen es weniger um die eigenen Wünsche, das eigene Begehren geht, denn um die Durchsetzung von Machtvorstellungen, Machtinteressen. Dabei kann es sich um die Macht derjenigen handeln, die mit, durch und an ihrem Körper agieren, denn eine bestimmte Körperpraxis kann mit einem konkreten Machtwunsch verbunden sein: der Wunsch, über den eigenen Körper Macht über andere auszuüben, sei es durch größtmögliche Attraktivität, sei es durch größtmögliche Stärke oder Gesundheit, der Wunsch, sich durch einen möglichst schönen Körper von anderen zu unterscheiden, der Wunsch, eine quasi gottgleiche Macht über den eigenen Körper zu besitzen, ihn mittels konkreter «Techniken des Selbst» kontrollieren, verändern, ja neu schaffen zu können. Insbesondere im virtuellen zweiten Leben scheinen der neu gewonnenen Schöpfermacht keine Grenzen gesetzt. Es kann sich jedoch auch um die Macht gesellschaftlicher Körperbilder handeln, die das je eigene Körperbild prägen und normieren wie etwa traditionelle Schönheitsideale, die häufig an eine dem Ideal vollkommener Harmonie verpflichteten Vorstellung des Schönen gebunden sind, und die zumeist mit

ebenso gesellschaftlich normierten Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit verbunden sind. Ist man etwa mit Michel Foucault oder Friedrich Nietzsche der Meinung, dass man stets in Machtdiskurse verstrickt ist, etwa aufgrund des «Willens zur Macht», der das Leben strukturiert und bestimmt, wird man damit keine Probleme haben: Macht könnte ja auch und gerade die Fähigkeit zu Kreativität bedeuten, und so könnten die neuen Möglichkeiten realer wie virtueller Körpertechnologien eine neue Möglichkeit von Selbstbestimmung eröffnen, ja sogar von Selbstverantwortung, denn jeder wäre sowohl dazu fähig als auch dafür verantwortlich, seinen Körper zu gestalten und zu schaffen – unter der Maßgabe der sozial konstruierten Körperdiskurse und ihrer Codes.

Doch wer solcherart Macht mit einem Können, Vermögen gleichsetzt, verkennt, dass nur dann Macht als Gestaltungsmacht interpretiert werden kann, wenn sie einem Subjekt zukommt, das machtvoll agiert, wenn es also einen Akteur des Machthandelns gibt. Das von Nietzsche beeinflusste Foucaultsche Verständnis von Machtdiskursen jedoch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es Machtdiskurse als quasi anonym waltende, subjektlose «Mächte» versteht wie etwa die Macht einer gesellschaftlichen Struktur, einer sozialen Norm, eines überlieferten Wertes. Doch wo kein Subjekt, da auch keine Freiheit, und wo keine Freiheit, da auch kein Können, Vermögen, somit auch kein Machthandeln im Sinne von Gestaltungsmacht, ja gar kein «Wille zur Macht», versteht man den Willen nicht als Gesetz bzw. Struktur des Lebens, sondern als Vermögen der Vernunft, das stets das Vermögen einzelnen, mit Vernunft begabten, bewussten Daseins ist – einem Willen zudem, dem auch ein Wille, ein Begehren nach Macht zugehören kann, der aber nicht mit diesem Begehren identisch ist bzw. sich in ihm erschöpft. Die Rede von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung wird jedoch äquivok, wenn sie sich von der Anerkennung der Freiheit als Prinzip alles Handelns, also auch des Machthandelns, abkoppelt. Darüber hinaus ist Selbstbestimmung negiert, wenn die Konstruktion des Körpers und mit ihm auch der eigenen Identität allein durch vorgegebene Codes und sozial normierte Körperbilder bestimmt ist; der Wunschkörper entspräche dann nicht eigenen, sondern fremden Wünschen.¹¹ Selbstbestimmte Körperpraxen gründen dagegen in der Freiheit, sich zu diesen gesellschaftlich vermittelten Traditionen, auch zu einem traditionellen Schönheitsideal, verhalten, sie gegebenenfalls auch kritisieren und verändern zu können.¹² Und zur Selbstverantwortung kann es auch gehören, sich bestimmten Einflüssen, Zugriffen auf die je eigene kreative Konstruktion des Selbst und der eigenen Identität zu verweigern, ihnen zu entsagen. Anders wäre Kreativität nichts anderes als nur aneignende Wiederholung und Variation des Bestehenden, und der wahre Akteur der «Techniken des Selbst» wäre nicht das Selbst mit seiner je eigenen Gestaltungsfreiheit und Gestaltungsmacht, sondern die

herrschenden, gesellschaftlich vermittelten «Mächte und Gewalten» in Bezug auf Körperbilder und Körperpraxen, auf Schönheitsideale, auf Geschlechterstereotypen und damit verbundene Rollenzuschreibungen. Gänzlich problematisch wird die Rede von Selbstbestimmung, wenn sie die eigene Kreativität und die eigene Macht, die den Bedingungen der Endlichkeit und Begrenztheit unterworfen ist und sich als endliche Freiheit realisiert, mit göttlicher Allmacht und Schöpferkraft, also mit unbedingter Freiheit verwechselt, die durch endliches Dasein niemals vollkommen realisiert werden kann, zumindest nicht aus eigener Kraft. Solche Allmachtswünsche aber spiegeln sich im Streben nach der Kreation, der Konstruktion des perfekten Körpers, insbesondere in der Kreation des Stellvertreters im Netz, den man nicht nach dem eigenen Bilde, sondern sozial erzeugter Körperbilder entsprechend erschaffen und formen und sich durch ihn am «zweiten Leben» beteiligen kann. Der Spieler am PC wird so zum Abbild eines *genius malignus* – quasi allmächtig als Schöpfer einer virtuellen Welt und doch unvollkommen, somit dem «Hang zum Bösen» anheim gegeben, den er, so gewünscht, virtuell ausleben kann, da Wollen und Sollen in ihm nicht geeint sind und somit auch die sich in der Allmacht ausdrückende Freiheit von Moralität losgelöst wird und so zur puren Willkürfreiheit herabsinkt, die sich den Normen der realen Welt anpasst.

Ein kurzer Ausblick: Das Christentum als Gegendiskurs zu fetischisierenden Körperpraxen

Was aber vermag die gesellschaftlich wirkmächtig gewordene Fetischisierung des «schönen» Körpers, sei es des realen, sei es des virtuellen Körpers, zu durchbrechen? Wie gelingt es, den überangenen, zum bloßen Körper objektivierten Leib wieder zu entdecken? Es gilt, jenem Körperdiskurs andere Diskurse, andere Erzählungen und Traditionen entgegenzustellen, die die Fetischisierung unterbrechen und einen anderen Blick auf den eigenen wie den fremden Körper und damit letztlich einen anderen Blick auf sich selbst und auf andere ermöglicht – und damit auch eine andere Körperpraxis. Ein solch unterbrechender Diskurs kann auch die christliche Tradition sein, und dies dann, wenn man auf zentrale Motive des Christentums aufmerksam macht, die auch für die gegenwärtigen Körperdiskurse und Körperpraxen von Bedeutung sind. Solch ein Motiv ist der Inkarnationsgedanke und damit die Überzeugung, dass Gott in Jesus von Nazareth Fleisch, Leib geworden ist, eine Überzeugung, die auch anthropologisch von Bedeutung ist, weil sie dem Leib eine unveräußerliche Würde zuspricht. In diesem Zusammenhang ist auch bedeutsam, dass die Kirche in ihrer Lehre über die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth dem Dokerismus und damit den leibfeindlichen Einflüssen bestimmter gnosti-

scher Traditionen eine Absage erteilt hat: Gott hat nicht nur einen Scheinleib angenommen, mit dem er auf Erden wandelte, sondern er ist wirklich und wahrhaftig Fleisch geworden, hat als Mensch auch nicht allein in, mit und durch seinen Leib, sondern *als* Leib gelebt und ist so mitten in der Welt real gegenwärtig gewesen. Anders dagegen die Avatare im Netz: Ausgestattet mit einem Scheinkörper wandeln sie leiblos durch den Schein von «second life» wie ein nicht wirklich Fleisch gewordener, als Mensch verkleideter Gott.

Ein anderes Motiv ist die ebenso anthropologisch bedeutsame Überzeugung von der bleibenden Einmaligkeit der Person und der personalen Einheit von Leib und Seele, welche auch im Bekenntnis zur «Auferstehung des Leibes» und zum «ewigen Leben» zum Ausdruck kommt. Ein weiteres Motiv ist das «Wort vom Kreuz» und damit der Gekreuzigte: Der Körper des Gekreuzigten ist alles andere als ein perfekt gestylter, «schöner» Körper. Es ist ein geschundener, gefolterter Körper, zu einem grausamen Tod verurteilt, dem Schmerz preisgegeben. Doch genau in jenem gemarterten Körper scheint Erlösung, scheint das «Heil der Welt» auf – eine Erlösung, die mehr verheißt als nur den Wunschkörper oder den Sprung aus einer ungeliebten, ungewollten Identität, die mehr gibt als den schönen Schein, der von der harten Realität des wirklichen Lebens ablenkt oder billigen Trost spendet. Gegen die Vertröstungsideologie eines virtuellen «zweiten Lebens» setzt das Christentum seine Botschaft vom Leben in Fülle für alle, vom Reich Gottes, in dem Leid und Unrecht, Sünde und Tod ein für allemal überwunden sind. Zudem hat der Gekreuzigte in seinem Leben deutlich gemacht, dass alle von Gott geliebt und angenommen sind, unabhängig von ihrer Leistung, ihrer Herkunft, ihrem Besitz und ihrem gegenwärtigen Stand, aber auch unabhängig von ihrem Aussehen. Der Wert eines Menschen hängt nicht davon ab, welchen Körper er besitzt, ob er ein bestimmtes Schönheitsideal erfüllt oder nicht, ob er vital und gesund ist oder nicht. Darüber hinaus erkennt das Christentum gerade im «Wort vom Kreuz» auch die Schattenseite der menschlichen Existenz an: Es verdrängt das Leid nicht, den Tod, das Unrecht, und es vertröstet nicht mit billigem Ersatz, der das reale Leid vielleicht allein zu verschleiern, aber nicht aufzuheben vermag und genau besehen reales Leid nur verlängert bzw. an der Abschaffung oder zumindest Linderung jenes Leides hindert, und sei es durch pure Ablenkung. Es huldigt nicht allein dem Ideal des Schönen, Guten, Vollkommenen, sondern macht darauf aufmerksam, wie weit das konkrete Leben oft vom Schönen, Wahren, Guten entfernt ist. Es anerkennt die traurige Tatsache, dass jeder einzelne Mensch nicht nur «edel, hilfreich und gut» ist, sondern auch in das «radikal Böse» verstrickt sein kann, eben weil keiner vollkommen ist. Es anerkennt das Faktum der Schuld, sei es die Schuld von Personen, sei es die zur Struktur, zum System gewordene Schuld, die sich auch in gesellschaftlichen «Strukturen der Sünde» manifestiert. Gerade des-

halb steht ja die Botschaft vom Reich Gottes im Zentrum der Botschaft Jesu, in dem Leid, Sünde und Tod überwunden sind. Keineswegs führt diese «Leidempfindlichkeit» des Christentums zwangsläufig in eine lebensfeindliche Überhöhung des Leidens und damit in eine «schwarze Anthropologie»; im Gegenteil erwächst diese Sensibilität aus einer tiefen Liebe zum und Ehrfurcht vor dem Leben und dem Wunsch, dass allen ein gutes und gelingendes, erfülltes Leben beschieden sein möge. Dazu gehört auch, die harte Realität des Todes nicht zu verdrängen, sondern das Los der Sterblichkeit anzunehmen, die Endlichkeit nicht zu negieren, sondern zu akzeptieren versuchen. Denn wer das Leben in Fülle erlangen will, muss unweigerlich durch den Tod hindurch, wer das Leben liebt, kann den Tod nicht leugnen, denn er gehört zum Leben dazu. Ist er nach christlicher Überzeugung auch in Christus überwunden, so ist er doch nicht zu überspringen, noch der schönste Körper ist dem Verfall anheim gegeben, und auch der virtuelle Körper schwindet, nicht nur dann, wenn es sein Schöpfer will, sondern vor allem dann, wenn dieser Schöpfer selbst stirbt.

Die heilsame Unterbrechung fetischisierender Körperdiskurse geschieht in jeder Praxis, die sich der Nachfolge dessen verpflichtet, der in seinem Leben und Sterben bezeugt hat, wer Gott ist, was Menschen sein können, und was ihnen verheißt ist. In jener Praxis kommen jene Motive zum Tragen, von denen oben die Rede war. Zu dieser Praxis der Nachfolge des Gekreuzigten gehören im übrigen auch bestimmte Körperpraxen, die vielleicht nicht zwingend herrschenden Schönheitsidealen entsprechen, aber dem Zeugnis Jesu und seines Evangeliums, in dessen Zentrum die Zusage des Heils für alle als Erfüllung des einzigen Lebens steht, das uns geschenkt ist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zur Analyse der diskursiven Konstruktion von Körperbildern und Körperpraxen am Beispiel der Sexualität vor allem MICHEL FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde, Frankfurt am Main 1984. Vgl. zur Geschichte des erlebten Körpers insbesondere BARBARA DUDEN, *Body History – Körpergeschichte. A Repertory. Ein Repetitorium*. Wolfenbüttel 1990; DIES./DOROTHEE NOERES, *Auf den Spuren des Körpers in der technogenen Welt*, Opladen 2002. Vgl. speziell zum Thema Körper und Schönheit auch CORNELIA KOPPETSCH, *Die Verkörperung des schönen Selbst. Zur Statusrelevanz von Attraktivität*, in: DIES. (Hg.), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz 2000, 99–124.

² Vgl. zum Unterschied zwischen Leib und Körper vor allem EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 8, 1–164, hier: 99ff.; EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980; MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; DERS., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München²1994; HERMANN SCHMITZ, *System der Philosophie*. Zweiter Band. Erster Teil: Der Leib, Bonn 1965; BERNHARD WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000.

³ REGINA AMMICHT-QUINN, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 114.

⁴ Vgl. zu diesem Unterschied z.B. ROBERT SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996.

⁵ Vgl. zum Zusammenhang der Singularität des Daseins, die ihm als bewusstes Leben zukommt, und der Leiblichkeit SASKIA WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 283–292.

⁶ Vgl. WALTER BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: DERS., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften Band 1*, Frankfurt am Main 1977, 136–169.

⁷ Vgl. hierzu etwa SVEN STILLICH, *Second Life. Wie virtuelle Welten unser Leben verändern*, Berlin 2007.

⁸ Vgl. zur virtuellen Körperkonstruktion auch SILKE ROESSLER, *Identity Switch in Cyberspace. Eine Form der Selbstinszenierung*, Frankfurt am Main u.a. 2006.

⁹ Dem Gedanken einer unendlichen Verschiebung von Bedeutung auch der eigenen (Körper-)Identität sind radikalkonstruktivistische Theorien der Konstruktion des Körpers verpflichtet. So berechtigt diese Analysen hinsichtlich der Kritik an herrschenden sozial erzeugten Körperbildern sind, so problematisch sind sie allerdings in ihrer Negierung des Subjekt- und Persongedankens und damit verknüpft auch in der Einebnung der Differenz von Leib und Körper. Vgl. zur Kritik an jenen Theorien am Beispiel des Radikalkonstruktivismus Judith Butlers auch SASKIA WENDEL, *Der Körper der Autonomie. Anthropologie und «gender»*, in: ANTONIO AUTIERO u.a. (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004, 103–122.

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 292–298.

¹¹ Vgl. zum Verlust von Freiheit und Selbstbestimmung in einer «Kulturindustrie», zu der man auch Spiele wie «second life» hinzurechnen kann, THEODOR W. ADORNO, *Resumé über Kulturindustrie*, in: DERS., *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, in: DERS., *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften Band 10,1*, Frankfurt am Main 1977, 337–345.

¹² Vgl. zu dieser kritischen Funktion der Freiheit auch und gerade angesichts der Dialektik des Autonomiebegriffes THEODOR W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz*, in: DERS., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in: DERS., *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften Band 10,2*, Frankfurt am Main 1977, 656–673.



PETER HENRICI · BAD SCHÖNBRUNN

DAS SCHÖNE ALS EREIGNIS UND GESCHENK

Eine philosophische Meditation

Schönheit ist hinfällig, das erfahren wir immer wieder. Die Blume verwelkt, das Haar ergraut, und ein Sonnenuntergang dauert nur wenige Minuten. Wenn vom «Wahren, Guten und Schönen» die Rede ist, fällt sogleich der Unterschied zwischen diesen dreien ins Auge. Wahr ist nur, was für alle und jederzeit wahr ist. «Semel verum, semper verum»: Was sich einmal als wahr erwiesen hat, muss für alle Zeiten als solches gelten. Auch die Güte des Guten erweist sich an seiner Allgemeingültigkeit: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.» Das Schöne dagegen ist vergänglich und es lässt sich kaum nach allgemeingültigen Regeln bewerten.

Bewerten ist hier das richtige Wort. Wahrheit, Güte und Schönheit sind die höchsten Werte, nach denen sich alle andere Werthaftigkeit bemisst. Selbst Gold hat nur Goldwert, wenn es wahres Gold ist – von den sogenannten Wertpapieren ganz zu schweigen. Diese höchsten, jeden anderen Wert begründenden Werte wurden in der philosophischen Tradition als «Transzendentalien» bezeichnet, Eigenschaften, die allem, was ist, in dem Maße als es wirklich ist, zukommen. Ihnen wurde auch die Einheit zugezählt, während man begreiflicherweise zögerte, die Schönheit als eine solche Eigenschaft zu betrachten.

Zwei Gründe erklären dieses Zögern. Einerseits spricht die Hinfalligkeit und die fehlende Allgemeingültigkeit der Schönheit dagegen, sie als eine durchgehende Eigenschaft jedes Seienden zu betrachten. Auf der andern Seite scheint es vom persönlichen Geschmacksurteil des Wahrnehmenden abzuhängen, ob etwas, das ist, als schön angesprochen werden kann, im Gegensatz zu der grundsätzlich objektiv bestimmbareren Wahrheit und der Güte. Bezeichnenderweise trägt die philosophische Lehre vom Schönen den Namen «Ästhetik», Lehre vom sinnlichen Wahrnehmen. Seine Ver-

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.



wiesenheit auf die von Fall zu Fall je wieder andere sinnliche Wahrnehmung des Menschen scheint die Hinfälligkeit des Schönen noch einmal zu unterstreichen.

Das Ereignis des Schönen

Und doch gibt es Schönheit. Wer es leugnen wollte, würde als kaum mehr würdig betrachtet, ein Mensch genannt zu werden. Ganz im Gegenteil: Wenn ich etwas als schön empfinde, möchte ich, dass möglichst alle mein Geschmacksurteil teilen können. Der öfters zitierte Ausspruch: «De gustibus non est disputandum», über den Geschmack lässt sich nicht streiten, besagt nur, dass ein Geschmacksurteil sich nicht auf derart eindeutige und allgemeingültige Grundlagen stützt, dass darüber eine wissenschaftliche Auseinandersetzung möglich wird. Es gibt zwar objektive Schönheitskriterien, beispielsweise die Harmonie der einzelnen Elemente oder das Zusammenstimmen von Idee und Ausdruck; doch ob und wie weit diese Kriterien im Einzelfall erfüllt sind, und welches Gewicht einem jeden einzelnen zugemessen wird, kann letztlich nur subjektiv beurteilt werden, und der Urteilende wird oft Mühe haben, sein Geschmacksurteil objektiv zu begründen und es ohne Rhetorik anderen zugänglich zu machen.

Diese wissenschaftliche Unbegründbarkeit der Schönheit besagt jedoch noch lange nicht, dass es kein von jedem Verständigen als solches erkennbares Schönes gibt. Das wirklich Schöne stellt sich vielmehr zumeist in derart unmittelbarer, unübersehbarer Evidenz dar, dass eine andere Beurteilung gar nicht mehr möglich ist. In die Versuchung, über ein Geschmacksurteil eine wissenschaftliche Diskussion zu führen, kommt man erst in Grenzfällen – oder aus Rechthaberei.

Die Zusammenschau der beiden bisher genannten Kennzeichen des Schönen, seine Hinfälligkeit und seine objektive Gegebenheit, führt uns dazu, das Schöne als ein «Ereignis» zu fassen. Nicht nur im Sinne eines «Er-Äugnisses», das in die Augen fällt und sich ihnen gleichsam aufdrängt – wenn diese Etymologie denn richtig sein soll. Das Schöne erscheint auch als «Ereignis» im alltäglichen Wortsinn, als etwas, das im Lauf der Geschehnisse plötzlich und quasi unverhofft auftritt, unübersehbar bleibt und seine vielleicht weitreichenden Wirkungen zeitigt. Jedes geschichtliche Ereignis wird erst durch seine Zeugen zum Ereignis, durch deren Wahrnehmung und durch den Eindruck, den es auf sie macht, und schließlich dadurch, dass diese Zeugen ihre Eindrücke weitervermitteln und sie so geschichtlich wirksam werden lassen. Das gleiche gilt in vermehrtem Maß vom Ereignis des Schönen. Erst durch den Eindruck, den es auf die Wahrnehmenden macht, existiert das Schöne als Schönes, erst kraft dieses Eindrucks kann es wirksam werden und im Grenzfall sogar in die Geschichte eingehen.

Auch das Unverhoffte und Plötzliche, das dem Ereignis eignet, gilt noch in höherem Maß vom Schönen. Wen etwas Schönes nicht überrascht, der wird es kaum als wirklich schön empfinden. Es ist gerade das Unwahrscheinliche, Unerrechenbare und dennoch Wirkliche seiner Vollkommenheit, das die Schönheit des Schönen ausmacht. Was ich erwartet habe, schenkt mir allenfalls die Befriedigung, dass meine Erwartung richtig war. Erst wenn mir etwas begegnet, das ich so, in dieser Vollendung, in dieser Harmonie, in diesem seinem eindrucklichen Da-Sein nicht erwartet hatte, erscheint es mir als schön. Das mag von einem Gesicht, von einer Naturstimmung oder einem Kunstwerk, von einem Musikstück, einem Gedicht, ja sogar von einer mathematischen Gleichung gelten. Immer steht da etwas als wirklich vor mir, dessen Wirklichkeit meine kühnsten Vorstellungen nicht zu erreichen vermochten. Was die volle Schönheit ausmacht, ist nicht so sehr die grundsätzlich ausdenkbare Vollendung einer Gestalt als vielmehr die Wirklichkeit dessen, was vorher vielleicht nur erträumt werden konnte. Die Schönheit des Schönen besteht letztlich im Übergewicht des unerträumbaren Wirklichen gegenüber allem Erträumten und Erträumbaren. Das lässt mich vom Schönen als einem Ereignis sprechen; es zeigt aber auch, dass die Schönheit trotz ihrer Hinfälligkeit als eine Eigenschaft des Seins, des wirklichen Da-Seins von etwas Unerrechenbarem verstanden werden kann und muss.

Die Kunst als Festlegung des Schönen

Doch wie steht es mit den Werken der Kunst? Sie gelten oft als Unfall des Schönen, und doch sind sie vom Künstler vorhergesehene Erzeugnisse, niemals ganz erreichte Verwirklichung seiner Träume, seiner inneren Bilder. Doch die Ereignishaftigkeit des Schönen bewährt sich auch beim künstlerischen Schaffen. Schon der künstlerische Einfall, der «Musenkuss», der sich manchmal nach langem Suchen unerwartet und plötzlich einstellt, ist ein Ereignis und mehr noch das Gelingen des künstlerischen Schaffens, das Ereignis, das trotz aller Abstriche, die die Ausführung vom ursprünglich Erschauten machen muss, trotz aller Widerstände, die die Materie dem menschlichen Gestalten entgegensetzt, am Ende doch ein vollendetes Kunstwerk dasteht.

Das Wesen der Kunst aber liegt meines Erachtens anderswo. Sofern die Kunst überhaupt etwas Schönes schaffen will, und sich nicht im Ereignis des Kunstschaffens, im «Happening» oder im «Action Painting» erschöpft oder nur auf ein nachdenklich machendes Sinnhaftes abzielt, geht sie darauf aus, dem Schönen in einem beständigen oder zumindest wiederholbaren menschlichen Werk dauernden Bestand zu geben. Das Kunstwerk ist ein sozusagen geronnenes Ereignis des Schönen. Das wird dort am deutlich-



sten, wo das Kunstwerk einen unfassbaren Augenblick festzuhalten versucht, etwa im Lächeln der Mona Lisa oder im Lebensfunken, der vom Gottesfinger auf den Finger Adams überspringt. Der Funke selbst lässt sich nicht darstellen; das wäre Kitsch. Doch der Beschauer sieht, wie zwischen den beiden dauerhafteren Polen der Finger der Funke überspringt und überspringen muss.

Gerade diese beiden Bilder eines flüchtigen Augenblicks werden nun aber bis zum Überdruß reproduziert und in allen Souvenirläden zum Kauf angeboten. Hier zeigt sich die Schwäche des Kunstschönen: seine Reproduzierbarkeit. Sie scheint dem Schönen den Ereignischarakter zu nehmen und es zu einer jederzeit verfügbaren «Ware» zu machen. Die menschliche Schönheit und die Schönheit der Natur lassen sich glücklicherweise nur beschränkt vermarkten. Kunstwerke dagegen können zum Raub der Kunsthändler, der Museen und der Sammler werden, und gegen diese «kapitalistische» Vereinnahmung des Schönen scheinen die Reproduktionen einen «demokratischen» Gegenakzent setzen zu wollen. Doch wer eine solche Reproduktion erwirbt, anschaut oder anhört, und wäre es auch ein Piperdruck oder eine HiFi-DVD, der sieht oder hört immer nur ein Bild vom Bild, einen manipulierten Nachklang eines Konzerts.

Hier wird jedoch ein neues Ereignis möglich, sozusagen ein Ereignis in zweiter Potenz. Man mag die Reproduktionen eines Kunstwerks noch so lange studiert und analysiert haben – die Kunstwissenschaft und die Musikwissenschaft leben von Reproduktionen –, es ist ein umso größeres Ereignis, wenn man diesem bis ins letzte Detail bekannten Kunstwerk plötzlich, sozusagen unerwartet in seinem wirklichen Da-Sein begegnet: auf dem Petersplatz steht, die Meñinas vor Augen hat oder in einem Konzert von Harnoncourt sitzt. Das Staunen ist dann ein anderes und noch größeres: Dieses Schöne, das ich zu kennen meinte, über das ich vielleicht eine lange Abhandlung geschrieben habe oder schreiben könnte, das gibt es also wirklich; es ist da, vor mir, und seine Wirklichkeit ist mehr und anderes als mein Wissen von ihm. Auch im Erleben einer Landschaft, die man aus Bildern seit langem kennt, kann sich dieses Erstaunen einstellen, vor allem aber bei Werken der Architektur, deren Raumeindruck keine Reproduktion wiederzugeben vermag. All das zeigt noch einmal: Schönheit hat mit Da-Sein zu tun, und das macht sie zum Ereignis.

Das Schöne als Geschenk

So unvermutet das Ereignis auftritt, wir werden es nicht als unverursacht auffassen. Es ist zwar «einfach da», geht aber nicht aus dem Nichts hervor und normalerweise auch nicht aus blindem Zufall. Wir sträuben uns instinktiv gegen die Annahme, die Vollkommenheit des Schönen entstehe durch

ein zufälliges Zusammentreffen mehrerer Kausalreihen. Beim Kunstschönen ist das klar. Die Farben der Sixtinadecke sind nicht durch Zufall dorthin geraten, sondern dank dem Genie und der mühseligen, monatelangen Arbeit Michelangelos. Der Genuss dieses vielleicht mühsam hergestellten Schönen kommt uns schließlich unverdientermaßen zu (außer vielleicht dem Papst, der Michelangelos Arbeit bezahlen musste); deshalb erscheint es uns als ein Geschenk. Ein Geschenk wird mir unverdientermaßen durch die Gunst eines Anderen zu eigen – und wäre das auch nur der verfliegende Augenblick des Kunstgenusses und die Erinnerung an ihn. Ob sich der Künstler immer bewusst ist, dass er anderen etwas schenkt? Wo sich der Künstler mit seinem Werk mir sozusagen aufdrängen will, ist es mit der Schönheit meist nicht weit her. Das gilt vom Kitsch so gut wie von der belehrenden und bewusstseinsbildenden Kunst. Besonders unverfälscht tritt der Geschenkcharakter eines Kunstwerks dagegen dort zutage, wo es vor allem zur Ehre Gottes geschaffen wurde.

Wie aber steht es mit dem Naturschönen? Beim Kunstschönen kennen wir den Künstler, der uns dieses Geschenk gemacht hat – auch wenn die meisten Künstler des Mittelalters und der Antike für uns anonym bleiben. Doch hinter einer Naturschönheit sogleich den Weltenschöpfer als «Künstler» zu vermuten, wäre läppisch. Gott schafft keine Sonnenuntergänge und keine strahlenden Gesichter. Wir werden das Ereignis eines Naturschönen vielmehr auf das Zusammenfallen mehrerer unabhängiger, naturgegebener Kausalreihen zurückführen und es so tatsächlich als ein Produkt des «Zufalls» werten müssen. Ein schöner Sonnenuntergang ergibt sich aus einem bestimmten Einfallswinkel der Sonnenstrahlen unter bestimmten meteorologischen Bedingungen in einer geologisch und hydrologisch, botanisch und vielleicht auch vom Menschen mitgeprägten Landschaft. Erst das subjektive, vom Standpunkt des Beobachters mitbedingte Geschmacksurteil stellt die Harmonie fest, die sich ergibt, und beurteilt sie als «schön». Die weltberühmte Schönheit des Matterhorns beruht nicht letztlich darauf, dass zwei seiner Seiten von Zermatt aus nicht sichtbar sind.

Und doch mag man sich von einem Naturschönen «beschenkt» finden. Keiner denkt bei einem Sonnenuntergang oder bei einem schönen Gesicht an eine Analyse der zugrunde liegenden Kausalreihen; das Schöne, die Harmonie ist einfach da und sozusagen unübersehbar. Zugleich bleiben wir uns bewusst, dass diese Schönheit keineswegs selbstverständlich, ja äußerst zerbrechlich ist. Deshalb fühle ich mich mit diesem Schönen beschenkt, dankbar dafür, dass gerade ich unverdienter- und unerwarteterweise dieses Ereignis des Schönen erleben darf. Tausende mögen jedes Jahr nach Zermatt kommen, um das Matterhorn zu sehen; der tatsächliche Anblick, in je verschiedenem Tages- oder Mondlicht, bleibt immer wieder unerwartet und erstaunlich.



Also ein Geschenk ohne Schenkenden? Theoretisch weiß ich, dass hinter diesem Geschenk kein Schenkender steht. Zugleich tut sich ein Zugang auf zur Erkenntnis, dass mit dem schlichten Gegebensein einer Tatsache noch nicht alles abgetan sein kann. Weitere sinnträchtige und staunenswerte Dimensionen des Seins sind hinter dem Ereignis des Schönen zu erkunden. Da ist zunächst die Stimmigkeit zwischen meinem Empfinden und dem objektiv Gegebenen. Diese Stimmigkeit empfinde ich als wertvoll. Das Schöne erscheint mir vor allem deshalb als ein Geschenk, weil ich den Eindruck habe, etwas Wertvolles zu erleben. Ich fühle mich durch dieses Erlebnis bereichert, wenn auch nur für einen kurzen Augenblick und in der Erinnerung an ihn. Hinter der nackten und kalten Welt der Tatsachen tut sich mir eine andere Welt auf – nicht nur die Welt meiner Empfindungen und Emotionen, sondern die Welt der Werte. Ich spüre es: Dieses Schöne ist nicht nur meine Empfindung, mein ästhetisches Erleben; da wird mir objektiv etwas Wertvolles geschenkt. Der Sonnenuntergang oder das schöne Gesicht ist da, so gut wie das Matterhorn in seiner Schönheit da ist und seit ewigen Zeiten da zu sein scheint.

So muss ich vielleicht meinen ersten Eindruck vom Schönen korrigieren. Die Hinfälligkeit scheint nicht zum Wesen des Schönen zu gehören; sie scheint sich vielmehr daraus zu ergeben, das alles Schöne, das wir erleben, unvollkommen ist. Wie könnte ich sonst jahrelang von der Erinnerung an ein Schönheitserlebnis zehren, wie könnte ich von ewiger Schönheit träumen? Wie könnte ich «zum Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schön»? Hinter dem hinfälligen Schönheitserlebnis tut sich mir eine andere, nur erahnte Welt auf. Das Entscheidende am Ereignis des Schönen kann nicht seine unerwartete Plötzlichkeit sein; es ist in erster Linie sein unverrückbares, unleugbares Da-Sein. Aber: Kann es so etwas geben, wie ein «ewiges Ereignis»?

Die Schönheit Gottes

Das führt zur Frage nach der Schönheit Gottes. Christliche Schriftsteller verstanden die Schönheit in der Natur gerne als Abglanz der Schönheit Gottes. Wenn in jedem menschlichen Werk etwas vom Werkmeister durchscheint, so argumentierten sie, dann muss auch in der Schöpfung eine Spur des Schöpfers zu finden sein. Nicht wenige meinten, diese Spur gerade in der geschöpflichen Schönheit zu finden. Dürfen wir Gott jedoch als «schön», ja als die Urschönheit bezeichnen? Ist das nicht eine Projektion unserer menschlichen Vorstellungen in Gott hinein? Vieles, was wir über das Schöne gesagt haben, kann auf Gott nicht zutreffen. Über Gott können wir kein Geschmacksurteil fällen, Gott ist nicht hinfällig und ereignishaft, in Gott kann es keine Harmonie von Elementen geben und kein Zusam-

menstimmen von Idee und Ausdruck. Das einzige, was Gott mit dem Schönen gemeinsam zu haben scheint, ist sein einfaches Da-Sein, für uns Menschen unerrechenbar und vielleicht sogar unwahrscheinlich. Ihn jedoch als ein Geschenk an mich zu betrachten wäre eine höchste Anmaßung.

Zwei Reihen von Überlegungen können helfen, in dieser Frage klarer zu sehen. Zum einen haben wir bisher fast ausschließlich das augen- und ohrenfällige Schöne betrachtet, Schönheit, die mir materiell verwirklicht entgegentritt. Der Ausblick blieb jedoch offen auf eine andere, nicht materielle Art von Schönheit: Die Schönheit einer mathematischen Gleichung, eines Gedichts, einer künstlerischen Idee noch bevor sie verwirklicht ist, selbst dann, wenn sie nie verwirklicht wird. Dieses nicht mehr augenfällige, nur im Geist gedanklich wahrnehmbare Schöne erweist sich paradoxerweise als beständiger und allgemeingültiger als die materielle Schönheit. Ein Gedicht Pindars, ein Chorlied des Sophokles oder ein Psalm bleiben schön über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg, selbst dann, wenn wir sie in ihrem Urlaut nicht mehr wahrnehmen und verstehen können. Das gleiche wäre von schönen Charakterzügen einer Person zu sagen oder von einer schönen ethischen Tat.

Schon die sichtbare menschliche Schönheit, etwa eines Gesichts, enthält mehr und anderes als das Augenfällige. Ein Gesicht ist schön, wenn etwas Inneres und Verborgenes nach außen durchstrahlt. Ein Gesicht mag noch so ebenmäßig geformt sein, ein menschlicher Körper mag noch so genau einem Schönheitskanon entsprechen, sie wirken hohl und enttäuschend, wenn sie nicht Ausdruck einer Seele sind. Der wahre Grund ihrer Schönheit liegt nicht im Sichtbaren. Auch ein von den Jahren zerfurchtes Gesicht eines alten Menschen kann echte Schönheit ausstrahlen.

Das Geschmacksurteil ist vor allem für die Beurteilung des materiellen Schönen zuständig. Ob eine mathematische Gleichung oder ein ethisches Handeln als schön zu bezeichnen sind, ist keine Frage des Geschmacks – allenfalls des Wahrnehmungsvermögens. Folglich ist ein Werturteil über eine nicht materielle Schönheit grundsätzlich allgemeingültig – selbst dann, wenn nicht alle dieses Urteil teilen.

Das führt uns zu einer zweiten Reihe von Überlegungen. Sie setzt bei der eingangs erwähnten Dreiheit des Wahren, Guten und Schönen an. Wahrheit und Gutsein, haben wir gesagt, sind zeitenthoben und allgemeingültig. Die Schönheit mit ihrer Hinfälligkeit und ihrer Abhängigkeit vom subjektiven Geschmack schien nur schwer zu den beiden andern zu passen. Nun sind wir jedoch daran, eine tiefere Dimension von Schönheit zu entdecken, die weder hinfällig noch geschmacksabhängig ist. Im Licht dieser Entdeckung können wir das Verhältnis des Schönen zum Wahren und Guten neu überdenken. In der Tat: Das Schöne hat immer etwas von Wahrheit an sich, ob wir die Wahrheit nun als «dass es so ist» verstehen oder



als Unverhülltheit (a-letheia). Schönheit hat sich uns darin gezeigt, dass etwas «gerade so und nicht anders ist», in einem ganz bestimmten Da-Sein, das uns zudem unverhüllt, augen- und sinnenfällig oder geistig unübersehbar entgegentritt. Man wäre versucht zu sagen, dass das Schöne geradezu einen Urfall des Wahren darstellt – doch wie passt das mit der Subjektbezogenheit des Schönheitserlebnisses zusammen?

Bezogen auf ein empfängliches Subjekt ist auch das Gute; es ist immer «gut-für...» Dabei kann dieses «für...» zunächst den doppelten Sinn «für jemand» oder «für einen Zweck» haben; doch zuletzt muss auch der Zweck für jemand gut sein. Ein Gutes «für alle» scheint jedoch eine Utopie zu sein und ein in sich stehendes Gutes nur eine platonische Idee. Hier kommt die Schönheit zuhilfe. Was ich als Schönes erlebe, erlebe ich als etwas Gutes für mich, als ein Geschenk. Zugleich aber möchte ich, dass alle mein Geschmacksurteil teilen könnten, dass dieses Schöne ein Geschenk für viele, ja für alle wäre. Die Schönheit eines Kunstwerks nimmt nicht ab, sie wird nicht aufgeteilt, wenn viele Menschen es betrachten. Eher wäre das umgekehrte zu sagen: Die Vielzahl der Blicke lässt immer neue Dimensionen der Schönheit aufstrahlen. Das Schöne könnten wir geradezu als den Glücksfall eines universellen und unverbrauchbaren Guten ansprechen.

Ein Ausblick eröffnet sich: Das Schöne ist nicht nur zugleich etwas Wahres und etwas Gutes; es könnte sogar eine, wenn nicht *die* Höchstform von beiden sein. Die Schönheit wäre dann die zusammenfassende Vollendung der Transzendentalien. Die Unvollkommenheiten des Schönen, die wir eingangs feststellen mussten, seine Hinfälligkeit und seine Abhängigkeit von einem subjektiven Geschmacksurteil, würden dann ganz zum Ausdruck bringen, dass das Schöne an sich so vollkommen ist, dass wir ihm in unserer Erfahrungswelt nie begegnen. Kann es so etwas geben wie «das Schöne an sich», ist so etwas überhaupt denkbar? Muss Schönheit sich nicht immer in etwas Einzelem und deshalb Endlichem konkretisieren?

Wir sind in unserem Fragen von Gott ausgegangen: Kann Gott schön genannt werden? Jetzt haben wir entdeckt, dass die Schönheit die höchste, zusammenfassende Vollendung der Wahrheit und des Gutseins sein könnte. Gott als *die* Wahrheit und das Gute schlechthin anzusprechen ist weithin unbestritten. Weshalb dürften wir ihm nicht auch den Titel der Schönheit beilegen – sogar a fortiori? Gott ist nicht nur ein Einzelnes; er ist der Eine, in dem «das Schöne an sich» konkret sein kann. Er wäre dann sozusagen das ewige Da-Sein, das ewige Ereignis des Schönen.

Von hier aus können wir den Blick zurückwenden auf die endliche Schönheit. Im Licht unserer Überlegungen erscheint diese nun tatsächlich als ein Abglanz, genauer gesagt als ein Aufleuchten der Schönheit Gottes. Nicht das einzelne irdische Schöne ist ein Geschenk Gottes; doch es ist dem Da-Sein Gottes in seiner uns unzugänglichen Schönheit zu danken, dass es



so etwas wie Schönheit überhaupt gibt und geben kann – so wie auch alle Wahrheit und alles Gute ihren letzten Grund, ihr Fundament, ihre Beständigkeit in Gott haben. Bei der Schönheit ist das umgekehrte festzustellen: ihre hinfallige Ereignishaftigkeit, ihre Verwiesenheit auf das wahrnehmende Subjekt scheint ihren letzten Grund darin zu haben, dass die wahre Schönheit, die Schönheit Gottes für uns unzugänglich bleibt. Eben deshalb verweist das erlebte und erlebbare Schöne, ähnlich wie die erlebte Liebe, über sich hinaus auf etwas anderes, auf den Anderen, Gott.





FRIEDHELM HOFMANN · WÜRZBURG

WELCHE KUNST VERTRÄGT DER KIRCHENRAUM?

1. Vorbemerkungen

Die Fragestellung dieses Aufsatzes klingt zunächst sehr simpel und eindeutig, sie ist jedoch im Gegenteil sehr vielschichtig! Es verbergen sich hinter dem einen Fragezeichen sehr viele weitere, denen ich hier auf wenigen Seiten nachgehen möchte. Neben einer theologischen Hinterfragung werde ich Beobachtungen einbringen, die aus meiner Erfahrung als Bischof und Kunsthistoriker gespeist sind. Bei aller Systematik, die natürlich diesem Aufsatz zugrunde liegt, unternehme ich jedoch nur einen bescheidenen Versuch, dieses Thema einzukreisen. Ich werde daher lediglich einige Grundpositionen darlegen, die u.a. zu weiteren Diskussionen Anlass geben sollen, da ich glaube, dass die Fragestellung zu verschiedenen Zeiten neu durchdacht und beantwortet werden muss.

«Natürlich kann ich die Hl. Messe auch ohne jegliche Kunst feiern, ich kann Gott auch ohne Kunstwerk begegnen.»¹ so antwortete ich anlässlich einer Podiumsdiskussion bei der Frühjahrstagung 2003 des Vereins für Christliche Kunst im Erzbistum Köln und Bistum Aachen e.V. unter dem Thema «Ist weniger mehr? Wie gehen wir mit der Bildsehnsucht der Gläubigen um?». Letzten Endes besteht aber seit den frühesten Zeiten eine unverbrüchliche Verbindung zwischen der Liturgie der Kirche und der Kunst. Seit den Zeiten Kaiser Konstantins und dem von ihm sowie seiner Mutter, Kaiserin Helena, begonnenen Sakralbauprogramm² war der Kirchenbau nicht mehr ohne eine künstlerische Ausstattung zu denken. Ich brauche daher hier nicht mehr grundsätzlich auf die Frage der Gültigkeit des alttestamentlichen Bilderverbotes³ für die Kirche einzugehen: Mit der Menschwerdung Jesu Christi hat uns der unsichtbare Gott sein Angesicht gezeigt⁴, weshalb wir ihn auch abbilden können und dürfen!

Die Fragen, die uns hier bewegen, sind die: Ob es eine spezifisch christliche oder kirchliche Kunst gibt? Weiterhin, ob es Kunstformen gibt, die

FRIEDHELM HOFMANN, ist seit 2004 Bischof von Würzburg. Er absolvierte neben dem Studium der Philosophie und Theologie das der Kunstgeschichte, welches er mit einer Promotion zum Thema «Zeitgenössische Darstellungen der Apokalypse - Motive im Kirchenbau seit 1945» abschloss.

für einen Kirchenraum und die dort gefeierte Liturgie passend sind? Gibt es auch Kunst(werke), die den Gläubigen nicht zugemutet werden kann? Welche Funktion haben Bildwerke im Kirchenraum? Werfen wir zunächst einen Blick in die Geschichte der Kirche, um das Thema für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

2. *Narratives Bild – Repräsentationsbild*

Bilder sind nicht gleich Bilder, sie unterscheiden sich zunächst nach ihrer inhaltlichen Aussage, in geringerem Umfang auch nach ihrer Funktion im Kirchenraum. Es gibt in der christlichen Kunst seit dem 4. Jahrhundert zwei große Traditionen des Bildes. Zum einen sind da die narrativen Bilder, zum anderen die Repräsentationsbilder⁵.

2.1. *Das narrative Bild (Historienbild)*

Seit dem frühen 3. Jahrhundert sind Bilder christlichen Inhaltes, z.B. auf Sarkophagen wie auch in den Katakomben, bekannt. Es handelt sich dabei meist um biblische Rettungs- und Heilungsszenen. In den Basiliken der nachkonstantinischen Zeit sind dann große narrativ-didaktische Bilderzyklen zu finden. Auf diesem Hintergrund konnte Papst Gregor der Große (um 540-604) feststellen, dass Bilder zur Andacht disponieren, indem sie das Leben der Heiligen vor Augen stellen und zur Belehrung der Ungebildeten dienen. Im Mittelalter erlebten solche narrativen Zyklen in den Glasfenstern der Kathedralen und den Freskenzyklen der Kirchen einen weiteren Höhepunkt. Sprechender Ausdruck ist die «Biblia pauperum», die seit dem 14. Jahrhundert weiteste Verbreitung fand. Diese zeigt ein christologisches Programm von der Verkündigung bis zur Krönung Mariens, wobei jeweils eine Szene aus dem Neuen Testament von zweien aus dem Alten, im Sinne einer Präfiguration, begleitet wird.

Einen Höhepunkt in der Ausstattung von Kirchenräumen und somit auch der Kunstgeschichte bilden die großen Ausmalungen in den Sakralbauten des 17. und 18. Jahrhunderts. Vornehmlich die Decken wurden nun, oftmals im Zusammenspiel mit Stuckarbeiten, mit Szenen aus dem Leben Jesu, seiner Mutter oder der Heiligen überzogen. All diesen Darstellungen eignet zunächst ein ganz bewusst erzählerischer Charakter.

2.2. *Das Repräsentationsbild – das Andachtsbild*

In den spätantiken (Kaiser-)Porträts liegen die Wurzeln des Repräsentationsbildes, wenngleich die Traditionsstränge hier nicht bruchlos sind! Die Autorität solcher Darstellungen, wie auch deren Verehrungsanspruch wurde



jedoch durchaus von den neuen christlichen Darstellungen absorbiert. Einzelne dieser Bilder waren mit einer besonderen Authentizität ausgestattet, indem sie zu den sog. «Acheiropoieten»⁶ gehörten. Solche Repräsentationsbilder sind vor allem in den Apsismosaiken der Basiliken zu finden, wo Christus oder die Gottesmutter in thronender Haltung dargestellt sind.

Seit dem 9./10. Jahrhundert – als die Skulptur über das Reliquiar in unserem Kulturkreis wieder zugelassen wurde – gehören auch Plastiken, vornehmlich aber Monumentalkreuze, in diese Kategorie. An erster Stelle ist hier das Gerokreuz aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts im Kölner Dom zu nennen sowie die Goldene Madonna aus dem Essener Münster, die zeitgleich entstanden ist. Solche Figuren waren stets auch in das liturgische Leben eingebunden und agierten als Repräsentanten der jeweiligen Kirche oder geistlichen Gemeinschaft, so dass sich oftmals um sie ein vielfältiges Brauchtum, das sich in Marienkrönungen oder auch Bekleidungen der Bilder ausdrückte, entwickelte. Neben vermeintlichen magischen Vorstellungen oder Missbräuchen, die sich ebenso einschleichen konnten, war jedoch der Gedanke ihrer Verehrung stets grundlegend.

Seit dem 12. Jahrhundert entwickelte sich ausgehend von den Reliquierschränken das Retabel auf den Altären, das nun fest installiert wurde. In dessen Zentrum stand wiederum das Bild⁷ als Repräsentant des jeweiligen Altar- oder Kirchenheiligen, allen voran die Darstellungen Christi und seiner Mutter. Diese Bilder konnten vor allem im Spätmittelalter von einer großen Anzahl von Szenen gerahmt sein, die wiederum rein narrativen Charakter hatten.

Das Repräsentationsbild hatte nun innerhalb von reich ausgestatteten Kirchenräumen sein «Alleinstellungsmerkmal» weitgehend verloren und trat oftmals nur noch an bestimmten Tagen in den Mittelpunkt des gläubigen Interesses. Auch im Zeitalter des Barock änderte sich dies nicht mehr. Verehrte Bilder gingen vielfach in einer überbordenden Raumzier⁸ unter.

Das Andachtsbild lässt sich nicht in allen Fällen klar vom Repräsentationsbild und dem Historienbild abgrenzen, da seine Definition nicht auf der Bildform oder dem Bildthema beruht. Mir scheint jedoch die Nähe zum Repräsentationsbild gegeben, weshalb ich es hier als eine Unterform ansetzen möchte. Das Andachtsbild definiert sich nämlich über seine intendierte Wirkung: dem Betrachter einen Zugang zur Andacht zu eröffnen. Solche Bilder finden ihren Ursprung in einer individuell geprägten Frömmigkeit des 13. und 14. Jahrhunderts, die nicht zuletzt durch die Mystik sowie vor allem auch durch die «Devotio moderna» beeinflusst wurde. Die Bilder – es sind tatsächlich vor allem Plastiken – richten sich an einen einfühlenden Betrachter und versuchen, in ihm Affekte zu wecken. Typisch für diese Arbeiten ist jeweils eine Hinwendung zum Betrachter, um einen Kontakt zu diesem aufzubauen. Zu den ersten Andachtsbildern gehören

zunächst die Vesperbilder, der Schmerzensmann sowie die Christus-Johannes-Gruppen.

3. Kunst im Kirchenraum – eine historische Grundlegung

Allen voran war das Hohe Mittelalter nicht nur für die christliche Kunst, sondern für das religiöse Leben im allgemeinen eine überaus fruchtbare Epoche.

Bis in das 11. Jahrhundert hinein waren die Ausstattungen der Kirchen und Kathedralen mehr oder weniger von den gleichen Bildthemen geprägt, auch wenn sich natürlich landschaftliche Unterschiede, z.B. in den regional tätigen Werkstätten festmachen ließen. Nach der Wende zum 2. Jahrtausend wurde die religiöse «Landschaft» durch die Gründung von Orden und geistlichen Gemeinschaften vielfältiger⁹. Zahlreiche Orden wurden damals begründet und trugen vielfältige spirituelle Impulse in die damals sich stark wandelnde Gesellschaft. Erwähnt seien hier nur die Franziskaner sowie die Dominikaner, die für die sich ausbildenden städtischen Gemeinwesen von eminent großer Bedeutung waren.

3.1. Die Kunst der Zisterzienser

Mit der Gründung des Reformklosters von Citeaux wollten Robert von Molesme (um 1028–1111) und seine Gefährten im Jahre 1098 zur ursprünglichen Strenge der Regel des Hl. Benedikt zurückkehren. Die Reform führte bekanntermaßen zu einer Neugründung, die sich auch künstlerisch stark von der Tradition Clunys absetzte. So war der 1130 geweihte Bau von Cluny III von seinem Anspruch her keine Abteikirche mehr, sondern eine «Kirche für die Welt»¹⁰, sie wurde nämlich schon recht bald von zahlreichen Reisenden und Pilgern aufgesucht. Der Bau machte nicht nur durch seine schiere Größe Eindruck, sondern auch durch seine baukünstlerische Ausstattung¹¹. Dem «opus dei» der Liturgie, sollte nichts vorgezogen werden und deren Reichtum sollte dementsprechend alles übertreffen.

Bernhard von Clairvaux antwortete unmittelbar auf Cluny III: «Es strahlt die Kirche in ihren Mauern, und an ihren Armen leidet sie Mangel! Ihre Steine kleidet sie in Gold, und ihre Kinder lässt sie nackt! ...»¹². Aus dieser verbalen Kritik entwickelte der Orden der Zisterzienser seine eigene Kunstauffassung, die in einer weitgehenden Schmucklosigkeit der Kirchengebäude gipfelte. Der Verzicht auf jeden figürlichen Skulpturenschmuck nahm nur Bilder der Gottesmutter aus! Der dritte Bau von Cluny wie auch die Klosterkirchen der Zisterzienser stehen somit für zwei extreme Auffassungen des Sakralbaues sowie seiner Ausstattung im Mittelalter.

3.2. Bettelorden und ihre Kunstauffassung

Mit dem Wachsen der Städte ist im 13. Jahrhundert untrennbar auch die Entstehung der Mendikantenorden wie der Augustiner, Dominikaner, Franziskaner und Karmeliten verbunden. Sie alle fanden in den Städten ein weites Betätigungsfeld. Vor allem die Predigtstätigkeit der Dominikaner und Franziskaner verlangte nach großen Räumen, in denen der Prediger gut gehört und auch gesehen werden konnte. Es entstand so der Saalraum der schlichten Bettelordenskirche. Deren Architektur diente ganz sachlich dem Zweck der Schaffung eines Nutzbaues, der viele Menschen aufnehmen konnte. Neben dieser Schlichtheit ihrer Architektur bereiteten die Bettelorden einer weiteren Veränderung die Wege: Im Zentrum der Tätigkeit der Mendikanten stand nun der einzelne Mensch ohne Ansehen von Person und Stand. In jedem einzelnen erkannte man nun Christus als Bruder, so dass das Heilige nicht mehr in einer übergeordneten heilsgeschichtlichen Universalität gesehen wurde, sondern als individuelle Person. Badstübner sieht diesen Ansatz schon in den Fresken Giotto di Bondones (1266-1337) aus der Zeit um 1290 in der Oberkirche von San Francesco in Assisi verwirklicht¹³. Bondones Schilderungen zeigen eine bisher unbekannte Wirklichkeitsnähe, die Menschen aus Fleisch und Blut darstellen. Aus dieser Realitätsnähe der franziskanischen Spiritualität erwachsen u.a. die in ihrem Realismus erschütternden Kreuzigungsdarstellungen des späten Mittelalters.

Aus der spirituellen Neubelebung, die die Bettelorden dem Mittelalter schenkten, erwuchs auch die deutsche Mystik, die vor allem im 14. Jahrhundert blühte. Nicht umsonst gehörten Meister Eckhart (1260-1328), Heinrich Seuse (um 1295-1366) und Johannes Tauler (um 1300-1361) alle dem Dominikanerorden an.

In diesem Umfeld konnten sich nun erstmals auch neue Bildthemen ausprägen. Vorrangig sei hier an das Vesperbild erinnert. Die Darstellung der Gottesmutter, die den toten Sohn auf ihrem Schoß beweint, ist Anfang des 14. Jahrhunderts erstmals nachweisbar, wurde aber in der religiösen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts vorbereitet. Bis in das 18. Jahrhundert hinein¹⁴ pflegten einige der Bettelorden weiter ihre spezielle Architektur und Kunstauffassung, in dem sie z.B. reiche Stuck- und Freskendekorationen oder allzu manieriert wirkende Bildwerke entschieden ablehnten¹⁵. Daneben bildeten sich jeweils ordenseigene ikonografische Traditionen oder Bildthemen heraus. So finden sich in Klosterkirchen der Franziskaner vorzugsweise Darstellungen der Unbefleckten Empfängnis Mariens, nachdem der sel. Johannes Duns Scotus (1265/66-1308) sich theologisch damit bereits im 13. Jahrhundert auseinander gesetzt hatte.

4. Voraussetzungen für Kunst im Kirchenraum

Kunst im Kirchenraum ist nicht nur eine Frage des kirchlichen Mäzenatentums, vielmehr bedarf es auf der Folie des oben Gesagten gewisser Grundbedingungen auch auf Seiten der Kirche¹⁶. Zwei Beispiele: Der sel. Dominikanermönch Jacobus a Voragine (1228/29–1298) verfasste um 1260 die «Legenda aurea», eine Sammlung von ursprünglich 182 Traktaten zu Kirchenfesten und Heiligenlegenden. Die «Legenda aurea» fand über Jahrhunderte weiteste Verbreitung und wurde in zahllosen Auflagen und unterschiedlichsten Versionen bekannt. Sie war sicherlich im Mittelalter populärer als die Heilige Schrift. Zwar sind die geschilderten Geschichten stark legendär, da es sich bei der «Legenda» zuerst um ein Erbauungsbuch handelt. Sie hat jedoch in allerstärkstem Maße die christliche Kunstgeschichte seit dem Mittelalter geprägt und zahllose narrative Bildzyklen inspiriert.

Kunst brauchte zu allen Zeiten die Auseinandersetzung mit Literatur, um produktiv sein zu können. Die erste Quelle der Inspiration sind in unserem Falle natürlich die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Es bleibt jedoch kritisch zu fragen, inwieweit wir als Geistliche und Theologen uns in unserem Diskurs nur im binnenkirchlichen Raume bewegen oder es schaffen, unsere Überlieferung in die Gegenwart hinein zu aktualisieren? Jacobus a Voragine traf literarisch offenbar einen Nerv seiner Zeit!

Über Jahrhunderte hinweg, bis zur Zeit der Aufklärung, hatten Geistliche eine Art «Deutungsmonopol» über die Bilder, d.h. aus dem kirchlichen Raum wurden wesentliche Impulse für die Ikonografie und Ikonologie gegeben. So ist es nicht verwunderlich, dass das Bildprogramm der Würzburger Residenz, eines Bauwerkes von abendländischem Rang, von zwei Jesuiten des Würzburger Kollegs ausgearbeitet wurde. Die Deutsche Bischofskonferenz forderte daher auch 1993 in ihrer Handreichung «Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung», dass die Künste «integrierte Bestandteile des Theologiestudiums»¹⁷ sein sollen. Allein hier ist bisher bedauerlicherweise leider recht wenig geschehen!

Ein typisches Beispiel für die Wechselwirkung von theologischer Aussage und Bildthema ist das Bildmotiv der Unbefleckten Empfängnis Mariens, der Immakulata. Bereits seit dem 13. Jahrhundert war die Lehre Inhalt wichtiger theologischer Diskussionen, nicht nur zwischen Franziskanern und Dominikanern, bevor im Jahre 1854 Papst Pius IX. das Dogma der Unbefleckten Empfängnis verkündete.

Bis dahin hatte das Motiv schon eine bewegte Geschichte in der Kunst erlebt. Über verschiedene Zwischenstufen bildete sich im Umkreis der spanischen Kunst des Barocks der Typus der auf der Weltkugel stehenden und von zwölf Sternen umgebenen Jungfrau heraus, das sich an die Vision der



apokalyptischen Frau anlehnt (Offb 12). Ein Bildthema, das für unsere Vorstellungen bis heute maßgeblich ist! Auch hier gingen wiederum Theologie, Frömmigkeit und Kunst eine fruchtbare Symbiose ein, die neue Wege ebnete.

Es bedarf auf Seiten der Kirche auch weiterhin einer Aufgeschlossenheit und einer spirituellen Kraft, die mit einem gewissen Selbstbewusstsein gepaart ist, um Impulse in die Welt der Kunst zu senden, die wiederum für das religiöse Leben fruchtbar gemacht werden können. Hier bleibt noch viel zu tun!

5. Gibt es eine kirchliche Kunst?

Mit den Verwerfungen in der Folge der Französischen Revolution und dem Ende der alten Reichskirche, das durch die Säkularisation von 1802/3 endgültig besiegelt wurde, trat der Bruch zwischen Kirche und Kunst deutlich zutage. Das spirituelle Wiedererstarken der katholischen Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts ging gleichzeitig mit einem tiefen Misstrauen gegenüber der modernen Welt einher. Auch im Bereich der Kunst gingen daher kaum noch Impulse von der Kirche aus. Es ist nur allzu typisch, dass die Nazarener zwar als Künstler eine Reform der Kunst auf religiöser Grundlage anstrebten, aber wesentlich eine Bewegung außerhalb der Kirche waren.

Innerkirchlich orientierte man sich künstlerisch an vergangenen Epochen, namentlich am Mittelalter als einer Zeit vor der großen europäischen Krise der Glaubensspaltung. So griff man kirchlicherseits willig auf die damals sich ausbildenden Stile der Neoromanik und Neogotik, in geringerem Maße aber auch des Neubarock zurück. Noch im Jahre 1912 konnte der damalige Kölner Erzbischof Antonius Kardinal Fischer verlangen: «Neue Kirchen sind der Regel nach in romanischem oder gotischem bzw. sogenanntem Übergangsstile zu bauen.»¹⁸ Allerdings ging es auch Kardinal Fischer nicht nur um billige Reproduktion, da er fortfuhr: «... Andererseits haben wir auch noch gar so manche Künstler, die sich mit Fleiß, Geschick und Ausdauer so in den Geist der alten Architektur hineingelebt haben, dass sie imstande sind, nicht geistlos zu kopieren ... sondern selbständig im Geiste der alten Meister zu schaffen.»¹⁹

Da es jedoch Kirche darum gehen muss, die zeitlose Botschaft des Evangeliums in die konkrete Gegenwart hinein zu übersetzen, bedarf sie dafür auch wesentlich der zeitgenössischen Kunst! Dies gilt umso mehr, als dort vielfach spirituelle Tendenzen feststellbar sind. Immer wieder widmen sich Künstler in ihrem Schaffen explizit religiösen Themen oder suchen in ihren Werken nach Möglichkeiten der Grenzüberschreitung, also der Transzendenz. Auf diesem Hintergrund ist es unzulässig, bestimmte künstlerische Ent-

wicklungen oder Strömungen als unkirchlich zu brandmarken. Gerade die deutsche Kirche kann nach der Wiedervereinigung unseres Landes aus einem künstlerischen Reichtum schöpfen, der in der unterschiedlichen Entwicklung beider deutscher Staaten nach 1945 und deren Kunstauffassungen begründet liegt. Es geht hier um zwei Traditionen: die der Abstraktion, die im Westen stark gepflegt wurde, und die der gegenständlichen Malerei und Plastik, die vornehmlich in Ostdeutschland heimisch war. Beide künstlerische Wege haben durchaus im Rahmen kirchlicher Kunstpflege ihre Berechtigung²⁰.

Es gibt in der zeitgenössischen Kunst eine starke Tendenz, den Menschen absolut zu setzen – ohne jegliche Rückbindung an Werte und Traditionen. Dahinter steht zuallererst die Leugnung der Existenz Gottes, eine Verherrlichung der Sexualität, aber auch der Gewalt und Grausamkeit. Dies kann die Kirche in keinsten Weise gutheißen oder innerhalb ihrer Räume mittragen! Kunst im Kirchenraum soll der Verherrlichung Gottes dienen und den Glauben der Menschen stärken.

6. Bilder im Kirchenraum heute

6.1. Das Bild im Altarraum

Nachdem der Altar als «Tisch des Herrn» heute oft wieder freistehend ist, ist die direkte Zuordnung von Bild und Altar nicht mehr gegeben, weshalb nicht mehr vom Altarbild gesprochen werden kann. Daher sei hier der Terminus technicus «Bild im Altarraum» verwandt²¹.

In den letzten Jahren sind verstärkt Bemühungen um das Bild im Altarraum feststellbar. Das Bild im Altarraum ist neben dem Altar sowie dem Ambo der Fokus innerhalb eines Sakralraumes, weshalb diesem eine besondere Bedeutung zukommt. Es kann sich hierbei generell nicht um ein narratives Bild oder einen Zyklus handeln, wie dies z. B. bei den mittelalterlichen Flügelaltären der Fall war. Vielmehr soll dieses einen eindeutigen christologischen Bezug haben, der das Bild wiederum an das am Altar gefeierte Mysterium rückbindet. Es sind daher hier eindeutig Repräsentationsbilder gefordert, die den gekreuzigten und erhöhten Herrn in seiner Gemeinde vergegenwärtigen. In gewissem Sinne besteht so ein direkter Bezug zu den Apsisdarstellungen der frühchristlichen Basiliken wie auch der mittelalterlichen Kirchen und Kathedralen.

Mir scheinen jedoch überlieferte ikonografische Traditionen heute nicht mehr ohne weiteres zu greifen, so dass auch in der Abstraktion eine Möglichkeit liegt, die Größe und Schönheit und das Unsagbare Gottes auszudrücken. Gerade das Bild im Altarraum drückt in besonderer Weise das aus, was die Konstitution «Sacrosanctum Concilium» des 2. Vatikanischen Kon-



zils über die Künste im Allgemeinen sagt: «Sie sind um so mehr Gott, seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht, als ihnen kein anderes Ziel gesetzt ist, als durch ihre Werke den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung auf Gott zu wenden» (SC 122). Es geht hier also nicht um eine Dekoration des Raumes, sondern um eine Hinführung zum Geheimnis des Wesens Gottes.

6.2. Narrative Bilder im Kirchenraum

Über Jahrhunderte hinweg sollten Bilder auch der Belehrung derer dienen, die nicht lesen und schreiben konnten. Zahlreiche Bildmotive haben sich so aufgrund der häufigen Verwendung fest in unser kulturelles Gedächtnis eingebrannt. Wir leben jedoch heute in einer Zeit, die jedem von uns unzählige Informationen an beinahe jedem Ort zugänglich macht. Eine Flut von Bildern ist die Folge. «Wir amüsieren uns zu Tode», lautet ein Buchtitel des amerikanischen Medienwissenschaftlers Neil Postman (1931–2003). Bilder haben heute daher nicht mehr die auratische Kraft, die sie in vergangenen Jahrhunderten besaßen.

Es bleibt deshalb kritisch zu fragen, inwieweit narrative Bilder und Zyklen heute noch ihren Platz in unseren Kirchen behaupten können? Sollte dies der Fall sein, so dienen sie allemal nicht mehr der Dekoration des Raumes! Ausgenommen von dieser Kritik ist der Kreuzweg, der seit der Mitte des 18. Jahrhunderts²² zu den festen Ausstattungsstücken in unseren Kirchen gehört. Kreuzwege haben zum einen einen stark narrativen Charakter, jedoch sind sie allemal auch Andachtsbilder!

6.3. Andachtsbilder im Kirchenraum

Andachtsbilder haben im Kirchenraum einen besonderen Stellenwert, da sie dem Gebet und der Betrachtung der einzelnen Gläubigen dienen. Vielfach handelt es sich dabei um Darstellungen der Gottesmutter, aber auch um Bilder Christi oder eines besonders verehrten Heiligen. Immer wieder ist festzustellen, dass bei solchen Darstellungen – auch in modernen Kirchenräumen – auf alte Kunstwerke zurück gegriffen wird. Handelt es sich dabei um Bilder, die bereits eine lange Verehrungsgeschichte aufweisen, ist dies voll und ganz zu unterstützen. Oft jedoch scheinen Werke der alten Kunst eine größere Vertrautheit in sich zu tragen als zeitgenössische. «Moderne Bilder sind nicht konfliktfrei»²³ und bergen daher eine gewisse Sprengkraft in sich, die uns Christen als Herausgerufenen gut tun könnte. Zudem bringen zeitgenössische Kunstwerke die Fragen der Gegenwart, im Idealfalle auch vor dem Angesichte Gottes, zur Sprache.

Kritisch ist jedoch zu fragen, ob die Gegenwartskunst sich in angemessener Weise mit dem Phänomen des Andachtsbildes auseinandersetzt oder

hier eventuell sogar neue Formen entwickelt. Anders als beim Bild im Altarraum scheint mir noch sehr viel an Diskussion auf beiden Seiten notwendig. Es ist daher nur allzu verständlich, dass im Bereich der privaten Andacht Bildwerke des Mittelalters oder des Barock bevorzugt werden. Offensichtlich finden die Gläubigen hier weitaus eher einen emotionalen Zugang. Zudem sind die Grundbefindlichkeiten des Menschen von Schmerz, Trauer, Freude und Wut seit Jahrtausenden die gleichen, so dass diese auch in einem alten Bildwerk in idealtypischer Weise eingefangen sein können.

7. Alte Kunst im Kirchenraum

Die katholische Kirche hütet einen reichen Schatz an bedeutenden Kunstwerken, die zum reichen kulturellen Erbe der Menschheit gehören. Zahllose Menschen besuchen Jahr für Jahr unsere Kirchen und Kathedralen. Dieses reiche Erbe kann so übermächtig sein, dass eine Beschäftigung mit der Gegenwart und ihren künstlerischen Strömungen nur schwer möglich ist. In all ihren amtlichen Äußerungen hat die Kirche stets zur Pflege dieses Vermächtnisses aufgerufen. Papst Johannes Paul II. rief im Jahre 1988 im Rahmen einer Kurienreform eigens die Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche ins Leben!

Die Kirche bekennt sich damit in eindrucksvoller Weise zu ihrer kulturellen Überlieferung und will diese gleichzeitig für die Gegenwart fruchtbar machen.

Religiöse Kunstwerke vergangener Epochen sind immer auch materialisierte Zeugnisse unseres Glaubenslebens. Mit der Pflege unseres reichen Erbes stehen wir so ganz bewusst zur Geschichtlichkeit unserer Existenz und sehen dies im Lichte unseres Glaubens als Zeugnis des Wirkens Gottes in unserer Welt.

Es wäre daher grundlegend falsch, alte Kunst nur in kirchlichen Sammlungen und Museen konservatorisch zu pflegen. Sie gehört wesentlich in unsere Kirchen. Das Heutigerwerden unseres Glaubens braucht gerade das Wissen um unsere Vergangenheit! Es ist daher ebenso zu begrüßen, wenn in modernen Kirchen im Rahmen eines alten Kunstwerkes eine Rückbindung an das reiche Erbe der Kirche geschieht. Allerdings sollten Werke der alten Kunst nicht als Alibi für eine mangelnde Auseinandersetzung mit der Moderne dienen. Hier wäre dann berechtigte Kritik angebracht! Werke alter Kunst können aber nicht nur für die Gläubigen und für unser gottesdienstliches Leben eine Bereicherung darstellen, sie können dies auch für zeitgenössische Künstler sein, die dadurch Anregungen für ihr eigenes Schaffen empfangen.



8. Die Frage des Kitsches

Im Zeitalter der Reproduzierbarkeit von Kunstwerken werden wir in unseren Kirchenräumen auch immer wieder mit Bildwerken konfrontiert, denen Kunsthistoriker keinen hohen künstlerischen Rang zubilligen würden. Ja sogar mit solchen, die wir für Kitsch halten mögen. Es sind dies jedoch vielfach solche, die von Seiten vieler Gläubigen eine besondere Verehrung erfahren! Hier gilt es, pastorale Klugheit walten zu lassen und auch eine gewisse Demut an den Tag zu legen.

Ich möchte daher gerne eine Aussage in den Raum stellen, die Georg Meistermann (1911-1990) mir gegenüber vor vielen Jahren gemacht hat: «Wenn die Leute vor einer kitschigen Fatima-Madonna beten kommen, dann lasst die Madonna in der Kirche und ersetzt sie nicht durch ein Kunstwerk»²⁴. Die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen standen auch für einen Künstler wie Georg Meistermann noch vor den Ansprüchen der Kunst.

9. Schlussbemerkungen

Das Verhältnis von Kirche und Kunst war über Jahrhunderte hinweg ein enges und daher auch fruchtbares und dynamisches. Die Kirche wirkte über die Epochen hinweg stilbildend und brachte Anregungen in die jeweiligen Zeitstile ein! Es ist daher zunächst unzulässig, gewisse Stile als unkirchlich zu bezeichnen. Die Kirche war immer für künstlerische Entwicklungen offen. Auch heute kann sie daher keinen Stil oder eine künstlerische Schule als normativ ansehen. Unbeschadet des Stiles gilt aber auch, dass Kunstwerke im kirchlichen Rahmen einen Transzendenzbezug haben müssen.

Für ein fruchtbares Verhältnis von Kirche und Kunst ist es unerlässlich, dass Kirche und Theologie mit Künstlern in einem engen Austausch verbleiben und ihre Anforderungen und Wünsche auch sprichwörtlich in deren Ateliers tragen. Nur so kann auch Kunst für den Kirchenraum entstehen. Solch ein Austausch ist ein wichtiger Gradmesser für die spirituelle Kraft der Kirche, die sich bewusst in der Mitte der Gesellschaft den Fragen unserer Zeit stellen will. Auch heute gilt noch der Wappenspruch des Münchner Erzbischofs Michael Kardinal Faulhaber (1869-1952), der ein Sohn der Diözese Würzburg war: «Vox temporis - vox dei», d.h. «Die Stimme der Zeit ist die Stimme Gottes.»

Die klassischen künstlerischen Gattungen von Architektur, Malerei und Plastik wurden in den letzten Jahrzehnten durch weitere wie Fotografie, Videokunst, Land-Art etc. bereichert. Hier gilt es, mit großer Aufmerksamkeit die weiteren Entwicklungen zu verfolgen. Es scheint mir im Moment jedoch so, dass für den Bereich der Kunst im Kirchenraum lediglich die klassischen künstlerischen Disziplinen Geltung haben können. Dies heißt

allerdings nicht, dass z.B. in der Videokunst Arbeiten entstehen, die religiöse Aussagen in sich tragen.

Neben einer Vielfalt an künstlerischen Arbeiten, die unser religiöses Leben nur bereichern können, da sie Anteil haben an der Schöpferkraft Gottes, sollte jede Region, d.h. jedes Bistum auch versuchen, die dort vorhandenen künstlerischen Talente zu pflegen und als Ausdruck des Potentials einer Landschaft fruchtbar zu machen. So ist z.B. die Diözese Würzburg in den Jahrzehnten der Nachkriegszeit von einer spezifischen Architektursprache im Sakralbau geprägt, die wesentlich auf die Person des damaligen Diözesanbaumeisters Hans Schädel (1910-1996) zurückgeht.

Maßstab jeder künstlerischen Arbeit im Kirchenraum muss zunächst deren künstlerische Qualität sein, da jedes Kunstwerk im sakralen Raum «Ausdruck der Verherrlichung Gottes und Danksagung für Schöpfung und Erlösung»²⁵ ist. Von daher sind bei der Auswahl von Arbeiten sowie der Auftragsvergabe für neue Werke strenge Kriterien anzulegen, um im kirchlichen Raum nicht einer billigen Talmi-Kultur Tür und Tor zu öffnen²⁶. Wir sind verpflichtet, in der Liturgie die kostbarsten Schätze, die uns Menschen in die Hand gegeben sind, zu hüten. Sollte daher so manches Kunstwerk für den Moment nicht erschwinglich sein, so ist es allemal besser zu warten, als eine zweitrangige, hingegen erschwingliche Lösung zu verwirklichen. Wir dürfen auch innerhalb der Kirche nicht der Versuchung einer konsumistischen Haltung erliegen.

Schließen möchte ich diese Ausführungen, die eher «Aphorismen» im Sinne von Gedankensplintern sind, mit zwei Zitaten des Schriftstellers Ralf Rothmann (*1953), die auch für bildende Künstler gelten können: «Aber man muss doch warten können und sich so rein und bereit wie möglich halten für den richtigen Moment ...»²⁷ und «Gerade weil jedes Werk, auch das vollkommenste, immer bloß zurückbleibt hinter unserer Sehnsucht, macht es diese absolute Freiheit deutlich und öffnet uns die Augen dafür, dass es Unsicherheit letztlich nicht gibt.»

Prägnanter kann man wohl kaum das Wesen des Künstlers und der Kunst umschreiben. Wir brauchen die Kunst in der Kirche, vor allem in den Kirchenräumen, auch wenn man ohne Kunst die Messe feiern kann, da Kunstwerke auf ganzheitliche Weise Wege von und zu Gott begleiten.

ANMERKUNGEN

¹ Podiumsdiskussion: *Ist weniger mehr? Wie gehen wir mit der Bilderssehnsucht der Gläubigen um?*, in: G. BAYER-ORTMANN/D.M. MEIERING, *Braucht Glaube Kunst?*, Köln – Aachen 2006, 70.

² Ich erinnere hier nur an die Laterans- und die Petersbasilika in Rom sowie die Grabeskirche in Jerusalem und an die Geburtskirche in Bethlehem.

³ Dazu finden sich die expliziten biblischen Aussagen bei Ex 20,4.5; Lev 26,1 und Dtn 7,25.

⁴ Der Prolog des Johannesevangeliums 1,1-14, bes. Vers 14 ist hier die Grundlage jeder christlichen Bildtheologie. Vergleiche dazu das Konzil von Ephesus 431.

⁵ Generell sei für diesen Themenbereich auf die grundlegende Arbeit des Münchner Kunsthistorikers HANS BELTING verwiesen: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

⁶ Der Begriff aus dem Griechischen bezeichnet sogenannte «nicht von Menschenhand gemachte Bilder»; dazu gehören u.a. das «Mandylion», eine venerable Darstellung des Antlitzes Christi. Solche Christus- und Marienbilder sind in Syrien und Kleinasien bereits im 6. Jahrhundert nachweisbar. Auch die angeblich vom Evangelisten Lukas gemalten Marienbilder zeichnet ein besonderer Verehrungsanspruch aus. Rom birgt eine Anzahl solcher Marienbilder.

⁷ »Bild« umschließt in diesem grundlegenden Sprachgebrauch sowohl die Plastik als auch die bemalte Tafel.

⁸ Die Plastik des «Geißelten Heilandes» in der Wies bei Steingaden tritt in der prächtigen Fassung des Hochaltares kaum noch hervor!

⁹ Zu diesem umfangreichen Themenbereich sei auf die beiden folgenden Publikationen verwiesen: E. BADSTÜBNER, *Klosterkirchen im Mittelalter. Die Baukunst der Reformorden*, München 1985 sowie G. BINDING/M. UNTERMANN, *Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland*, Darmstadt ³2001.

¹⁰ E. BADSTÜBNER, *Klosterkirchen im Mittelalter*, 136.

¹¹ Dies belegen in eindrucksvoller Weise die erhaltenen extrem qualitativollen Kapitelle, die zu den Meisterleistungen romanischer Plastik gehören.

¹² E. BADSTÜBNER, *Klosterkirchen im Mittelalter*, 140.

¹³ Ebd., 280.

¹⁴ Damals hatten z.B. die Zisterzienser längstens schon ihre strenge Haltung gegenüber Bildern aufgegeben und sich der «liberalen» Kunstauffassung der anderen Orden angeglichen.

¹⁵ Ein sprechendes Beispiel für solche Zurückhaltung in der Ausstattung eines Kirchenraumes ist die Klosterkirche der Minoriten in Schönau bei Gemünden am Main im Bistum Würzburg. Deren geschlossen erhaltene Ausstattung stammt aus den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und verzichtet bei aller Eleganz auf jeden barocken Überschwang.

¹⁶ Selbstverständlich braucht es auch auf Seiten der Künstler eine Offenheit im Umgang mit der Kirche. Diese ist jedoch vielfach vorhanden. Die Kirche muss sich nur auf diese Auseinandersetzung einlassen.

¹⁷ Arbeitshilfen Nr. 115. Bonn 1993, 18.

¹⁸ Zitiert nach A. ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt – Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg 1984, 63.

¹⁹ Genau dieser Vorwurf der geistlosen Kopie ist ja während des beispiellosen Bildersturmes der Nachkriegszeit der Kunst des Historismus gemacht worden.

²⁰ Bei der Diskussion zum narrativen oder Repräsentationsbild wird nochmals hierauf zurück zu kommen sein.

²¹ Den Begriff führt die grundlegende Arbeitshilfe der Dt. Bischofskonferenz Nr. 132: *Liturgie und Bild*, Bonn 1996, 30 ein. Die Arbeitshilfe ist für die Auseinandersetzung mit unserer Fragestellung von essentieller Bedeutung.

²² Papst BENEDIKT XIV. veröffentlichte 1741 ein Breve, das Kreuzwege für alle Pfarrkirchen vorschrieb.

²³ *Liturgie und Bild*, 22.

²⁴ *Podiumsdiskussion: Ist weniger mehr? Wie gehen wir mit der Bildersehnsucht der Gläubigen um?*, in: G. BAYER-ORTMANNS /D.M. MEIERING, *Braucht Glaube Kunst?*, Köln – Aachen 2006, 85.

²⁵ *Liturgie und Bild*, 22.

²⁶ Zur Frage «Was gute Kunst ist?»: W. VÖLCKER (Hg.), *Was ist gute Kunst?*, Ostfildern 2007.

²⁷ RALF ROTHMANN, *Kleine Knochenflöte*, in: F.A.Z. vom 27. Juni 2008.



MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

DIE SCHÖNHEIT DER LITURGIE

Eine Verteidigung

«Kann das Christentum schön sein?», hat Hans Maier jüngst gefragt, und gleich noch einmal nachgehakt: «Soll man im Christentum wenn nicht auf Kunst, so doch auf Schönheit verzichten?»¹ Maier nimmt hier bezug auf einen Einwand, der nicht neu ist: Kann eine Religion, in deren Zentrum der misshandelte und gekreuzigte Gottessohn steht, und deren besondere Sorge seit je den Armen, Erniedrigten und Kranken gehört, mit der Schönheit ein Bündnis eingehen, sie in den Werken der Kunst suchen und diese sich nutzbar machen? Bezogen auf die Liturgie wird dieser Einwand immer wieder geltend gemacht: Was sollen all die Goldkelche, Brokatgewänder, Stukkaturen, Gemälde, Statuen und Orgeln angesichts des Elends in der Welt? Die Schönheitskritik nimmt in Bezug auf die Liturgie verschiedene Formen an: Mal wird sie als unangebracht empfunden angesichts der irdischen Not, mal als überflüssiger Zierrat, der für die Gemeindepastoral, als dessen Fortsetzung mit anderen Mitteln die Liturgie gesehen wird, nicht erforderlich ist. Hans Maier ist dieser Kritik nur sehr vorsichtig begegnet, ihr sogar ein Stück weit entgegengekommen: «Ein tatabgewandter Liturgismus wäre nur eine Karikatur des ewigen Festes, das die Liturgie mit irdischen Mitteln im Spiegel und Gleichnis abbilden will».² Er schließt: «Manchmal aber, für einen Augenblick, darf auch im Christentum Schönheit sichtbar werden. Sie ist dann aber ein Fragment, ein winziger Farbschimmer, nichts Ganzes, Monumentales, Endgültiges, ein rasch aufblitzendes Licht, das über sich hinausweist».³

Entschiedener als es Hans Maier getan hat, soll an dieser Stelle die Schönheit speziell der Liturgie verteidigt werden. Grundlegend sei für das folgende die These, dass die Liturgie nicht bloß die Künste sich nutzbar macht, sondern selbst eine Form der Kunst ist. Als Kunstwerk kann sie der Schönheit gar nicht entkommen, da sie ihr innewohnt und für sie konstitutiv ist. (Freilich kann man ein Kunstwerk zerstören. Dann hat es auch mit der Schön-

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.



heit ein Ende.) Schönheit wird dabei nicht als Spielart der Gefälligkeit verstanden, sondern als das Resultat künstlerischer Durchformung und Proportionierung, als etwas immer dann Wahrnehmbares, wenn Einzelteile von einer gestaltenden Kraft zu einem Ganzen gefügt worden sind. Friedhelm Mennekes SJ hat es, bezogen auf die Malerei und ohne das Wort Schönheit zu benutzen, so ausgedrückt: «Die Freude an einem Bild entsteht aus der Begegnung mit einem geistigen Gegenüber ... Kunst schenkt immer etwas Positives ... Und wenn der Künstler dem Erdrückenden und Belastenden eine Form gibt, dann entsteht letztlich ein positives Bild.»⁴ Das Entscheidende ist, dass aus der Durchformung des Werks ein geistiges Erlebnis erwächst, das einen berührt.

Die Vorstellung, dass es sich bei der gefeierten Liturgie um ein Kunstwerk handelt – mit einer bestimmten Form, einer bestimmten Dauer, einem Interpreten – und als solches etwa mit einem erklingenden Musikstück vergleichbar ist, ist durchaus verwandt mit der von Romano Guardini formulierten Vorstellung von der Liturgie als Spiel, das «zwecklos, aber doch sinnvoll»⁵ sei. Guardini selbst hat die Parallele gezogen: «Das Kunstwerk hat keinen Zweck, wohl aber einen Sinn, nämlich den, *«ut sit»*, dass es da sei, dass in ihm das Wesen der Dinge und das innere Leben der Künstler-Menschenseele wahrhaftige, lautere Gestalt gewinne. Es soll *«splendor veritatis»* sein, der Wahrheit Schönheitsglanz.»⁶

Joseph Ratzinger hat die Unzulänglichkeit der von Guardini auf die Liturgie angewendeten Spieltheorie kritisiert: Er argumentiert, dass bei Spielen «deren notwendiger innerer Ernst der Bindung an die Regeln sehr bald seine eigene Last entwickelt und auch zu neuen Verzweckungen führt: Ob wir an die heutige Sportwelt denken, an Schachmeisterschaften oder an welche Spiele auch immer – überall zeigt sich, dass das Spiel schnell aus dem ganz anderen einer Gegenwelt oder Nichtwelt zu einem Stück Welt mit eigenen Gesetzen wird, wenn es sich nicht in bloßer, leerer Spielerei verlieren soll».⁷

In der Tat ist der Begriff des Spiels weit gefasst und kann insofern nicht uneingeschränkt mit der Liturgie in Verbindung gebracht werden. Ein Spiel, das Sieger und Verlierer kennt, taugt nicht zur Analogie. Guardini wollte seinen Vergleich ja auch nur auf das Spiel der Kinder bezogen wissen: «Auch im Bereich des Irdischen gibt es zwei Erscheinungen, die nach der gleichen Richtung weisen: das ist das Spiel des Kindes und das Schaffen des Künstlers.»⁸

Die Analogie von Liturgie und Kunst ist, alles in allem, wohl die triftigere. Speziell ein Vergleich der performativen Kunst Musik mit der liturgischen Handlung trägt Früchte. Der Musikkritiker Eduard Hanslick hat, bezogen auf die reine Instrumentalmusik, einen berühmt gewordenen Begriff geprägt: «Tönend bewegte Formen sind einzig und allein Inhalt und Gegenstand der Musik.»⁹ Es würde an dieser Stelle zu weit führen, tiefer in

die Musikästhetik Hanslicks einzudringen. Nur am Rande sei bemerkt, dass der vom Musikkritiker im Zeitalter der Kunstreligion benützte Begriff Erinnerungen weckt an jenes mittelalterliche Verständnis von Musik, nach dem die harmonischen Verhältnisse der Musik Abbild der kosmischen Ordnung sind.

Die Hanslick rezipierende Musikästhetik hat ihm den Plural gestrichen und spricht meist vom einzelnen musikalischen Kunstwerk als «tönend bewegter Form». Mir scheint dies ein Begriff zu sein, der auch das Wesen der Liturgie besser trifft als der des «Spiels». Denn jeder Form der Liturgie liegt ein Regelwerk zugrunde, welches das Verhältnis der einzelnen Teile zum Ganzen ordnet. Wann Musik zu erklingen hat, welche Gewänder anzulegen sind, ob Weihrauch verwendet werden kann oder nicht, ob bestimmte Kerzen zu brennen haben – all dies wird festgelegt. Festgeschrieben auch die Reihenfolge von Wort und Musik und Stille, festgesetzt die Verteilung der Rollen: Priester, Diakone, Ministranten, Musiker. Die Liturgie ist bewegte Form nach festen Regeln. Man könnte, Hanslick fortspinnend, sagen: Liturgie ist tönend, leuchtend, sogar duftend bewegte Form – ein Kunstwerk, in dem – wie in der Musik – das Verhältnis der Teile zueinander ein sinn- und geistvolles Ganzes ergibt. Ihre Bühne ist der Kirchenraum, mit dessen Eigenheiten sie in Wechselwirkung tritt. Die Spannungen zwischen den Künsten, die in der Liturgie Verwendung finden, und der Liturgie selbst rühren demgemäß nicht daher, dass die Liturgie mit kunstfremden Forderungen an eine nach Autonomie strebende Kunst herantritt, sondern dass die Liturgie denselben Anspruch auf Vollkommenheit erhebt wie die Künste, derer sie sich bedient. Ein meisterhaftes Stück Musik kann die Proportionen der Liturgie durcheinander bringen, eine fein ausbalancierte Liturgie die Tonkunst in die Rolle der Gebrauchsmusik zwingen. Im einen Fall leidet die Liturgie, im anderen die Musik.

Die Vermittlung des Kunstwerks Gottesdienst mit den Künsten ist also relevant für die Frage liturgischer Schönheit. Hier spielen die Architektur, das Licht, das durch die Fenster fällt oder von Kerzen ausgeht, der Klang der Stimmen und Instrumente, der Duft des Weihrauchs, die Stimme und Gestik des Priesters und die Güte seiner Gewänder eine Rolle. Wem ist es nicht schon so ergangen, dass sich in ihm eine bestimmte Gestimmtheit einstellte, weil alles zusammenstimmte: das vom Sonnenlicht unterstützte Predigtwort, die vom Weihrauchduft gestärkte Musik, die vom Licht der Kerzen verfeinerte Stille, die von der Architektur gehobene Gestik des Priesters? Wer dafür empfindsam ist, wird sich nicht scheuen zu sagen, dass liturgische Schönheit unverzichtbar ist, wenn sie das außer uns Liegende erfahrbar machen will.

Redet nun, wer Liturgie als Kunst begreift, einem liturgischen *l'art pour l'art* das Wort, gar einem tatabgewandten Liturgismus? Die doppelte Natur



des Kunstwerks Liturgie entkräftet einen solchen Vorwurf. Einerseits ist die irdische Liturgie als Abbild der himmlischen zu verstehen, andererseits vergegenwärtigt sie exemplarisch das Leiden des Mensch gewordenen Gottes. In jedem Hochamt ist das Kreuzifix zugegen. Das Fürchterliche ist gegenwärtig, wird aber ausbalanciert mit dem Feierlichen. Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Mehr Welthaltigkeit ist nicht möglich. Letztlich ist die Erfassung und Vermittlung des Diesseitigen wie des Jenseitigen, des himmelhoch Jauchzenden wie des zu Tode Betrübten durch die Liturgie nur möglich aufgrund ihres Kunstcharakters: Liturgie besitzt, wie ein meisterliches Stück Musik, die Fähigkeit, These und Antithese miteinander zu vermitteln. Indem sie als kunstvoll durchformt und vollendet proportioniert wahrgenommen wird, vermittelt sie das Wissen von der Fülle der Welt. Ihren Kunstcharakter kann sie dabei in aller Schlichtheit oder in größter Opulenz offenbaren; Liturgie ist keinem Stil verpflichtet. Freilich ist sie ebenso unverwüstlich, wie sie verletzlich ist; da geht es ihr wie einem Bachschen Praeludium, das von dem einen Organisten ruiniert, von dem anderen in all seiner Schönheit vermittelt wird. Dass das Praeludium diese Schönheit unabhängig vom Interpreten besitzt, mal sie verbirgt, mal offenbart, wird allgemein nicht bestritten. Über die Liturgie kann man dasselbe sagen. Deswegen sei Hans Maier geantwortet: Im Christentum ist Schönheit immer dort – an jedem Tag, an jedem Ort – vorhanden, wo Liturgie gefeiert wird. Mal zeigt sie sich, mal nicht.

ANMERKUNGEN

¹ HANS MAIER, *Die Kirchen und die Künste*, Regensburg 2008, 73.

² Ebd., 75.

³ Ebd., 76.

⁴ *Zwischen Bindung und Freiheit. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst*, Köln 2008, 103f.

⁵ ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*. 20. Auflage, Mainz u. Paderborn 1997, 59.

⁶ Ebd. 60.

⁷ JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, S. 11.

⁸ Ebd., 63.

⁹ EDUARD HANSLICK, *Vom Musikalisch-Schönen*. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage Leipzig 1854. Darmstadt 1991, 32.



HANS MAIER · MÜNCHEN

DER GEKREUZIGTE ALS PARADOX THEOLOGISCHER ÄSTHETIK

Seit den Zeiten der frühen Kirche ist das Kreuz das Erkennungszeichen der Christen. «Religion des Kreuzes» – so nennt Tertullian das Christentum (apol. 16,6). Die Verehrung des Kreuzes ist – wie die Angriffe der Heiden und die Erwidern der Christen zeigen – so alt wie das Christentum selbst. Noch heute schlagen wir das Kreuzzeichen, «bekreuzigen» wir uns. 1931 schrieb Theodor Haecker: «In solcher Zeit, o meine Freunde, wollen wir beizeiten überlegen, was wir mitnehmen aus den Greueln der Verwüstung. Wohlan: wie Aeneas zuerst die Penaten, so wir zuerst das Kreuz, das wir immer noch schlagen können, ehe es uns erschlägt.»¹

Dass die Christen das Kreuz verehrten, war keine Selbstverständlichkeit. Denn die Kreuzigung galt im Altertum als grausamste und schimpflichste unter den Strafen. Wer am Holz hing, war verworfen. So auch Jesus: Er erreichte am «Fluchholz» (Gal 3,13) den tiefsten Punkt seiner menschlichen Existenz. Idealvorstellungen von Gott als dem Mächtigen, Leidlosen, Vorbildlichen, Schönen zerbrechen an diesem «Skandalon» (1 Kor 1,23) des Kreuzes. Am leidenden Gottesknecht ist nach der prophetischen Weissagung weder Gestalt noch Schönheit.

Die bildlichen Darstellungen des Kreuzes und des Gekreuzigten folgen der literarischen Überlieferung – vor allem der paulinischen und johanneischen Kreuzestheologie. Dabei treten im Lauf der Zeit unterschiedliche Akzente hervor: Erniedrigung und Leiden auf der einen Seite, Erhöhung und Triumph auf der anderen. Das alttestamentarische Bildverbot – in den Anfängen von den Christen sorgfältig beachtet – scheint die Entstehung christlicher Kreuzesdarstellungen kaum behindert zu haben. Selbst auf dem Höhepunkt des Bilderstreits wird die Berechtigung des Kreuzessymbols – im Unterschied zu Gottes- und Heiligenbildern – nicht bestritten. *Nach* dem Streit bleibt das Kreuz – manchmal auf ein einfaches Zeichen ohne Corpus zurückgenommen – in den östlichen wie in den westlichen Kirchen

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

das Zentrum christlicher Bildlichkeit. Das gilt im Ergebnis auch noch für das 16. Jahrhundert, in dem sich der frühchristliche Bilderstreit in den verschiedenen Richtungen der Reformation erneuert.

Wo das Kreuz als Leidenswerkzeug im Mittelpunkt steht² (und wo Christen ihren Glauben durch das Martyrium, die Hingabe ihres Lebens, bezeugen), da kann das Verhältnis von Kirche und Kultur nicht problemlos und harmonisch sein.³ So sind im Christentum von Anfang an nicht nur Elemente der Kulturaneignung und -durchdringung wirksam, sondern auch gegenläufige Tendenzen der Kulturkritik, ja der Kulturverneinung. Der apostolischen Maxime: Allen alles werden! steht der Satz gegenüber, dass Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hat. Der 1. Brief des Johannes warnt davor, die Welt und was in ihr ist zu lieben. Inkarnation, Fleischwerdung des Christentums – auch kulturelle – trägt daher immer auch das Zeichen des Verzichts, der freiwilligen Armut. Christliche Künste sind nie einfach «schöne Künste». Überall begegnen wir einer Ästhetik der Entäußerung, einem Pathos des Unvollkommenen – von den Kreuzigungs- und Folderszenen der Spätgotik bis hin zu den Deformationen der Menschengestalt in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Christliche Dichtung, bildende Kunst, Musik schließt stets auch Abgründe, Hässlichkeiten und Dissonanzen ein.

Christliche Erfahrung, so scheint es, widerspricht den überlieferten Begriffen von Schönheit. Und in der Tat muss es verwundern, dass «Schönheit» unter den Lebensbedingungen und –umständen der frühen Kirche überhaupt entstehen und sich in den christlichen Gemeinden verbreiten konnte. Einer solchen Entwicklung stand vieles entgegen – in erster Linie die Entschiedenheit, mit der sich die neutestamentlichen Autoren «an alle» wandten, ohne sich viel um traditionelle Unterschiede und Hierarchien (zwischen Hebräern, Griechen, Barbaren, Freien, Knechten, Männern, Frauen, Gebildeten und Ungebildeten) zu kümmern. Von Anfang an richtete sich die christliche Botschaft nicht an ein ausgewähltes, für künstlerische Äußerungen empfängliches Publikum; vielmehr hatte sie das Volk im Auge, Menschen aller Schichten und unterschiedlichster Herkunft. Es ging nicht um rhetorische Künste und ästhetische Raffinements. Das Kunstloseste, Verständlichste, Eingängigste war gut genug für die Verkündigung. Die Parole hieß: alle erreichen, allen alles werden, das Neue von den Dächern rufen. Niemand sollte ausgeschlossen werden vom Heil.

Aber nicht nur die fordernde Allgemeinheit der christlichen Botschaft musste damaligen Hörern, vor allem gebildeten, kunsterfahrenen, Schwierigkeiten bereiten. Auch *der Inhalt* der Botschaft war «hart zu hören». In den Augen der Gegner war das Christentum eine vulgäre und unästhetische Religion. Es widersprach aufs nachdrücklichste den überlieferten Regeln der Würde, Vornehmheit und Wohlanständigkeit, führte es doch einen

gekreuzigten Gott im Schilde – für die Menschen jener Zeit eine schlichte Absurdität. Dementsprechend hoben auch die neutestamentlichen Schriften am Menschen nicht die Züge des Natürlichen, organisch Gewachsenen, des griechisch Wohlgeratenen und Vollendeten hervor; vielmehr sahen sie den Menschen unter mancherlei Winkeln der Fragwürdigkeit. Es sind Arme, Kranke, Leidgeplagte, Irregeleitete, Besessene, die uns hier begegnen – Abbilder des Menschensohnes, der die Leiden der Menschheit auf sich nimmt.

Eine doppelt negative Kondition also für Kunst im Christentum: Einerseits sollen die Künste dem Ungeheuerlichen, Unbeschreiblichen standhalten, das in der Inkarnation geschieht, der Entäußerung Gottes, seinem Abstieg ins Fleisch, seiner «Ausleerung» ins Schema Mensch. Andererseits sollen diese befremdlichen Tatsachen wiederum nicht einem kleinen Kreis von Eingeweihten verkündet werden, sondern vielen, ja allen in einer für die Allgemeinheit verständlichen Sprache, in Bildern, Gesten, Riten, die typisiert und wiederholt werden können. Einerseits soll die Kunst, in Abkehr von der alttestamentlichen Bild- und Gestaltlosigkeit, den fleischgewordenen Logos *sichtbar* machen, soll das zur Anschauung bringen, «was wir gesehen, gehört und mit Händen betastet haben vom Wort des Lebens» (1 Joh 1,1). Andererseits sprengt solches Sichtbarmachen, indem es das Leid und die Katastrophe des Menschensohnes in den Mittelpunkt stellt und das Leid aller Menschen in sie einbezieht, die Gesetze überlieferter, «maßvoller» Schönheit.

Nicht nur der zornige Altphilologe und bekennende Grieche Friedrich Nietzsche sah im Christentum den Untergang des Schönen, den Verlust des großen Daseins-Stils, das Ende des «höheren Menschen» und seiner Vorrechte. Die «christlich-demokratische Denkweise» begünstige das «Heerden-Thier» und die «Verkleinerung des Menschen».⁴ Dem braucht man nicht zuzustimmen; aber richtig ist zweifellos, dass das Leben und die Künste im Christentum anderen Bedingungen unterliegen als in der spätantiken Welt – und auch, dass sie anderen Gefahren ausgesetzt sind: auf der einen Seite der Gefahr der Übersteigerung und des Mystizismus, auf der anderen dem Risiko der Verflachung und Banalisierung. So droht Kunst, vor allem bildhaft-figürliche Kunst, im Christentum immer wieder abzustürzen am Steilufer des Überschwangs – oder zu stranden in den Untiefen einer äußerlichen *bellezza*. Schönheit, die allen oder doch vielen gefallen soll, hat nun einmal ihre Gefahren: Leicht siegt im Streit der Möglichkeiten das Triviale; leicht kommt das Edlere und Schönere unter die Räder; ein selbstzufriedener Dilettantismus verbreitet sich – und für das Bessere, das meist auch das Kompliziertere ist, fehlt es am Ende an Resonanz und Akzeptanz.

Freilich: wo diese Schwierigkeiten überwunden werden, da öffnen sich auch neue, unerwartete Möglichkeiten. Was alle angeht, was von allen ge-

tragen wird, das kann Impulse wecken, die über den engen Kreis der Kundigen, Gelehrten, Eingeweihten hinausgehen. Gotteslob, Fest und Feier können neue Anregungen aufnehmen von den Unmündigen und «Anfangenden». Die Künste werden zur Sache vieler, ja aller. So können dann auch «alle Kunst machen» – der berühmte Satz von Joseph Beuys erinnert an eine alte christliche Wahrheit. Und ebenso erschließt der christliche Blick auf die «ganze Menschheit» anstelle des «höheren Menschen», neue Dimensionen in Kunst, Musik und Dichtung. Erich Auerbach hat gezeigt, wie sich in der Auflösung der antiken Stiltrennungen im Abendland ein neuer Realismus Bahn bricht: Was bis dahin nur im komischen Fach oder der Satire Platz hatte, die Darstellung einfacher Menschen, das prägt zunehmend die literarische Wahrnehmung im Ganzen.⁵ Gerade die Komödie kann in christlichen Zeiten zur «Divina Comedia» werden und die antike Tragödie beerben. Tragische und komische Elemente verschmelzen in der Neuzeit in der bürgerlichen «Comédie larmoyante» miteinander. Christliche Mischungen lösen den olympischen «Verklärungs-Tabor» (Jean Paul) der Antike ab. Die Kunst zieht sich nicht mehr allein aufs Allgemeine, Rein-Menschliche zurück; sie geht nicht mehr an den Zufälligkeiten (und Unverwechselbarkeiten!) der Individualität und Subjektivität vorbei. Im Überschreiten des antiken Kanons, in der entschlossenen Zuwendung «zu allen», in der Gestalt des Unvollkommenen, Fragmenthaften, Peinvollen gewinnt sie neue überraschende Dimensionen.

Es ist wahr: Das griechische Ideal der Schönheit und «Wohlgeratenheit» (kalokagathia), der Mensch des Agon, der seinen nackten Leib der Sonne darbietet – das alles geht mit dem Christentum dahin. Aber nicht deshalb, weil christlich-jüdisches Ressentiment der antiken Sinnlichkeit Gift eingeflößt hätte, wie Nietzsche meinte, sondern weil das Christentum die Menschen gelehrt hat, die ganze Welt (und nicht nur ihre idealische Oberfläche) zu sehen. Fortan gehören zu den Menschen, denen der Ruf des Menschensohnes gilt, auch die Armen, Kranken, Hässlichen, Getretenen, Gefolterten – kein Christ sollte über die deformierten Menschenbilder (und Christusbilder!) der modernen Kunst erschrecken. Wenn bei Francis Bacon Menschenfleisch wie an Fleischerhaken hängt, wenn bei Sutherland oder Beuys Menschen hilflos in tödlichen Fallen gefangen sind, wenn Herbert Falken die Verlassenheit des Gottessohnes am Kreuz in einem grässlichen Lachen spiegelt, dann ist damit nicht nur unsere Zeit der Genozidien und Verfolgungen, der millionenfachen Kainstat am Nächsten eingefangen. Es wird uns auch offenbar, stärker als früher, was der Ruf bedeutet: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Ist es nun schön, das Christentum? Sind seine Künste schöne Künste? Fügt es sich bruchlos in die Geschichte des Schönen als einer «augenscheinlichen Wahrheit» (Johann Joachim Winckelmann) ein?

Verbinden wir mit Schönheit die Vorstellung des Maßes, der Symmetrie, des harmonisch Ausgeglichenen, so kann das Christentum – und die in ihm entstandene Kunst – diesem Kanon wohl kaum genügen. Die abschließende Form, das selige «Ruh in sich selbst» scheint ihm gänzlich fremd zu sein. Immer drängt Kunst in christlichen Zeiten über einmal gefundene Realisierungen hinaus, immer verlässt sie die schöne Endgültigkeit, die glücklich-ausgewogene Proportion. Die Gotik ist hierfür nur ein Beispiel. Und können wir übersehen, dass durch die Geschichte des Christentums ein Zug der Unruhe, der immer wieder aufflammenden Bildverneinung, der Ikonoklasmen und Zerstörungen geht, eine ständige Bewegung zu neuen Ufern? Der Grund ist klar: Das menschliche Wort zerbricht am göttlichen Wort. Die irdische Schönheit wird aufgehoben in die größere Herrlichkeit hinein.⁶ Was bleibt, ist das Kreuz als ikonographisches Minimum christlicher Kunst durch alle Bilderstürme hindurch.

Auf allen Wegen christlicher Kunst begegnen wir mit dem Schönen zugleich dem Protest gegen Schönheit, mit dem Glanz des Gelungenen und Vorbildlichen zugleich dem Ungenügen am vorgeblich Endgültigen und Abgeschlossenen. Hans Urs von Balthasar hat an die «abgrundtiefe Problematik» erinnert, die bei der Übersetzung göttlicher Herrlichkeit in irdische Schönheit auftritt. «Gott wollte seine ganz-andere Herrlichkeit unter den Menschen nicht durch ein Über-Bild, sondern durch ein Unter-Bild erscheinen lassen – in Erfüllung der Weissagung, dass der Knecht Jahwes «weder Gestalt noch Schönheit» haben werde (Jes 53,2) – weil Jesus die Missgestalt der Weltsünde auf sich selbst laden und «hinwegtragen» sollte, um so die unfassliche, unvermutbare Herrlichkeit zu der absoluten (dreieinigen) Liebe in der Welt und ihrer Geschichte zum Leuchten zu bringen. In dem unauflöselichen Paradox von Verwerfung durch die Menschen (Kreuz) und Anerkennung durch Gott (Auferstehung) blitzt der göttliche *kabod* einmalig, endgültig, eschatologisch, das heißt unüberholbar auf.»⁷

Die Schöpfung liegt in Wehen – wie könnten dann Kunst-Schöpfungen beruhigt über den Dingen schweben? Der Mensch an der Straße wird überfallen und geplündert – wie könnte man das vergessen, während man Bilder malt und Musik komponiert? Nur wer für die Juden schreie, dürfe auch Choral singen, meinte Dietrich Bonhoeffer im Dritten Reich; er hatte recht. Ein welt- und tatabgewandter Liturgismus wäre nur eine Karikatur des ewigen Festes, das die Liturgie im Irdischen gleichnishaft abbilden soll.

Manchmal freilich, für einen Augenblick, darf auch im Christentum Schönheit sichtbar werden. Sie ist dann aber ein Fragment, ein winziger Farbschimmer, nichts Ganzes, Monumentales, Endgültiges, ein rasch aufblitzendes Licht, das über sich hinausweist – wie in dem Gedicht «Pied Beauty» / «Gescheckte Schönheit» von Gerard Manley Hopkins:



Pied Beauty

Glory be to God for dappled things –
For skies of couple-colour as a brinded cow
For rose-moles all in stipple upon trout that swim;
Fresh-firecoal chestnut-falls; finches' wings:
Landscape plotted and pieced – fold, fallow, and plough;
And all trades, their gear and tackle and trim.

All things counter, original, spare, strange;
Whatever is fickle, freckled (who knows how?)
With swift, slow; sweet, sour; adazzle, dim;
He fathers-forth whose beauty is past change:
Praise him.

Zu deutsch in der Übersetzung von Ursula Clemen und Friedhelm Kemp:

Gescheckte Schönheit

Ehre sei Gott für gesprenkelte Dinge
Für Himmel zwiefärbig wie eine gefleckte Kuh;
Für rosige Male all hingetüpfelt auf schwimmender Forelle;
Kastanienfall wie frische Feuerkohlen; Finkenflügel;
Flur gestückt und in Flicker – Feldrain, Brache und Acker;
Und alle Gewerbe, ihr Gewand und Geschirr und Gerät.

Alle Dinge verquer, ureigen, selten, wunderbarlich;
Was immer veränderlich ist, scheckig (wer weiß wie?)
Mit schnell, langsam; süß, sauer; blitzend, trüb;
Was er hervorzeugt, dessen Schönheit wandellos:

Preis ihm.

ANMERKUNGEN

¹ THEODOR HAECKER, *Vergil. Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931, 1.

² JEAN-MARC PRIEUR, *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike*, Bern 2006.

³ Vgl. GOETHES Urteil in seiner 1830 geschriebenen, erst postum veröffentlichten Studie *Christus nebst alt- und neutestamentlichen Figuren, den Bildhauern vorgeschlagen* (Hamburger Ausgabe 12,



210-216): «Die Zeichen des Märtyrertums sind der neuern Welt nicht anständig genug» (210). Goethe beklagt sich darüber, dass wir Christus «sehr unschicklich gemartert, sehr oft nackt am Kreuze und als Leichnam sehen mussten» (212). Von Paulus heißt es: «Er wird gewöhnlich mit dem Schwerte vorgestellt, welches wir aber wie alle Marterinstrumente ablehnen...» (214).

⁴ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), Fünftes Hauptstück; *Zur Genealogie der Moral* (1887), Dritte Abhandlung.

⁵ ERICH AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946 u.ö.

⁶ HANS URS VON BALTHASAR, *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, in: *IKaZ Communio* 11 (1982) 513-517.

⁷ BALTHASAR (wie Anm. 6), 515.





WIELAND SCHMIED · VORCHDORF

ANMERKUNGEN ZU SCHÖNHEIT UND HÄSSLICHKEIT

Von Albrecht Dürer stammt das Wort: «Was die Schönheit sey, das weiß ich nicht». Umberto Eco ist glücklicher. Er weiß, was Schönheit ist, und er kennt auch ihr Gegenteil, die Hässlichkeit. Jedenfalls hat er zwei Bücher über Schönheit und Hässlichkeit herausgegeben.¹ Dem Buch über die Schönheit (das er nicht allein verfasst hat, die Hälfte der Kapitel hat Girolamo de Michele geschrieben) war ein so großer Erfolg beschieden, dass ihm drei Jahre später (2007) eine «Geschichte der Hässlichkeit» folgte (die Eco allein verfasst hat – vielleicht hat ihn das Thema mehr gereizt, oder er hatte einfach mehr Zeit).

Der Semiotiker Umberto Eco ist uns als Autor des Romans «Im Namen der Rose» vertraut; des ersten, wahrhaft postmodernen Romans, wie die Kritik geschrieben hat. Er selbst bekennt sich in der «Nachschrift zum Namen der Rose» zum Stilmittel der Ironie, und eine leicht ironische Tönung macht die Lektüre seiner essayistischen Prosa eingängig. Wenn wir die beiden von ihm herausgegebenen Kompilationen über Schönheit und Hässlichkeit zur Hand nehmen, sollten wir sie freilich nicht mit Erwartungen an den Autor überfrachten. Eco argumentiert hier nicht. Er ist weniger an Problemen und Definitionen interessiert und widmet sich lieber der eingehenden Betrachtung der unterschiedlichsten Phänomene. Er stellt Erscheinungen des Schönen und des Hässlichen in Kunst, Literatur und im realen Leben vor und schreibt über sie ohne sie zu hinterfragen.

Umberto Eco blättert das Buch der Schönheit wie das der Hässlichkeit vor uns auf und läßt uns von verschiedenen Dichtungen, Philosophien, Reisebeschreibungen und adäquaten Illustrationen wie von Appetithappen oder Gabelbissen kosten. Beide Bücher, in gleicher Weise sorgfältig ausgestattet, haben eher den Charakter einer Anthologie (wenn nicht gar Enzyklopädie) von treffsicher ausgesuchten Textstellen und prägnanten

WIELAND SCHMIED, Kunsthistoriker, Jg. 1929; 1973-75 Kustos der Nationalgalerie in Berlin, 1986-1994 Professor in München, 1995-2004 Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München; er befasst sich in seinen Schriften vorwiegend mit der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts.

Bildbeispielen, als dass sie einen fortlaufenden Essay präsentieren würden. Die Textzitate reichen von Artaud bis zu Zola, von Aristoteles bis zu Winckelmann und von Aischylos bis zu Wilde, die Bildbeispiele von Albright bis zu Wollheim, von Arcimboldo bis zu Whistler und von Fra Angelico bis zu Warhol, und es sind in beiden Büchern weitgehend die gleichen Namen (wenn auch keinesfalls die selben Belege) die hier wie da auftauchen. Was Eco (und in der Geschichte der Schönheit auch sein Mitstreiter) uns zu sagen hat, legt er in kurzen Kapiteln dar, die von einem Aspekt zum nächsten überleiten.

Umberto Eco hat viel gelesen und resümiert das Gelesene in souveränem Überblick (ohne mit seinem Wissen zu protzen, wie es de Michele zuweilen tut, wenn er sich auf allzu Abseitiges einlässt). Er ist der geborene Professor, der auch Kompliziertes einfach sagen kann. Wer nicht alles kennt, was er vor uns ausbreitet, wird mit ihm viele Entdeckungen machen können – und er bedauert zugleich, mit dem Autor nicht in eine eingehende Diskussion über so manche Einzelheit eintreten zu können. Auch vermisst man spontan diesen oder jenen Text (wie das frühe Gedicht von Gottfried Benn, das uns «Mann und Frau in der Krebsbaracke» zeigt, wie etwa Thomas de Quincey oder Ambrose Bierce) oder manche Bildbeispiele (wie eine Büste von Messerschmidt neben der Übermalung von Rainer oder John Martins von der Anschauung nächtlicher Fabrikanlagen – in denen er das Feuer der Hölle wahrzunehmen meinte – inspirierte Visionen, wenn von der Hässlichkeit der noch ungewohnten Industrie die Rede ist). Aber das bleiben Marginalien angesichts der Fülle des vor uns ausgebreiteten Stoffes.

Der Grundgedanke, von dem Umberto Eco ausgeht, ist die Wandelbarkeit des menschlichen Geschmacks, die Relativität dessen, was wir unter Schönheit und analog unter Hässlichkeit verstehen, die Geschichtlichkeit unseres Begriffs von schön und hässlich. Schönheit und Hässlichkeit haben im Laufe der Jahrtausende immer wieder ihr Gesicht gewechselt. Jede Epoche hatte ein anderes Verständnis von dem, was als schön oder hässlich anzusehen war – und das war stets etwas anderes.

Am Eingang ihres gespenstischen Reigens lässt William Shakespeare die drei Hexen in «Macbeth» singen: «Schön ist hässlich, hässlich schön» (nach der Übersetzung von Schlegel/Tieck, im Englischen lautet die Stelle: «Fair is foul and foul is fair»). Schönheit und Hässlichkeit werden also hier – in einer besonderen Situation, aus der Sicht der Hexen in «Macbeth» – gleichgesetzt. Aber stimmt das wirklich? Darf man solches allgemein behaupten? Wir meinen: nein. Es bleiben Unterschiede genug – Umberto Eco unterschlägt sie keinesfalls, und auf simplifizierende Thesen lässt er sich nirgends ein.

Darin besteht bei den meisten Autoren Einigkeit: Das Schöne ist anziehend, das Hässliche abstoßend (selbst Nietzsche, der mit Vorliebe anderen

widerspricht, sieht das Schöne als Ansporn, indes «das Hässliche depressiv wirkt» und «Kraft nimmt»). Wenn beide Begriffe tatsächlich gleichzusetzen wären, müsste auch das Hässliche anziehend sein. Im Einzelnen mag das zutreffen – die «Hässlichkeit» des Teufels wurde im Zeitalter der Romantik (etwa in der «Faust»-Vision des Delacroix) mit Attributen der Anziehung ausgestattet. Wie sonst hätte er seine verführerische Ausstrahlung entfalten, seinen Reiz auf uns ausüben können? Aber das sind gewiss Ausnahmen, und der Umkehrschluss – dass das Schöne auch abstoßend wirken kann – darf außer Betracht bleiben. Wir mögen des Schönen – vor allem wenn es im Überfluss auftritt – müde und überdrüssig werden, wir mögen es als langweilig klassifizieren, abstoßend wirkt es darum nicht.

Schönheit und Hässlichkeit dürfen also auf keinen Fall gleichgesetzt werden. Sie sind nie identisch. Nur in einem haben sie das gleiche Schicksal: in der geschichtlichen Wandelbarkeit ihrer Interpretation. Umstritten war dagegen die Ansicht, ob Hässlichkeit auch unabhängig von der Schönheit als selbständige Kategorie bestehen kann. Wir wissen: Hässlichkeit ist (schon durch die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen) immer mehr als nur die Negation der Schönheit, der Mangel oder die Abwesenheit von Schönheit, für die sie lange gehalten wurde. Noch Friedrich Schlegel konnte das Fehlen einer Theorie des Hässlichen beklagen – spätestens der Hegel-Schüler Karl Rosenkranz hat sie 1853 mit seiner oft zitierten «Ästhetik des Hässlichen» geliefert.

Das Verhältnis von Schönheit und Hässlichkeit mag bis zu einem gewissen Grade (wenn auch nicht grundsätzlich) dem von Licht und Finsternis, Gott und dem Teufel, Gut und Böse, Geist und Materie, Seele und Leib vergleichbar sein. Der Anhänger des Dualismus sieht hier zwei gleich starke Mächte am Werk, indes der Monist alle Phänomene der Welt aus einem einzigen Prinzip erklären möchte. Doch muss man die Beziehung der beiden Begriffe keinesfalls so grundsätzlich sehen, wie es noch Karl Rosenkranz tat, wenn er feststellte: «Das Schöne ist, wie das Gute, ein Absolutes, und das Hässliche, wie das Böse, ein Relatives». Darum nennt er das Hässliche auch das «Negativschöne». Rosenkranz möchte mit seinem Hang zur Gründlichkeit allen Problemen auf den Grund gehen. Er definiert das Hässliche als «negative Mitte» zwischen dem Schönen und (was uns heute eher befremdet) dem Komischen und beschreibt es als «Pathologie des Schönen». Seit Rosenkranz hat sich (vielleicht gegen seinen Willen) der Begriff des Hässlichen verselbständigt – Nietzsche hat ihn mit dem der Wahrheit verbunden.

Natürlich kennt Eco Kants und Hegels Unterscheidung zwischen dem «Kunstschönen» und dem «Naturschönen» (wie er auch, in Anlehnung an Rosenkranz, vom «Naturhässlichen» spricht, das dem «geistig Hässlichen» und dem «Hässlichen in der Kunst» gegenübersteht). Hegel hatte das Kunst-

schöne (wie alle geschichtlichen Phänomene) über das Naturschöne gestellt. «Denn die Kunstschönheit», sagte Hegel in seiner «Ästhetik», «ist die aus dem Geist geborene und wiedergeborene Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur». Was nun das «Naturhässliche» angeht, wusste schon Aristoteles, dass es durch Kunst gelungen dargestellt, also in Schönheit verwandelt werden konnte. So sagte er in seiner Poetik, dass die «sorgfältige bildliche Wiedergabe» des eigentlich Abstoßenden Schönheit hervorbringen könne, und Plutarch hat sich, worauf Eco hinweist, ähnlich geäußert.

Die Hervorhebung der Kraft der Kunst, Dinge und Wesen zu verwandeln – und aus Hässlichem Schönes entstehen zu lassen – hat also eine lange Tradition, auch wenn die Begriffe des «Kunstschönen» und des «Naturschönen» erst allmählich entstanden sind, dann aber als selbstverständlich existierend Verwendung fanden. So lesen wir bei Immanuel Kant in seiner «Kritik der Urteilskraft»: «Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge ... Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig sein würden, schön beschreibt». Ausgenommen von dieser Möglichkeit einer Verwandlung ist nach Kant «nur eine Art Hässlichkeit», nämlich diejenige, die einem Objekt eigen ist, «welches Ekel erweckt».

Gäbe es diese Gabe der Kunst zur Metamorphose des Gezeigten nicht – eine Gabe, die einerseits dem «Naturschönen» Dauer verleiht (die es primär nicht besitzt), andererseits das «Naturhässliche» in das «Kunstschöne» zu verwandeln vermag –, wie ließe sich dann von den Bildern eines Bosch, eines Grünewald, eines Baldung Grien sagen, sie seien von fragloser Schönheit, wenn uns diese Maler doch viele Dinge und Wesen zeigen, die *in natura* nur als in höchstem Maße abstoßend zu bezeichnen sind?

An dieser Stelle vermissen wir bei Umberto Eco eine eingehende Erörterung eines Phänomens, das uns vor allem die Schnitzwerke und Malereien des späten Mittelalters und der beginnenden Renaissance vor Augen gestellt haben: die Darstellung des Leides, wie es exemplarisch in der Passion Christi zur Anschauung kommt. Das schmerzverzerrte Antlitz des Messias, sein am Kreuz hängender, von Wunden bedeckter, von Blut besudelter, von Verletzungen entstellter Leib ist gewiss nicht «schön» (vor allem nicht im Sinne des antiken Verständnisses von Schönheit) zu nennen, aber ebenso wenig ist er «hässlich». Hier haben die Künstler des Abendlandes (sich dabei von denen in Byzanz unterscheidend, die am Bild des Erlösers als Weltenherrscher und Weltenrichter festhielten) etwas Neues geschaffen, eine zuvor unbekannte Schönheit *sui generis*. Indem sie der Vergeistigung des Leidens, der Aufhebung des Schmerzes durch die Verwandlung von Physischem in

Psychisches Ausdruck zu geben versuchten, haben sie wie nie zuvor das «Kunstschöne» vom «Naturschönen» geschieden.

Die Unterscheidung zwischen dem «Kunstschönen» und dem «Naturschönen» (und die analoge Unterscheidung bezüglich des Hässlichen) scheint mir die grundlegende Voraussetzung für jedes Gespräch über Schönheit und Hässlichkeit wie für die sinnvolle Nutzung der beiden Bücher von Umberto Eco. Ohne diese Unterscheidung, das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, sind wir – so, als gäbe es die Kunst nicht – nur auf unser Gefühlsurteil angewiesen, das uns sagt, was von den in der Realität gefundenen (oder vom Menschen erzeugten) Dingen wir als schön oder anziehend, was als hässlich oder abstoßend zu empfinden haben. Die Unterscheidung zwischen dem «Kunstschönen» und dem «Naturschönen» – und damit die Einsicht in die Macht der Kunst – gibt uns erst die Orientierung, dank derer wir uns in der Welt *in aestheticis* zurechtzufinden vermögen. Sonst herrscht allein die Vorstellung des «Naturschönen» und des «Naturhässlichen», vermittelt ungenaue Maßstäbe und macht uns zu eindimensionalen Geschöpfen.

Lange Zeit wurde das Hässliche mit dem Bösen identifiziert. Auch Rosenkranz sah noch die Entsprechung von Hässlichkeit und Schlechtigkeit der Welt als gegeben an. Was hässlich erschien, war auch moralisch verwerflich. Noch in der beginnenden Neuzeit, in der Zeit der Hexenprozesse, wurde die Hässlichkeit geradezu als Merkmal der Sündhaftigkeit begriffen. Hexen wurden immer wieder als solche erkannt und durch die Inquisition angeklagt, weil sie hässlich waren.

Inbegriff des Hässlichen war – vor allem seit der verbreiteten Akzeptanz der Apokalypse des Johannes – die Hölle (das Alte Testament kannte zwar den Teufel, aber noch nicht den Ort, an dem er herrscht). Obgleich im Denken des Mittelalters die Schrecken der Hölle breiten Raum einnahmen, hat niemand zuvor die Qualen des Inferno so detailliert und so anschaulich imaginiert wie Dante im ersten Drittel seiner «Göttlichen Komödie». Zugleich darf sie als ideales Beispiel für die Kunst gelten, Hässliches oder Abstoßendes durch die Art seiner Darstellung in das Schöne – das «Kunstschöne» – zu verwandeln.

Ein anderes Beispiel sind die Bilder, die Otto Dix in den zwanziger Jahren gemalt hat. Bei Umberto Eco finden wir das Porträt der Journalistin Sylvia von Harden (1926), das Großstadtttriptychon (nicht bloß, wie angegeben, den Karton dafür) (1927/28), und die erste Fassung des Bordell-Salons (1921), nicht aber das ungleich aussagekräftigere Bild der «Kartenspielenden Kriegskrüppel» von 1920. Wohl nie zuvor sind (trotz Callot, trotz Goya) die Verletzungen und Entstellungen, die der Krieg Menschen zufügen kann, so unvermittelt realistisch, so schockierend genau gezeigt worden wie in diesem Bild. Und es ist doch ein formvollendetes, ein schönes Gemälde

geworden! Noch einmal müssen wir einen Superlativ bemühen: der Abstand zwischen dem «Naturhässlichen» – dem Motiv abgelebter Nutten, ausgemergelter Hungerleider, amputierter Kriegsoffer – und dem Resultat des «Kunstschönen» war wohl in der europäischen Kunstgeschichte nie so groß wie in vielen Bildern des Otto Dix aus den frühen zwanziger Jahren. Vor solchen Gemälden erhält auch die Aussage des Malers besondere Bedeutung, er habe ohne den «Mut zur Hässlichkeit» nicht schaffen können, er habe ein «Leben ohne Verdünnung» gebraucht.

Von den Monstern des Otto Dix zurück zu den Monstern früherer Jahrhunderte. Es ist gewiss kein Zufall, dass ein Kapitel in beiden Büchern Ecos auftaucht, das der Fabelwesen des Mittelalters. In der «Geschichte der Schönheit» ist von der «Schönheit der Monster» und im besonderen von einer «schönen Darstellung des Hässlichen» die Rede wie von der «Notwendigkeit des Hässlichen für die Schönheit», in der «Geschichte der Hässlichkeit» heißt das entsprechende Kapitel «Monster und Wunder» und stellt u.a. «Eine Ästhetik des Maßlosen» wie verschiedene «Mirabilia» vor. «Die Ästhetik dieser Zeit gehorcht nicht mehr den überlieferten Gesetzen der Proportion», konstatiert Umberto Eco und gibt dafür viele Beispiele. Harmonie, Proportion, Maß, Regel, Symmetrie beherrschen nicht mehr ausschließlich die Gemüter. Für Jahrhunderte drängen Ausgeburten des Hässlichen in den Vordergrund und inspirieren die Einbildungskraft der Künstler (hier vermissen wir einen Hinweis auf die Materialsammlungen von Jurgis Baltrusaitis). Wenn wir Ecos Darstellung in solchen Kapiteln folgen, dann meinen wir, dass Schönheit und Hässlichkeit doch enger zusammenhängen müssen, als wir zunächst anzunehmen bereit waren. Immerhin scheint die Beschwörung des Hässlichen Eco in höherem Maße fasziniert zu haben als die der Schönheit. Seine «Geschichte der Hässlichkeit» liest sich auf jeden Fall spannender als ihr Pendant. Empfehlenswert sind beide Werke allein schon wegen des Materials, das sie vor uns ausbreiten.

ANMERKUNGEN

¹ UMBERTO ECO (Hg.), *Die Geschichte der Schönheit*. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann und Martin Pfeiffer, München 2004; UMBERTO ECO (Hg.), *Die Geschichte der Hässlichkeit*. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann, Petra Kaiser und Sigrid Vogt, München 2007. Beide: Carl Hanser Verlag München.



RAINER MARTEN · FREIBURG

SCHATTEN DER ERDE – SCHATTEN DES LEBENS

I.

Jede Nacht ist ein Zeugnis geglückten Widerstandes. Wieder hat es die Sonne nicht vermocht, ihre Direktheit zu bewahren, die sie am Tag auszeichnet. Das Licht, jedenfalls das Sonnenlicht, durchdringt nicht alles. Das demonstriert es auf der Erde bereits am Tage. Zwar wird es am Tage, und sei der Himmel auch bewölkt, insgesamt hell. Ganz deutlich aber teilt die Helligkeit all dessen, was direkt im Tageslicht steht, ihr Erscheinen mit dem, was an ihr gemessen, im Dunkeln liegt. Alles, was aus einem Stoff ist, durch den Sonnenlicht nicht hindurchdringt, zumindest nicht ungehindert, wirft Schatten, sofern es sich auch nur im geringsten auf der Erde hervorhebt. Wird aber das Licht des Tagesgestirns am reinen Scheinen und Hindurchscheinen gehindert, dann erfährt auch die Wärme, die ihm eignet, in ihrem direkten Wirken eine Behinderung.

Daß eine belebende Kraft wie das Sonnenlicht auf ihrem Gebiet nicht allesvermögend ist, bewahrt das Leben, das tags zu leben ist, vor einem Zuviel an Licht und Wärme. Das ist ein Beispiel dafür, wie alles Zuträgliche und Bekömmliche das Verhältnismäßige braucht. Länder, in denen es extrem heiß wird, lassen Menschen die Erfahrung von der Unbarmherzigkeit der Sonne machen. Sie empfinden sie als böse und stellen sie entsprechend dar, wie etwa Picasso in Bildwerken, die er in Antibes schuf. Niemand, der sich auf das Leben versteht, wünscht sich die Nähe zur Sonne «selbst», die zur Berührung führt. Daidalos hatte den Ikaros eindringlich gewarnt, die Nähe der Sonne zu suchen,¹ doch «voll Verlangen nach dem Himmel» folgt er dem Vater nicht. Anders als spekulativer Übermut, der darauf sinnt, ans (Sonnen-)Licht selbst zu gelangen (*pros to phôs* «*auto*»),² hat jugendlicher Übermut letale Folgen.

Als Erdenwesen teilen wir es mit der Erdensonne, von verhältnismäßiger Natur zu sein. So sind wir naturgemäß davon befreit, uns lebendig auf das

RAINER MARTEN ist emeritierter Professor für Philosophie an der Universität Freiburg. Von ihm erschien u.a. «Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zur Poesie in Philosophie und Religion» (Verlag Karl Alber).

einstellen zu müssen, was absolut schön (*to kalon auto*) und als solches das Hervorscheinendste (*ekphanestaton*) ist.³ Wir sind dort zuhause, wo alles Schöne Schatten wirft und nichts in jeder Hinsicht schön ist. Damit sind wir davor bewahrt, einer unbarmherzigen Schönheit ausgesetzt zu sein, die ihr Erscheinen nutzte, das Faszinosum, das von ihr ausgeht, zu totalisieren.

Ist Übertreibung, auch gewagteste, ein Stilmittel, dann können freilich Poeten von einer solchen Schönheit Gebrauch machen, um bestimmte irdische Verhältnisse als außerordentliche zu deuten. Die offenkundige Poesie läßt dann aber keinen Zweifel daran, daß das Absolute dazu dient, an Verhältnismäßigem das Staunen zu üben. In der Welt des Blicks und Anblicks steht alles in einem Verhältnis, auch das Schönste, ja allem zuvor das Licht. Als das der Erde und des Lebendigen ist sein Scheinen kein reines in-sich- und aus-sich-selbst-Scheinen. Die Sonnenstrahlen, für sich lichtlos, werden zu Licht, sobald die Sonne erscheint und bescheint.

Wer sich Absolutes vorzustellen versucht, gerät sogleich auf die Spur des Lebensfeindlichen. Nicht nur ein Unmaß an Wärme, sondern auch ein Unmaß an Licht widerspricht den Bedürfnissen und Erträglichkeiten des Lebens. Wer dem Gedanken oder gar der Realisierung des unvermischten und ungebrochenen reinen Lichts nachgeht, der völligen Schattenlosigkeit, um so den Tagtraum der absoluten Makellosigkeit zu träumen, der spielt mit einer tödlichen Intensität von Leuchtkraft. Der Mensch als ein auf der Erde Lebender hat das große Glück, daß das alltägliche Licht, das Sonnenlicht, das die Erde erhellt und erwärmt, ein Musterbeispiel an Verhältnismäßigkeit ist, selbst über die «gemäßigten Zonen» der Erde hinaus. Immer neu beweist es, daß es nichts vom Makellosen und Reinen hält, ja zur Absolutheit absolut untauglich, um nicht zu sagen unwillens ist. Jeder poetische Versuch, der Sonne einen Willen zur Alleinherrschaft nachzusagen, um sie daraufhin als mächtige Göttin zu feiern, geht von einem falschen Kalkül aus. Die Sonne als die Sonne des Lebendigen auf der Erde ist ihrer Natur nach etwas Verhältnismäßiges. Das Verhältnis aber, dem sie nicht entgehen kann, weil sie es selbst konstituiert, ist das zum Schatten.

Alles Scheinen und Wärmen der Sonne hat eine Zeitgestalt: ihren jeweiligen Stand. Die poetische Rede von «ewiger Sonne»,⁴ nicht anders als die von «ewigem Leben», nutzt eine *contradictio in adiecto*. Jede Erfahrung ihres Standes läßt uns wissen, daß die Sonne nicht für immer scheint und wärmt. Im Wissen um den Höchststand liegt bereits das um die eine und andere Dämmerung beschlossen: um die Heraufkunft der Sonne aus ihrer Abwesenheit und den Untergang in ihre Abwesenheit. Das Lichtwerden wird aber nicht als Entzug des Dunkels erfahren, das Dunkelwerden nicht als Entzug des Lichts. Licht und Schatten, Helligkeit und Dunkelheit, auch Wärme und Kühle haben ihren Kairos, ihre Zeit, die kommt, geht und wiederkommt.⁵



II.

Was im Wechsel von Tag und Nacht geschieht, ist uns nicht fremd, findet ein vergleichbarer Wechsel doch in uns selbst statt. So haben wir zweierlei Licht für uns fruchtbar zu machen und zweierlei Dunkel: das Licht des Tags und das Licht in uns selbst; das Dunkel der Nacht und das Dunkel in uns selbst. Beiderlei Licht spielt zusammen, wenn der Tag gelingt, beiderlei Dunkel, wenn die Nacht. Anders als gewisse Philosophen und Industrielle es wollen, trifft die Maxime, soviel Wachsein wie möglich, soviel Schlaf wie nötig, mit ihrer Tendenz, zugunsten bewußter Tätigkeit die Schlafruhe am liebsten ganz zu untersagen, nicht die Interessen gelingenden Lebens. Reine Wachheit, absolute *illuminatio* deckte, von der Unmöglichkeit abgesehen, keinerlei Bedürfnis.

Nie wird es völlig Licht, auf daß einer rufen könnte, es möge so bleiben. Noch in der Kulmination des Tageslichts zeigt sich die Liaison des Lichts mit dem Schatten. Wird es Nacht, dann sind nicht unversehens alle Kühе schwarz. Wie die Entwicklung des Lebens es vorgegeben hat, daß der Mensch seine Sexualität als weibliche und männliche in den unterschiedenen Wesensformen von Mann und Frau austrägt, so hat sie es für den Menschen, was den Gang der Zeit angeht, auch nicht bei gleichartigen Lebensbedingungen gelassen, zum Beispiel nicht bei einem Immer-im-Licht, entsprechend nicht bei gleichbleibender Lebensart, zum Beispiel nicht bei einem Für-immer-wach. Die Gestaltung der Naturvorgaben läßt jedoch einen Freiheitsspielraum. Diebe tun sich als Nachtarbeiter hervor, wenn sie das Dunkel der Nacht zum Schutz nutzen. Von religiösen Menschen wird berichtet, daß sie sich «Tag und Nacht» um sich und ihr Gottesverhältnis sorgen.⁶ Philosophen wieder reden auf eine Weise der Wachheit des Bewußtseins das Wort,⁷ daß ihnen Schlafbedürftigkeit zu einem Fehler der menschlichen Natur gerät. Eine Tätigkeit aber, die Menschen weithin als eigene Möglichkeit, ja Einladung der Nacht ansehen, und die sie dabei so sehr mit der Zeit des Schlafes verbinden, daß sie sogar, obwohl es äußerste Tätigkeit ist, vom Schlafen reden,⁸ ist die geschlechtliche Liebe. Dem kommt sowohl das Nachtlager als Lager entgegen als auch die der Liebe eigene Ermüdungstendenz. Die menschlichen Götter der *Ilias* sind darin geradezu Vorbilder: «bezwungen vom Schlaf und Liebesgenuß»⁹ – so schläft Zeus in den Armen der Hera.

Nutzt der Mensch seine Freiheit, nach Vorgabe der Natur die für ihn beste Wahl zu treffen, dann ist die frühe und künstlich erhellte Nacht¹⁰ die Zeit der Geselligkeit, die späte und tiefe Nacht die Zeit des Schlafes. Wir nehmen aber nicht nur Tag in die Nacht hinein, sondern auch Nacht in den Tag. So ist etwa das Aufwachen als Trennung vom Schlaf nicht völlig frei von der Nacht:

Kein Schlaf noch¹¹ kühlt das Auge mir,
 Dort gehet schon der Tag herfür
 An meinem Kammerfenster.
 Es wühlet mein verstörter Sinn
 Noch zwischen Zweifeln her und hin
 Und schafft Nachtgespenster.
 – Ängste, quäle
 Dich nicht länger, meine Seele!
 Freu' dich! schon sind da und dorten
 Morgenglocken wach geworden.¹²

Das Leben, das seiner Zeitgestalt nach im ersten und nächsten bewegte Sonnenpräsenz und Sonnenabsenz ist, zeigt den dramatischen Charakter seiner Bewegtheit nirgends offenkundiger als beim Erwachen des Tags im Verein mit dem Erwachen aus dem Schlaf. Morgenglocken dienen der Selbstvergewisserung des Erwachenden, Lerchengesang der Vergewisserung, daß es tagt:

«Sage doch, wird es denn heute nicht Tag? es dämmert so lange,
 Und schon zu Hunderten, horch!, singen die Lerchen im Feld.»
 Immer ja saugt ihr lichtbegieriges Auge die ersten
 Strahlen hinweg, und so wächst nur langsam der Tag.¹³

Der Dichter sieht im Tagwerden kein anderes Drama als im Wachwerden:

Dort, sieh!, am Horizont lüpfte sich der Vorhang schon!
 Es träumt der Tag, nun sei die Nacht entflohn.¹⁴

Es geht nicht darum, dem Tag auszureden, daß es wirklich Tag, dem Erwachenden, daß er wirklich wach ist. Vergleichbar hat Mörike, begrüßt er den Frühling, alles andere vor, als «Dich hab' ich vernommen!»¹⁵ mit Zweifeln zu belasten. Er spricht sich nur klar gegen die Verselbständigung aus. Der Tag ist ein geworden und seine Gewordenheit verläßt ihn nicht. Rein dadurch ist er nicht reiner Tag. Wie aber der Erwachende sich im Erwachen nicht absolut neu ist, so für den Dichter auch der Tag nicht. Als geworden ist er genauer ein wiedergewordener. Die Erinnerung weist zurück und voraus.

Läßt das Tagwerden den Tag in genau wörtlichem Sinne nicht absolut werden, nicht völlig «abgelöst» von der Nacht, so gilt Gleiches für die Nacht, wenn es Nacht wird:



Wie süß der Nachtwind nun die Wiese streift
Und klingend jetzt den jungen Hain durchläuft!
Da noch der freche Tag verstummt,
Hört man der Erdenkräfte flüsterndes Gedränge,
[...]
O holde Nacht, du gehst mit leisem Tritt
Auf schwarzem Samt, der nur am Tage grünert.¹⁶

Selbst, ja gerade um Mitternacht kann durch das, was Quellen zu hören geben, die Nacht noch an den Tag erinnert werden:

Gelassen stieg die Nacht ans Land,
Lehnt träumend an der Berge Wand,
Ihr Auge sieht die goldne Waage nun
Der Zeit in gleichen Schalen stille ruhn;
Und kecker rauschen die Quellen hervor,
Sie singen der Mutter, der Nacht, ins Ohr
vom Tage,
Vom heute gewesenem Tage.¹⁷

In ihrem höchsten Punkt, der auch ihr tiefster ist, überspielt die Nacht nicht ihr Geworden, vergißt sie nicht das Gewesen. Sie entdeckt sich als Zeitraum eigenen Erinnerns und eigenen Gehörs. So führt sie zu einer ganz eigenen sinnlich-geistigen Konzentration. Solange Nacht herrscht, inszeniert sich die Erde nicht mehr in ihren Landschaften, bildet sie keine Horizonte mehr aus. Die Differenzierung fehlt und die sichtbare Dimension. Wie wir aber den Schrei von Nachtvögeln kennen und den Pfiff einer Lokomotive bei Nacht, Laute, die ungleich vernehmlicher sind als Laute des Tags, so verweist uns Mörike auf die Wasser und ihre ganz eigene Art, sich nachts dem Ohr mitzuteilen: «Und kecker rauschen die Quellen», sie «singen». Gerade Quellen sind nichts abgezirkelt Momentanes: Sie entspringen, leben gleichsam von der Herkunft, und gehen hin, werden im Entspringen zu einem fortfließenden Bach, der freilich nicht ins Unendliche führt. Wie die Nacht gehören sie einem eigenen Zyklus zu. Im nächtlich tönenden Quell ist der vergangene Tag gegenwärtig und der künftige Morgen. Das Anhaltende, ja eben Forttönende ihres Rauschens teilt ihre Verlässlichkeit mit, ob sie in Momenten des Wachseins gehört werden oder auf andere Weise im Schlaf, daß es einen aufwachen ließe, wenn sie plötzlich versiegeten. Der Tag gibt die Nacht nicht los in reines Für-sich-selbst-Sein, die Nacht nicht den Tag. Nicht allein die Übergänge, in denen der Tag nicht ganz Tag, die Nacht nicht ganz Nacht ist, sorgen dafür, sondern auch jeweils sie «selbst». Das aber geht im letzten auf die einfache Bedingung zurück, daß der Tag nicht ohne die Nacht zu haben ist, die Nacht nicht ohne den Tag.

III.

Braucht Leben auf der Erde die Kairoi von Dunkel und Schlaf nicht weniger als die von Licht und Wachen, so hat doch, anders als der Tag, die Nacht in Philosophie und Dichtung einen schlechten Leumund. Der Tag ist – selbst-evident – das Licht des Tages. So, wie es strahlt und erhellt, wird es als Sinnbild des Reinen genommen.¹⁸ Das Reine aber steht für das Gute und Schöne, für Heil und Ordnung. Bei Apollon, dem Gott all dieses Guten, hat sich der Beiname «der Reine» verselbständigt: Er nennt ihn selbst.¹⁹ Die Nacht hat naturgemäß nichts vergleichbar Reines zu bieten, weswegen ihr auch nichts Gutes nachgesagt wird. Als hohe Göttin erdichtet, als Macht, die den Tag gebiert, ist sie, die den Schlaf und den Tod in Armen hält, doch nicht nur die «schwarze» und «dunkle», sondern allem zuvor die «verderbliche» (oloê).²⁰ Das ist Anlaß genug, ältester Philosophenpflicht nachzukommen, dem beizuspringen, das sich nicht selbst verteidigen kann.²¹

Will der Philosoph der Nacht nachsagen, zu was sie gut ist, dann muß er wissen, was er als Nacht begreift. In philosophischer Frühzeit wird gesagt, sie sei der Erde Schatten, für Aristoteles eine ungenaue «Definition», weil sie jedes Wieviel, Wie, Wo und Wodurch unbestimmt läßt.²² So hat Anaxagoras vom Schatten der Erde gesprochen, den sie werfe, wenn die Sonne unter ihr und nicht alles von der Sonne Schein erhellt ist.²³ Schon für Empedokles ist es die Erde, die die Nacht schafft, indem sie sich den Sonnenstrahlen von unten entgegenstellt.²⁴

Nach heutigem Kenntnisstande ist «Schatten der Erde» eine taugliche Erklärung der Nacht. Der Kernschatten der Erde, der, je nach Standpunkt des Beobachters, zu Zeiten auf den Mond fällt, nie aber bis zu den Sternen reicht, läßt es auf der Erde Nacht sein. Fällt er auf den Mond, wird er sichtbar, sonst bleibt er als Schatten unsichtbar. Wie alles Schattenwerfende hat die Erde zwei deutlich unterschiedene Seiten: die lichte und die dunkle. Wird die von der Sonne abgewandte Seite von keinem Gestirn, keinem Blitz und keinem künstlichen Licht erhellt, so herrscht auf ihr völliges Dunkel. Der Totalschatten, den die Erde in die Höhe wirft, ist als kegelförmiger endlich. Allein der Kegel des Kernschattens, der, sind die irdischen Witterungsbedingungen danach, den Blick auf den lichten Sternenhimmel freigibt, ist wirklich ein Schatten und erklärt die Nacht. Sagte man dagegen von der nachtdunklen Seite der Erde, daß Schatten auf ihr liege, so gebrauchte man das Wort metaphorisch.

Wäre die Erde gleich einem durchsichtigen Kristall, gäbe es keine Nacht. Ihre Undurchdringlichkeit für Sonnenstrahlen ist es, die sie zum Schattenwerfer, ja, geschieht es uns zugunsten, zum Schattenspender werden läßt. Die Erde aber schafft die Nacht allein mit Hilfe der Sonne. Schiene des Nachts nicht die Sonne auf die andere Seite der Erde, gäbe es nicht die der



Sonne abgewandte Seite. Nacht, wie wir sie kennen und zu bedenken haben, braucht die schattenwerfende Erde und die Sonne, die sie Schatten werfen läßt. Nicht nur den Tag gibt es nicht ohne die Sonne, sondern auch die Nacht nicht. Was die *Genesis* als Scheidung von Licht und Dunkel deutet²⁵, zeigt sich als ein Zusammenspiel von Sonne und Erde. Gibt die Sonne dem Dunkel und der Abkühlung statt, dann bedeutet das keine Selbstaufgabe, im Gegenteil. Nur weil sie die scheinende bleibt, kann sie Mitursache der Nacht sein. Die abwesende Sonne ist im Schatten der Erde wirksam-gegenwärtig.

IV.

In der *Ilias* ist das Dunkel (*ho skotos*) ausschließlich das der Nacht des Todes, nicht das der Nacht des Tages.²⁶ Eine Inversion der Metapher bahnt sich an: Die endgültige, nicht erfahrbare Nacht prägte das Verständnis der zyklisch erfahrbaren. Das ist Anregung genug, sich denkkünstlerisch auf ein Licht und einen Schattenwerfer zu besinnen, die im Zusammenspiel den Schatten werfen, der der Tod ist.

Für den mit Metaphorik Vertrauten kann das fragliche Licht nur das Lebenslicht sein. Dem Lebenden scheint nicht nur bei jedem Wechsel von der Nacht zum Tage neu die Sonne, das Tageslicht, sondern, hält er es mit der Poesie, ohne jeden Wechsel mit Lichtlosigkeit das Licht, das die Leuchte des Lebens meint (*flambeau de la vie, lamp of life*). Wird es «ausgeblasen», dann ist er tot. Der Wechsel von Nacht und Tag, von Schatten der Erde und Licht der Sonne ist beendet. Das Dunkel, das ab jetzt für immer «für ihn» herrscht, ist für ihn unerfahrbar. Der Schatten, in dem er ist und bleibt, hat mit dem Schatten, den die Erde wirft, nichts gemein.

Nun gilt es, die spekulativen Möglichkeiten, die in der poetischen Rede vom Lebenslicht stecken, gezielt auszuschöpfen: Der Schattenwerfer ist zu bestimmen. Dafür aber kommt, recht bedacht, allein das Leben in Frage, das vollends gelebte, das abgeschlossene und beendete Leben, mit einem Wort das gelebte Leben. Ist die Nacht als Schatten der Erde zu deuten, dann der Tod als Schatten des Lebens: des gelebten Lebens. Um diese Analogie plausibel und für das Verständnis des Todes fruchtbar zu machen, bedarf es einer überzeugenden Veranschaulichung des denkkünstlerisch ins Auge gefaßten Verhältnisses von Lichtquelle, Schattenwerfendem und geworfenem Schatten.

Die nötige Veranschaulichung nimmt sich als Erstes das Leben zu seinen Lebzeiten vor: Schon zeitlebens wirft das Leben, wie es von Tag zu Tag und von Nacht zu Nacht geführt und gelebt wird, Schatten. Alles Lebenszeitliche, das an der Gestaltung des geführten Lebens mitwirkt, steht im Licht des Lebens, ist, um es poetisch genauer zu fassen, vom Lebenslicht

beschieden. Hat aber Lebenszeitliches in jeder seiner momentanen Gestaltungen eine lichte Seite, dann auch eine dunkle, womit gesagt ist, daß es einen Schatten wirft. Der Schatten, den bereits das lebendige Leben wirft, ist nicht der Tod, wohl aber etwas mit ihm *«Verwandtes»*: eine Vorgestalt, ein Vorschein des Todes, wie er sich in der Endlichkeit von Herkunft und Zukunft sowie in der Endlichkeit von Selbstkenntnis und Selbstverantwortung zeigt. Steht das Lebenslicht in jedem Moment des zu führenden und zu lebenden Lebens in seinem Zenit, so daß eigentlich jeweils der *«Hochsommer»* und der *«große Mittag»*²⁷, damit aber Schattenlosigkeit herrscht, so wirft doch jede lebenspraktische Gestaltung des Lebens Licht auf die eigene Herkunft und Zukunft, Licht auch auf das eigene Selbst und die eigenen praktischen Vermögen. All diese Lichtwürfe signalisierten Wege ins Dunkel, wäre es denn möglich, je dem Lebenslicht und mit ihm dem Licht des Bewußtseins zu entkommen. Lebendig, wie einer ist, bleibt er vom Licht des Lebens beschienen. Er erreicht nicht das Dunkel, aber er stößt stets und immer an die Grenze dieses Lichts. Er weiß um seine vielfache Endlichkeit, die an die dunkle Seite des Lebens stößt. Beschienen vom Lebenslicht hat das Leben seine lichte und dunkle Seite. So aber wirft es, im Ganzen, bereits zeitlebens Schatten. Sie sind nicht zu sehen; sie sind nie zu sehen. Aber sie sind notwendig spekulativ zu entwerfen. Ich kenne das Jenseits meiner dem Vermögen und der Zeit nach endlichen Selbstkenntnis und Selbstverantwortung nicht, ebensowenig kenne ich das Jenseits meiner dem Vermögen und der Zeit nach endlichen Herkunft und Zukunft. Genau dieses Ganze der eigenen Kenntnis- und Erfahrungslosigkeit, ja überhaupt der eigenen Unzuständigkeit, ist nun auf keinen Fall als das Insgesamt eigenen Unvermögens zu nehmen. Anstatt dabei an das Dunkle und Unergründliche zu stoßen, das wir – zu unserem Schmerz und zu unserer Schande – nicht zu erhellen vermögen, haben wir es als geworfenen, ja als gespendeten Schatten zu denken. Nicht die dunkle, vom Lebenslicht abgewandte Seite ist hier das Bedeutsame, sondern der vom lebendigen Leben dank Lebenslicht gespendete Schatten.

Der Schatten, den jede Gestaltung des Lebens über die Kenntnis und das Vermögen unserer Herkunft und Zukunft, unseres Selbst und unserer Verantwortung hinaus wirft, besteht in unserer Endlichkeit. Das zu führende und zu lebende Leben wirft dank des Lebenslichts, durch das das Leben eine lichte und eine dunkle Seite hat, Schatten, die von größter praktischer Bedeutung sind. Sie geben zu denken, daß wir in weit mehr eingebunden sind als in die Helligkeit des bewußten Lebens, in noch ungleich anderem geborgen. Entspricht die Vielartigkeit der Endlichkeit der Vielartigkeit des Schattens, den das lebendige Leben in jedem seiner Momente und in jeder seiner Gestaltungen wirft, dann verliert Endlichkeit jeglichen Charakter eines versagenden Nein. Sie entdeckt sich vielmehr als eine eigene Dimension,



die keine Begrenzung kennt. Das Lebenslicht ist nicht «größer» als das Leben, das es bescheint, weswegen seine Schatten auch keine Kegel bilden, sondern ohne Bestimmung eines Endes sind. Das ist die nunmehr erreichte poetische Herausforderung: Sich der Endlichkeit als einem Schatten zu überlassen, ohne den es keine Kraft zum Leben und kein Vertrauen in das Leben gibt.

Schatten sind Zeugnisse und Erzeugnisse von Wirklichem: von Widerständigem und Undurchdringlichem. Ein Leben, das wach gelebt wird, lotet seine Endlichkeit nie weiter als bis an die Grenzen seines Erhelltheits aus. Das aber ist der Fall, sobald es Nähe sucht und findet, nächste Nähe und Intimität. Dem Lebenden in seiner Endlichkeit sind keine absolute Nähe und Intimität möglich und nötig. Nie kommt es dazu, daß die eine Seite auch die andere Seite ist, nie zu einer Verschmelzung, zu einem Einswerden. Das wache Leben bleibt auf der hellen, vom Lebenslicht beschienenen Seite. Darum ist jede Erfahrung nächster Nähe und größter Intimität in sich eine Erfahrung der Unnahbarkeit. Kein Verbot wird erfahren, keine Zurückweisung, sondern eine Erhellung der Endlichkeit. Sie bekommt im Intimitätsereignis, wie es das Unnahbare eröffnet, etwas Strahlendes, Glückverheißendes. Gerade der Nächste ist der eigentlich Unnahbare: Er teilt mit dem, dem er der Nächste ist, das Glück, zwei und nicht eins zu sein.

Das Gespräch mit dem eigenen Tod beginnt in der Kindheit. In der Regel ist ein naher Tod der Anstoß dazu oder eine schwere Erkrankung, eine eigene oder die eines nahen anderen. Es kann aber auch ein totes Tier sein, das dies lebenslängliche Selbstgespräch in Gang bringt: das Gespräch mit dem allzeit gegenwärtigen unüberholbaren Intimus. Das Gespräch von Selbst zu Selbst, das als Selbstgespräch lebenssteiliger Mitwisserschaft zu verstehen ist, beginnt ebenfalls in der Kindheit. Anstoß sind die Versuche, sich selbst zu eröffnen, die nur auf dem Weg über anderes Selbst gelingen. In der Regel wird das Gespräch mit einem Elternteil, einem nächsten Geschwister oder frühen Freund gesucht. Diese zwei Formen des Selbstgesprächs, die von je eigener leibhaftiger Nähe geprägt sind, bleiben die Grundformen, die eigene Endlichkeit als Quelle eigener Lebensbefähigung zu erfahren. Das denkkünstlerische Bild vom schattenwerfenden Leben zur Zeit seiner Lebendigkeit deutet jede belebende Unnahbarkeitserfahrung als schattenwerfendes Ereignis. Die geworfenen Schatten, um es paradox zu formulieren, leuchten das All dessen aus, was wir auf eine Weise nicht zu kennen haben und wofür wir auf eine Weise nicht zuständig sind, um gerade in unserer Endlichkeit, die wir in allen lebenssteiligen Verhältnissen als eine gemeinsame ausloten, unseren eigentlichen Halt zu erfahren. Nicht daß wir durch unsere Endlichkeit in unseren theoretischen und praktischen Pflichten entlastet wären. Nein, im Schatten, der die Endlichkeit ist, muß selbst das Belebende, wenn auch nicht Lebensspendende gedacht werden. Das ist wie

eine Grundnahrung: Wir brauchen den Tod wie auch das Selbst des Nächsten in seiner Unnahbarkeit. Nicht weniger ist es für uns nötig und fruchtbar, uns selbst im Letzten unnahbar zu bleiben. «Im Letzten» aber heißt, wo Selbsterkenntnis und Selbstverantwortung ihren Halt, weil Ende finden.

V.

Der Gestorbene ist nicht mehr durch die Endlichkeit gehalten. Er ist durch nichts gehalten, weil er für sich nirgendwann, nirgendwo, ja überhaupt nicht irgendwer ist, geschweige denn er selbst. Er ruht, so lautet die poetische Einlassung, im Schatten des vollends gelebten Lebens, der der Tod ist. Sein Lebenslicht ist aber nicht eigentlich verlöscht. Es bescheint nur kein lebendiges Leben mehr, sondern das Leben, das sein Ende gefunden hat. Es ist, könnten wir sagen, zu Ende geschehen, ohne als seine wahre und ganze Geschichte für jemanden lesbar und erzählbar geworden zu sein. Was greifbar Geschichte geworden ist, reicht nicht weiter als die Spuren, die es gegebenenfalls erkennbar hinterlassen hat. Wie aber der Endlichkeitsschatten des lebendigen Lebens sich nicht zu einem endlichen Gebilde formt, so auch der Todesschatten des vollends gelebten Lebens nicht. Das abwesende und allein auf das vom Lebenden abgelöste Leben scheinende Lebenslicht wirft kein Licht, das sich verändert. Es konkurriert darum mit keinem geschichtlich wechselnden Licht, das auf ein gelebtes Leben fallen kann. Um geschichtlich sein zu können, weiß es viel zu viel: Es weiß alles vom Leben des Gestorbenen, und es scheint nun – unsichtbar für jeden – auf die Seite, die nie wieder die des einst Lebenden und nun Toten ist. Jetzt, da er seine Endlichkeit überwunden hat, ist er, im Bilde, dort, wohin er als Lebender schlechtweg nicht gehörte. Doch anstatt über seine Kenntnis und Verantwortung, wie er sie im Leben gewonnen und praktiziert hat, hinausgelangt zu sein, anstatt seine Herkunft und Zukunft in eins überholt zu haben, fällt auf ihn nichts anderes als der unsichtbare und als grenzenlos zu denkende Schatten des vollendeten Lebens. Aus seiner Endlichkeit ist die reine Unendlichkeit geworden, das absolut Haltlose und Unfaßbare.

Ist das durch den Schatten der Erde eigentlich Gespendete der Kairos für feierabendliche Geselligkeit und Schlaf, so dass durch den Schatten des beendeten Lebens eigentlich Gespendete der günstige Ort für das Totsein. Tod, Totsein und Ort des Toten fallen als reine Schattenwesen notwendig in eins. Für den Lebenden könnte es sehr wohl ein anmutender und vertrauenserweckender Gedanke sein, als Toter einst der Schatten des eigenen Lebens zu sein, ja, um das Bild auszuschöpfen, in diesem Schatten zu ruhen. Wie das Leben ihn wirft und spendet, ist es von der Gestalt, die es rein durch sich selbst gefunden hat, die auf ewig unveränderliche, in nichts zu korrigierende, von der niemand wirklich weiß als das abwesende Lebens-



licht allein. In dem unendlichen Schatten, in dem der Tote ruht, bewahrt er einen eigenen Bezug zum gelebten Leben, anders als in jedem Grab, das man für ihn bestimmt. Wer sich dem Schatten in seiner Unnahbarkeit zu nähern sucht, um neu Intimität mit dem Toten zu gewinnen, nimmt ein «schönes Wagnis» auf sich, ein Wagnis der Poesie.

ANMERKUNGEN

¹ OVID, *Metamorphosen* VIII, 183 ff. Zu vergleichen ist die ebenso vergebliche Warnung, die Phoibos gegenüber seinem Sohn Phaeton ausspricht. Siehe OVID, *Metamorphosen* II, 1ff.

² PLATON, *Politeia* VII, 515e1-516a1.

³ PLATON, *Phaidros* 250d.

⁴ Wenn es nach ANGELUS SILESIVS für die Seligen nicht mehr Nacht wird, weil es allzeit tagt und lichtet, da die «wesentliche» und «ewige» Sonne scheint, die des Himmels Glanz und der Sonne Licht «übertrifft» (*Die ewigen Freuden der Seligen* Nr. 2; 9; 30; 144, in: DERS., *Sämtliche poetische Werke* (ed. Hans Ludwig Held), Bd.3, München 1949), dann ist das nur ein Nachklang zur apokalyptischen Sicht des Neuen Jerusalem: Eine Nacht wird es dort nicht mehr geben (*nyx gar ouk estai ekei*) (*Offenbarung* 21,25; 22,5).

⁵ Für PARMENIDES sind Licht und Nacht stets zusammen zu nennen, da sie von gleichem Gewicht sind (*isôn amphoterôn*), wenn allgemein gilt, daß unmöglich etwas keinem von beiden zugehört. *Fragment B* 8,54; B 9,4.

⁶ *Psalm* 42,2; *Jeremia* 8,23; *Lukas* 18,7; 1. *Thessalonicher* 2,9; 2. *Timotheus* 1,3; *Offenbarung* 7,15.

⁷ Die Institution der nächtlichen Versammlungen in PLATONS *Epinomis*.

⁸ Siehe dazu RAINER MARTEN, *Rühren an die Rhythmisität des Lebens. Ein denkkünstlerischer Versuch über den Schlaf*, in: JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO – MARTIN THURNER (Hg.), *AUFGANG, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, Bd. 4: *Eros, Schlaf, Tod*, Stuttgart 2007, 168ff.

⁹ *Ilias* 14,353.

¹⁰ «Bei Lampenlichtzeit» ist im Griechischen der Ausdruck für «bei Einbruch der Nacht». Siehe HERODOT, *Historiae* VII, 215.

¹¹ Vielfach wird hier der Morgen nach einer schlaflosen Nacht gelesen, und dies vor allem mit dem Argument, daß der «verstörte» ein erhitzter Sinn sei, dem die Kühlung fehle, und den «Nachtgespenstern», die durch den fehlenden Schlaf hervorgerufen seien. Die bessere Lesart ist wohl, daß der Erwachende und den Tag Bemerkende die Entlassung aus dem Schlaf psychisch noch nicht bewältigt hat. Er schafft (!) sich Nachtgespenster. Für diese Lesart ist das «noch» als poetische Inversion zu lesen, sinngemäß also: «Kein Schlaf kühlt noch (=länger) das Auge mir.» Inversionen des Wortes «noch» finden sich häufig bei MÖRIKE. Drei Beispiele: (1) *Muse und Dichter* v. 5: «Deinem Haupte noch blühet ein Kranz»; (2) *Versuchung* v. 2: «Dicht mit Zucker noch erst streuet die Kinder des Walds die Erdbeer'n»; (3) *Das lustige Wirtshaus* v. 25: «Nur ruhig und kehrt euch noch gar nicht an sie!».

¹² EDUARD MÖRIKE, *In der Frühe*.

¹³ EDUARD MÖRIKE, *Bei Tagesanbruch*.

¹⁴ EDUARD MÖRIKE, *An einem Wintermorgen vor Sonnenaufgang* vv. 34f.

¹⁵ EDUARD MÖRIKE, *Er ist's* v. 9.

¹⁶ EDUARD MÖRIKE, *Gesang zu zweien in der Nacht* vv. 1-3 und 18f.

¹⁷ EDUARD MÖRIKE, *Um Mitternacht* vv. 1-7.

¹⁸ AISCHYLOS, *Der gefesselte Prometheus* 22.

¹⁹ *Ilias* 1, 443.



²⁰ HESIOD, *Theogonie* 123; 224; 756; 758.

²¹ PLATON, *Phaidros* 275e.

²² ARISTOTELES, *Topik* VI 8, 146b28: *horizontai tén nykta skias gés*. Auf die Spur, daß Aristoteles dabei an Vorsokratiker denkt, hat mich Wolfgang Kullmann gebracht.

²³ ANAXAGORAS, *Fragment A 80*, *Fragmente der Vorsokratiker* (ed./trad. Hermann Diels/Walther Kranz) Bd. II, Berlin 1952, 25.

²⁴ EMPEDOKLES, *Fragment B 48*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, Berlin 1951, 331.

²⁵ Gen 1,4.

²⁶ Bei der Schilderung erfolgreicher Schlachtgänge wechselt die häufige Wendung «und das Dunkel umhüllte die Augen» (JOHANN HEINRICH VOß: «und Nacht umfing seine Augen») (*Ilias* 4,461; 503; 526 et al.) mit anderen, die das Werk dieses Umhüllens die «finstere» und «schwarze Nacht» und den «Tod» tun lassen. (*Ilias* 5,659; 11,356; 5,68; 83 et al.) Umhüllt einem Krieger das Dunkel die Augen und fällt er, dann ist er des Todes, nicht aber schon notwendig tot. Ist das Sterben, wie es heißt, auch nur noch kurz, so ist doch erst das «Lösen der Glieder» ein sicheres Zeichen des Totseins. (*Ilias* 4,461–469; vgl. 11,240; 260 et al.) Göttlicher Beistand freilich vermag es, daß einem schwer Getroffenen, dem finstere Nacht die Augen umfängt, sein Leben dennoch bewahrt bleibt. (*Ilias* 5,310–318)

²⁷ Siehe RAINER MARTEN, *Der Tod ein Fest. Nietzsches Todesdenken in der Also-sprach-Zarathustra-Zeit*, in: OYA ERDOGAN – DIETMAR KOCH (Hg.), *Im Garten der Philosophie*, München 2005.





PETER LÜNING · PADERBORN

DER DREIFALTIGE GOTT, DER EINE CHRISTUS UND DIE GESTALT DER KIRCHE

*Ist die Trinitätslehre oder die Christologie das normative Kriterium
für eine konkrete Bestimmung von Kirche?*

1. Vorbemerkungen

Der folgende Aufsatz will neues Licht auf den theologischen Disput werfen, der vom damaligen Kardinal Ratzinger und dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel im Zusammenhang mit der Veröffentlichung von *Dominus Iesus* (2000) geführt wurde. In diesem andauernden Disput ging und geht es letztlich um die Frage nach der theologischen Legitimität des gegenwärtigen konfessionellen Differenzdenkens. Ist die Einheit von Kirche ausschließlich als konfessioneller Status quo denkbar? Was sind die zugrundeliegenden theologischen Kriterien für einen konkreten Begriff von Einheit bzw. Kirche?¹ Die im Sommer 2007 von der Kongregation für die Glaubenslehre vorgelegten «Antworten zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre der Kirche» greifen diesen Disput indirekt auf. Sie sprechen von einer «vollständigen Identität» der (Einheit der) Kirche Christi mit der katholischen Kirche.²

Dadurch kommt insbesondere die Lehre des Zweiten Vatikanums in den Blick, dass die Kirche des Glaubensbekenntnisses in der katholischen Kirche subsistiert (Lumen Gentium 8). Es ist deshalb wichtig, sich erneut diesem Begriff zuzuwenden. Zur Analyse der theologischen Begründung des «subsistit in» soll nun aber weniger auf die geschichtlichen und theologischen Hintergründe des Konzils selbst zurückgegriffen werden. Dazu ist die Literatur beinahe unübersehbar geworden.³ Zwar ist grundsätzlich für die Deutung eines Begriffes bzw. einer Aussage der entsprechende *unmittelbare* geschichtliche und theologische Kontext von Bedeutung. Allerdings gehört zu dem für das Verstehen und Deuten notwendigen Kontext eines Begriffes auch die Geschichte seines Gebrauchs. Möglicherweise ergibt sich durch den Rückgang auf frühere Verwendungen ein neuer, zumindest aber vertiefender oder ergänzender Zugang zum vollen Sinngehalt einer Aussage bzw. eines Begriffes.

PETER LÜNING, geb. 1969, ist Privatdozent für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Wissenschaftlicher Assistent am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn. Seine Forschungsschwerpunkte sind ökumenische Theologie, theologische Hermeneutik, Kreuzestheologie, das Verhältnis von Glauben und Vernunft sowie Glaube und Säkularisierung.

Dies führt uns innerhalb eines weiten philosophiegeschichtlichen Gebrauchs⁴ des Subsistenzbegriffes zu klassischen trinitätstheologischen und christologischen Argumentationen. «Subsistentia» taucht darin vor allem seit der Spätantike, insbesondere im Mittelalter, auf. Dazu soll exemplarisch Thomas von Aquins Gebrauch des Subsistenzbegriffes vorgestellt werden, da er zu seiner wesentlichen begrifflichen Klärung beigetragen hat. «Subsistentia» findet sich bei ihm sowohl in einem trinitätstheologischen Argumentationszusammenhang – das eine göttliche Wesen subsistiert in drei «Personen» («Hypostasen») – als auch in einem christologischen – die eine «Person» Jesu Christi subsistiert durch seine göttliche Natur und bezieht seine menschliche Natur in diese mit ein.

Dieser theologiegeschichtliche «Rückgriff» ist von zentraler Bedeutung für die derzeitige Auseinandersetzung um die Denkbarkeit einer konkreten Einheit von Kirche. Während von katholischer Seite, insbesondere von Seiten des Konzils, aber auch vom damaligen Kardinal Ratzinger, die Christologie zur kriteriologischen Norm eines konkreten Begriffes von Kirche erhoben wird, ist diese von protestantischer Seite eher die Trinitätslehre.⁵

In der folgenden Argumentation soll es jedoch nicht darum gehen, das grundsätzliche Verhältnis von Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie zu bedenken. Vielmehr soll aufgezeigt werden, dass bei der Frage nach der *konkreten* theologischen Bestimmbarkeit der Kirche nicht die Lehre von der Trinität (vor allem nicht im Rückgriff auf das [post]-moderne Pluralitätsparadigma) den normativen Maßstab bilden kann. Stattdessen ist plausibel zu machen, dass nach katholischem Verständnis primär die *Christologie* in der Lage ist, die Kirche und ihre konkrete Gestalt theologisch zu bestimmen. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Aussage von Lumen Gentium, die Kirche Christi subsistiere in der katholischen Kirche. Dabei wird aber das Verhältnis Christus – Kirche durch den (thomanischen) *Analogiebegriff* zu präzisieren sein.

Zwar formuliert das Zweite Vatikanum in Lumen Gentium 4: «So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk.» Diese Aussage hat aber einen sehr allgemeinen theologischen Charakter. Im engeren Zusammenhang der *konkreten* Bestimmung von Kirche in der «subsistit in»-Aussage kommt hingegen eine andere Argumentation zum Tragen: Das Zweite Vatikanum vergleicht die *eine* «komplexe Wirklichkeit» von sichtbarer und geistlicher Kirche mit dem Mensch gewordenen Wort Gottes und stellt eine Ähnlichkeit (Analogie) zwischen beiden fest (LG 8).⁶ Ein solcher Vergleich zeigt dabei zugleich auch die notwendigen Grenzen einer solchen Ähnlichkeit auf. Dadurch kann sowohl die Eigenständigkeit der Christologie und der Ekklesiologie gewahrt als auch ihre wesentliche wechselseitige Bezüglichkeit und folglich Vergleichbarkeit behauptet werden. Der Rückgang auf Thomas von Aquin vermag bei der Erhellung dieser Analogie zu helfen.

2. Trinitätstheologischer und christologischer Gebrauch von «subsistentia» bei Thomas von Aquin

Zunächst einmal ergibt ein Rückgang auf die etymologische Herkunft von subsistentia keine Eindeutigkeit für den philosophischen und späteren theologischen

Gebrauch dieses Begriffes.⁷ Deshalb soll hier – allerdings bloß skizzenhaft – die philosophische bzw. theologische Verwendung von *subsistentia* seit den ersten christlichen Jahrhunderten aufgezeigt werden, um danach die klärende Position Thomas von Aquins vorzustellen.

Bereits in der christlichen Antike gab es Bestrebungen, das griechische «hypostasis» mit dem lateinischen Begriff «subsistentia» und «ousia» mit «substantia» zu übersetzen. Damit sollten vor allem im Streit mit den Arianern die drei göttlichen Personen in ihrer Unterschiedenheit und zugleich ihre wesenhafte Einheit behauptet werden, eine göttliche Substanz («ousia») – drei göttliche Subsistenzen [Personen]. Augustinus hält hingegen den Begriff der Subsistenz wie der Substanz zur Benennung der Trinität für ungeeignet, da sich beide Begriffe nicht relational verstehen ließen. Er bevorzugt stattdessen für die Einheit Gottes den Begriff «essentia». Ab dem fünften Jahrhundert setzt sich jedoch die Übersetzung von «hypostasis» als «subsistentia» immer mehr durch. Allerdings problematisiert Boethius bereits im 6. Jahrhundert die überkommenen Gleichungen von «ousia» und «substantia» sowie von «hypostasis» und «subsistentia». Gilbert von Poitiers sorgt für weitere Verwirrung, insofern er wie Boethius Substanzen und Subsistenzen zwar voneinander unterscheidet, letzteren aber keinen Substanzgehalt zuspricht.⁸

Erst Thomas von Aquin ist in der Lage, die begriffliche Konfusion durch strenge Definitionen zu beenden. Thomas verwendet «subsistentia» sowohl im Rahmen der trinitätstheologischen als auch christologischen Bedeutung des Personbegriffes⁹, allerdings nicht im engeren Zusammenhang von Kirche. Insbesondere richtet er sich dabei im Rahmen seiner Trinitätstheologie gegen eine einfache Gleichsetzung der Begriffe Person («persona»), Hypostase («hypostasis»), Subsistenz («subsistentia») und Essenz («essentia»). Auf der Grundlage von Aristoteles unterscheidet Thomas zunächst einmal ganz allgemein *Substanz* einerseits als *Essenz* und andererseits als *Subjekt*. Ausschließlich der Substanz als *Subjekt* kommt für ihn das Charakteristikum der *Subsistenz* zu. Mit Blick auf dieses Subjektsein definiert er folgendermaßen: «Insofern sie [i. e. die Substanz] nämlich in sich da ist und nicht in einem anderen, heißt sie Selbständigkeit [«subsistentia»] (quod per se existit et non in alio).¹⁰ Subsistenz bezeichnet damit bei Thomas das *selbständige Sein eines konkreten Subjekts*, d. h. eines individuellen Handlungsträgers. Ein solches Einzelwesen wird von Thomas unter Rückgriff auf Boethius¹¹ allgemein «*Hypostase*» bzw. in der Gattung der vernunftbegabten Wesen «*Person*» genannt.

Charakteristikum der *Hypostase* bzw. *Person* ist es, als Substanz weitere Seinsbestimmungen (*Akzidenzien*) als nicht wesentliche Bestimmungen zu tragen. Substanz bedeutet deshalb in dieser Näherbestimmung nicht primär *subsistentia*, sondern «*suppositum*», da die Substanz als Träger von Akzidenzien diesen «untergestellt» ist. Dennoch ist der Begriff der Subsistenz auf den der Hypostase bzw. Person engstens bezogen: Die Hypostase oder Person subsistiert, insofern sie als Individuum (selbständiges) Sein hat.

Weil aber ein Individuum aus Materie und Form zusammengesetzt ist, kann Thomas in Gefolgschaft von Boethius die *Materie* als *Grund des «Sub»-stanzseins* (d. h. des «Unter»-den-Akzidenzien-Stehens) bezeichnen¹², die *Form* aber, die der Materie erst Wirklichkeit gibt, als *Grund des Subsistierens* (d. h. des Für-sich-Bestehens) bezeichnen.¹³ Individuen subsistieren von daher gesehen ausschließlich auf

Grund ihres Formaspekts. Damit wird die Materie von Thomas keineswegs abgewertet, aber ihr kommt lediglich eine (wie immer auch große) Potenz zu, die erst durch den Akt des *Formgebens* beim Individuum zu einer *selbständigen Wirklichkeit* wird.

Auf *Gott* und sein trinitarisches Sein in *analoger Weise* übertragen¹⁴, bedeutet dies für Thomas: Da es Gott auszeichnet, in völliger Selbsterkenntnis und Einfachheit (Unveränderlichkeit) reiner Akt zu sein, trifft der Subsistenzbegriff am meisten auf Gott zu.¹⁵ Der *mit dem Wesen (essentia)*¹⁶ seiner Gottheit («deitas») *identische* Gott ist «*subsistierendes Sein*» («*ipsum esse per se subsistens*») und damit (für sich bestehende) Wirklichkeit schlechthin.¹⁷ Im Gegensatz dazu ist der Mensch mit seinem Wesen der «*humanitas*» eben nicht identisch, da er bloß Teil an ihr hat. In dieser endlichen Wirklichkeit kommt deshalb bei Thomas die *Realunterscheidung von Sein und Wesen* zum Tragen, die es beim zuhöchst wirklichen, mit sich selbst identischen Gott nicht gibt.

Der thomanische *Subsistenzbegriff* steht damit bei dieser allgemeinen Definition Gottes für die von menschlicher Wirklichkeit grundlegend unterschiedene höchste und vollkommenste Form von Sein bzw. Realität.

Wo Thomas nun die konkrete trinitarische Offenbarungsgestalt des göttlichen Seins behandelt, bezeichnet er, um Missverständnisse bei der Übersetzung des griechischen Hypostasisbegriffes durch den mehrdeutigen lateinischen Substanzbegriff zu vermeiden, die drei göttlichen Personen (Hypostasen) Vater, Sohn und Geist als *Subsistenzen* («*tres subsistentiae*»). Diese drei Personen subsistieren auf *inkommunikable* Weise, d.h. ihnen kommt ein jeweils besonderer und eigener Seinscharakter zu, den sie nicht mit den jeweils zwei anderen göttlichen Personen teilen. Ihr jeweiliges Sein ist aber zugleich identisch mit der einen göttlichen *essentia*, die auf *kommunikable*, d.h. allen drei göttlichen Personen zugrundeliegende Weise subsistiert.¹⁸

In dieser spezifisch trinitätstheologischen Argumentation von Thomas steht damit der Begriff der Subsistenz für drei innergöttlich unterschiedene (für sich bestehende) Seinsweisen des einen göttlichen Seins und Wesens.

In der Christologie verwendet Thomas hingegen den Subsistenzbegriff, um gerade die *selbständige Einheit und Einzigkeit* des Wortes Gottes in seiner Menschwerdung zu bezeichnen. Dieses Wort subsistiert durch seine göttliche Natur, da es göttliche Hypostase ist, und nimmt seine menschliche Natur in diese mit auf.¹⁹ Ontologisch formuliert bedeutet dies nach Thomas: Göttliches Sein bezieht in der Inkarnation menschliches Sein in sich ein. Diese *eine und einzige* Person (Hypostase) des Wortes Gottes subsistiert zwar in der Menschwerdung sowohl in seiner göttlichen als auch menschlichen Natur. Dennoch bedeutet dies keine zwei Subsistenzen, weil es sich bei der Inkarnation um eine *Aufnahme* der menschlichen Natur in die *eine* und *einzig* Subsistenz des göttlichen Wortes handelt und nicht um eine «Aufteilung» oder Verdoppelung der Subsistenz auf zwei Naturen.²⁰ Deshalb ist mit Thomas festzuhalten: Die eine Person (Hypostase) des Wortes Gottes subsistiert durch die Menschwerdung in zwei Naturen, die göttliche und die menschliche und bleibt doch eine einzige Subsistenz.

Damit kommt in der thomanischen Christologie ein Subsistenzbegriff zum Tragen, der gerade die konkrete *selbständige Personeneinheit* und *-einzigkeit* Jesu Christi in den zwei unterschiedenen Naturen herstellt.

3. Ein ekklesiologischer Ertrag der trinitätstheologischen Verwendung des Subsistenzbegriffes?

Soll nun der Versuch unternommen werden, nach einem möglichen Sinn und einer etwaigen Bedeutung des Subsistenzbegriffs für die Ekklesiologie zu fragen, dann lässt sich zunächst einmal folgendes feststellen: Der Subsistenzbegriff ist theologisch am klarsten und genauesten von Thomas von Aquin innerhalb der Trinitätslehre und der Christologie definiert worden. Wer den Subsistenzbegriff für andere theologische Traktate zu gebrauchen sucht, kann sich ausschließlich auf *analoge* Weise an dieser Definition orientieren, um die Eigenständigkeit der Gotteslehre zu wahren, aber zugleich auch ihren Bezug zu anderen Lehren herauszustellen. Dadurch ist sowohl die Möglichkeit eines äquivoken als auch univoken Gebrauchs des Subsistenzbegriffes hinsichtlich anderer theologischer Traktate ausgeschlossen.

Thomas selbst kennt keinen eigenen Traktat der Ekklesiologie, auf den der Subsistenzbegriff Anwendung finden könnte. Damit erübrigt sich zwar nicht, (auch) ihn nach einer möglichen Bewandnis der Trinität für eine Ekklesiologie zu fragen. Aber für die vor allem erst später kontroverstheologisch notwendig gewordene Aufgabe einer konkreten theologischen Bestimmung von Kirche (insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Kirche des Glaubensbekenntnisses und der katholischen Kirche) kann seine Trinitätslehre nicht ohne weiteres herangezogen werden, zumal er die Kirche in der Metaphorik von Haupt und Leib christologisch begründet.²¹

Darüber hinaus zielt der trinitätstheologische Subsistenzbegriff bei Thomas auf die offenbarungstheologische Klärung der Gottesfrage. Selbst unter der neueren hermeneutischen Prämisse, dass das Sinnpotential eines Textes immer größer ist als der in der Intention des Autors enthaltene ursprüngliche Sinn, liefe eine Indienstnahme des trinitätstheologischen Subsistenzbegriffes für ekklesiologische Zwecke zumindest der eindeutigen Sinnrichtung der thomanischen Argumentation zuwider. Der trinitätstheologische Subsistenzbegriff hat bei Thomas ausschließlich die Aufgabe, die *innergöttlichen* Seinsweisen in ihrer wesensmäßigen Einheit zu bezeichnen.

Es wäre deshalb theologisch fragwürdig, Thomas als Gewährsmann zu reklamieren, wollte man die unterschiedene Einheit der drei göttlichen Subsistenzen in ihrer wesensmäßigen Einheit auf die Ekklesiologie übertragen. Dies gilt insbesondere für die heute häufig in Geltung gebrachte Vorstellung von innerkirchlicher Vielfalt bzw. Differenz.²² Die höchst spekulative Deutung des *innertrinitarischen* Verhältnisses Gottes stand zudem theologiegeschichtlich am *notwendigen sachlichen (und nicht bloß zeitlichen) Endpunkt* christologisch-soteriologischer Klärungen in der Alten Kirche, nicht an ihrem Anfang.

Thomas reflektiert die Trinität zwar bereits im ersten Buch seiner Summa theologiae. Dies geschieht bei ihm jedoch, weil ihr als offenbarungstheologische Näherbestimmung des Gottesbegriffes ein ausdrücklich sachlich-theologischer Vorrang gegenüber dem Begriff der Schöpfung, insbesondere gegenüber dem des Menschen, zukommt. Wegen dieser fundamentalen sachlichen Bedeutung der Trinität für den Gottesbegriff bedient sich Thomas verschiedener philosophisch höchst spekulativer, aber *analog* gebrauchter Begriffe wie derjenigen der Hypostase und der Subsistenz. Er sucht gerade auf diese Weise die göttliche *Transzendenz* zu wahren und sie



zugleich offenbarungstheologisch zur Sprache zu bringen. Eine Umkehr, die analoge Schlüsse von der (selbst analog formulierten) immanenten Trinität aus vollzöge, so fundamental sie auch für einen offenbarungstheologischen Gottesbegriff ist, kann und darf deshalb nur in äußerster Vorsicht und Zurückhaltung eines Urteils geschehen.

Wollte man vor allem die seit der Reformation entstandene Situation einer in getrennten Konfessionen faktisch existierenden Christenheit in eine analoge Beziehung zum trinitätstheologischen Subsistenzbegriff des Thomas bringen, hätte dies zur Folge, den Katholizismus, die Orthodoxie und den Protestantismus als legitime «Subsistenzen» der einen Kirche Christi zu behaupten.²³ Dies käme aber einer nachträglichen Legitimierung des Zustandes der konfessionellen Trennung gleich, die mit scharfen geschichtlichen Auseinandersetzungen und theologischen Verwerfungen bis hin zum Blutvergießen einherging. Der jetzige status quo der Kirchentrennung kann theologisch nicht gewollt sein und darf deshalb erst recht nicht als «Differenzökumene» mit dem Subsistenzbegriff trinitätstheologisch sanktioniert oder sogar überhöht werden. Selbst unter Berücksichtigung eines u.a. heutzutage pragmatisch erreichten schieflich-friedlichen Neben- bzw. Miteinanders der Konfessionen kann und darf die Kirchengeschichte mit ihren jeweiligen Deutungsansprüchen nicht übergangen werden. Ebenso wenig dürfen die grundsätzlichen ekklesiologischen Ansprüche der katholischen Kirche, aber auch die differierenden Überzeugungen der anderen christlichen Konfessionen ausgeklammert werden, um dadurch ihre plurale Existenz zu begründen bzw. grundsätzlich zu legitimieren.

Wesentlich problematischer wäre ein vom Begriff konfessioneller «Subsistenzen» vollzogener (erneuter) analoger Rückschluss auf die Trinität. Denn wer in diesem Fall die christlichen Konfessionen auf trinitätstheologisch analoge Weise als «Subsistenzen» verstanden wissen will, müsste sich fragen lassen, ob er nicht dadurch (ungewollt) die *wesensgemäße Einheit* der innergöttlichen Subsistenzen verdunkelt. Sie glichen in einem solchen Fall eher voneinander unabhängigen Monaden als Seinsweisen des einen göttlichen Seins. Deshalb sollte von einer ekklesiologisch analogen Indiennahme des trinitätstheologischen Subsistenzbegriffes Abstand genommen werden.

Dies berührt aber nicht die vom Konzil in *Lumen gentium* vorgenommene allgemeine trinitätstheologische Grundlegung und entsprechende Charakterisierung der Einheit der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes.²⁴ Eine solche Zuschreibung trinitätstheologischer Metaphern eröffnet entscheidende Einsichten in das allgemeine Wesen der Kirche. Diese Metaphorik vermag aber gerade auf Grund ihrer *Allgemeinheit* nicht die Frage nach einer theologischen Krioteriologie für eine normative Bestimmung der konkreten Gestalt der Kirche zu beantworten. Gleichwohl ist sie in der Lage, im Sinne eines kritischen Maßstabs theologische Einseitigkeiten und Verengungen bei dieser Bestimmung von Kirche aufdecken und überwinden zu helfen, ohne aber selbst als Deduktionsprinzip für eine konkrete ekklesiologische Fragestellung wirken zu können.

4. Der christologische Gebrauch des Subsistenzbegriffes und seine ekklesiologische Anwendbarkeit

Es stellt sich nun die Frage, ob die Warnung vor einer ekklesiologischen Verwendung des trinitätstheologischen Subsistenzbegriffes auch für den in der thomanischen Christologie gebrauchten gilt. Mit dem Subsistenzbegriff wollte Thomas in der Christologie die selbständige Einheit und Einzigkeit der Hypostase bzw. Person des Fleisch gewordenen Wortes Gottes herausstellen, die in beiden Naturen erhalten bleibt und durchscheint. Lässt sich dieser Subsistenzbegriff überhaupt in der Ekklesiologie verwenden?

Das Neue Testament bezeugt in den Deuteropaulinen die enge Beziehung zwischen Christus und der ecclesia, die dort als sein Leib bezeichnet wird. Sicherlich finden sich im Neuen Testament auch zahlreiche andere Metaphern, um die Kirche zu beschreiben. Jedoch weist keine andere auf die innerste Verbindung der Kirche mit Christus (und umgekehrt) hin wie die Metapher des Leibes Christi.²⁵

Das Zweite Vatikanum nimmt diese Metapher in der Kirchenkonstitution «Lumen Gentium» in seine grundlegend *sakramentaltheologische* Deutung der Kirche hinein.²⁶ Bereits im ersten Artikel von Lumen Gentium kommt diese Deutung in einer für die weitere Argumentation des Konzils grundlegenden Aussage zum Ausdruck: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam [veluti] das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» Damit wird der ursprünglich christologische Sakramentsbegriff auf (partizipativ)-*analoge* Weise – hierfür steht das «veluti» – auf die Kirche als ihre *wesentliche* Bestimmung übertragen.

Diese wesensgemäße Ähnlichkeit von Christologie und Ekklesiologie wird in Artikel 8 von Lumen Gentium näher begründet: «Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).» Das Analogat des Vergleichs besteht nun darin, dass *das Verhältnis der einen Subsistenz (des Selbststandes) der göttlichen Hypostase (Person) zur angenommenen menschlichen Natur dem Verhältnis ähnelt, das zwischen der Hypostase (Person) des Geistes Christi und dem gesellschaftlichen Gefüge der Kirche besteht.*

Die durch die kirchliche Partizipation an Christus begründete Ähnlichkeit zwischen beiden Verhältnissen stellt die Grundlage für die analoge Übertragung des Sakraments- bzw. Mysteriums-begriffes von Christus auf die Kirche dar. So wie der *ganze* Christus in seiner Gottheit und Menschheit (d. h. die göttliche Hypostase des Wortes Gottes in Aufnahme der menschlichen Natur) *das* Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung von Gott und Mensch ist, so stellt die «eine einzige komplexe Wirklichkeit» bildende, d. h. die *ganze* Kirche (und nicht bloß ihre sichtbare Gestalt) in Christus «gleichsam» das Zeichen und Werkzeug «für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» dar.

Verglichen wird damit vom Konzil nicht unmittelbar die göttliche Natur Christi mit der unsichtbaren (geistlichen) Seite der Kirche und die menschliche Natur mit der sichtbaren Seite der Kirche. Die sichtbare Gestalt der Kirche ist nicht Sakrament ihrer eigenen unsichtbaren Seite, so wie auch nicht bloß eine Natur Christi

Sakrament Gottes bzw. des göttlichen Heils ist. Beide – Christus und Kirche – sind deshalb in ihrer ganzen Wirklichkeit auf analoge Weise Mysterium bzw. Sakrament für die innigste Vereinigung mit Gott und der Menschheit, wobei das Sakramentsein der Kirche in dem einmaligen und einzigartigen Christi begründet ist und auf ihm wesentlich ruht.

Das Konzil setzt folglich die eine und einzige Subsistenz Christi (in zwei Naturen) in eine analoge Beziehung zur einen und einzigen Wirklichkeit der Kirche («aus göttlichem und menschlichem Element»). Deshalb ist es theologisch konsequent und richtig, im unmittelbaren Anschluss an die Reflexionen über die eine und einzige *Subsistenz des Subjektes Christi nach der einen und einzigen Subsistenz des Subjektes Kirche* zu fragen, wie es die Konzilsväter taten.

Dabei ist auf Grund der Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Subsistenz des inkarnierten Christus ein univoker Gebrauch des Subsistenzbegriffes hinsichtlich der Kirche ausgeschlossen. Die christologische Einmaligkeit bzw. Einzigartigkeit beinhaltet aber dennoch eine Ähnlichkeit zwischen der christologischen und der ekklesiologischen Bestimmung. Das Urteil über die Kirche lautet deshalb in analoger Entsprechung zur Sichtbarkeit des inkarnierten Christus: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit in] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8). Dies bedeutet für die Konzilsväter nichts anderes, als dass die eine und einzige Subsistenz der Kirche Christi auf Erden die katholische Kirche ist. Zugleich erkennen sie mit dem Begriff des «subsistit in» ein (grundlegendes) Kirchesein auch außerhalb der katholischen Vollgestalt von Kirche an.

Der damalige Kardinal Ratzinger und die Responsa der Kongregation für die Glaubenslehre von 2007 heben vor allem auf die *Ähnlichkeit* zwischen dem einen Christus und der einen Kirche ab. Dabei schwingt der thomanische Zusammenhang von Substanz, Subsistenz und Subjektsein mit, wenn die Responsa mit Blick auf Lumen Gentium 8 formulieren, «dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt anzutreffen ist.»²⁷ Dies bedeutet: *Es gibt in analoger Entsprechung zu Jesus Christus nur eine einzige Subsistenz der Kirche Christi als selbständiges geschichtliches Subjekt auf dieser Erde. Diese Subsistenz ist²⁸ die katholische Kirche.*²⁹ Da der Begriff der Subsistenz nach Thomas nichts anderes bedeutet als *selbständiges Substanzsein*, ist die katholische Kirche eben keine akzidentiell, d. h. durch lediglich äußere Zufälligkeiten bestimmte Wirklichkeit. Sie ist stattdessen der *Substanz* nach die Kirche Christi in ihrer geschichtlich *kontinuierlichen* Subsistenz.³⁰

Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass *das Moment geschichtlich kontinuierlicher Wahrnehmbarkeit zur Ähnlichkeit zwischen subsistentem Christus und subsistenter Kirche gerechnet* wird. Erst dann kann die Analogie zwischen christologischem und ekklesiologischem Subsistenzbegriff als Kriterium für eine konkrete theologische Bestimmung von Kirche dienen: Das *Wesen* der Wirklichkeit von Kirche trägt sich in Entsprechung zur Person Christi in *geschichtlich wahrnehmbarer Kontinuität* durch. Diese Kontinuität gewährleisten die für die Subsistenz der Kirche ekklesial notwendigen, da konstitutiven «Elemente».

Bestünde jedoch gerade in der geschichtlich kontinuierlichen Wahrnehmbarkeit der Person Christi *keine eindeutige Ähnlichkeit* zur Kirche, begründete bzw.

zeigte sich ein anderer, zweifacher Kirchenbegriff, wie dies im Protestantismus der Fall ist: Die «wahre Kirche» (*ecclesia vera*), die sich für evangelische Theologie dort ereignet, wo rechte Evangeliumsverkündigung und rechte Sakramentsverwaltung geschieht, «subsistierte» als «*verborgene Kirche*» (*ecclesia abscondita*) innerhalb der mit ihr (quantitativ und qualitativ) nicht deckungsgleichen «sichtbaren Kirche» (*ecclesia visibilis*). Diese wäre im Unterscheid zur «*ecclesia vera*» als «durchmischter Körper» (*corpus permixtum*) zu verstehen. Allein der Glaube nähme die «Subsistenz» der «wahren Kirche» innerhalb der sichtbaren Kirche wahr. Der erkenntnistheoretisch kritische Maßstab rechter Evangeliumsverkündigung und Sakramentsreichung führte zur Vorstellung von kirchlicher Identität aus der geschichtshermeneutischen Perspektive einer *diskontinuierlichen Verborgenheit von (wahrer) Kirche*.

Ein solches subsistit-Verständnis entspricht nicht katholischem Denken. Katholischer Theologie ist zwar mit dem Begriff des Mysteriums ebenfalls die Vorstellung von der Verborgenheit nicht fremd. Sie stellt aber in ihrer Analogsetzung von christologischem und ekklesiologischem Subsistenzbegriff gerade die *Einheit* von sichtbarer und unsichtbarer (verborgener) Seite der Kirche im Sinne «eine[r] einzige[n] komplexe[n] Wirklichkeit» heraus, «die aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwächst» (LG 8). Denn nur vermittelt der Vorstellung von einer solchen subjekthaften Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit von Kirche ist ein sakramentaltheologisches In-Beziehung-setzen von subsistentem Wort Gottes und subsistenter Kirche denkbar.

Die Aussage einer solchen Ähnlichkeit in einer Analogie, wie sie der damalige Kardinal Ratzinger und die *Responsa* hervorheben, kann aber nur erfolgen, wenn diese Ähnlichkeit entsprechend des IV. Laterankonzils von 1215 zugleich von einer *größeren Unähnlichkeit begrenzt und dadurch präzisiert* wird. Im Fall der Übertragung des christologischen Subsistenzbegriffes auf die Kirche besteht die Unähnlichkeit nicht in einem völlig anderen (äquivoken) Verständnis von Subsistenz, da letztere sowohl für Christologie als auch Ekklesiologie die Bedeutung einer einzigen selbständigen Seinswirklichkeit trägt.

Die *Unähnlichkeit* ist anders gelagert. Sie liegt in einem mehrfachen Sinn vor: Die Hypostase bzw. Person Christi ist und bleibt einmalig und einzigartig. Das urbildliche Mysterium des Mensch gewordenen Wortes Gottes ist deshalb vom abbildhaften Mysteriumsein der Kirche zu unterscheiden. Darauf macht bereits das «*veluti*» («gleichsam») von Lumen Gentium 1 aufmerksam. Auch wenn die Kirche unlösbar «in Christus» ist und er in ihr, so hat Christus dennoch zugleich eine personale Eigenexistenz als auferweckter und erhöhter Gekreuzigter.

Des weiteren macht die Aussage «... so *dient* auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche *dem Geist Christi*, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes» (LG 8) darauf aufmerksam, dass das Subjektsein der Kirche nur in einem von Christus abgeleiteten, sekundären Sinn gelten kann. *Primäres* oder eigentliches theologisches Subjekt der Kirche ist und bleibt *Christus* bzw. sein Geist.

Darüber hinaus nimmt in der Inkarnation die Hypostase (Person) des Wortes Gottes die menschliche Natur *unlösbar* (und zugleich unvermischt) in sich auf. Dies bedeutet, dass die Hypostase des Wortes Gottes *nicht auch außerhalb* der Menschheit Jesu wirkt. Das Wort Gottes ist untrennbar mit der menschlichen Natur Jesu verbunden.³¹

Bei der Kirche ist dies anders: Zwar dient nach Aussage des Zweiten Vatikanums auf analoge Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi zum Aufbau seines Leibes. Der geheimnisvolle Leib Christi subsistiert in einmaliger und einzigartiger Weise in der katholischen Kirche.

Allerdings erfährt die ekklesiologische Inanspruchnahme des thomanischen Subsistenzbegriffes auch *neue geschichtliche Herausforderungen* angesichts einer in Konfessionen gespaltenen Christenheit, die es theologisch zu deuten (nicht unbedingt zu rechtfertigen) galt. Deshalb wollten die Konzilsväter mit dem «subsistit in» *zugleich* ihrer Überzeugung Rechnung tragen, dass *auch außerhalb* der katholischen Kirche «vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit» («plura elementa sanctificationis et veritatis»; LG 8) zu finden sind.³² Diese Anerkennung bildet die Grundlage «für das besondere ökumenische Anliegen, den wirklich *kirchlichen* Charakter und die wirklich *kirchliche* Dimension der christlichen Gemeinschaften anzuerkennen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, ...»³³ Dies bedeutet für die Verhältnisbestimmung der nicht katholischen Konfessionen zur Kirche Christi: «Nach katholischer Lehre kann man mit Recht sagen, dass in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, ... die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam ist [»... adesse et operari...].»³⁴

In seiner Kommentierung von Dominus Iesus hatte bereits der damalige Kardinal Ratzinger und jetzige Papst Benedikt XVI. formuliert: «Das Sein der Kirche als solches reicht viel weiter als die römisch-katholische Kirche, aber in ihr hat sie in einzigartiger Weise den Charakter eines eigenen Subjekts.»³⁵

Die Analogie zwischen dem sakramentalen Subjektsein Christi und dem der Kirche kann deshalb nur im *Zugleich* ihrer Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit ausgesagt werden. Damit kann diese Analogie zwar als Kriterium für eine theologische Bestimmung des konkreten Seins (der konkreten Subsistenz) der Kirche dienen. Diese Bestimmung ist aber nur in einem durch die Unähnlichkeit zwischen Christus und Kirche *zugleich* begrenzten und dadurch präzisierten Sinn möglich. Christus ist und bleibt das eigenexistente, primäre sakramentale Subjekt der Kirche, an dessen Subjektsein die Kirche in sekundärer Weise partizipiert, insofern sie «in ihm» ist. *Zugleich* reicht die Kirche Christi über dieses Subjektsein der einen Kirche hinaus, die die katholische Kirche ist. Aber diesem weiterreichenden Kirchesein kommt kein eigenes Subjektsein im Sinne eines konfessionellen Subjektpluralismus zu, wie es Jüngel vorschwebt, weil dies dem sichtbaren Einssein des Subjektes Kirche widerspräche.³⁶

5. Schlussbemerkungen

Wie im Vorangegangenen gezeigt werden konnte, führt der bisweilen von protestantischer Seite unternommene Versuch einer trinitätstheologisch begründeten konkreten Bestimmung von Kirche in Aporien. Dies gilt zumal dann, wenn sie unter dem (post-)modernen Paradigma einer Einheit als Vielfalt geschieht. Damit wird nicht die grundsätzliche Konstituierung der Kirche im Handeln des dreieinen Gottes und ihre entsprechende allgemeine Metaphorisierung als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes bestritten, auch nicht eine bestimmte Viel-

falt innerhalb der einen Kirche. Es sollte aufgezeigt werden, dass die allgemeine trinitarische Grundlegung der Kirche für eine theologische Bestimmung des konkreten Seins der Kirche nicht in der Lage ist, auch wenn sie gewisse Einseitigkeiten in dieser Bestimmung aufzubrechen bzw. zu weiten vermag.³⁷

Für eine solche Bestimmung der Kirche nimmt das Zweite Vatikanum stattdessen die Konkretheit der einmaligen und einzigartigen Person Jesu Christi auf und stellt beide in eine Analogie zueinander, ein Christus – eine Kirche. Dies gilt für das Konzil aber nicht nur in einem allgemeinen, sondern auch in einem ganz konkreten geschichtlichen Sinn. Dazu war es hilfreich, auf die präzise christologische Bestimmung der Subsistenz bei Thomas von Aquin hinzuweisen. So wie für Thomas der inkarnierte Christus eine einzige Subsistenz (konkrete Selbständigkeit seines Seins) in zwei Naturen darstellt, so gibt es für die Konzilsväter auch nur eine einzige konkrete Subsistenz der Kirche in ihrer sichtbar-unsichtbaren Wirklichkeit, die katholische Kirche.

Dabei wird aber erkennbar, dass die bedeutende Ähnlichkeit zwischen beiden Verhältnisbestimmungen, die in der Einmaligkeit und Einzigartigkeit ihres jeweiligen konkreten Subjektseins liegt, zugleich von einer wichtigen Unähnlichkeit im Subsistenzbegriff begrenzt und präzisiert wird. Diese betrifft nicht nur die grundsätzliche Unterschiedenheit (allerdings nicht Trennung) zwischen primärem Subjekt Christus und sekundärem Subjekt Kirche.

Vielmehr ist eine weitere Unähnlichkeit in dieser Analogie von entscheidender Bedeutung, die sich aus der theologischen Würdigung der (noch) nicht in voller *communio* mit der katholischen Kirche stehenden Gemeinschaften ergibt und von den Konzilsvätern im «subsistit» bedacht wird: Während das Wort Gottes unlösbar mit der konkreten menschlichen Natur Jesu verbunden ist und deshalb ein konkretes Sein des Wortes Gottes außerhalb Jesu Christi nicht existiert, gibt es aber *ein Kirchesein auch außerhalb des einzigen Subjektes der römisch-katholischen Kirche*. Für diese zweifache Überzeugung steht das «subsistit».

Da folglich das Kirchesein «viel weiter»³⁸ als die römisch-katholische Kirche reicht, klafft eine «Wunde»³⁹ in der geschichtlichen Universalität der (katholischen) Kirche. Einheit in ihrer «elementar»⁴⁰ vollständigen Substanz ist zwar bereits in der katholischen Kirche gegeben. Sie ist aber aufgrund der Kirchenspaltung in ihrer ganzen Fülle wieder zu erstreben. Die Suche nach der vollen sichtbaren Einheit wird damit zum notwendigen ökumenischen «Erfordernis»⁴¹ der römisch-katholischen Kirche wie aller christlichen Konfessionen.

ANMERKUNGEN

¹ Der evangelische Theologe E. JÜNGEL veröffentlichte kurze Zeit nach Erscheinen von *Dominus Iesus* seinen entsprechenden Kommentar (einschließlich eines Verweises auf den Gebrauch des Subsistenzbegriffes in der westlichen Trinitätslehre); DERS., *Nur Wahrheit befreit*, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 15. September 2000, Nr. 37. Wenige Tage danach antwortet der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal J. RATZINGER, den Kritikern. Siehe dazu

«Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.» Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern, in: FAZ, Feuilleton, 22. September 2000; vgl. auch L'Osservatore Romano vom 8. Oktober 2000. Kardinal Ratzingers Stellungnahme enthält den auf Jüngel gerichteten kritischen Hinweis, dass die patristische Westkirche die Übersetzung des griechischen «hypostasis/hypostaseis» (im Sinne von drei göttlichen Hypostasen) mit «subsistentia/subsistentiae» vermieden und stattdessen «persona/personae» bevorzugt hat. Am 31. Oktober 2007 wiederholte JÜNGEL, *Der Glaube an die Einheit der Kirche*, in der FAZ seine These von einem trinitätstheologisch begründeten konfessionellen Plural an Kirchen; kritisch äußerte sich dazu in einem Leserbrief G. L. MÜLLER, *Einheit der Kirche und Ziel der Ökumene*, in: FAZ, 7. 11. 2007.

² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* [zukünftig zitiert als «Responsa»], in: KNA-Ökumenische Information 29 (Dokumentation Nr. 13) 17. Juli 2007; hier: Antwort auf die 3. Frage.

³ Siehe u. a. dazu *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium*. Synopsis Historica a cura di G. Alberigo/F. Magistretti, Bologna 1975, 36 ff.; *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, ed. F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1995, 59 ff.; zur Geschichte des Konzils vgl. insbes. G. ALBERIGO (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Mainz 1997 ff., hier bes. Bd. IV (Deutsche Ausgabe hg. von G. Wassilowsky, Mainz 2006, 97 ff.).

⁴ Vgl. dazu Ch. HORN, *Subsistenz*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10, Basel 1998, 486-493.

⁵ Siehe hierzu vor allem den protestantischen Theologen M. HAUDEL, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen 2006.

⁶ «Deshalb ist sie [die Kirche] in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich» (LG 8).

⁷ Vgl. hierzu *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, hg. v. H. Georges, Hannover u.a. ⁸1918, 2 Bde., Bd. 2, 2880-2881.

⁸ Siehe dazu HORN, *Subsistenz*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10, hier: 487ff.

⁹ Siehe dazu ausführlich B. WALD, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn 2005, 131-181.

¹⁰ S. th. I, q. 29, a. 2, respon. Die deutsche Thomas-Ausgabe von 1939 übersetzt «subsistentia» an dieser Stelle mit «Selbständigkeit», kennt aber an anderen Stellen auch die Übersetzung als «Fürsich-bestehen». Vgl. auch De Potentia 9,1.

¹¹ BOETHIUS definiert «Person» bekanntermaßen wie folgt: «Persona est rationalis naturae individua substantia».

¹² Deshalb hält Thomas den Substanzbegriff an sich gesehen für die adäquateste Übersetzung von «hypostasis», zieht aber aus trinitätstheologischen Erwägungen den Begriff «subsistentia» als Übersetzung von «hypostasis» vor; s. dazu S. th. I, q. 29, a. 2 ad 2.

¹³ S. th. I, q. 29, a. 2 ad 5.

¹⁴ S. th. I, q. 29, a. 4 ad 4.

¹⁵ S. th. I, q. 14, a. 2 ad 1.

¹⁶ Auf Grund der Mehrdeutigkeit von «substantia» (dieser lateinische Begriff kann sowohl dem griechischen «hypostasis» entsprechen als auch das lateinische «essentia» beinhalten), spricht er hinsichtlich des göttlichen Wesens von «essentia»; s. dazu S. th. I, q. 29, a. 2 ad 2.

¹⁷ S. th. I, q. 4, a. 2.; *De ente et essentia* 4. Op. om., Editio Leonina [OpLeon.], Rom 1882ff., 43, 377, 115; S. c. gent. II, 52. OpLeon. 13, 387f.

¹⁸ S. th. I, q. 29, a. 4 ad 1: «Der Name Person wird auf sich hin [ad se] genannt, nicht auf ein anderes hin, weil er die Beziehung nicht nach der Weise der Beziehung bezeichnet, sondern nach Weise der Substanz, die Hypostase. Und in diesem Sinne sagt Augustinus, daß er die Wesenheit bezeichne, insofern in Gott Wesenheit [essentia] eins ist mit Hypostase. Denn in Gott ist das, was ist, nicht unterschieden von dem, wodurch es ist.» Vgl. die Grundintention von RICHARD VON

ST. VIKTOR, den trinitätstheologischen Sprachgebrauch dahingehend zu klären, dass der Person- bzw. Subsistenzbegriff die jeweilige Besonderheit («proprietas») der göttlichen Personen und der Substanz- bzw. der Essenzbegriff die Einheit Gottes zum Ausdruck bringen will. Im Unterschied zu Richard präzisiert aber Thomas die Verwendung dieser Begriffe durch ihre jeweilige genaue Definition; s. RICHARD VON ST. VIKTOR, *De trin.* IV, 20. MPL 196,944 Af.

¹⁹ S. c. gent. IV, 49. OpLeon. 15, 157.

²⁰ Thomas zeigt damit die Begründung für die Lehre von der realen und wahren Idiomenkommunikation von göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Jesus Christus auf.

²¹ Vgl. F. RICKEN, «*Ecclesia... universale salutis sacramentum*». *Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution «De ecclesia» über die Kirchenzugehörigkeit*, in: *Scholastik* 40 (1965) 352–388; hier: 353ff.

²² Vgl. hier etwa stellvertretend M. HAUDEL, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, (das letzte Kapitel).

²³ Vgl. hierzu die Argumentation von E. JÜNGEL, *Nur Wahrheit befreit*, in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 15. September 2000.

²⁴ Siehe hierzu vor allem *Lumen gentium* 4–11; vgl. auch die Kernaussage in LG 4: «So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk»».

²⁵ Vgl. hierzu auch die Enzyklika *Mystici corporis* von PIUS XII, in: *AAS* 35 (1943) 193–248.

²⁶ Vgl. hierzu auch W. THÖNISSEN, *Über Einheit und Wahrheit der Kirche. Zum Verständnis des «Subsistit» im gegenwärtigen ökumenischen Disput*, in: *Cath(M)* 61 (2007) 230–240.

²⁷ *Kommentar zu den Responsa* [zur Antwort auf die 2. Frage], in: *KNA-Ökumenische Information* 29 (2007) 8.

²⁸ Die Aussage in den *Responsa*, dass das «subsistit in» die «vollständige Identität» der Kirche Christi mit der katholischen Kirche besagt (Antwort auf die 3. Frage), wird im Kommentar entsprechend der Herkunft des Subsistenzbegriffes als «substantielle Identität» beider gedeutet, die aber «nicht so zu verstehen ist, dass es außerhalb der katholischen Kirche ein «kirchliches Vakuum» gäbe (S. 8); s. dazu auch weiter unten.

²⁹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Notifikation zu dem Buch «Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie» von P. Leonardo Boff OFM*, in: *AAS* 77 (1985) 758–759; vgl. auch *Dominus Iesus*, in: *AAS* 92 (2000) 757–758, Fußnote 56.

³⁰ So heißt es in den *Responsa* (Antwort auf die 2. Frage): «In der Nummer 8 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* meint Subsistenz jene immerwährende *historische Kontinuität und Fortdauer* [eigene Hervorhebung] aller von Christus in der katholischen Kirche eingesetzten Elemente, in der die Kirche Christi konkret in dieser Welt anzutreffen ist» (*KNA-Ökumenische Information* 29, 2).

³¹ Vgl. die Aussage in *Dominus Iesus* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, 13f.): «Mit der Inkarnation werden alle Heilstaten des Wortes Gottes immer in Einheit mit seiner menschlichen Natur vollbracht, die es zum Heil aller Menschen angenommen hat. Das einzige Subjekt, das in beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – handelt, ist die einzige Person des Wortes. Nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche ist deshalb die Theorie, die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er – auch nach der Inkarnation – über oder «jenseits» seiner Menschheit ausübe.»

³² Vgl. die *Relatio* 25: «Loco «est»... dicitur «subsistit in» ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt», in: *ASCOV* III/1,177.

³³ *Kommentar zu den Responsa*, in: *KNA-Ökumenische Information*, 17. Juli 2007, 8.

³⁴ *Responsa*, Antwort auf die 2. Frage, in: *Ebd.*, 2.

³⁵ *FAZ*, Feuilleton, 22. September 2000.

³⁶ Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass das Subjektsein Kirche mit Uniformität gleichzusetzen wäre.

³⁷ Etwa christomonistische oder pneumatozentrische Bestimmungen von Kirche.

³⁸ Kardinal RATZINGER, in: *FAZ*, 22. September 2000.



³⁹ Ebenfalls Kardinal RATZINGER in einem Brief an Landesbischof Johannes Hanselmann über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation, in: US 48 (1993) 347-351; hier: 351.

⁴⁰ Sicherlich hat dieser vom Konzil gebrauchte Begriff auch seine Grenzen, aber er weist auf diejenigen sichtbaren wie unsichtbaren (geistlichen) Momente hin, die Kirche von Gott her zur Kirche machen.

⁴¹ Siehe Enzyklika *Ut unum sint* von Papst JOHANNES PAUL II., über den Einsatz für die Ökumene, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121 (1995) Nr. 49.





JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

KOMMEN WIR WIEDER?

Was den Auferstehungsglauben von der Reinkarnation unterscheidet

Die Faszination an der Wiedergeburtstheorie scheint ungebrochen. Nicht nur Anhänger von Spiritismus, Esoterik und New Age, auch Intellektuelle, die ihren Lessing gelesen haben oder anthroposophisch sozialisiert sind, fühlen sich angesprochen. Religionssoziologische Studien zeigen überdies, dass die Reinkarnationsvorstellung zunehmend auch in den Kirchen Einzug hält. Ein bemerkenswertes Zeichen der Zeit, denn die Wiedergeburtstheorie ist mit dem christlichen Bekenntnis zur Auferstehung der Toten nicht vereinbar.

Faszination

Doch was macht ihre anhaltende Faszination aus? Alle Spielarten der Wiedergeburtstheorie widersprechen der materialistischen Sicht, dass mit dem Tod das menschliche Bewusstsein endgültig ausgelöscht wird. Es gibt eine Hoffnung über den Tod hinaus – und das ist, wie Goethe bereits bemerkte, allemal tröstlich. Zugleich steht mit dem Karma-Gedanken ein Gesetz im Hintergrund, welches das Tun des Menschen mit einer automatisch wirksamen Vergeltung verknüpft. Der oft als ungerecht empfundene Unterschied der menschlichen Schicksale wird ebenso erklärbar wie die bedrückende Frage, warum es den Guten schlecht, den Bösen aber gut geht. Denn jeder ist selbst für sein Schicksal verantwortlich, das er durch seine Taten verdient hat. Die einen haben für Versäumnisse und Sünden zu büßen, die sie in einem früheren Leben auf sich geladen haben; andere profitieren von Verdiensten, die sie in vormaligen Existenzen erworben haben. Nach vorne gewendet heißt dies: Alle werden auch künftig für ihre Taten, wenn sie moralisch schlecht sind, Sanktionen, wenn sie moralisch gut sind, Gratifikationen erhalten. Man unterschätze die Anziehungskraft dieser Vergeltungslogik nicht. Sie findet im menschlichen Denken und Fühlen tiefe Resonanz. Über die moralische Idee eines sühnenden Ausgleichs hinaus sind westliche Spielarten der Reinkarnation für viele auch deshalb attraktiv, weil sie von einem dynamischen Lern- und Entwicklungsprozess ausgehen, der sich über viele Inkarnationen erstrecken kann und letztlich zur Vollendung führt – eine Vorstellung, die mit der gesellschaftlich verbreiteten

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Dr. theol., Privatdozent am Institut für Systematische Theologie der Universität Freiburg, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Fortschritts- und Leistungsmentalität gut konveniert. Man ist selbst der Ingenieur seines Heils und braucht sich im Letzten nichts geben zu lassen.

Die antimaterialistische Stoßrichtung ist der Seelenwanderungslehre und dem christlichen Auferstehungsglauben gemeinsam: In der Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus kommen beide überein. Auch besteht eine gewisse Konvergenz zur «Fegfeuer»-Vorstellung, die betont, dass ein von Schuld belastetes Leben nur über einen Prozess der Läuterung in die Vollendung eingehen kann. Gleichwohl gibt es erhebliche Differenzen, die vor allem das Zeitverständnis, das Menschenbild und die konkrete Ausgestaltung des Vervollkommnungsgedankens betreffen.

Unvereinbarkeiten

Zeitverständnis: Die Reinkarnationsvorstellung denkt Zeit nach dem Modell des Zyklus oder der Spirale. Für die christliche Geschichtssicht sind demgegenüber die Momente der Einmaligkeit, der Befristung und der Unwiederbringlichkeit wesentlich. Wie Gott sich zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt der Geschichte, dem Kairos des Heils, in der Person Jesu geoffenbart hat, so ist jedem Menschen eine bestimmte Lebensspanne gegeben, in der er seine Begabungen entfalten oder auch vergeuden kann. Der Hebräerbrief hat dieses Zeitverständnis prägnant ins Wort gebracht: «Wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal (*hapax*) zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal (*hapax*) geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen» (Hebr 9,27f). Die Betonung der Einmaligkeit einer jeden Biographie, die durch den Tod besiegelt wird, widerspricht dem Motiv der Wiederholbarkeit, die dem Begriff der «Re»-Inkarnation eingeschrieben ist. Was geschehen ist, ist geschehen und kann nicht in einem späteren Leben durch moralische Besserung rückgängig gemacht werden.

Menschenbild: Hinzu kommt, dass der anthropologische Dualismus der Wiedergeburtstheorie mit dem Menschenbild der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht in Einklang zu bringen ist. Statt die Identität der Person in einen sich durchhaltenden Träger, die *Seele*, und wechselnde Ausdrucksmedien, die *Leiber*, auseinanderzureißen, insistiert der Glaube darauf, dass der Leib als Medium der Kommunikation zur Identität der Person gehört. Aus christlicher Sicht ist es inakzeptabel, den Leib zu einer austauschbaren Hülle abzuwerten und damit die einmalige Freiheitsgeschichte einer Person zu einer vorläufigen Etappe im Kreislauf der Wiedergeburten herabzuwürdigen. Wie der Leib ohne Seele tot ist, so ist die Seele ohne Leib eine kommunikationslose Monade. *Anima unica forma corporis*, heißt die klassische Formel bei Thomas von Aquin (vgl. S. th. I, q. 76, a. 1 und 3), der zugleich betont, dass eine von ihrem Leib getrennte Seele keine Person mehr sei.

Vervollkommnung: Der dritte Differenzpunkt betrifft die Vorstellung, sich selbst durch moralische Leistungen verbessern und vervollkommen zu können. Dabei ist es unstrittig, dass menschliches Leben faktisch immer vervollkommnungsbedürftig ist. Die Frage ist nur, *wie* die Vervollkommnung konkret erreicht wird. Die Auffassung, was man in diesem Leben nicht geschafft habe, was misslungen und bruchstückhaft geblieben sei, das könne man im nächsten anders und besser machen, entspricht sicher einer evolutionistisch getönten Zeitvorstellung, die beiseite schiebt,



dass die Lebenszeit einer Frist unterliegt. Auch lässt sich die westliche Adaption der Wiederverkörperung durchaus als Metamorphose des neuzeitlichen Fortschrittsgedankens lesen. Das Christentum setzt mit seinem Glauben an die zuvorkommende Gnade Gottes allerdings deutlich andere Akzente. Erlöste und von Schuld befreite Identität ist danach nicht das Produkt menschlicher Leistung, sondern zunächst und vor allem göttliche Gabe. Die Gabe anzunehmen und in einer konkreten Existenz Fleisch werden zu lassen, dazu reicht *ein* Leben aus. Die Momente von Schuld und Versagen, die jede Biographie durchziehen, sind kein Einwand dagegen. Auch davon kann man sich – etwa im Sakrament der Buße – befreien lassen, wenn man es aufgibt, verzweifelt man selbst (oder eben nicht man selbst) sein zu wollen. Wer die eigene Schuld bereut und bekennt, wer die Gabe der Vergebung annimmt und sich durch Christus erlösen lässt, ist befreit von dem Zwang, sich selbst erlösen zu müssen. Das wäre aus christlicher Sicht dem gnostischen Motiv der Selbsterlösung entgegenzusetzen, das in der Tradition der europäischen Aufklärung tiefe Spuren hinterlassen hat.

Auferstehung, Gericht und Vollendung

Die Tatsache, dass der Auferstehungsglaube selbst im Bewusstsein vieler Christen verblasst ist, hat sicher vielfältige Ursachen. Nicht zuletzt dürfte die auftrumpfende Dürftigkeit einer Pastoral für diesen Schwund mitverantwortlich sein, die den Auferstehungs- und Gerichtsgedanken aus der Verkündigung gestrichen und durch eine inflationäre Rede vom lieben Gott ersetzt hat. Der Abschied von eschatologischen Drohdiskursen mit einschlägigen Höllenszenarien ist sicher überfällig gewesen, aber er ist nicht selten ins gegenteilige Extrem, eine erschreckende Banalisierung Gottes, umgeschlagen. Wer aber von Kanzeln und Kathedern das Eintrittsbillet in den Himmel schon hier und heute garantieren zu können glaubt, der verdoppelt eine satte und insgeheim selbstgerechte Mentalität, anstatt sie kritisch zu befragen und zur Umkehr zu bewegen. Ohne das Gericht – die Krise, die eine jede Person in die Wahrheit kommen lässt – wird es nach christlicher Überzeugung keine Vollendung geben. Nicht Maßstäbe menschlicher Leistung und irdischen Erfolgs bestimmen das Gericht, sondern die Nähe zu Christus, die sich an der gelebten Gottes- und Nächstenliebe ablesen lässt. Gleichwohl wird die dramatische Konfrontation mit Christus, die einen jeden in die Wahrheit kommen lässt, kein gnadenloser Prozess sein. Die Hoffnung, dass er auch im Gericht nichts unversucht lassen wird, um den von Sünde und Schuld belasteten Menschen zu retten, hat jedenfalls darin einen Anhalt, dass Gott selbst im Sterben Jesu die Situation menschlichen Gottesverlustes und der Sünde aufgesucht hat. Werden die Gläubigen um diese Botschaft betrogen, entsteht ein Vakuum, das leicht durch Ersatzvorstellungen aufgefüllt wird. Das aber ist die Stunde des Synkretismus.

Christen aller Konfessionen gedenken am Sonntag der Auferstehung Jesu Christi und feiern in Worten und Zeichen den Sieg des Lebens über den Tod. Diese Freude schlägt dann nicht um in einen leidvergessenen Triumphalismus, wenn bewusst bleibt, dass es der Gekreuzigte ist, der auferstanden ist. In der Passion auf Golgotha hat er den brutalen Hass seiner Peiniger von innen her verwandelt in einen Akt der Hingabe und der Vergebung. Gerade die Wundmale des Verklärten zeigen, dass die



Spuren seiner Leidensgeschichte nicht ausgetilgt, sondern in die Wirklichkeit der Vollendung hineingenommen sind. Der Leib, mag er auch noch so geschunden und verletzt sein, ist keine austauschbare Größe, er macht die Person Jesu auch als verklärte identifizierbar. In den neutestamentlichen Erscheinungsberichten zeigt der Auferweckte die Stigmata nicht vor, um die Jünger der Untreue und des Verrats zu überführen oder für sein unschuldig vergossenes Blut Rache zu fordern. Die Male sind vielmehr sichtbare Zeichen seiner bis in Äußerste gehenden Hingabe für die Menschen. Der christliche Glaube verbindet darum die österliche Botschaft: «Er, der tot war, lebt!» – mit der Hoffnung, dass er kommt, zu richten die Lebenden und die Toten. Nicht wir werden wiederkommen, um uns in neuen Inkarnationen moralisch zu perfektionieren, sondern Christus. Er ist als Richter zugleich der Retter, der allein die von Schuld und Leid durchfurchte Geschichte der Menschen zur Vollendung führen kann. Auch daher rufen Christen seit jeher: «Maranatha. – Unser Herr, komm!» (1 Kor 16,22)



FANTASY – VORSCHULE DES GLAUBENS?

Menschen sind Wesen, die nicht nur in einer Welt leben müssen. Sie haben die Möglichkeit, sich in andere Welten hineinzusetzen, können Gegenwelten entwerfen, sich Ersatzwelten schaffen. Die Einbildungskraft (gr. φαντασία, lat. *imaginatio*) ist das Organ, das den Ausbruch aus der möglicherweise grauen und eintönigen Lebenswelt herbeizaubern kann. Von den Philosophen seit je zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunft angesiedelt, kann die Einbildungskraft die Türe aufstoßen in bislang Unbeschränktes, so wie die Kinder bei C.S. Lewis durch einen Wand-schrank ganz unerwartet in das Reich von Narnia eintreten. Die Faszination an Expeditionen in phantastische Parallelwelten ist nach wie vor ungebrochen. Handelt es sich hier um unverantwortlichen Eskapismus? Immerhin kann Eskapismus neben der Flucht des Deserteurs, der vor den Anforderungen der Wirklichkeit feige davonläuft, auch den berechtigten Auszug aus engen Verhältnissen meinen. Und wer empfindet nicht die Wirklichkeiten, in denen wir leben, mitunter als eng und bedrückend? Fantasy wäre dann ein Vehikel der Freiheit, das zur Überschreitung der Alltagswirklichkeit einlädt und befähigt. Es dürfte gerade diese Sehnsucht nach einer Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit sein, die durch Fantasy-Epen wie Tolkiens *The Lord of the Rings*, C.S. Lewis' Narnia-Chroniken oder jüngst die Harry-Potter-Bücher und Cornelia Funkes Tintenherz-Trilogie befriedigt werden kann.

Aber es sind wohl noch andere Aspekte, die das anhaltende Interesse an Angeboten fiktionaler Horizonterweiterung erklären. Werden hier nicht die Defizite einer allzu nüchternen Lebenswelt mit ihren Imperativen der Leistung und der Effizienz durch spielerische Wiederverzauberung kompensiert? Oder ist es so, dass die spätmoderne Diffusion verlässlicher Maßstäbe Orientierungsbedarf erzeugt, den ein erdichteter Wertekosmos mit klar abgesteckten, moralischen Unterscheidungen decken kann? Der Kampf der Guten gegen die Bösen, die als solche klar identifizierbar sind, ist ja ein gängiger Topos der Fantasy-Literatur, und die Helden, die für die Verlockungen des Bösen anfällig sind, müssen ihre Entschiedenheit für das Gute immer wieder neu erringen und unter Beweis stellen. Nicht zu vergessen ist auch, dass Fantasy-Literatur uns Wahrheiten zumuten kann, vor denen wir in der Wirklichkeit gerne davonlaufen. Möglicherweise ist es aber auch die weitgehende Verdrängung von Spiel und Phantasie aus der funktionalen Hochleistungsgesellschaft der Erwachsenen, die Fantasy gerade unter Kindern und Jugendlichen so beliebt macht. Dass spannende Unterhaltung ein Remedium

gegen Langeweile ist und erzählter Sinn weltanschauliche Leerstellen auffüllen kann, mag hinzukommen.

In jedem Fall sind beim Fantasy-Boom auch ambivalente Entwicklungen zu verzeichnen. Die Fantasywelt kann eine Sogwirkung entfalten, die sie wichtiger erscheinen lässt als die reale. Mag von den Medien die virtuelle *community* unter Fantasy-Spielern neuerdings euphorisch gefeiert werden (eine *community*, die im Regelfall ohne Begegnungen von Angesicht zu Angesicht auskommt!), so mehren sich in jüngster Zeit doch auch warnende Hinweise von Eltern, die ihre Kinder «an das Internet verloren» haben (vgl. www.rollenspielsucht.de). Online-Spiele wie *World of Warcraft*, an dem sich weltweit über 10 Millionen Spieler beteiligen, sind endlos fortsetzbar und belohnen Einsatz und Disziplin im Kampf gegen imaginäre Monster und Schurken. Um möglichst viele Leistungspunkte zu sammeln und in der *community* das Ansehen zu steigern, sitzen nicht wenige tage- und nächtelang «zockend» vor dem Bildschirm. Im Extremfall wird der Erfolg in der Online-Welt mit dem Scheitern in der realen bezahlt. Sozialruinen sind längst kein Einzelfall mehr.

Nun ist Fantasy allerdings zunächst ein literarisches Genre. Es lebt von Anspielungen auf die Welt der Vorzeit oder des Rittertums, bedient die Sehnsucht nach dem Mysterium und bringt das Vor- oder Antimoderne als Alternative zur kalten Sachlichkeit der instrumentellen Vernunft ins Spiel. Die bergende Kraft der Gemeinschaft wird gegen die Obdachlosigkeit atomisierter Individuen in Stellung gebracht. Während *Science-Fiction*-Literatur die Möglichkeiten technologischer Innovationen für die *Zukunft* durchspielt und dabei Untergangsszenarien ebenso entwirft wie posthumane Utopien, dreht Fantasy-Literatur den Zeitpfeil gleichsam um, wenn sie eher auf symbolische Bestände von *Herkunftswelten*, vorzugsweise des Mittelalters, zurückgreift (selbstverständlich gibt es auch Mischformen). Was die aufgeklärte Vernunft für obsolet erklärt, das scheint in der Fantasy-Welt wieder möglich; das Andere der Vernunft wird zugelassen, als gelte es die Aufklärung über ihre verdrängte Rückseite aufzuklären. So gibt es Wunder und Zauberei, Magier und Heiler. Das in der Moderne gerne verleugnete Böse tritt in monströsen Gestalten auf den Plan. Erlöserfiguren sorgen dafür, dass die dunklen Mächte in Schach gehalten werden und nicht den Sieg über die Guten davon tragen. Überhaupt wird das Arsenal der Personen erweitert, wenn neben Menschen auch Feen, Faune, Hexen, Zentauren, Zwerge, Gnome, sprechende Tiere und andere Phantasiekreaturen die Bühne betreten.

Bietet Fantasy als literarisches Genre eine Chance, Inhalte des christlichen Glaubens zu transportieren? J.R.R. Tolkien und C.S. Lewis würden dies wohl entschieden bejahen. Ihre Werke *The Lord of the Rings* und die

Erzählungen von Narnia, die Millionen von Leserinnen und Lesern erreicht haben und in viele Sprachen übersetzt worden sind, haben christliche Motive im Medium der Erzählung weiterzugeben versucht. Die Verfilmung der beiden Epen, die von evangelikalen Kreisen als erfolgreiche Christianisierungsstrategie gefeiert wurde, hat nach der Jahrtausendwende die Rezeption der beiden Klassiker noch einmal angekurbelt und mit den Mitteln von Hollywood globalen Nachdruck verschafft. Man kann durchaus eine Ironie der Geschichte darin erblicken, dass die Fantasy-Epen zweier Oxfordprofessoren, die sich der Philologie verschrieben und den technischen Errungenschaften der Moderne eher reserviert gegenüber standen, die digitale Welt des heutigen Kinos und der Fantasy-Spiele stärker beeinflussen als die Einfälle von Comiczeichnern und Computerzaubern.

Allerdings scheint hier auch die Gefahr der Vermischung zu lauern. Für den christlichen Glauben ist es keine phantastische Geschichte, dass Gott einen Bund mit den Menschen geschlossen hat und sein Wort Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14). Jesus Christus hat nicht zum Schein gelebt und gelitten, seine Auferstehung ist keine Fiktion. Die theologische Pointe von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung ist an die Beanspruchung der allerwirklichsten Wirklichkeit gebunden. «Denn wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Mythen gefolgt, als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, des Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe» (2 Petr 1, 16). Auch wenn im 20. Jahrhundert die Forderung nach Entmythologisierung des Neuen Testaments intensiv diskutiert wurde, so ist doch unbestritten: Der Glaube hat einen historischen Haftpunkt, er ist nicht das Produkt menschlicher Einbildungskraft. Können seine Inhalte gleichwohl im Medium von Fantasy und Fiktion bezeugt und tradiert werden? Oder wäre dies als Verfälschung abzuweisen?

Kaum zu bestreiten ist, dass fiktionale Literatur symbolische Welten entwirft, die *gleichnishaft* Inhalte des Glaubens zum Ausdruck bringen können. So finden sich nicht nur in den Narniageschichten von C.S. Lewis Allegorien auf christliche Inhalte, sondern auch in *The Lord of the Rings* und den Harry-Potter-Büchern. Wie sind solche literarischen Allegorien zu beurteilen? Kann man sie als *praeparatio Evangelii* deuten, erzeugen sie einen Vorgeschmack für den Glauben und sind so gar willkommene Instrumente für die Mission? Oder ist die phantastische Einkleidung eher ein Hindernis, zu Grundaussagen des christlichen Glaubens hinzuführen? Die dominante Rolle von Zauberei und Magie hat Kritiker veranlasst, hier Einfallstore für einen Okkultismus zu wittern, der in der postmodernen Patchwork-Religiosität neuen Auftrieb gefunden zu haben scheint. Ist diesen Kritikern mangelnde Phantasie zu bescheinigen, weil sie wörtlich nehmen, was symbolisch gemeint ist? Oder sehen sie eine echte Gefahr, wenn sie die potentielle Sogwirkung des Bösen ansprechen, die in der filmischen Visualisierung der

dunklen Gestalten plastisch hervortritt und anfällig machen kann für die dubiosen Produkte der *dark fantasy*?

Die Beiträge des vorliegenden Heftes kommen mehr oder weniger darin überein, dass Fantasy-Literatur als Vorschule des Glaubens gelesen werden kann. Sie weisen daher eher auf Chancen hin, als dass sie vor Gefahren warnen würden. So zeigt *Stratfort Caldecott*, wie C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien das Medium der Erzählung geschickt zur Evangelisierung nutzen, ohne Literatur schlechterdings für missionarische Zwecke zu instrumentalisieren. *Thomas Möllenbeck* vertieft diese Sicht durch den Hinweis, dass Fantasy eine «Vortaufe der kindlichen Einbildungskraft» anstreben kann. Er illustriert dies an Aslan, der zentralen Erlösergestalt der Narnia-Chroniken von C.S. Lewis, deren semantisches Potential er vor dem Hintergrund atheistischer Kritik um so deutlicher hervortreten lässt. *Thomas Ruster* unterzieht G.K. Chestertons gerade ins Deutsche übertragenen Roman *Kugel und Kreuz* einer theologischen *relecture*, während *Thomas Schärfl* die Harry-Potter-Bücher als Parabel liest, in welcher der Antagonismus zwischen Sünde und Gnade narrativ ausgetragen wird. *Hans Rüdiger Schwab* legt die wohl erste Analyse von Cornelia Funkes Tintenwelt-Trilogie vor und zeigt, dass dieses Opus, das inzwischen ein zweistelliges Millionenpublikum gefunden hat, ebenfalls einen theologischen Subtext aufweist. *Stefan Orth* schließlich geht der sensiblen Frage nach, wie weit die Phantasie gehen darf. Kann sie aufs Korn nehmen, was anderen heilig ist? Ist der Protest gegen Karikaturen zentraler Glaubenssymbole Ausdruck einer zelotischen Reglementierungswut – oder Anzeichen für die Vitalität des Glaubens? Kann man sich beruhigt zurücklehnen, weil Gott selbst durch die Verunglimpfung religiöser Zeichen nicht getroffen werden kann, oder muss die frech auftrumpfende Provokationslust mancher Akteure im Kunst- und Literaturbetrieb Gläubige zutiefst beunruhigen? Orth selbst votiert für einen gelassenen und diskursiven Umgang mit dem schillernden Phänomen der Blasphemie. – In den *Perspektiven* dokumentieren wir ein Gespräch zwischen dem Schriftsteller *Martin Mosebach* und Holger Zaborowski, das Fragen der Kunst und der künstlerischen Produktion erörtert. Es folgt die Churer Abschiedsvorlesung von *Peter Henrici*, die sich von einer eher pessimistischen Deutung des neuzeitlichen Denkens, wie sie sich in der Enzyklika *Fides et ratio* findet, absetzt, indem sie aufweist, dass gerade das Christentum der neuzeitlichen Philosophie zu denken gegeben hat. *Helmut Hoping* schließlich geht in seinem Beitrag dem Verhältnis von Evolutionstheorie, Intelligent Design und biblischem Schöpfungsglauben nach.

Jan-Heiner Tück

STRATFORD CALDECOTT · OXFORD

DIE WELT DER BILDER
BEI J.R.R. TOLKIEN UND C.S. LEWIS

Evangelisierung durch Erzählung

1. Die Notwendigkeit der Evangelisierung

Die letzte Dekade des 20. Jahrhunderts ist von Papst Johannes Paul II. zu einem Jahrzehnt der Evangelisierung ausgerufen worden. Das wurde auf vielfältige Art und Weise das Strukturprinzip hinter den pastoralen Initiativen des Papstes während dieser Jahre und vieler Pfarreien und Diözesen der ganzen Welt. Drei Gründe haben den Papst dazu veranlasst, die Evangelisierung in den Mittelpunkt seines Pontifikats zu rücken.

Erstens schienen in Europa und Nordamerika die katholische Kirche (und vielleicht das Christentum überhaupt) an Zahl und Einfluss zu verlieren. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es einen gewissen Vertrauensverlust zu beklagen; der Versuch, die Kirche für der Welt zu öffnen, hatte bei vielen zu der Annahme geführt, dass die Evangelisierung dem «Dialog» weichen müsse und dass «Dialog» nicht viel mehr bedeuten könne als gemeinsame Erfahrungen zu teilen – was eher nicht in einer Bekehrung enden würde. Speziell der Missionsauftrag wurde in seiner Bedeutung missverstanden. Sollte es darum gehen, «Seelen für Christus zu gewinnen», wie man es früher geglaubt hatte, oder ging es stattdessen darum, den Armen zu dienen und den Hungernden zu speisen? Deshalb war der Papst bemüht, sein Konzept der Evangelisierung voranzutreiben, indem er betonte, dass Dialog und Verkündigung Hand in Hand gehen müssen. Wir haben ebenso etwas zu lehren wie zu lernen. Die Arbeit am Mitmenschen ist ein wesentlicher Teil des christlichen Werks in der Welt, aber sie kann nicht alles sein. Der Christ muss bemüht sein, Seelen zu gewinnen; und unser modernes Missionsgebiet erstreckt sich ebenso auf westliche Länder, die seit

STRATFORD CALDECOTT ist Chefredakteur von Second Spring und der Second Spring Books für das Thomas More College of Liberal Arts in New Hampshire. Er ist Mitherausgeber von The Chesterton Review, von Communio und Oasis. Der Verfasser von Secret Fire und The Seven Sacraments, arbeitet in England als G.K. Chesterston Fellow of St. Benet's Hall, Oxford.

Jahrhunderten christlich geprägt waren; in diesen Ländern wächst eine steigende Zahl von Menschen heran, die nichts von ihrem christlichen Erbe wissen.

Ein zweiter Grund war der Erfolg der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie in Lateinamerika und Afrika. Es war der Versuch, den Ärmsten der Armen das Evangelium zu bringen, indem man gemeinsam über die Erfahrung der Unterdrückung nachdachte. Ziel war es, die Menschen dazu zu befreien, sich ein anderes Leben überhaupt vorstellen zu können. Dieses Nachdenken fand im Licht bestimmter Passagen der Heiligen Schrift statt. Aber so hilfreich und wichtig diese Bewegung auch gewesen sein mag, konnte sie doch auch durch Ideologie vergiftet sein, insbesondere durch marxistische oder pseudo-marxistische Klassenkampftheorien, die versuchten, das Nachdenken der Menschen über die Heilige Schrift zu kanalisieren und auf versteckte Wege zu lenken. Die «Neu-Evangelisierung» Johannes Paul. II war der Versuch, das einzufordern, was in der Befreiungstheologie von Wert war und es auf die Kirche als Ganze zu übertragen, sie aber gleichzeitig von ihrer Abhängigkeit von voreingenommenen politischen Ideologien zu befreien.

Der dritte Grund für die Evangelisierung ist zugleich der wichtigste: der Auftrag des Herrn, das Evangelium zu verkünden. «Geht und lehrt alle Völker, tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Der Christ hat den Auftrag zu «evangelisieren».

2. *Evangelisierung durch Geschichten*

Was bedeutet also «Evangelisierung»? Die Kirche hat aus Fehlern der Vergangenheit gelernt. Es bedeutet nicht Bekehrung durch Zwang und Gewalt, sei sie physisch oder psychisch; es bedeutet vielmehr eine sanfte Hinführung zu Christus durch Beispiel und Überzeugung. In diesem Prozess spielt die logische und philosophische Argumentation eine wichtige Rolle. Aus diesem Grund hat es besonders in Nordamerika während des Jahrzehnts der Evangelisierung eine Renaissance der sog. Christlichen Apologeten gegeben; so haben z.B. Peter Kreeft und Scott Hahn den Glauben ebenso erklärt und vehement verteidigt, wie es G.K. Chesterton und C.S. Lewis es zu ihrer Zeit getan haben. Um erfolgreich zu sein, müssen sowohl Vorbild als auch Überzeugung nicht nur den Intellekt ansprechen, sondern auch die Fantasie, und deshalb unsere Gefühle und Emotionen.

Der Mensch ist kein ausschließlich intellektuelles Wesen, das nur nach logischen Gesichtspunkten handelt. Andererseits kann der Glaube nicht streng durch logische Argumente nachgewiesen werden. Was uns überzeugt und beeinflusst, ist ein Bild, ein Drama oder eine Geschichte, die unser Herz anrührt und zu einer Überzeugung führt. Sowohl Lügen als

auch Wahrheit können auf diese Weise eingängiger und interessanter gemacht werden; die Macher der kommunistischen Propaganda wussten das nur allzu gut. Während in der Propaganda die schöne Form die Lüge ist, weil sie eine Falschheit verbirgt, um sie schmackhafter zu machen, verhält es sich mit der Evangelisierung anders. Das schöne Bild oder die Geschichte verspricht unserem Herzen nicht nur etwas Wunderbares, sondern hält auch, was es verspricht. Im Fall einer Lüge kann das Versprechen nichts als Enttäuschung sein, die Nachricht ist ihres Überbringers nicht wert. Eine Lüge ist letztlich unbefriedigend; sie kann die Seele nicht heilen oder nähren, noch sie über sich hinausheben. Aber die Wahrheit kann heilen. Sie kann uns befreien.

Aus all den genannten Gründen ist Chesterton ein Vorzeige-«Evangelist» des 20. Jahrhunderts. Sogar seine apologetischen Schriften, in denen er den christlichen Glauben verteidigt (Orthodoxy, The Everlasting Man etc.) sind höchst phantasievoll, aber gleichzeitig auch intellektuell überzeugend, und genau aus diesem Grund äußerst wirksam. Sein Einfluss auf die «Inklings», speziell Lewis und Tolkien, war beträchtlich; man kann diese Schriftsteller einer einzigen Tradition zurechnen. Lewis und Tolkien teilten die Sicht Chestertons auf die Bedeutung von Erzählung, Mythologie und sogar Märchen in besonderer Weise. Das Leben Christi bringt das Verlangen des menschlichen Herzens, das sich in all den Mythen und Sagen der Menschheit spiegelt, zur Erfüllung. Diese Erzählungen können nicht nur wichtige Wahrheiten über das Wesen des Menschen vermitteln, sondern können die Seele darauf vorbereiten, empfänglich zu werden für die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens.

3. Die Erzählungen von Lewis und Tolkien

Viele Menschen, die heute Christen sind, verdanken ihren Glauben zumindest teilweise C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien, den Chroniken von Narnia und den Erzählungen von Mittelerde. Ich selbst würde mich zu diesen Menschen zählen. Diese Geschichten haben die Kraft, uns eine Welt vorzustellen, in der das Christentum irgendwie «Sinn macht». Denn wir wachsen heute in einer Welt auf, die von einer Mentalität geprägt ist, in der Christentum keinen Sinn macht.

Materialismus, Individualismus und Hedonismus sind die bestimmenden Philosophien unserer Zeit. Es ist kein Zufall, dass genau diese Philosophien auch einem wirtschaftlichen System zuzuordnen sind, das von einer immer enger werdenden Spirale von Produktion und Konsum geprägt ist. Der Mensch ist in der westlichen Gesellschaft als ein Wesen definiert, das Glück im Konsum findet und jeglicher Wert wird an diesen Kriterien gemessen. Wir leben in einer Welt, die künstlich hergestellt und nicht natürlichen

Ursprungs ist: was von der Natur übriggeblieben ist, kann auf die genetische Basis heruntergerechnet werden. Die Beziehungen, die wir untereinander pflegen, werden immer weniger von Angesicht zu Angesicht wahrgenommen, als vielmehr durch das Medium der Technik (Fernsehen, Computer, Handy). Die Konsequenz daraus ist, dass wir den Kontakt untereinander und zu Gott verlieren. Es wird in der Folge immer schwieriger zu vermitteln, dass die Welt von Gottes Hand geschaffen wurde und dass die Schönheit der Natur ein Abbild der Schönheit Gottes ist.

Paradoxerweise wird ausgerechnet in den erfundenen Welten von Narnia und Mittelerde dieser Sinn wiedergefunden. Sowohl Lewis als auch Tolkien haben ein starkes Gefühl für die natürliche und geheimnisvolle Schönheit der Erde, ihrer Tiere und Pflanzen, ihres Klimas und der Jahreszeiten, ihrer Weiten und des noch größeren Sternenhimmels über ihr. All diese Dinge werden von ihnen in einer liebevollen Weise beschrieben, die uns in die Lage versetzt, mit neuen Augen die Welt um uns herum wahrzunehmen. Eomer sagt zu Aragorn, als er zum ersten Mal von den Hobbits hört und sie für ein Kindermärchen hält: «Bewegen wir uns in Legenden oder auf der grünen Erde am hellen Tag?» Aragorn antwortet: «Der Mensch kann beides. Denn nicht wir schaffen die Legenden unserer Zeit, sondern die die nach uns kommen werden. Die grüne Erde sagst du? Das ist ein gewaltiges Thema für eine Legende, obwohl wir sie am helllichten Tag betreten.»

Viggo Mortenson, der Schauspieler, der Aragorn in der Kinoversion des «Herr der Ringe» spielt, wurde in einem Interview gefragt, warum das Buch und der Film so unglaublich erfolgreich beim Publikum der ganzen Welt sei. «Weil es eine wahre Geschichte ist», antwortete er. Eine *wahre* Geschichte, nicht reine Fiktion. Tolkien glaubte, dass unsere Fantasie ein Medium sein kann, um die Wahrheit zu vermitteln. Sogar Mythen und Märchen-Erzählungen können *wahr* sein, trotz des Glanzes der Magie und der seltsamen Wesen, denen wir dort begegnen, wenn sie Aspekte der Wirklichkeit in der Tiefe erfassen. Dichtung, Mythos, Drama, Erzählung und Musik teilen die Fähigkeit, eine Ordnung, eine Form zu schaffen, die unter der Oberfläche von täglichen Ereignissen und Erfahrungen schlummert. Jene tiefe Form ist es, in der die Bedeutung liegt und eine Erzählung, die eine wahre Geschichte ist, die Dinge so wiedergibt, wie sie wirklich sind.

4. Die Dimensionen der Erzählungen

In seinem Roman «The Voyage of the Dawn Treader» schildert Lewis einen Jungen unserer Welt, der sich mit Ramandu unterhält, einem gefallenem Stern in Gestalt eines alten Mannes, der jeden Tag jünger wird. Er behauptet, die Sterne seien nur große Luftballons. Darauf antwortet Ramandu: «Selbst in unserer Welt, mein Sohn, ist nicht wichtig, was ein Stern ist, sondern

woraus er besteht.» Der Punkt ist, dass Erzählungen das Verlangen wecken können, Dinge zu verstehen oder die tiefere Bedeutung hinter den Dingen, auf einem tieferen Grund als die Erkenntnis der Wissenschaft ihn jemals erreichen kann. Die moderne Wissenschaft beschränkt sich selbst darauf zu untersuchen, wie die Dinge funktionieren und die Ordnung zu präsentieren, in der sie sich unseren Sinnen offenbaren. Unser Verlangen nach einer tieferen Bedeutung kann letztlich nur durch Religion befriedigt werden. Durch den Glauben werden wir dazu in die Lage versetzt, die Wahrheit zu begreifen, die wir mit unseren irdischen Augen nicht sehen können. Aber der Mythos und die Erzählung werden gebraucht, um uns für die verborgene Dimension zu sensibilisieren, dass es möglicherweise mehr im Leben gibt als das, was wir mit unseren Augen sehen können.

Genau in der verborgenen Dimension finden wir die objektive Basis für das Sittengesetz, durch das manche Taten zu guten Taten werden, andere zu schlechten. Wie C.S. Lewis in seinem hervorragenden kleinen Buch über Erziehung «Die Abschaffung des Menschen» gezeigt hat, wird dieses Sittengesetz in den Lehren aller Weltreligionen reflektiert. Für uns wird es an prominentester Stelle in den Zehn Geboten der jüdischen und christlichen Tradition verkörpert. Aber ihre Grundsätze haben universale Geltung, weil sie «uns ins Herz geschrieben sind». Sowohl die Geschichten von Tolkien als auch die von Lewis beschreiben Charaktere, die mit der Versuchung kämpfen, ihr manchmal nachgeben, dann wieder bereuen (und durch den Prozess einer schweren Wahl) am Ende Tugenden wie Demut, Geduld, Enthaltbarkeit, Weisheit und Gerechtigkeit verkörpern. In «Der Herr der Ringe» ist die ständige Versuchung der Ring, der Macht symbolisiert – Macht über andere und über die Natur. Wenn man den Ring benutzt, wird man unsichtbar und kann sich somit normalen menschlichen Beziehungen entziehen; aber gleichzeitig setzt man sich in fürchterlicher Weise den Anfechtungen des Bösen aus, in dessen Welt wir jetzt leben. Diejenigen, die der Versuchung widerstehen, schaffen das nur durch Demut und Weisheit; sie wissen, dass sie nicht stark genug sind, den Verlockungen des Rings zu widerstehen, wenn sie danach streben, ihn zu besitzen. Das Gute kann nicht erreicht werden, indem man Böses tut oder indem man Böses mit dem Ziel des Guten tut, denn das Böse, das wir auf diese Weise tun, wird immer der Spross von noch Böserem sein. Dies ist die Wahrheit des moralischen Lebens, aber wenn man es philosophisch fasst, scheint es verborgen und abstrakt, schwer zu fassen. Nur wenn es in eine Erzählung gegossen wird, wird es für uns lebendig und bedeutsam, denn dann können wir sehen, was es praktisch für uns sein könnte.

In ähnlicher Weise können Begriffe wie «Mut», «Hoffnung», «Loyalität» und «Freundlichkeit» für uns völlig bedeutungslos sein, es sei denn wir sehen in ihnen Eigenschaften, die auf eine konkrete Person zutreffen, die wir sehen

können und bewundern. In ihr werden sie für uns real und wir beginnen zu begreifen, was im moralischen Leben auf dem Spiel steht. Man folgt nicht mehr nur einer willkürlichen Reihe von Regeln, die durch Gewohnheit oder Macht festgelegt worden sind, oder sogar einem unsichtbaren Gott (denn Gott tut nichts Willkürliches), sondern durch die Kraft des Menschen, das Richtige und das Gute zu tun. Man hat nicht die Wahl zwischen hundert möglichen Handlungen, die uns wahrhaft frei machen, sondern wir haben nur die Wahl, das eine zu tun, das uns zu mehr macht als wir waren – das uns auf eine höhere Stufe des Seins hebt – sogar wenn diese ein Handlung (und so ist es die Regel) genau das ist, was wir eigentlich nicht tun wollen. In «Der Herr der Ringe» sehen wir, wie die Hobbits an Mut und Weisheit wachsen, bis sie am Ende der Geschichte fähig sind, all das Übel, das in ihrem eigenen kleinen Land lauert, zu besiegen. Sie sind gewachsen, so sagt es Saruman von Frodo; aber er sagt es nicht von Merry und Pippin, die tatsächlich mithilfe von Fangorn einige Zentimeter gewachsen sind – er meint, dass Frodo an moralischer Statur gewonnen hat, eine Qualität, die Saruman gleichermaßen anerkennt und hasst.

5. *Der Vorgesmack des Guten*

Auf all diesen Wegen bekommen wir einen Vorgesmack dessen, was Tugenden sind, einen Vorgesmack dessen, was es bedeuten könnte, ein besseres, ein heiligeres Leben zu führen. Denselben Vorgesmack könnte man ebenfalls bekommen, wenn man im wirklichen Leben einen Helden oder Heiligen kennenlernte – oder indem man auf einen wahrhaftigen Schurken trafe; aber Geschichten vermitteln uns diese Erfahrung in einer wesentlich zugänglicheren Form, die in gewissem Sinn für uns leichter zu handhaben ist. Geschichten sind deshalb so gefährlich wie Menschen, die die Wahrheit sagen. (Ich glaube, es gibt ein russisches Sprichwort: Sag die Wahrheit und such das Weite). Die geistige Schönheit moralischer Güte, wenn wir sie einmal gesehen haben, ob im Leben oder in der künstlichen Welt einer Erzählung, kann unser Leben für immer verändern. Dann können wir mit einem gewöhnlichen Leben nicht mehr leicht zufrieden gestellt werden.

Dies ist einer der Wege, wie die Geschichten von Tolkien und Lewis die Vorstellungskraft ihrer Leser «evangelisieren» – indem sie aufzeigen, was unsere Herzen als wahr erkennen, dass wir nicht nur nach Nahrung hungern, sondern nach Rechtschaffenheit oder sogar nach Heiligkeit im Leben. Aber diese Erzählungen überschreiten auch noch den Standard des universalen Sittengesetzes, das allen Religionen gemeinsam ist, indem sie Moralvorstellungen in bestimmten Tugenden fördern, wie sie das Christentum vertritt. Der christliche Glaube ist die Religion, die Gott als Liebe sieht und die Liebe als Selbsthingabe definiert. Liebe wurzelt in der Trinität und in

der Bereitschaft des Sohnes, sein Leben für die Sünder zu geben. Die Helden, die wir bei Tolkien und Lewis bewundern, sind kühn genug und haben genug Liebe, um ihr eigenes Leben für andere zu opfern. Frodo trägt den Ring für die ganze Menschheit auf den Berg des Schicksals und erwartet nicht, dessen Zerstörung zu überleben.

Lewis geht in seinen Narnia-Erzählungen sogar noch weiter als Tolkien in Richtung christlicher Allegorie. Wir sehen, wie in der Erzählung «The Lion, the Witch and the Wardrobe» (Der Löwe, die Hexe und der Wandschrank) Edmund seine Freunde an die Weiße Hexe verrät, nachdem er selbst mit einem Versprechen von Macht und paradiesischen Freuden betrogen worden ist. Er bereut seine Tat, kann aber nur erlöst werden durch die Selbsthingabe eines unschuldigen Opfers, eine Rolle, die allein der große Löwe zu spielen in der Lage ist. Dann «beginnt der Tod in umgekehrter Richtung zu verlaufen.» Das ist das tiefe Geheimnis vor dem Untergang der Zeit, das die Hexe nicht verstehen kann. Es ist das Geheimnis, das die Welt nicht kannte bis zum Kommen Christi. Und dennoch sehen wir die Wirkung, gleich ob in der Erzählung oder in Wirklichkeit; wir nehmen instinktiv ihre Richtigkeit wahr, und wir erkennen das Gesetz, nach dem wir selbst geschaffen wurden. Wir wurden geschaffen, um zu lieben, so dass unser Selbst sich nur im Anderen wiederfindet. Die Sünden, die uns auf uns selbst konzentriert sein lassen, selbst wenn sie vorgeben uns glücklich zu machen, werden unablässig unseren Wunsch enttäuschen, die Menschen zu werden, die wir zu sein geschaffen sind.

6. Die Bildwelt der Geschichten

Jede Kultur hat ihre Geschichte. Eine Erzählung über ihre Wurzeln und ihre Errungenschaften wird ihr immer und immer wieder von Generation zu Generation weitergegeben und wächst ständig, solange die Kultur lebendig bleibt. Jede lebendige Kultur zieht ihre Identität aus Mythen, Symbolen und Ritualen. Das gilt für jede Gesellschaftsschicht, bis auf die Ebene der Familie, denn jede kleine Gemeinschaft hat ihre eigene Gründungsgeschichte, ihre Rituale und ihre symbolträchtigen Gegenstände, die uns daran erinnern, wer es ist, wie sie dorthin gelangt sind und wohin sie zu gehen hoffen. Einer der großen Fehler der Postmoderne ist, vorzugeben, dass man große kulturelle Erzählungen verachtet und zu versuchen, sie in Widerspruch und Ironie aufzulösen. Die gegenwärtige überwältigende Beliebtheit von Fantasy-Büchern und -Filmen spiegelt ein Verlangen wider nicht nur nach Erzählungen, nach Mythen, die die Möglichkeit von Sinn wiederherstellen.

Lewis und Tolkien haben ihre Leser nicht nur unterhalten; sie haben sie durch Bilder evangelisiert. Sie haben uns darauf vorbereitet, die Gründungs-

geschichte unserer Zivilisation, als wäre es das erste Mal, zu lesen, die die Heilsgeschichte der Juden ist und ihren Höhepunkt in Leben, Tod und Auferstehung Jesu findet. Und Lewis tat dies mit Bedacht. Er nannte es den Versuch, «sich an wachsamen Drachen vorbeizustehlen», die heute versuchen, den Zugang zur christlichen Wahrheit zu verhindern. Er würde heute formulieren, dass die Wahrheit in einer Erzählung nicht offenkundig christlich ist, aber dass sie denselben Geist hat wie das Christentum und das gleiche Verständnis von den Dingen hat, die in Wirklichkeit geschehen. In einem Gottesdienst, in dem er 1941 predigte, antwortete er den Menschen, die sagten, er versuche einen Fluch zu weben. «Flüche sind dazu da, den Zauber zu brechen», sagte er. «Und Sie und ich benötigen den stärksten Fluch, den man sich denken kann, um uns vom bösen Zauber der Weltlichkeit zu befreien... Fast unsere ganze Erziehung ist darauf angelegt, unsere schüchterne, beständige innere Stimme zum Schweigen zu bringen; beinahe all unsere Philosophien sind dazu ausgedacht worden, uns zu überzeugen, dass das Heil des Menschen auf dieser Erde zu finden sei.»¹

Aus dem Englischen von Christine Söding

ANMERKUNGEN

¹ Weiterführende Literatur: David MILLS (Hg.), *The Pilgrims' Guide: C.S. Lewis and the Art of Witness* (Eerdmans, 1998); Stratford CALDECOTT, *Secret Fire: The Spiritual Vision of J.R.R. Tolkien* (Darton, Longman & Todd, 2003, in den USA veröffentlicht bei Crossroad unter dem Titel *The Power of the Ring*).

THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

PRAEPARATIO EVANGELII FANTASTICA?

Aslan – zur Kritik einer fiktiven Erlösergestalt

Der Löwe Aslan sollte verboten werden. Auf den Index gehören zusammen mit ihm alle Chroniken von Narnia, dem Land der Fantasie, in dem Aslan als Erlöser wirkt, und von dem aus er sein fiktives Unwesen in den Kinderherzen treibt. Denn Menschenkinder neigen erblich bedingt, so Richard Dawkins in seinem *Gotteswahn*, aufgrund natürlicher Selektion dazu, ihren Eltern alles zu glauben. Das hatte in der Evolutionsgeschichte seine sprach- und kulturfördernden Vorteile. Heutzutage aber werde ihr wehrloser Verstand durch entwicklungshemmende und aberwitzige religiöse Indoktrination nachhaltig vergiftet, mit dem Ergebnis, daß die Religion immer noch nicht ausgestorben sei, obwohl sie sich eigentlich längst schon überlebt haben müßte. Der Teufelskreis ihrer Weitergabe von Generation zu Generation müsse endlich durchbrochen werden. Denn religiöse Erziehung sei Kindesmißbrauch.¹ Doch ist der siebenbändige Siegeszug, den der gewaltige sprechende Löwe, der in Narnia immer erst erscheint, wenn es an der Zeit ist, ungebrochen, seit er ihn (1950–56) in den angelsächsischen Kinderzimmern angetreten hat. Aslan springt der religiösen Erziehung bei, stärker als zuvor. Denn außer Phillip Pullmann hat bisher niemand auch nur einen Finger gekrümmt, um ihn zu stoppen. *His Dark Materials* (1996–2000), mit denen Pullmann seiner eigenen Ansicht nach genau das Gegenteil von C.S. Lewis, nämlich die entwicklungsfördernde und einzig freiheitliche atheistische Indoktrination der Menschenkinder, anstrebt, konnten jedoch, obwohl selbst sehr erfolgreich, die 85 Millionen verkauften Narnia-Chroniken, ihre Übersetzungen in alle großen Sprachen und jüngst die spektakulären Neuverfilmungen, welche die stete Ausweitung von Aslans Revier bezeugen, nicht verhindern. Vielleicht belebt Konkurrenz die Lektüre. Nun gerät also auch die aktuelle Generation, sogar die deutsche Jugend, in Aslans Bann, während über den Umweg von Jonathan Franzens

THOMAS MÖLLENBECK, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Theologie in Münster, der Philosophie in München, Pfarrdienst, 2006 Promotion mit einer Arbeit über Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, seither Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Weltbestseller *Die Korrekturen*, auch Erwachsene von Aslan hören, die nie ein *Fantasy*-Buch in die Hand genommen haben. Die Präsenz der fiktiven Erlösergestalt Aslan ist mithin nicht zu leugnen.

Sie soll einmal vor dem Horizont der atheistischen Kritik zur Geltung kommen, dann aber auch mit ihrem pantheistischen Gegenentwurf konfrontiert werden. So wird sich zeigen, wie und unter welchen Bedingungen die *praeparatio evangelii fantastica* versucht, das vor-christliche Bewußtsein der Zeitgenossen mit fantastischen Mitteln zu bilden. Doch zunächst zur Absicht des Autors.

1. Die Vor-Taufe der Fantasie

C.S. Lewis strebte mit der fiktiven Erlösergestalt Aslan, das läßt sich nicht bestreiten, tatsächlich religiöse Erziehung an, eine *praeparatio evangelii*: Die Seelen der Kinder wollte er für die Verkündigung des Evangeliums vorbereiten, indem er ihre Fantasie durch fantastische Erzählungen bildete. Den Theologen ist die wachsende Bedeutung seiner Narnia-Chroniken nicht entgangen. Zu *The Lion, The Witch and The Wardrobe*, sind bereits mehrere theologische Untersuchungen erschienen.² Es ist dies der zuerst geschriebene, am Ende aber chronologisch der Schöpfungsgeschichte von Narnia nachgestellte und somit zweite Band. C.S. Lewis wollte seine Leser mit den wesentlichen religiösen Grundvollzügen und -vorstellungen vertraut machen und so an das biblische Zeugnis von Gottes Geschichte mit den Menschen heranführen. Was diesen Schriftsteller angeht, ist Richard Dawkins also nicht in Wahnvorstellungen über christliche Absichten verstrickt. Was immer die Soziologen über die gesellschaftliche Wertschätzung und Wirklichkeit religiöser Erziehung in den Familien und in der Öffentlichkeit heute zu sagen haben, die Autoren der Gattung *Fantasy*, allen voran C.S. Lewis, beackern vorsätzlich eben dieses Feld, das freilich hart umkämpft ist. Um die Gunst der Leser streiten nämlich mit erstaunlichem Erfolg sowohl anti-theistische, anti-katholische und schlicht esoterisch-eklektische Kinder- und Jugendbücher als auch explizit religiöse Erzeugnisse aus dem Geiste der Zeugen Jehovas, der Evangelikalen Christen und eben auch der anglo-katholischen Theologie von George MacDonald, J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis oder J.K. Rowling. Dabei spielen natürlich auch Geschmacksfragen eine Rolle.

C.S. Lewis hat dem Problem der Literaturkritik ein eigenes Buch gewidmet: *An experiment in Criticism*.³ Auf der Suche nach dem idealen Leser, der – im Gegensatz zum «Unliterarischen» – Literatur zu genießen vermag, ohne sie schon im ersten Schritt zu verzwecken, geht er in zwei Kapiteln auch der Frage nach, warum manche Leser nichts mit *Fantasy* und *Mythe* anfangen können oder sogar fundamentalkritisch den Eskapismus-Verdacht erheben: Luftschlösser für Realitätsflüchtlinge. Wenn C.S. Lewis

seine Absicht erfolgreich umsetzt, trifft dieser Vorwurf die Narnia-Chroniken sicher nicht. Er nimmt Elemente der *Fantasy*-Literatur in Dienst, um den Wirklichkeitsbezug zu fördern, der jenen Zeitgenossen abgeht, die keine anderen Erkenntnisquellen zulassen wollen als körperlichen Sinn und kombinierenden Verstand, und selbst diesen enge Grenzen möglicher Erfahrung setzen. Aber die Wirklichkeit ist größer, daher gilt es, aus der Gefangenschaft des Empirismus und Rationalismus zu fliehen.⁴ Lewis geht es um die Wahrnehmung des moralischen Gesetzes, das Gott in das Herz des Menschen geschrieben hat, sowie die Offenheit für die Realität und das Wirken des Unsichtbaren, das sich nicht an Zeiten und Räumen unseres Messens orientiert, sondern am rechten Augenblick für die Person, deren Geschichte es unter Wahrung ihrer Freiheit zu gestalten gilt. Der Löwe Aslan erscheint als Helfer, Auftraggeber, Tröster, Retter in allen Bänden der Narnia-Chroniken. Aber unter welchen Zeichen und in welcher Gestalt, wann und wem er sich zeigt, hängt von seinem Willen, dem rechten Zeitpunkt, der inneren Bereitschaft und dem erprobten Willen des Hörenden und Sehenden ab: Er ist nicht einfach zur Hand, wenn man ihn gerade mal brauchen könnte bzw. er ist nicht so da, wie man ihn sich gerade vorstellte. In *Prince Caspian* erkennt Lucy zuerst die Zeichen und sieht Aslan wenig später selbst, während er den Augen der mit ihr laufenden Geschwister und des skeptischen Zwerges Trumpkin länger verborgen bleibt. Es wird aber nicht nur erzählt, sondern auch mit Argumenten für eine Vertiefung der Wahrnehmung gestritten.

In *The Lion, The Witch and The Wardrobe* holen Peter und Susan sich Rat bei Prof. Kirke, weil sie befürchten, Lucy werde verrückt. Die jüngste Schwester behauptet nämlich, sie habe durch einen Wandschrank hindurch das Land Narnia besucht, das in Winter getaucht ist, und dort einen Faun getroffen. Beim zweiten Besuch sei auch ihr Bruder Edmund hineingelangt. Das Problem für Peter und Susan ist dies: Ihre eigene Untersuchung des Wandschranks führte vor eine geschlossene Rückwand, und Edmund leugnet, je im besagten Land gewesen zu sein. Das sei eine Frage der Logik, meint Prof. Kirke und stellt drei Fragen: Woher wißt ihr, es könne keine anderen Welten geben, als unsere eigene? Erscheint eure Schwester in irgendeiner anderen Hinsicht verrückt? Ist einer von den beiden Zeugen in allen anderen Dingen bisher wahrhaftiger gewesen als der andere? Nicht-wissen, psychische Normalität, wahrheitsliebende Lucy gegenüber zur Lüge neigendem Bruder Edmund – sind die Antworten, aus denen folgt, man lasse Lucy besser in Frieden. Damit sind Peter und Susan zwar nicht von Narnias Existenz überzeugt, aber durch die unerwartete Nüchternheit des erwachsenen Gelehrten wird ihr Zweifel an Lucys Wahrnehmung auf Eis gelegt. Prof. Kirke behauptet nichts, er legt nur die Logik ihrer Vorurteile offen. Würde er so argumentieren, wenn er nicht, wie sich

später herausstellt, als Kind selbst in Narnia gewesen wäre? Anders herum argumentiert die Grüne Hexe in *The Silver Chair*. Sie hält in ihrem unterirdischen Reich einen Prinzen von der Erdoberfläche gefangen, dessen Sehnsucht nach der Sonne und ihrem Licht die Hexe durch Drogen, Zauberklänge und Argumente eindämmt. Mit der Logik des Projektionsverdacht sucht sie ihn von der Unwirklichkeit des Gegenstandes seiner Sehnsucht zu überzeugen: Die Rede von der Sonne sei unvernünftig, sie beruhe lediglich auf der Wahrnehmung des Lichts einer Lampe, das durch seinen imaginativ verunreinigten Verstand zu unwirklicher Intensität übersteigert werde. C.S. Lewis stellt das Argument mit großer Liebe dar, weil es ihn bis ins Erwachsenenalter überzeugt hat, es gebe keinen Gott. In seiner Autobiographie, *Surprised by Joy*⁵ beschreibt C.S. Lewis seinen eigenen Weg: vom atheistischen Romantiker, der einen naturalistischen Psychologismus vertrat und Jesus Christus für eine bloß mythische Erlösergestalt unter vielen anderen hält, zum gläubigen Christen, der bekennt, daß dieser «Mythos» Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Für ihn begann dieser Weg mit der Lektüre des *Phantastes* von George MacDonald, was er aber lange nicht erkannte, da er alle Mythen für «durch Silber gehauchte Lügen» hielt. In der Auseinandersetzung mit Tolkien lernte er das Körnchen Wahrheit schätzen, das in den meisten mythischen Überlieferungen steckt. Als *logoi spermatikoi* lassen sie sich freilich erst von der Offenbarung der Wahrheit selbst her unterscheiden. Einen der Gründe seiner eigenen Konversion zum christlichen Glauben legt er so dar: «Ich war mittlerweile als Literaturwissenschaftler zu erfahren, um die Evangelien als Mythen zu betrachten. Sie hatten nicht das Aroma von Mythen. Und doch war der Stoff [...] genau der Stoff, aus dem die großen Mythen gemacht sind. Wenn je ein Mythos Tatsache, Fleisch geworden war, dann würde er gerade so sein wie dies. [...] Mythen waren in einer Hinsicht ähnlich, Geschichtswerke in einer anderen. Aber nichts war einfach genauso. Und keine Person war wie die Person, die in den Evangelien geschildert wurde [...] Das ist weder «eine Religion» noch «eine Philosophie». Es ist die Summe und die Tatsächlichkeit aller Religionen und Philosophien.»⁶ So wird deutlich, warum er meint, ausgerechnet Elemente der *Fantasy*-Literatur für die *praeparatio evangelii* nutzen zu sollen: Die Vertiefung der Imagination, führt, wenn mit Sinn und Verstand betrieben, über die Sinne und den Verstand hinaus, ohne dem Eskapismus für Wirklichkeitsdeserteure zu dienen. Das erfordert aber auch literarische Qualität.

In seinen literaturwissenschaftlichen Studien unterscheidet Lewis den Inhaltsrealismus vom Darstellungsrealismus und macht an großen Werken der Dichtung deutlich, wie völlig unabhängig beide Formen des Realismus voneinander sind.⁷ So ist auch die Frage, ob sie eine Erzählung gemeinsam, getrennt oder gar nicht prägen, unerheblich für deren literarische Qualität.

Aus der *Fantasy*-Literatur sind Kunstfiguren, Fabelwesen wie sprechende Tiere und Pflanzengeister, Chimären (Centauren, Faune, Minotauren und dergleichen), weiße und schwarze Zauberer, die Himmelsphären lenkenden Intelligenzen des vorneuzeitlichen Kosmos bzw. Sterne in Menschengestalt, Feen und Hexen, Zwerge, aber auch Riesen und Kreaturen der Finsternis, Abstiege ins Totenreich und Reisen in andere Welten nicht wegzudenken. Sie gehören zum literarischen Erbe, das von der Antike bis in die Gegenwart angesammelt wurde. In den Narnia-Chroniken schöpft C.S. Lewis daraus im doppelten Sinne des Wortes. Er bedient sich unterschiedlichster Erzählmotive aus fast allen bekannten Mythen der Menschheit, indem er ihren schönen, weil wahren und guten Kern seiner Geschichte anverwandelt. So tauchen Bacchus und seine Mänaden auf, wo über die Rettung durch Aslan ein überschwengliches Freudenfest in paradiesischer Fülle zu feiern ist; und als bei Aslans Rückkehr der Zauber bricht, mit dem die weiße Hexe Narnia ewig im Winter fest- und 100 Jahre das Weihnachtsfest ferngehalten hatte, kommt Father Christmas und schenkt den vier Geschwistern Peter, Susan, Edmund and Lucy, die zu Königen und Königinnen in Narnia bestimmt, aber gerade erst durch einen Wanderschrank dort hineingeraten sind, die Ausrüstung für ihre Abenteuer.

Als Kollege und Freund war Tolkien ein wenig verstimmt, als der erste Band der Narnia-Chroniken, erschien: Zu deutlich könne man die religiös erzieherische Absicht spüren, worunter die literarische Qualität leide. Tatsächlich unterscheiden sich die Narnia-Chroniken von anderer *Fantasy*-Literatur, insofern Lewis sich nicht bemüht, minutiös eine ganz eigene Mythologie, Sprache, Ästhetik, Welt der Fantasie zu entwickeln. Da die gleichzeitige Ankunft von Father Christmas und Aslan als Hinweis wichtig ist, schert er sich nicht um einen mythologischen ›Stilbruch‹.⁸ Die literarische Qualität und die allegorische Wirkung wird anders erreicht.⁹ Unter den moderneren Werken der *Fantasy*-Literatur verdankt C.S. Lewis besonders viel Edmund Spensers *The Fairie Queene* und George MacDonalds *Phantastes*, der auf ihn wirkte, wie die Narnia-Chroniken auf seine eigenen Leser wirken sollten. In *Studies in Medieval and Renaissance Literature* schreibt er über Spensers Buch, was auch von den Narnia-Büchern gilt: «Dies ist natürlich weit mehr als nur ein Märchen, doch solange wir es nicht zuvor als ein Märchen genießen können, wird es uns kalt lassen.»¹⁰ Im Alter von zehn Jahren habe er solche Bücher heimlich gelesen, weil er sich schämte, mit 50 Jahren bekenne er sich dazu. Daher die Widmung zu *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, in der Lewis seinem Patenkind Lucy Barfield verspricht, sie werde, obwohl sie jetzt zu alt dafür sei, später darauf zurückkommen können, wenn dies ein gelungenes Buch sei. Denn *Fantasy*-Literatur sei nur gut für Kinder, wenn sie auch von Erwachsenen geschätzt werden könne. Lewis, selbst Literaturwissenschaftler und gefragter Kritiker,

hat im Laufe der Zeit die Vorsicht entwickelt, ein Buch dann nicht für literarisch minderwertig zu erklären, wenn es verständige Leser gefunden hat, von denen es «wahrhaft gelesen und hartnäckig geliebt worden ist.»¹¹ Daher traf ihn die Kritik von J.R.R. Tolkien hart. Nicht nur auf unzulässigen Synkretismus, auch auf Inkonsistenzen wurde hingewiesen. Zwei Beispiele: Im zuerst geschriebenen Band beruft sich die Weiße Hexe im Disput mit Aslan auf einen *Emperor-beyond-the-Sea*, den Schöpfer der magischen und daher unhintergehbaren Gesetze von Narnia; sie selbst wird von den Bibern als Tochter der Lilith mit einem Riesen bezeichnet. Dagegen erklärt der an sechster Stelle geschriebene, aber narnia-chronologisch erste Band, wie Aslan selbst durch seinen Gesang die Welt von Narnia ins vielstimmige Dasein ruft, während das Böse in Gestalt der Weißen Hexe, die bereits die Welt, aus der sie ursprünglich stammt, zerstört hat, wie ein schädlicher Virus eingeschleppt wird von den Menschen, die sich zuerst in die Welt der Hexe und dann in die neu entstehende Welt von Narnia verirrt haben.

Den oben erwähnten «unliterarischen» Leser stören Inkonsistenzen nicht, weil ihn nur die Ereignisse interessieren. Daher vergleicht C.S. Lewis ihn mit einem «unmusikalischen Hörer, der nur die Melodie will. [Er] überhört fast alle Klänge, die das Orchester wirklich hervorbringt, er will die Melodie summen»; dagegen gelte es, alle Teile eines Werks aufeinander zu beziehen wie «die Teile in einer Symphonie».¹² Lewis schreibt für den idealen Leser, für den die innere Stimmigkeit der Geschichte über deren Qualität entscheidet. Daher lassen sich die vermeintlichen Inkonsistenzen auflösen, denn sie stehen im Dienst seines Realismus: Die Bewohner von Narnia überliefern – wie aus der Religionsgeschichte bekannt – die Geschichten von den Anfängen bisweilen mit denselben Unschärfen, die auch ihre prophetischen Sprüche von der Wiederkunft Aslans und der Ankunft der vier Könige aus dem Geschlecht Adams und Evas auszeichnen, auch lose Enden von Überlieferungssträngen gehören dazu – die Geschichte der Lilith könnte auch eine Rolle spielen, die nicht mehr rekonstruierbar ist. Zum zweiten Beispiel: Die ewig junge Weiße Hexe spielt sich – der Wahrheit zuwider – als ursprüngliche Königin von Narnia auf und wenn sie sich trotzdem im Streit mit Aslan zu ihren Gunsten auf Gesetze beruft, die keinerlei Willkür beugen darf, dann stellt sie gleichzeitig klar, wie jenseitig, wie ganz weit weg der in Frage stehende Gesetzgeber ist, der *Emperor-beyond-the-Sea*; da die Hexe in den Chroniken die Rolle des Diabolos hat, der die Menschen versucht, indem er verleumdet und die Wahrheit verdreht, ist dies stimmig. Außerdem setzt auch Aslan in *The Last Battle* einen Unterschied: «im Namen Aslans und Aslans großem Vater, dem *Emperor-over-the-Sea*.»¹³ Die innere Stimmigkeit der Narnia-Chroniken wird einer der Gründe sein, warum die Meisterin der verwobenen Erzählstränge, Joanne K. Rowling, beteuert, sie würde, wenn sich die Gelegenheit ergibt,

sofort zu den grandiosen Chroniken von Narnia greifen.¹⁴ Ihre Vorbildlichkeit für Rowlings eigene moderner gestaltete Version der *praeparatio evangelii* in den sieben Harry-Potter-Büchern¹⁵, ist ein gängiger Topos. Für ihren Geschmack habe Lewis seine christliche Botschaft zu offensichtlich mit der Geschichte verwoben.¹⁶ In der Tat, überrascht Lewis den Leser seiner Briefe, wenn er (am Tag vor seinem Tod) einem Jugendlichen namens Philip mitteilt: «Es ist schon komisch, daß alle Kinder, die mir geschrieben haben, sofort erkennen, wer Aslan ist, die Erwachsenen aber *nie!*»¹⁷

Damit sind wir bei der Frage, wie die Erlösergestalt Aslan heute die Annahme des Evangeliums vorbereiten kann. Die theologische Qualität von *Fantasy*-Literatur, die zur *praeparatio evangelii* beitragen will, müßten wir von der Offenbarung her kritisieren. Denn die Offenbarung kritisiert unsere natürlichen Vorstellungen von Gott, nicht umgekehrt. Allerdings muß das fantastische Motiv in einer Erzählung auch ohne vorrausgehende Kenntnis des Evangeliums verständlich werden, wenn es auf die Offenbarung vorbereiten können soll. Denn das Evangelium ist nicht ein kritisches Potential, das bei seiner Aktualisierung alle natürliche Erkenntnisfähigkeit implodieren, in den Abgrund des göttlichen Nichts versinken läßt. Soll die *praeparatio evangelii* menschenmöglich sein, dann muß der Mensch mit einem religiösen Sinn begabt sein, der ihm gestattet, das Stimmige vom Unstimmigen zu unterscheiden, wenn denn jemand seine Aufmerksamkeit auf eine Eigenschaft Gottes lenkt, auf göttliche Absichten oder Gottes Handeln in der Geschichte. Eine Art religiöse Musikalität muß ihn befähigen, innerlich zuzustimmen, wenn ein fantastisches Erzähl-Motiv einen religiösen Bedeutungszusammenhang herstellt, und zu sagen: Ja, das stimmt; oder ein Veto einzulegen: Nein, das paßt nicht zusammen. Woher diese Musikalität stammt, ist eine gnadentheologische, wie sie ausgebildet und verbildet werden kann, eine pastoralpsychologische Frage. Hier geht es nur um das «semantische Potential», das C.S. Lewis mit fantastischen Erzähl-Motiven vermitteln will, um seinen Lesern das Verständnis und die Annahme des Evangeliums zu erleichtern. Durch dieses semantische Potential will er die «Vor-Taufe der kindlichen Fantasie»¹⁸ erreichen, welche die Annahme des Christlichen Glaubens erleichtert, wenn seine Leser ihm später im Leben begegnen, weil er sie vage an Geschichten erinnert, die sie als Kinder gelesen und genossen haben.

Kann das heute noch gelingen? Kann z.B. der Leser von *The Lion, The Witch and the Wardrobe*, der zusammen mit Lucy und Susan durchlitten hat, wie Aslan an die Stelle ihres verräterischen Bruders Edmund tritt, ihn rettet und sich selbst von der Weißen Hexe töten läßt, kann dieser Leser eher verstehen, wie der Löwe von Juda und das geopfert Lamm in den biblischen Schriften zusammenstimmen?¹⁹ Oder wendet er sich davon ab, weil ihm mit Vernunftgründen empfohlen wird, dagegen zu rebellieren?

2. Ist die «*praeparatio evangelii fantastica*» unvernünftig?

Richard Dawkins ist es ernst, wenn er die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung, die in dem oben zusammengefaßten Kapitel der Narnia-Chroniken inszeniert wird, als «vicious», also boshaft, heimtückisch, grausam charakterisiert. C.S. Lewis hingegen macht in seinen Kinderbüchern keinen großen Bogen um dieses semantische Potential, das sogar Theologen problematisch erscheint, wenn es falsch aktualisiert wird. Immer wieder neu haben sie sich an dem gerieben, was mitunter als Satisfaktionslehre des Anselm von Canterburys gehandelt wird: Die Ehre eines gesetzgeberischen Vatergottes, der durch ein endliches Wesen, den Menschen, unendlich beleidigt wurde, kann nur wiederhergestellt werden durch eine unendliche Genugtuung, die nur sein eigener gleichermaßen unendlicher Sohn in endlicher Menschengestalt geben kann. Der neutestamentliche Stellvertretungsgedanke, den Anselm theologisch rekonstruieren wollte, mag hier karikiert erscheinen. Wenn Dawkins daran Anstoß nehmen sollte, befände er sich jedenfalls in der Gesellschaft von Theologen aller Jahrhunderte. Allerdings glaubt Dawkins an die Existenz eines Gottesbildes, das noch um einige Grade inhumaner ist. Wer sich die Lektüre seiner umfangreichen Darstellung ersparen will, kann auch *The Last Battle*, den letzten Band der Narnia-Chroniken, lesen. Dort beschreibt Lewis, wie das Bild von Aslan durch einen Betrüger korrumpiert und die Bewohner Narnias im Namen Aslans auf widernatürliche Weise unterdrückt, in Angst versetzt und ausgebeutet werden.

Wie dem auch sei, in der *praeparatio evangelii* bei C.S. Lewis spielt ein beleidigter Gott, der Genugtuung fordert, sicher keine Rolle: Der Löwe Aslan ist viel zu herrlich, als daß er sich beleidigen ließe. Vielmehr geht es, wie wir sehen werden, um die Beleidigung der Geschöpfe. Dawkins, der die Existenz eines Gottes grundsätzlich ablehnt, kann natürlich keinen Begriff von Sünde haben.²⁰ Insofern ist es verständlich, daß er die biblische Strafe für einen Obstdiebstahl für unverhältnismäßig hält. Aber warum läßt Lewis schwer zu deutende Aspekte des Evangeliums nicht einfach aus, wenn er sich an eine *praeparatio evangelii fantastica* macht? Das ist eine Frage der Logik, meine ich, die seine eigene Bekehrung auszeichnet. Sein umfassendes literaturwissenschaftliches Wissen über den Mythen-Schatz der Menschheit begriff auch den neutestamentlichen «Mythos» mit ein. Doch seitdem selbst T.D. Weldon, der «hartgesottenste aller Atheisten, die ich je kannte» und Tutor für die Klassiker in Oxford, Lewis gegenüber bemerkt hatte, «die Evidenz für die Historizität der Evangelien sei eigentlich überraschend gut», hing seine eigene Ablehnung des Glaubens an einem seidenen Faden.²¹ Hinzu trat die oben erläuterte Schwierigkeit der literaturwissenschaftlichen Einordnung der Evangelien: nicht «bloß Mythos», nicht «bloß

Historie», nicht «eine Philosophie», nicht «eine Religion», Lewis sah sich daher vor der Entscheidung, ob Christus verrückt sei, wenn er behauptet, der Sohn Gottes zu sein und das Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünde der Welt, oder nicht. Jesus Christus ist der Sohn Gottes, denn er ist nicht verrückt.

Dawkins entschied anders, wenngleich ihm die eigenen Inkonsistenzen zu schaffen machen müßten. Als Atheist lehnt er nicht nur den Gott ab, von dem er fest glaubt, Theisten verehrten ihn, sondern bekennt sich auch zum naturalistischen Determinismus. Dann aber kommt er auf rätselhafte Weise zu ethischen Maßstäben, die er gegen die Bibel in Stellung bringt. In seinem Essay *The Abolition of Man* (dt. *Die Abschaffung des Menschen*) hat C.S. Lewis einen moral- und religionsphilosophischen Beweis für die Überzeugung vorgelegt, daß von «Menschlichkeit» nicht mehr rational die Rede sein könne, wenn die Rede von Gott abgeschafft wird. Einen Gottesbeweis aus der Moralität führt er in *Mere Christianity* (dt. *Christentum schlechthin*). Dawkins selbst hat die Abwesenheit moralischer Kategorien als klare Folgerung seiner naturalistischen Deutung der Evolutionstheorie ausgesprochen: «Dies ist eine der härtesten Lektionen für den Menschen. Wir wollen nicht zugeben, daß die Dinge weder gut noch böse, weder grausam noch freundlich sind, sondern schlicht herzlos – gleichgültig gegenüber allem Leiden, ohne jeden Sinn.»²² Warum betrachtet er Stellvertretung und Genugtuung nicht einfach in diesem Rahmen? Selbst naturalistisch eingestellte Evolutionsbiologen könnten die Forderung nach Genugtuung für sippwidriges Verhalten als Selektionsvorteil erklären, weil das von Dawkins so genannte «egoistische Gen» die eigene Reproduktion unter bestimmten Bedingungen über gemeinschaftliche, ein solches Ethos ausbildende Organisationsformen besser erreichen kann. Stellvertretung kann ebenso nützlich sein, wenn der aus dem Tierreich bekannte «Altruismus» auch als Selektionsvorteil des «egoistischen Gens» erklärt wird. Da beide Formen von Erklärung tatsächlich gegeben und gleichzeitig, wie im Zitat, moralische Wertungsbegriffe als illusionär betrachtet werden, dürfte das semantische Potential des von Dawkins geprägten Begriffes gegen Null tendieren. Diese Hinweise legen jedoch den Blick für das von Zweckerklärungen aus der naturalistischen Retrospektive unterschiedene semantische Potential der stellvertretenden Genugtuung durch Aslan frei. Sie läßt sich nicht genetisch erklären als zufällige Antwort, die notwendige Vorteile bringt angesichts des Selektionsdruck in der Natur. Sie läßt sich nur aus den Prinzipien des interpersonalen Vollzugs endlicher und unendlicher Freiheiten verstehen.

Doch lassen wir die inkonsequente Forderung nach Ethik hier auf sich beruhen. Dawkins Argument gegen die stellvertretende Genugtuung ruht auf folgenden zwei Säulen. (1) Sie ist fühllos, denn sie ist «ein neuer Sado-

masochismus, über dessen Boshaftigkeit selbst das Alte Testament kaum hinausgeht.»²³ (2) Sie ist unvernünftig, denn (in der Darstellung von Dawkins) hat Augustinus die schon in sich unsinnige Lehre erfunden, daß die biologischen Nachkommen auch die Sünden der Vorfahren erben, zudem aber haben diese Vorfahren, Adam und Eva, gar nicht existiert, und Paulus, der das nicht wußte, hat dann die Menschwerdung Gottes zum Ziele der Erlösung von dieser gar nicht existierenden Sünde für notwendig erklärt, während uns schließlich das Evangelium nach Judas darüber informiert, wie Jesus Judas mit dem Verrat beauftragt hat, damit das von Gott geplante sado-masochistische Szenarium der Kreuzigung überhaupt stattfinden kann. Dawkins weist Ausflüchte, die er wohl moderner Theologie zuordnet, als lächerlich zurück: «Ach ja, natürlich, die ganze Geschichte von Adam und Eva war ja nur ein *Symbol*, stimmt's? Ein *Symbol*? Um sich selbst zu beeindrucken, mußte Jesus also gefoltert und hingerichtet werden, als stellvertretende Bestrafung für ein *symbolische* Sünde, begangen von einer Person, die gar nicht existiert hat? Wie gesagt, das ist nicht nur boshaft und unangenehm, sondern auch völlig verrückt.»²⁴

Es lohnt, diese aktuellen Verwerfungen zur Kenntnis zu nehmen, weil sie genau das brandmarken und für unvernünftig erklären, was die Zeitgenossen in der *praeparatio evangelii fantastica* bei C.S. Lewis nicht antreffen werden. Bewegt er sich geschickt auf dem Parkett, das gerade noch als natürlicher *common sense* betrachtet werden kann? Ganz abgesehen vom Unbegriff «geerbter Sünden» gibt es in Narnia keine Ursünde, deren Folgen den gelungenen Gottes- und Weltbezug der Nachfahren beeinträchtigen. Es gibt zwar im ersten Band der Narnia-Chroniken eine der biblischen Zuspitzung ähnelnde Ursündenerzählung: die Möglichkeit zur Empörung endlicher Freiheit gegen den Willen der unendlichen Freiheit des Schöpfers, in welcher der Mensch selbst entscheiden will, was gut und was böse heißen soll. Aber es gibt nicht die Ursünde. Es hätte sie geben können, wenn ein einzelner Mensch versagt hätte, beim Pflanzen des Baumes zu helfen, der die Weiße Hexe für Jahrhunderte auf Abstand halten wird. Mit dem Auftrag zum Pflücken der Schutzbaum-Saat an einen bestimmten Menschen veranschaulicht C.S. Lewis eine Einsicht, die Romano Guardini treffend zum Ausdruck gebracht hat: Früher konnte man meinen, der Christ habe eine Aufgabe in dieser Welt; heute wissen wir, daß die Welt seine Aufgabe ist. Der historischen Gelegenheit zum Sündenfall, die sich in *The Magician's Nephew* direkt nach der Schöpfung Narnias bot, widerstand der Vertreter der Geschöpfe in dem Garten, in dem es verboten ist, zur Erfüllung des eigenen Wunsches zu pflücken, will man nicht an seiner Erfüllung zweifeln. Diggory, der Neffe des Magiers, begegnet der Versuchung durch die Weiße Hexe, die ihn dazu bringen wollte, für sich selbst oder wenigstens für seine kranke Mutter einen Apfel vom Baum des Lebens zu pflücken

– oder liebt er sie gar nicht wirklich? Da Diggory nicht allein gekommen ist, und die Hexe nicht nur Aslans Willen sondern auch die Existenz seiner Gefährtin Polly zur Disposition stellt, bringt er es über sich, der Versuchung zu trotzen.²⁵ Zuvor – ganz der Warnung am Tor des Lebensgartens entsprechend – hatte die Weiße Hexe sich selbst durch das egozentrische Essen vom Baum des Lebens ihren größten Wunsch, die ewige Jugend, erfüllt und die größte Strafe, die Verzweiflung darüber, zugezogen. Ein tiefer gehender Vergleich der biblischen Ursünden- und narnischen Urtugenderzählung, der den Zusammenhang von sündigem Willen zur Macht für endloses Leben und Verzweiflung über unbegrenztes Leben auch bei Tolkien und Rowling genauer untersucht, wäre lohnend. Hier sei nur noch eine weitere Differenz markiert.

Hier wird – obwohl die ersten Könige von Narnia und alle Menschen dort aus unserer Welt stammen und folglich Adamssöhne und Evastöchter genannt werden – nicht eine der Menschheit eingeschaffene mystische Zusammengehörigkeit gedacht, die für alle Menschen durch die Tat eines einzelnen zum Verlust der Freundesbeziehung mit Gott führen könnte. Ihr positiver Sinn – die Vergöttlichung des ganzen Geschlechts durch die Inkarnation in einem seiner Glieder zu ermöglichen – entfällt in Narnia ebenfalls. In dieser Hinsicht scheint es auch übertrieben, Aslans prophetisch angekündigte Wiederkunft und sein plötzliches Erscheinen als Inkarnation zu bezeichnen, zumal sowohl nach der Schöpfung als auch nach der Erlösung zwar Menschen zu *High Kings and Queens in Narnia* bestellt werden, diese sich aber der Loyalität ihrer Untertanen im Parlament der sprechenden Tiere versichern müssen. Die ontologisch bedeutsame Differenz liegt zwischen sprechenden Tieren und vernunftlosen. In welche Art unter den Geschöpfen müßte dann wohl eine Inkarnation geschehen, die Voraussetzung für das absolute, von jeglicher Erlösungsnotwendigkeit losgelöste Ziel der Vergöttlichung aller vernunftbegabten freien Geschöpfe wäre? Aslan selbst sagt, er werde in jeder Welt unter einem anderen Namen gerufen und erscheine den Menschen in unterschiedlicher Gestalt.²⁶

Bei der stellvertretenden Genugtuung in *The Lion, The Witch and the Wardrobe* geht es also nicht um eine in den Anfängen der Welt liegende Ursünde, von deren Folgen Aslan Narnia zu erlösen hätte. Vielmehr fordert die Weiße Hexe Sühne für den kürzlich erfolgten Verrat durch Edmund, einen von vier Geschwistern, die dazu bestimmt sind, über Narnia zu herrschen. Dieser Verrat ist kein Possenspiel, in dem die Hexe ausgetrickst wird. Edmund ist echt. Keine andere Figur des Buches ist so komplex, wird mit solcher Liebe beschrieben und in ihrer psychologischen Entwicklung verständlich gemacht, ohne ihr die Freiheit zu nehmen. Wie steht es nun mit der boshaften Fühllosigkeit, der letzten verbleibenden Anklage, die Dawkins gegen die stellvertretende Genugtuung vorgebracht hat? Genau gegen diese Fühllosigkeit schreibt Lewis an.

Denn in Narnia sind es die Bösen, die Genugtuung, die Ungerechten, die Gerechtigkeit fordern und sich dazu auf das Gesetz berufen. Aslan tritt an die Stelle von Edmund, der seine Geschwister verraten hat, weshalb er eigentlich auf dem Großen Steintisch geopfert werden müßte, wenn einer auftritt und Sühne fordert. So lautet das Gesetz, das der Natur von Narnia eingeschaffen ist. Auf welchem Wege ist Edmund des Verrats schuldig geworden? Er vertraute der Weißen Hexe und meinte, sie werde ihn nach Auslieferung seiner Geschwister zum Prinzen von Narnia machen, so daß er endlich den Ton angeben kann in der Familie, anstatt weiterhin seinen älteren Geschwistern Peter und Susan gehorchen zu müssen. Als Vorgesmack künftiger Herrlichkeit hatte ihm die Hexe verzauberten Türkischen Honig zu essen gegeben, der wie eine Droge wirkte, von der Edmund nie genug bekommen kann, für deren Erwerb, mit der Vernebelung seines eigenen Verstandes anfangend, er alles zu tun sich bereit fand. C.S. Lewis spiegelt die angemessene Perspektive auf die Grausamkeit der Stellvertretung durch Christus in der gefühlvollen Reaktion seiner kindlichen Helden, die das grausame Geschehen, dem sich die fiktive Erlösergestalt Aslan aussetzt, mit eindringlich geschildertem Entsetzen wahrnehmen und zunächst verständnislos trauern.

Denn ihre natürliche Erwartung wird schrecklich enttäuscht. Sie hielten es für stimmig, wenn der herrliche Löwe, von dem sich die Bewohner Narnias die Rettung aus der Hand der Weißen Hexe versprochen, wenn Aslan sich gegen ihre mörderische Meute, die blutige Sühne fordert für Edmunds Verrat, wehrte und die Bösen, die auf die Erfüllung des Gesetzes beharren, zunichte machte. Diese natürliche Erwartung, der Gute und Mächtige werde sich auf keinen Fall in die Hand der Bösen geben und durch sie zugrunde gehen, weil er doch die Guten und Schwachen beschützen müsse, wird durchkreuzt. Im Gegenteil, Aslan wird auf jeden Fall, das erfahren die Kinder und mit ihnen die Leser, in seiner eigenen Person das Gesetz wahren, das er selbst Narnia so eingeschaffen hat, wie es in den Großen Steintisch eingeschrieben ist. Die allen, auch der Weißen Hexe innerliche, die moralisch-juridische Seite des eingeschaffenen Gesetzes ist denen, die den Großen Steintisch kennen, klar: Die Sühne für Verrat darf, wenn gefordert, nicht verweigert werden. Es führt in Narnia, obwohl es keine Ursünde zu sühnen gibt, kein Weg vorbei am Opfer auf dem Steintisch, an der Erfüllung des Gesetzes, weil es sich um «tiefe Magie» handelt, dergestalt daß, wenn einer aufsteht und Sühne für Verrat fordert, sie aber nicht erhält, ganz Narnia «in Feuer und Wasser umgeworfen und vergehen wird.»²⁷ Als Susan Aslan ins Ohr flüsternd fragt, ob jetzt nicht ein gelegentliches Abweichen von der Regel sinnvoll sei, man gegen das Gesetz nicht irgend etwas tun könne, wird dessen Heiligkeit, das Tabu deutlich, indem der Löwe antwortet: «Etwas tun gegen die Magie des Herrn? sagte

Aslan, sich ihr mit gerunzelter Stirn zuwendend. Und niemand hat ihm je wieder diesen Vorschlag gemacht.»²⁸ Da ein Kind fragt und dies im Interesse eines anderen, fällt die Reaktion auf die unbewußte und nur partielle Wiederholung der Ur-Versuchung Evas durch die Schlange bestimmt, aber milde aus. Als die Hexe nach ihrer Geheimverhandlung mit Aslan laut erwägt, er könne Wort brechen, und ein Pfand fordert, erhält sie zur Antwort das gewaltige Gebrüll des Löwen, das Narnia erbeben und die Hexe flüchten läßt. Dieser Verdacht zerstört die Basis der Verständigung und zerschellt an der Herrlichkeit Aslans – da ja abgründig böse ist oder seinen Verstand verloren hat, wer, obwohl er ahnt, wovon er redet, die Gottheit Gottes bezweifelt; Susan hingegen zweifelt nicht an der Güte Aslans, sondern am Gesetzgeber, weiß aber nicht Aslan eins mit ihm. Darf ein Böser die Einhaltung des Gesetzes fordern? War die magische Verbindung von Weltuntergang und Erfüllung dieses Gesetzes klug erschaffen? Ist es gerecht, Sühne für Verrat fordern zu dürfen? Diese Fragen werden nicht gestellt, sie verenden in der Frage des Löwen, durch die er an die Autorität des Gesetzgebers erinnert. Für ein Kinderbuch hält C.S. Lewis diesen Endpunkt des Nachfragens sicher für ausreichend, zumal er die Gerechtigkeit des Löwen als selbstlose Herrlichkeit im Kontrast zur herrischen Egozentrik der Weißen Hexe anschaulich macht.²⁹ Philip Pullman sieht das genau umgekehrt: Egozentrische Herrschsucht zeichnet «Gott», herrliche Selbstlosigkeit seine Gegner aus. Aber das ist nicht der einzige Grund, warum er sein «Gegen-Narnia» verfaßt hat. Ob dies vernünftig ist?

3. Ist die «*praeparatio atheistica-fantastica*» vernünftig?

«Ich hasse die Narnia-Bücher und ich hasse Sie mit tiefer und bitterer Leidenschaft», sagt Philip Pullmann von sich, es handle sich um «eins der häßlichsten und giftigsten Dinge, die ich je gelesen habe, keinerlei Mangel an Übelkeit erregendem Blödsinn.» Außerdem, meint er, «die Narnia-Bücher führen zu einer Sicht vom Leben, die so boshaft und grausam ist, daß ich mich kaum zurückhalten kann, wenn ich daran denke.» Kein Wunder also, wenn er sagt, Lewis sei «wirklich gefährlich gewesen.»³⁰ Das Urteil kann sich nicht auf grausame Gewalt, intrigante Bosheit, einschüchternde Drohgebärden etc. oder sprechende Tiere und noch fabelhaftere Wesen beziehen. Die gibt es ebenso in Pullmanns vielgepriesener Trilogie *His Dark Materials*, deren erzählerische Brillanz mit Preisen und großen Auflagen belohnt wurde. Für alle *Fantasy*-Literatur nachteilig ist, wie auf der Leinwand die Grausamkeit der Kämpfe und die Häßlichkeit der Geschöpfe der Finsternis bedrohlicher wirken als in der privaten Imagination. Die Massen der Kinobesucher schreckt das offenbar nicht; ob es der Wahrnehmung der Bücher schadet, steht auf einem anderen Blatt.³¹ Allerdings mußte, um

nicht größere Teile des Publikum zu vergraulen, der erste Teil der Verfilmung von *His Dark Materials* abgemildert werden. Denn Pullmanns negative Darstellung der christlichen Religion, angesichts derer man beim Lesen leichter ein (historisch bewandertes) Auge zudrücken kann, würde beim Anschauen eines Films stärker die Imagination belästigen und dann belasten. In der religiösen Frage liegt allerdings der Schlüssel zu Pullmanns überraschend starker Ablehnung der Narnia-Chroniken, zu denen er seine Alternative erfindet.

Gott, der Schöpfer, wird bei Pullmann fast immer die «Autorität» genannt. Er ist die oberste Spitze eines unzählige Parallelwelten beherrschenden *Kingdom of Heaven*, das den weit zurückliegenden ersten Kampf zwischen den Engelheeren gewonnen hat. Die freiheitsberaubende und angsteinflößende, auf Monotheismus beruhende Herrschaft der «Autorität» hat der Thronregent Metatron errichtet. Auf Erden wird sie von den priesterlichen Dunkelmännern des Magisteriums, d.h. vom Vatikan, der nach Genf gezogen ist, mit Hilfe einiger genauso zwielichtiger Frauengestalten durchgesetzt. Aber, so stellt die abgefallene Nonne Mary Malone fest, «die Christliche Religion ist ein sehr mächtiger und bestechender Fehler, nicht mehr.»³² Mit dem *subtle knife*, auch «Gott-Killer» genannt, kann der kindliche Protagonist Will von einer Welt – mit der jeweils entsprechenden (religiösen) Welt-sicht – in eine andere gelangen. Das andere Kind, das Mädchen Lyra, kann das Alethiometer, eine Wahrheitsuhr, intuitiv lesen. Der Kampf der beiden Großmächte tritt nun in die entscheidende Phase. Die Kinder stehen nicht auf der Seite des *Kingdom of Heaven*. Da sie vielmehr ihre besonderen Fähigkeiten gegen den Regenten Metatron und die «Autorität» einsetzen, gewinnt diesmal die andere, die richtige Seite. Deren Führer, Lord Asriel will die *Republic of Heaven* errichten, in der alle frei und gleich sein werden. Dafür opfert er, der Lyras Vater ist, sich, indem er Metatron in den Abgrund zieht. Auf ähnliche Weise wird das Selbstopfer des Zauberers Gandalf im *Herrn der Ringe* und des Königs Tirian in *The Last Battle* beschrieben. Allerdings wird das Leben dieser beiden auf herrliche Weise erneuert. Davon kann bei Pullman keine Rede sein.

Denn nach dem Endsieg stehen die Kinder schließlich vor der «Autorität», die zu schwach und senil ist, um zu wissen, was in ihrem Namen angestellt wurde. Als sie «Gott» aus seiner Krystalsänfte ins Freie helfen, löst er sich, weil er so hinfällig ist, beim ersten Windhauch in Staub auf. In der Optik von *His Dark Materials* ist das aber nicht weiter schlimm, weil alles intelligente Leben aus diesem Staub besteht und zu ihm zurückkehrt, um in Einheit mit anderem Leben im Universum fortzubestehen. Außerdem war, was alle die «Autorität» genannt hatten, nur der älteste Engel, der den Engeln, die – ebenso zufällig wie er, aber nach ihm – aus dem Staub entstanden sind, weisgemacht hat, er sei der Schöpfer. Seine Auflösung, wie schon die

Befreiung der im Totenreich festgehaltenen Geister, ist ein befreiendes Glücksmoment und es ist für die Kinder Will und Lyra gut zu wissen, daß, wenn die Fenster zwischen den Welten wieder verschlossen sind und die Vertilgung des Staubs durch Gespenster verhindert wird, kein Staubkörnchen mehr verloren gehen kann.

Da *His Dark Materials* so aufwendig und kunstreich erzählt sind, kann hier nur das Gerippe der Geschichte wiedergegeben werden. Aber so viel wird deutlich: Im Vergleich mit den Narnia-Chroniken sind nicht nur die Rollen ausgetauscht, so daß die Autorität (nicht mehr ganz zurechnungsfähig) einen Machtapparat befehligt, über dessen heimtückische Effizienz sogar die Weiße Hexe vor Neid erblassen würde. Einen Gott, der mit dem *Emperor-beyond-the-Sea* oder mit Aslan verglichen werden könnte, gibt es gar nicht, und genauso wenig die Schöpfung aus dem Nichts. Es gibt nur einen, der so tut als ob, dessen angemessene Autorität, von einem Willen zur Macht, geleitet ist, der sich überlebt hat und trotzdem alle anderen im Dunkel der Angst vor dem Tod und dem Fortschritt hält. Narnia wäre in der Tat gefährlich zu nennen, wenn es diese «Autorität» als liebenswerte Gottheit in der kindlichen Imagination befestigen wollte. Natürlich ist dem nicht so. Vielmehr wird in *The Last Battle* ein Gottes-Betrug in Szene gesetzt, der zu einem angemessenen, auf Lügen beruhenden pseudo-religiösen Autoritarismus führt, dem *His Dark Materials* bemerkenswert nahe stehen. Die Protagonisten von *The Last Battle* kommen allerdings, bevor sie den Betrug durchschauen, zunächst zu dem großzügigen Entschluß, das Leben sei nicht wirklich lebenswert. Denn die autoritäre Gottheit, von der die Betrüger behaupten, sie sei der wiedergekommene Aslan, ist das gerade Gegenteil von all dem, was die alten Überlieferungen erzählen.³³ Sowohl bei C.S. Lewis als auch bei Pullmann ist die Entlarvung der angemessenen göttlichen Autorität ein zentrales Motiv. Um jedoch zu verstehen, wie Pullmann dennoch zu seinem erstaunlichen Urteil kommt, muß man eine religiöse Entscheidung für die Eschatologie der Narnia-Chroniken getroffen haben und gegen den pantheistischen oder buddhistischen Atomismus von *His Dark Materials*. Imaginativ appetitlich ist – oberflächlich betrachtet – beides. Vernünftiger als Pullmanns Alternative ist der christliche Glaube. Erst dann, wenn er die Imagination – vielleicht durch christliche *Fantasy*-Literatur – gebildet hat, erscheinen *His Dark Materials* widersinnig.

Ewigkeit und Unvergänglichkeit kommen dort nur dem Staub (*dust, dark matter*) zu, aus dem das All sich bildet. Diesem Staub sollen Bewusstsein, Erkenntnis- und Liebesfähigkeit inhärieren, auf dass sich nicht nur die materielle, sondern auch spirituelle Welt durch ihn aufbaut. Es ist an sich schon unvernünftig zu behaupten, Personen könnten durch Steigerung der Komplexität aus Materie entstehen, wie bei Pullman die Engel aus Staub. Aber einmal angenommen, dies sei ein Missverständnis, weil es wirklich

von der Materie unterschiedene «spirituelle Materie» gebe. Ist es dann vernünftig, die Auflösung der durch sie spirituell aufgeladenen Personen als Glücksmoment zu bezeichnen? Es ist eine Frage der Logik. Entweder es entsteht bei der Aggregation des Staubs an der Person etwas ihre Individualität auszeichnendes Neues, dann haben wir dasselbe Problem wie zuvor. Oder es entsteht nichts Neues, dann handelt es sich auch nicht um eine Auflösung, sondern um den Übergang desselben in einen anderen Zustand. Es läuft letztendlich darauf hinaus, dass, was die Person auszeichnet, zur Illusion erklärt wird, was aber der hoch moralische, ja durchgehend altruistische Grundton der Erzählung verdeckt. Das ist zwar Unsinn, aber appetitlicher Unsinn, solange keine humane Alternative im Blick ist, sondern nur die der Weißen Hexe oder Lord Voldemorts in den Harry-Potter-Büchern.

Aus Angst vor der Auflösung ins Nichts streben diese beiden nach uneingeschränkter Macht und machen alle anderen Personen zu bloßen Mitteln ihres egozentrischen Wunsches nach ewigem Leben in der bestehenden Form, da deren Ende ihr Ende bedeuten würde. Das ist die vernünftigere Alternative im Vergleich zum pullmannschen *salto mortale* der theoretischen Vernunft, aber die unappetitlichere. Wären nicht alle auf Pullmanns Seite: Eher liebendes Leben mit Ende, als endloses Leben ohne Liebe? Ist das vernunftloser Hedonismus, der annimmt, es sei angenehmer zu lieben als egozentrisch zu sein, ohne letztlich begründen zu können, warum das so sein sollte, wenn der eine Egozentrische angstfrei lebt, weil ihm mit dem Willen zu Macht auch die Macht gegeben ist? Oder ist es praktische Vernunft? Dann ließe sich ein vernünftiger Grund angeben, warum Liebe besser ist als Egozentrik. Sind wir der größtmöglichen Zahl und auch künftigen Generationen gegenüber verpflichtet, die Vernichtung des Staubs zu verhindern, wie Will und Lyra es – unter Aufopferung ihrer gemeinsamen Zukunft – tun, damit auch in Zukunft liebendes Leben mit Ende gelebt werden kann? Das klingt zunächst wohlwollend, aber mit Blick auf die extremen Möglichkeiten des Leids in *His Dark Materials*, wäre das endgültige Verschwinden des Staubs vielleicht genauso ein Glücksmoment wie die Auflösung der Person. Oder war letztendlich doch ein «Weiterleben» in anderen Wesen als «Grund» für das Glück im Moment der Auflösung gedacht? Oder gelangen die Personen mit dem Eingang in die Gesamtheit des «freien Staubs» in ein «höheres Bewußtsein»? Schwer zu sagen, wer da noch seiner selbst bewußt oder gar frei sein soll!

Vernünftiger, wenn auch unappetitlicher, scheint die Weltsicht der Weißen Hexe zu sein, in der Sühne gefordert werden kann für Verrat an Personen, weil sie nur leben bis zum Tod, und der Täter nicht über das Opfer triumphieren können soll. Noch vernünftiger, weil er den Sinn für die je größere Liebe Gottes schärft, ist allerdings der christliche Glaube an die individuelle Auferstehung in die Gemeinschaft der Heiligen mit Gott,

der in Person die Möglichkeit der Versöhnung von Täter und Opfer eröffnet hat. In der *praeparatio evangelii fantastica* wird nicht dieselbe Tiefe der Liebe ausgelotet wie im Evangelium selbst. Aber mit den für das Genre typischen fantastischen Mitteln wird sie zumindest angedeutet, wenn Aslan den Kindern erklärt, wie es sein kann, daß er auf dem Großen Steintisch getötet wurde und dann – nicht als Geist sondern ganz er selbst – zum Leben erwachte. Die Ungerechten, so zeigt sich nun, die Sühne für Verrat forderten und auf die Erfüllung des Gesetzes pochten, das ihnen diese Forderung gestattete, hatten vor der «tiefen Magie» gewarnt, welche in Narnia die Einhaltung des Gesetzes sanktioniert. Die Weiße Hexe und ihre Meute konnten sich aber nicht an das erinnern, was in den Narnia-Chroniken die «tiefere Magie» genannt wird, ein schöpferischer Sprechgesang (*incantation*), der schon in der Ruhe und Dunkelheit zu lesen war, bevor die Zeit zu dämmern begann: «Wenn ein Unschuldiger, der zum Opfer bereit ist, anstelle des Verräters getötet wird, zerbricht der Opfertisch und der Tod beginnt, rückwärts zu arbeiten.»³⁴

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London 2006, 174: «More than any other species we survive by the accumulated experience of previous generations.» Dennoch sind die Prädikate, die Dawkins einzelnen christlichen Lehren und ihrer Verkündigung gibt, wenig schmeichelhaft. Sie reichen von «widerlich» (*obnoxious* 318) zu «böseartig/schädlich» (*pernicious* 307) sowie «boshaft/heimtückisch/grausam» (*vicious* 253) bis zu «Kindesmißbrauch» (*child-abuse* 318).

² Ich nenne zwei jüngere Beispiele: Markus MÜHLING, *Gott und die Welt in Narnia. Eine theologische Orientierung*, Göttingen 2005; Gene VEITH, *The Soul of The Lion, The Witch and The Wardrobe*, Eastbourne 2005.

³ In deutscher Übersetzung: C.S. LEWIS, *Über das Lesen von Büchern. Literaturkritik ganz anders*, Freiburg-Basel-Wien 1966.

⁴ J.R.R. TOLKIEN, *On Fairy-Stories*, in: DERS., *Essays Presented to Charles Williams*, Oxford 1947, 79, weist auf ein Gesetz der *Fantasy*-Literatur hin, das im Gegensatz zur heutigen Erfahrung steht. Das Gute ist dort immer schön, die Bösen haben häßlichen Willen und häßliche Werkzeuge. Der moderne Mensch neigt vielleicht zum «Escapismus», weil er ständig mit Verstößen gegen dieses Gesetz konfrontiert ist. «It is part of the essential malady of such days – producing the desire to escape, not indeed from life, but from our present time and self-made misery – that we are acutely conscious both of the ugliness of our works, and of their evil.» C.S. LEWIS, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge 1966, 184, weist in seiner Studie zu Sir Ectors Klage auf einen anderen Aspekt hin: «The ideal embodied in Lancelot is «escapism» in a sense never dreamed of by those who use that word; it offers the only possible escape from a world divided between wolves who do not understand, and sheep who cannot defend, the things which make life desirable.» Alister McGRATH, *A Cloud of Witnesses. Ten Great Christian Thinkers*, Leicester 1990, 123–134, untersucht die philosophischen Wurzeln der Imagination bei C.S. Lewis als «vierter Dimension» der menschlichen Existenz, die auf Widerstände stößt: «The «watchful dragon» of human reason is hesitant to allow us to speak of anything which goes beyond experience.» (130)

⁵ Vgl. Thomas MÖLLENBECK, *Freude als Wink des Himmels. Zur Revision der fides daemonum bei C.S. Lewis*, *Communio* 33 (2004) 344–358.

⁶ C.S. LEWIS, *Überrascht von Freude*, Gießen-Basel 1992, 282. In seinem Buch *Pilgrim's Regress* schildert Lewis seinen intellektuellen Werdegang in Hinsicht auf die «Philosophien», die er durchlaufen hat.

⁷ Vgl. z.B.: *Über das Lesen von Büchern*, 57ff.

⁸ In einem Brief vom 3. Juni 1953 an Hila (C.S. Lewis, *Briefe aus Narnia. C.S. Lewis schreibt an Kinder*. Moers 1996, 40) wird das deutlich: «Was Aslans anderen Namen angeht, nun, ich möchte, daß Du ihn errätst. Hat es in *dieser* Welt niemals jemanden gegeben, der (1.) zur gleichen Zeit kam wie der Weihnachtsmann; der (2.) sagte, er sei der Sohn des Großen Herrschers; (3.) sich für den Fehler eines anderen von bösen Leuten erniedrigen und töten ließ ...».

⁹ Lewis macht in einem Brief vom 29. Dezember 1958 (W.H. LEWIS [Hg.], *Letters of C.S. Lewis*, San Diego-New York-London 1988, 475) deutlich, was die Narnia-Chroniken von der klassischen Allegorie unterscheidet: «By an allegory I mean a composition (whether pictorial or literary) in wh. immaterial realities are represented by feigned physical objects e.g. a pictured Cupid allegorically represents erotic love (which is an experience, not an object occupying a given area of space) or, in Bunyan a giant represents Despair. If Aslan represented the immaterial Deity in the same way in which a giant represents Despair, he would be an allegorical figure. In reality however he is an invention giving an imaginary answer to the question, «What might Christ become like, if there really were a world like Narnia and He chose to be incarnate and die and rise again in *that* world as He actually has done in ours?» This is not allegory at all.»

¹⁰ *Studies*, 133: «It is of course much more than a fairy-tale, but unless we can enjoy it as a fairy-tale first of all, we shall not really care for it.»

¹¹ *Über das Lesen von Büchern*, 102.

¹² *Über das Lesen von Büchern*, 34 und 78.

¹³ Der Namenswechsel (*beyond-over*) könnte selbst wiederum ein Hinweis sein, wie genau Lewis es nahm: Einmal spricht Aslan im Diesseits, ein andern mal im Jenseits von Narnia. Ein Beispiel für die Stringenz des *plots*: Die erratisch im Wald leuchtende Straßenlaterne, die (im zuerst geschriebenen Band) den Eingang in die Narnia-Welt markiert, wird (im an zweitletzter Stelle geschriebenen Band) dort von der Weißen Hexe aus unserer Welt, zu welcher *The Magician's Nephew* gehört, hineingebracht. Im zuerst geschriebenen *The Lion, The Witch and the Wardrobe* ist dieser Neffe der merkwürdige, aber freundliche – und inzwischen gealterte – Prof. Kirke. Er bewohnt ein Landhaus, das auch den Schrank birgt, durch den Peter, Susan, Edmund und Lucy nach Narnia gelangen. Dieser Schrank ist aus dem Holz eines Baumes getischlert, der aus dem Kerngehäuse jenes Apfels vom Baum des Lebens gewachsen ist, den der Neffe Diggory, der spätere Prof. Kirke von Aslan bei seinem Aufenthalt in Narnia erhalten hat, auf daß seine sterbenskranke Mutter durch ihn geheilt werde. So entsteht die Türe, durch welche die vier Könige nach Narnia gelangen, die – der im ersten Buch überlieferten Verheißung gemäß – die Herrschaft der Weißen Hexe beenden werden.

¹⁴ Interview mit Helena DE BERTODANO, *Harry Potter Charms a Nation*, The Daily Telegraph, 25 July 1998.

¹⁵ So reichen z.B. die zahlreichen Parallelen zwischen der Weißen Hexe und Voldemort bis ins Detail. Es wäre eine Untersuchung wert, herauszustellen, wieviel davon C.S. Lewis und wieviel der «Grammatik des Bösen» geschuldet ist. Vgl. vor allem: Axel SCHMIDT, *Die Suche nach dem rechten Lebens-Mittel. Harry Potter als Beispiel einer modernen praeparatio evangelii*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 353–366.

¹⁶ Jenny RENNY, *The story behind the Potter legend: JK Rowling talks about how she created the Harry Potter books and the magic of Harry Potter's world*, in: Sydney Morning Herald 2001, aus der Internetseite vom 10. Oktober 2006: «I got so caught up I didn't think C.S. Lewis was especially preachy. Reading them now I find that his subliminal message isn't very subliminal.»

¹⁷ *Briefe aus Narnia*, 141.

¹⁸ George SAYER: *Jack: C.S. Lewis and His Times*, San Francisco 1988, 192 (zitiert nach: Terry W. GLASPEY: *Not a Tame Lion. The Spritual Legacy of C.S. Lewis*, Nashville 1996, 85): «His idea, as he once explained it to me, was to make it easier for children to accept Christianity when they met it later in life. He hoped that they would be vaguely reminded of the somewhat similar stories

that they had read and enjoyed years before. «I am aiming at a sort of pre-baptism of the child's imagination.»

¹⁹ In einem Brief vom 22. Januar 1952 erklärt Lewis, der Name Aslan sei das Wort für «Löwe» in einer fremden Sprache und «natürlich habe ich damit den Löwen von Juda gemeint.» Vgl. *Briefe aus Narnia*, S. 37.

²⁰ Thomas CREAN O.P., *A Catholic Replies to Professor Dawkins*, Oxford 2007, 101ff., analysiert auch die Unfähigkeit von Dawkins, konsistent über moralische Wertung und Verpflichtung zu sprechen.

²¹ *Überrascht von Freude*, 268

²² Richard DAWKINS: *River out of Eden*, New York 1995, 95-95: «This is one of the hardest lessons for humans to learn. We cannot admit that things might be neither good nor evil, neither cruel nor kind, but simply callous – indifferent to all suffering, lacking all purpose.»

²³ *The God Delusion*, 348.

²⁴ *The God Delusion*, 351.

²⁵ Am Ende von *Der Stein der Weisen*, dem ersten Band der Harry-Potter-Bücher, lässt J.K. Rowling ihre Parallelfigur zur Weißen Hexe, den nach Überwindung des Todes strebenden Lord Voldemort, auf ähnliche Weise daran scheitern, Harry zu versuchen.

²⁶ In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn C.S. Lewis im oben (Anm. 9) bereits erwähnten Brief von «to be incarnate» spricht. Als, in *The Voyage of the Dawn Treader*, eines der Kinder Aslan fragt, ob er in ihrer Welt auch sei, heißt es: «I am, said Aslan, but I have another name. You must learn to know me by that name. This is the very reason why you were brought to Narnia, that by knowing me here for a little, you may know me there better.» (188)

²⁷ C.S. LEWIS, *The Lion, The Witch and The Wardrobe*, London ³²1990, 128f (13. Kapitel)

²⁸ Ebd.

²⁹ Ob dasselbe für den philosophischen Diskurs gilt, sei hier dahingestellt. Das Unwesen des Verräters, in dem der Verräter sich als Zweck der anderen setzt, kann nicht überwunden werden, indem die anderen sein Ende fordern, d.h. ihn verzwecken, um ihre Selbstzwecklichkeit ins Recht zu setzen. Erst wenn der, der über allen Zwecken steht, weil aus seiner schöpferischen Freiheit alle Wesen sind, sich für den Verräter hingibt, wird der Teufelskreis für alle durchbrochen, die dies bereuen, weil sie ihn lieben, ihn als Zweck an sich bedingungslos anerkennen. Wer dies nicht bereit, verzweckt den Erlöser für sich. Was hier in abstrakten Begriffen analysiert ist, wird im Kinderbuch als Kontrast zwischen dem Verhalten von Aslan und der Weißen Hexe anschaulich. Der prinzipielle Charakter des Gesetzes wird daran deutlich, daß sogar sie Sühne für Verrat fordern kann: Die Eigenschaft einer Person, Selbstzweck zu sein, resultiert nicht aus der Güte ihrer Intentionen, noch aus dem interpersonalen Beziehungsnetz, das sie vielleicht geknüpft hat. Die Weiße Hexe wird durchgehend als das genaue Gegenteil herrlicher Selbstlosigkeit beschrieben: In ihrer herrischen Egozentrik kennt sie keinen Zweck als sich selbst; alles muß diesem Zweck dienen; wer ihr in die Quere kommt, wird versteinert, nicht seines Lebens beraubt, wohlgermerkt, sondern seiner Intentionalität.

³⁰ Alle Zitate sind in dem oben genannten Buch von Gene VEITH (Anm. 2, 163ff) zu finden. Wie authentisch sind Interviews, die man im Internet aufrufen kann, indem man «Pullmann Narnia» in eine Suchmaschine eingibt? Auf solche Quellen beruft sich Veith. Ich habe auf ähnlichem Weg die in den Anmerkungen 14 und 16 genannten Interviews mit Frau Rowling (auch als Audio-Datei) gefunden.

³¹ In *Studies in Medieval and Renaissance Literature* (147) weist Lewis auf eine Schwierigkeit der Illustration von Spensers *Faerie Queene* hin, die auch *cum grano salis* für seine eigenen Bücher, deren Illustration und Verfilmung gilt: «There are fantastic palaces and voluptuous nudes in Spenser which seem to ask for Tintoretto or Correggio or Claude; but there are also, and more abundantly, wicket-gates and ugly fiends and stiffly bearded elders which we would rather see in woodcuts – such violent, unforgettable little cuts as Wordsworth mentions in *The Excursion*.»

³² Philip PULLMANN, *The Amber Spyglass*, London 2007, 441. Auf den folgenden Seiten (442-449) erzählt Mary Malone, wie sie – Nonne und Physikerin – in dem Moment vom Glauben abgefallen ist, da sie sich erinnerte, kein a-sexuelles Wesen zu sein. Direkt im Anschluss daran, erklärt sie

Lyra, warum, wer nicht an Gott glaubt, dennoch an die Unterscheidung von Gut und Böse glauben könne, und dass die eigentliche Sehnsucht im Menschen, die den Verzicht auf den Gottesglauben so schrecklich erscheinen lasse, die Verbundenheit mit dem Gesamt des Universums sei. Wer die Autobiographie von C.S. Lewis kennt, sieht sofort, wie in Mary Malone eine Anti-Parallele konstruiert wird zu der geistigen Entwicklung, die Lewis durchlebt hat. Natürlich wird auch seine Überwindung des Naturalismus «korrigiert». Der Staub, dessen Wesen Mary Malone erforscht, spielt in *His Dark Materials* eine entscheidende Rolle. Er entsteht, wenn Materie Bewusstsein erlangt; bei der Kondensation von Staub entstehen Engel; auf Menschen lässt sich der frei schweifende Staub nieder, sobald sie die Anziehung der Geschlechter entdecken und erforschen. Was das Magisterium für die Trägersubstanz der Erbsünde hält, ist in Wirklichkeit die Substanz, die entsteht, wenn Materie Bewusstsein erlangt und somit Intelligenz, Erkenntnis, Sexualität.

³³ Im zweiten Schritt des Betrugs wird aus machtpolitischen Erwägungen eine Total-Ökumene ausgerufen, durch die Aslan mit dem wüsten Gottesbild der Tash-Religion identifiziert und fortan Tashlan genannt wird. Die vielarmige, Menschenopfer verlangende Gottheit, die bei den Kalormenen, den feindlichen Nachbarn des Königreich Narnia, unter dem Namen «Tash» verehrt wurde, wird am Ende als Dämon entlarvt.

³⁴ Kapitel 15: Deeper Magic from before the Dawn of Time (a.a.O., 142); «It means,» said Aslan, «that though the Witch knew the Deep Magic, there is a magic deeper still which she did not know. Her knowledge goes back only to the dawn of time. But if she could have looked a little further back, into the stillness and the darkness before Time dawned, she would have read there a different incantation. She would have known that when a willing victim who had committed no treachery was killed in a traitor's stead, the Table would crack and Death itself would start working backwards.» (ebd., 148)

THOMAS RUSTER · DORTMUND

«...SO VERRÜCKT, DASS ES VIELLEICHT
SCHON WIEDER WAHR IST»

*Dogmatische Beobachtungen zu G.K. Chestertons Roman
«Kugel und Kreuz»*

Nicht nur Menschen, die wie der Verfasser dieses Beitrags Chesterton von Jugend auf gelesen und geliebt, mit ihm gedacht und gelacht haben, werden die deutsche Erstausgabe seines zuerst 1905/06 erschienenen Romans *Kugel und Kreuz* (*The Ball and the Cross*) im Bonner Verlag *nova & vetera* lebhaft begrüßen.¹ Nachdem einige seiner Werke zeitnah zu ihrer Entstehung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland erschienen sind², liegt die letzte Welle deutschsprachiger Chesterton-Ausgaben nun auch schon wieder 40 bis 50 Jahre zurück.³ *Kugel und Kreuz* fand bislang keinen Zugang zur deutschsprachigen Leserschaft; vermutlich fiel der Roman, wie der Übersetzer Stefan Welz in seinem Nachwort vermutet, der antibritischen Stimmung im Deutschland der Zeit nach dem ersten Weltkrieg zum Opfer.⁴ Umso erfreulicher ist es, dass der Bonner Verlag im Zuge seiner Chesterton-Reprise⁵ nun auch diesen Schlüsselroman des jungen Chesterton (1874–1936) in einer gut lesbaren, dem charakteristischen Sprachgestus des Originals sehr nahe kommenden Übersetzung vorlegt. Wir treffen Chesterton auf dem Höhepunkt seiner unbändigen Fabulierkunst, die immer wieder die Grenze zum Fantastischen überschreitet, und im Vollbesitz seiner Fähigkeit zu scharfsinnigen und geistvollen Dialogen – das alles in jenem typisch britischen Stil, der seine Protagonisten auch dann noch zu geschliffenen und hintsinnigen Formulierungen greifen lässt, wenn sie von den Verfolgern gehetzt werden oder in höchster Not über dem Abgrund schweben. Dazu entgeht das Werk so «mancher Verabsolutierung, die sich in seine Polemik der späteren Jahre einschleicht», wie Welz bemerkt (S. 242). Chesterton at his best: ein selbstbewusster Katho-

THOMAS RUSTER, Dr. theol., geb. 1955, nach Studien in Bonn und Paris sowie Tätigkeit in der Erwachsenenbildung seit 1995 Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Technischen Universität Dortmund.

lik⁶, der einer verrückt gewordenen Welt humorvoll und erbarmungslos den Spiegel vorhält.

Das Buch ist von der Art, dass man sich in Öffentlichkeit damit auffällig macht, kann man sich beim Lesen doch oft des lauten Lachens nicht enthalten. Aber es geht darin um letzte, sehr ernsthafte Dinge: um Gott und den Satan, die Wahrheit und die Lüge, die Sünde und die Erlösung. Auch als wahrhaft prophetisches Werk ist das Buch zu lesen, denn es schaut auf den Irrsinn des kommenden Jahrhunderts schon voraus. Diese Mischung von Witz und Ernst, von Esprit und – sagen wir es ruhig – Theologie ist von keinem katholischen Denker des vergangenen Jahrhunderts mehr erreicht worden; sie wirkt gerade heute wieder heilsam, wo die Artikulationen des christlichen Glaubens zwischen belanglosem Frohsinn und schwer erträglichem Tiefsinn hin und her schwanken. Was an dieser Stelle Chestertons Meisterwerk außer der Aufforderung *Nimm und lies* hinzugefügt werden kann, ist nur der vorsichtige Versuch, die in dem Roman verborgene Dogmatik zu eruieren. Es wird sich zeigen, dass Chesterton mitten in die theologischen Debatten unserer Zeit hineinspricht.

Gratia supponit et perficiat naturam

Als eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Moderne enthält der Roman notwendigerweise eine Stellungnahme zum Verhältnis von Natur und Gnade. Die Ordnung der Natur beruht dem Gut der Selbsterhaltung, auf das der Mensch zusammen mit allen anderen Lebewesen bezogen ist,⁷ die Ordnung der Gnade ist die Ordnung des Gotteslobes, in welche sich ein Mensch im Glauben hinein genommen wissen kann mit der Folge, dass er zu Selbstlosigkeit fähig wird. Wie steht nun beides zueinander? Die Frage steht zu Recht im Zentrum der neuzeitlichen Theologie, richtet sich doch die neuzeitliche Gesellschaft ganz nach der Natur und erklärt die Gnade für überflüssig. Chestertons Antwort, grundlegend für die Architektur seines Romans, erscheint in der Figur des Father Michael, eines frommen und gelehrten bulgarischen Mönches, der von *Professor Luzifer* an Bord seines Luftschiffs entführt worden ist, um ihn dort von den Vorzügen der technischen Zivilisation zu überzeugen. Das Gespräch der beiden geht aber nicht gut aus, und schließlich stößt der Professor den frommen Mann im Zorn von Bord, wo sich dieser – man ist eben über der St. Paul's Cathedral angelangt – noch gerade am Balken des Kuppelkreuzes festklammern kann. Über dem schwindelerregenden Abgrund schwebend, stellt sich das Problem, wie er hinuntergelangen kann, wie es also mit seiner Selbsterhaltung weitergehen soll. Und es heißt: «Seine einzige mögliche Kraft würde eine Gelassenheit sein, die sich zur Unbekümmertheit steigert, eine Unbekümmertheit, die sich beinah zum selbstmörderischen Hochmut steigert.

Seine einzige Chance auf einen sicheren Ausweg würde darin bestehen, nicht allzu verzweifelt nach Sicherheit zu streben. [...] Wenn er verwegen wäre, könnte er vielleicht entkommen; wenn er überlegt handelte, würde er bleiben, wo er war, bis er wie ein Stein vom Kreuz fiel. [...] Er erinnerte sich an die oft gehörten Worte: «Wer auch immer sein Leben verlieren wird, der wird es erretten» [...] Er wusste, dass selbst sein nacktes Leben nur durch die Bereitschaft, es preiszugeben, gerettet werden konnte» (S. 11f.).

Glücklich hinuntergelangt, ist klar, dass Natur und Gnade nicht im Gegensatz stehen. Aber das Gut der Natur ist nicht von dieser selbst zu erlangen. Die Sicherheit, die sie erstrebt, erreicht sie nicht, wenn sie nach Sicherheit strebt, und nicht durch ihre eigenen Mittel, nämlich die kluge Überlegung. Erst die Gnade (die Chesterton hier nur an ihrem letzten Ende, der Selbstvergessenheit und Selbstentsagung, vorführt) gibt der Natur, was sie braucht. Die Sache ist paradox. Zusammen mit Natur und Gnade sondern sich Vernunft und Glaube. Wie steht es aber dann um eine Welt, die alleine auf die Kräfte der Natur vertraut? Wohin werden es die modernen Rationalisten bringen? Chestertons beantwortet diese Frage schon im Prolog des Romans: «Sie beginnen damit, das Kreuz [das Zeichen der Gnade] niederzureißen; aber sie enden damit, die bewohnte Welt niederzureißen» (S. 10). Oder anders: «Wir können nicht darauf vertrauen, dass Vernunft vernünftig ist» (S. 220).

Den alten frommen Gentleman, Father Michael, treffen wir am Schluss des Romans wieder. Er ist mittlerweile von Professor Luzifer in einen fenster- und türlosen Kerker eingesperrt worden, im Keller einer Irrenanstalt, die mit den größten Errungenschaften der modernen Wissenschaft aufwarten kann. Aber der Mönch scheint für diese moderne Welt eine Gefahr darzustellen. Als er von den Freunden befreit wird, sagt er: «Ich bin sehr glücklich». Und zu seinem Befreier gewandt: «Sie sind ein guter Mensch. Kann ich ihnen helfen? (S. 199). Es handelt sich um jenes Glück, dass die «Natur» mit allen ihren Machenschaften vergeblich zu erreichen suchte.

Der Realismus des Glaubens

Dies ist Chestertons tiefste Überzeugung: Der Glaube wird der Wirklichkeit mehr gerecht als der Unglaube. Glaube ist realistischer als Unglaube. Aus dem Hochgefühl dieser Überzeugung heraus konnte er übrigens seine Pater Brown-Geschichten schreiben: dass der kleine Priester die Dinge besser versteht, weil er gläubig ist, während die gerissenen Kommissare bei all ihrem Scharfsinn die Fälle nicht lösen können. Dieses Hochgefühl trägt auch den vorliegenden Roman. Wie könnte auch der Unglaube realitätsgerecht sein, wenn er doch die Tatsache außer Acht lässt, dass Gott existiert,

dass er der Schöpfer des Himmels und der Erde ist und dass alle Geschöpfe zu seinem Lobe geschaffen sind? Wenn man das nicht zur Kenntnis nimmt, begreift man nicht, was in der Welt vor sich geht. Dabei spielt es keine Rolle, dass unter dem Diktat eines gewissen Vernunftbegriffs behauptet wird, die Tatsache der Existenz Gottes sei nicht beweisbar und folglich ohne Belang. Auch wenn sie nicht beweisbar ist, so ist es doch eine Tatsache, der man gerecht zu werden hat (allerdings wird die Lage für den Glauben komplizierter, wenn man es, wie in den letzten Jahrhunderten, mit einem solchen Vernunftbegriff zu tun hat). Dies zu übersehen ist der Irrtum des «Materialismus», in dem, nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit, Chesterton die irrige und wirklichkeitsferne Auffassung der modernen Welt bekämpft. Aber es handelt sich nicht darum, neben den wissenschaftlich festgestellten Tatsachen der Welt noch etwas Höheres, Geistiges, Geheimnisvolles anzuerkennen oder überhaupt den Glauben nur als subjektiven Faktor in Betracht zu ziehen. Es geht ganz einfach um die Wirklichkeit, die zwar nur dem Glauben zugänglich ist, die aber nichtsdestoweniger besteht. Dies erkennt auch am Schluss des Romans der tapfere Materialist und Gottesleugner James Turnbull, nachdem er mit dem gläubigen Katholiken Even MacIan eine Zeit verbracht hat: «Bis zu diesem Augenblick war er sein ganzes Leben lang zutiefst ehrlich davon überzeugt, dass der Materialismus eine Tatsache ist. Doch im Unterschied zu den Verfassern der [wissenschaftlich-materialistischen] Zeitschriften war er ganz genau darin – nämlich dass er eine Tatsache sogar dem Materialismus vorzog» (S. 231).

Chesterton nimmt in seinem Roman keinen ausdrücklichen Bezug auf die heute wieder virulente Debatte um Evolutionstheorie versus Schöpfungsglaube. Hierzu wird von aufgeklärt-theologischer Seite so einiges geschrieben, was auf eine schieferlich-friedliche Koexistenz der beiden Betrachtungsweisen hinausläuft. Im Licht der Erkenntnisse Turnballs bzw. Chestertons kann das aber nicht befriedigen. Eine bloß naturwissenschaftliche Erklärung des Ursprungs der Welt und der Evolution der Natur ist falsch, weil sie die Realität Gottes nicht zur Kenntnis nimmt – aus methodischen Gründen, wie gesagt wird. Sie weiß nicht, was noch die mittelalterliche Naturforscherin Hildegard von Bingen wusste, dass nämlich neben dem Gotteslob der Engel und dem gottgefälligen Werk der Menschen auch die Naturwesen die Ehre des Schöpfers besingen: durch einen feinen, zarten Ton (sonus), der dem Ohr der Gläubigen vernehmbar ist.⁸ Weil sie davon nichts weiß, geht sie an der Wirklichkeit vorbei. Als Indiz dafür mag man es nehmen, dass die Menschheit seit dem Erscheinen von Darwins *Die Entstehung der Arten* damit begonnen hat, die Arten systematisch auszurotten. Jener feine Ton, vielfach übertönt oder einfach zum Verstummen gebracht, ist ohnehin nicht mehr vernehmbar. Die naturwissenschaftliche Betrachtung wird den Dingen offenbar nicht gerecht.

Übrigens ist somit auch belegt, dass – gut biblisch – Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit zusammen gehören.

In *Kugel und Kreuz* findet sich ein Bild, das das Gemeinte verdeutlicht. Ein Sonnenaufgang an der englischen Küste wird den Protagonisten zum Erlebnis der Wahrheit der Schöpfung. «Es schien wie die triumphale Prophezeiung irgendeiner perfekten Welt, in der all das, was unschuldig ist, verständlich wird; eine Welt, in der sogar unsere Körper, gewissermaßen, aus lichtdurchflutetem Glas bestehen. Eine solche Welt ist schwach, aber glühend in den bunten Fenstern der Kirchenarchitektur verbildlicht» (S. 111). Dann würden also jene Fenster mehr über die Wahrheit des Menschen und seines Körpers offenbaren als tausend Fotos und Filme.

Der Kampf um Gott

Es ist an der Zeit, etwas über die Handlung des Romans zu sagen – nicht zu viel, um zukünftige Leserfreuden nicht zu beeinträchtigen. Im Mittelpunkt stehen zwei Männer, der gläubige gälische Katholik Even MacIan und wissenschaftsgläubige Schotte James Turnbull, Herausgeber der Zeitschrift *The Atheist*. MacIan hatte in der besagten Zeitschrift eine Beleidigung der Jungfrau Maria aufgespürt; dort wurde ihre Jungfräulichkeit in einen Zusammenhang mit mesopotamischen Göttinnen gebracht (man denke an die Bibel-Babel Debatte im Gefolge der religionsgeschichtlichen Schule!). Er fordert den Verfasser, Turnbull, zum Duell, und dieser geht darauf ein. Weil aber Duelle verboten sind, werden die beiden von der Polizei durch ganz England gejagt, und die Presse begleitet die Jagd mit gehässigen Tiraden. Während ihrer Flucht begegnen die Helden einer Reihe von skurrilen Gestalten, einem pazifistischen Tolstoianer, einem Verehrer der Gewalt (à la Ernst Haeckel), einem Anhänger der Auffassung Nietzsches vom Übermenschen usw. Chesterton findet so Gelegenheit, mit den geistigen Strömungen seiner Zeit abzurechnen. Das immer wieder begonnene Duell mit Schwertern wird indessen nie zu Ende geführt, es wandelt sich in ein höchst geistreiches Rededuell. Unterdessen wächst die Sympathie zwischen den weltanschaulichen Feinden. Sie begegnen einander als freundschaftlicher Widerpart, dann als echte Freunde. Professor Luzifer, die Satansgestalt und der Vertreter einer technokratischen Welt, hat schon im Prolog seinen Auftritt und ruht auch im Folgenden nicht. Die Schlusszene, eine wahrhaftige Apokalypse, bringt die Klärung.

Was ist es, was die beiden Antipoden zusammenbringt? Es ist ihre Überzeugung, dass um Gott gestritten werden muss. Mit dieser Überzeugung sind sie beide gleichermaßen weit von der Welt entfernt. Denn die Welt interessiert weder der Glaube an Gott noch seine Leugnung. Während der in die Großstadt London geratene Katholik eine glaubenslose Welt vorfindet

(«Es war tatsächlich so, dass seine Welt von der gesamten modernen Welt als Schwindel betrachtet wurde», S. 28), leidet der Herausgeber des *Atheist* darunter, dass sich auf seinen gotteslästerlichen Zeitschriften jeden Tag mehr Staub ansammelt. Respekt für seine Auffassungen findet er erst, als der zornig erregte MacIan sein Schaufenster zertrümmert, in dem die fragliche Aussage über die Jungfrau Maria ausgehängt war. Turnball erklärt: «Dieser Mann und ich sind insofern allein in der modernen Welt, als wir glauben, dass Gott von grundlegender Bedeutung ist. Ich glaube, dass es Ihn nicht gibt; darin liegt für mich die Bedeutung. Doch dieser Mann glaubt, dass es Ihn gibt, und da er das sehr innig glaubt, hält er Ihn für bedeutender als alles andere. Wir haben nun die Absicht, eine große Beweisführung zu veranstalten und eine Behauptung aufzustellen – etwas, das die Welt entflammen soll wie die ersten Christenverfolgungen» (S. 66).

Aber es kommt zu keiner Entflammung. Die «fortschrittlichen Männer» lächeln nachsichtig, die Presse macht eine Sensation aus der Angelegenheit. Die Gesellschaft schiebt die Gottesfrage beiseite und ist für Chesterton schon dadurch der Unwahrheit überführt. Wie kann es Wahrheit in einer Gesellschaft geben, wenn um die Wahrheit, und das heißt zuletzt: die Wahrheit Gottes, nicht gestritten wird? Das Aberwitzige und Absurde, das Unehrlliche und Ideologische, das Chesterton seiner Zeit attestiert und gekonnt parodiert, kommt aus diesem Mangel an Wahrheit. Dabei sind Gläubige und Atheisten Bundesgenossen, denn es kann sich ja nicht darum handeln, dass alle Menschen an Gott glauben, wohl aber, dass um ihn gestritten wird. Ach hätten wir doch noch einen ernsthaften, überzeugten Atheismus, wie ihn der wackere Turnball vertritt! So aber verflachen nicht nur die öffentlichen Debatten, sondern, schlimmer noch, es entstehen unkontrolliert neue Götter. Damit sind wir beim eigentlichen Thema des Buches.

Gott und die Abgötter

Chesterton hat es vorausgesehen, und die spätere theologische Entwicklung hat ihm Recht gegeben: Der eigentliche Gegner des christlichen Gottesglaubens ist nicht der Atheismus, sondern die Verehrung der falschen Götter. Die Toren, die in ihrem Herzen sprechen: Es gibt keinen Gott (Ps 14), sind biblisch beglaubigt; sie sind töricht, aber sie können und dürfen vorkommen, und bedenklich wird es erst, wenn sich die Leugnung Gottes ideologisch verfestigt. Der Kampf der Bibel gilt hingegen den Götzen. Da hat nun die Theologie – gerade in dem Chesterton voraus liegenden Jahrhundert – ihre Geisteskraft in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus geschärft und ist dabei fast blind geworden gegenüber dem Götzendienst, gerade auch dem in den eigenen Reihen. Da musste erst ein Karl Barth kommen

(«Die Götzen wackeln») und noch viel stärker die Befreiungstheologie, um die Dinge wieder zu recht zu rücken.⁹ Die Helden Chestertons kämpfen gemeinsam gegen die Gottesvergessenheit, die die Entstehung neuer Götter so ungeheuer begünstigt. Diese breiten sich aus in einer Atmosphäre der öffentlichen Unwahrheit und sie führen zu Gewalt. Im vorliegenden Roman wird dies verdeutlicht durch den wissenschaftlich gestützten Allmachts-wahn des Professors Luzifer, der alle Leute, die noch um Gott ringen, medi-zinisch für unzurechnungsfähig erklärt und sie in seine Irrenanstalt sperrt. Schließlich gelingt es ihm sogar ein Gesetz durchzubringen, nach welchem Schwachsinn als Normalzustand gilt und jeder erst nachweisen muss, dass er zurechnungsfähig ist. Eine Gesundheitspolizei unter Leitung des Pro-fessors selber erteilt die Atteste. Zahlreiche Ärzte wirken mit, immer im Namen der Wissenschaft. Die Helden des Romans aber werden im tiefsten Kerker eingesperrt, denn «sie beide waren die einzigen Menschen, die er jemals fürchtete» (S. 205). Erst als das neue Gesetz in Kraft und ganz Eng-land in ein Irrenhaus verwandelt worden ist, werden sie freigelassen: «Heut-zutage kann man sie aus ihrer Zelle herauslassen, denn heutzutage ist die ganze Welt zu ihrer Zelle geworden» (S. 202).

Das «stählerne Gehäuse», als welches Max Weber die kapitalistische Welt ansah, rückt hier beklemmend nah. Natürlich denkt man auch an die großen Ideologien des 20. Jahrhunderts, an den Rassen- und Eugenikwahn der Nazis, der in den wissenschaftlichen Fortpflanzungstechnologien seine Vorläufer hatte und heute seine Fortsetzung findet.¹⁰ Davon wusste Chester-ton noch nichts, aber er hat einfach die Linien ausgezogen, die zu seiner Zeit sichtbar waren («... die wahren Tage der Tyrannei haben auf dieser Welt gerade erst begonnen», S. 202). So kam er zu prophetischem Rang. Wenn er aber hier Recht hatte, dann womöglich auch in der Kennzeich-nung des Widerstandspotenzials, das zwei Leute zusammen bringen, die noch um den wahren Gott streiten. Sie standen gegen die ganze Welt und hielten sich tapfer; wie es heute von allen Christenmenschen gefordert ist, die im Namen Gottes dem Irrsinn einer die Welt zerstörenden Entwick-lung, dem Irrwahn unbegrenzten Wachstums widerstreiten.

Die falschen Götter sind himmlische Mächte, Mächte und Gewalten, ganz wie es die Bibel schildert, und über sie weiß Professor Luzifer das Folgende zu sagen: «Die himmlischen Mächte sind böse, der Himmel ist böse, die Sterne sind böse. [...] Sie wissen, dass seit unsere Wissenschaft gesprochen hat, der Boden aus dem Universum gefallen ist. Jetzt ist das Himmelreich das Hoffnungslose, hoffnungsloser als jede Hölle» (S. 5).

Also ist es leichtsinnig, bloß auf die Wiederkehr der Religion zu hoffen. Es gibt Religionen der bösen und solche der guten Mächte, und meistens finden wir einen Dualismus oder eine Ergänzung aus beiden. Der christ-liche Glaube ist auf dieser Ebene noch nicht betroffen, denn Religionen sind

weltliche Angelegenheiten, sie drücken die reale Erfahrung von Mächten in der Welt oder genauer: im Himmel aus. Christlicherseits ist dem allem nur entgegen zu setzen, dass Gott der Herr aller Mächte und Gewalten ist – und dass danach, wie unsere Helden es tun, zu handeln ist.

Die Verrücktheiten der Welt und des Glaubens

Es ist die bezaubernde Gabe Chestertons, die Welt auf charmante Weise ihrer Verrücktheiten zu überführen. Aber auch der Glaube ist etwas Verrücktes. So lebte beispielsweise der Katholik Even MacIan von Kindheit an «wie ein Grenzgänger auf der Grenze zwischen dieser Welt und einer anderen. [Er] verstand das Überirdische, noch bevor er das Irdische verstand. Er sah blasse Engel knietief im Gras stehen, noch bevor er das Gras gesehen hatte. Er wusste, dass die Kleider unserer lieben Frau blau waren, noch bevor er wusste, dass die wilden Rosen zu ihren Füßen rot waren. [...] Sein ganzes Leben erachtete er die Welt des Diesseits als eine Art Trümmerstück Gottes, der zerbrochene Rest seiner ersten Vision. Die Himmel und Berge wären der großartige Kehricht eines anderen Ortes. Die Sterne wären verlorene Juwelen der Königin. Unsere liebe Frau wäre davongegangen und hätte die Sterne zufällig zurückgelassen» (S. 20).

Im Unterschied zu den Verrücktheiten der Welt stellen die Verrücktheiten des Glaubens einen – wenn auch unwahrscheinlichen – Zusammenhang her, etwa zwischen den Sternen und unserer lieben Frau, während die Dinge in der verrückten Welt auseinander fallen. So heißt es beispielsweise von dem technischen Inventar des Luftschiffs von Prof. Luzifer: «Sämtliche Geräte des Professors Luzifer waren Geräte, derer sich Menschen seit Urzeiten bedienen, nur waren sie außer Kontrolle geraten, zu unkenntlichen Formen verwachsen, ohne Erinnerung an ihren Ursprung, ohne Erinnerung an ihren Namen» (S. 3).¹¹

Wie auch immer, und welche Art von Verrücktheit man auch bevorzugen mag, entscheidend ist die Einsicht Chestertons, dass jede Weltanschauung «verrückt» ist, dass sie nur eine Konstruktion ist, die Menschen aus ihrer Art der Anschauung heraus vornehmen. Mit dieser Einsicht ist Chesterton in der Moderne angekommen. Was er für den Glauben anzuführen hat, verdankt sich nicht einem biederen Realitätssinn, nicht der Behauptung einer vorgegebenen Ordnung, die nur erkennend nachzuvollziehen sei. In dieser Hinsicht ist der Mittelalter-Verehrer Chesterton über das Mittelalter hinausgewachsen. Die Frage, die aus dieser Einsicht erwächst, fasst er in die Worte: «Auf lange Sicht, wer ist am verrücktesten – die Kirche oder die Welt. [...] Das ist die letzte und alles erschütternde Frage. [...] Das ist die einzige Frage, die wirklich zählt – ob die Kirche verrückter ist als die Welt» (S. 219).

Das heißt, es geht um eine Konkurrenz der Weltkonstruktionen. Man erkennt sogleich, welche Freiheit damit dem Glauben in der Moderne eröffnet wird. Er kann bei seiner eigenen Konstruktion bleiben, ja er sollte es sogar umso bewusster tun, als er die Verrücktheiten der Welt für schädlich hält. Nicht der Realitätssinn steht in Frage, sondern die Folgen aus den Welt-Anschauungen. «Lassen Sie doch die Rationalisten ihr eigenes Spiel treiben, und lassen Sie uns sehen, wo *sie* enden werden» (S. 219). 100 Jahre nach der Erstveröffentlichung dieses Buches ist womöglich schon deutlicher zu sehen, wohin es das Spiel der Rationalisten gebracht hat.

Und da gibt es doch einen Unterschied zwischen den verschiedenen «Verrücktheiten». Er ist nicht zum mindesten verantwortlich für die spezifische Art des Chesterton'schen Humors. Denn während die Welt, zumal die technische, in allem Ernst bei ihren Verrücktheiten bleibt, ist sich der Glaube seiner Verrücktheit bewusst. Vielleicht ist es die besondere Gnade der christlichen Existenz in der Moderne, im Gegenüber zum wissenschaftlich-technischen Weltbild die Absonderlichkeit der eigenen Weltkonstruktion klar gespiegelt zu bekommen – so wie es dem Katholiken MacLan geht, als er nach London kommt. Das schafft die Möglichkeit der Selbstbeobachtung gleichsam von außen, damit Selbstdistanz und zugleich die Gelegenheit, auch die dunklen Seiten der eigenen Position anzuschauen. MacLan ruft aus: «Die Kirche hat mit ihrem weltlichen Tun tatsächlich an kranken Dingen gerührt – Folterungen und blutige Visionen und Stürme der Vernichtung. Die Kirche hat ihren Wahnsinn gehabt, und ich bin ein Teil davon. Ich bin das Massaker der Bartholomäusnacht. Ich bin die spanische Inquisition» (S. 218).

Ein ähnliches Eingeständnis ist von Seiten der Modernen nicht zu hören, und kann es nicht, denn sie regieren die Welt. Wer würde heute aus dem Munde der Politiker und Wirtschaftsleute ein solches Wort über den Wahnsinn des unbegrenzten Wachstums vernehmen? Eben hier bewährt sich der höhere Realismus des Glaubens.

Das Paradox und die Indifferenz

Bekanntlich ist Chesterton ein Meister des Paradoxes. Und nun wird deutlich, dass sich diese seine Meisterschaft nicht nur seinem witzigen Geist verdankt (den er zweifellos auch hat). Zuletzt aber verdankt sie sich seinem Realitätssinn, denn anders als in Paradoxien ist die Wirklichkeit nicht zu erfassen. Ich glaube, dass Chesterton Einsichten der Systemtheorie vorweggenommen hat, die sich in der Aussage zusammenfassen lassen, dass jedes soziale System auf einer paradoxen Einheit beruht, die in der Leitunterscheidung nach ihren zwei Seiten entfaltet wird. So unterscheidet das Rechtssystem nach Recht und Unrecht, es kann aber nicht erklären, warum

es recht ist, nach Recht und Unrecht zu unterscheiden, denn diese Erklärung würde die Unterscheidung des Systems bereits voraussetzen. Die Moral unterscheidet nach gut und böse, aber warum sollte es besser sein, gut zu handeln als böse (der Marquis de Sade, und nicht nur er, waren in der Tat der Überzeugung, dass es besser sei, böse zu sein)?¹² In diesem Sinne erklärt Chesterton: «Diejenigen, die den fundamentalen Sachverhalt sehen und begreifen, wissen, dass das Paradox ein Ding ist, das nicht zur Religion allein gehört, sondern zu allen leidenschaftlichen und stürmischen Lebenskrisen des menschlichen Daseins» (S. 11).

Das Krisenhafte des Paradoxes liegt aber darin, dass es die Stabilität des Systems bedroht. Was wäre mit einem Richter, der nicht mehr nach Recht und Unrecht unterscheidet? Was mit einem Moralisten des Bösen? Nach dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann ist es deshalb das Bestreben aller Systeme, ihre zugrunde liegende Paradoxie unsichtbar zu machen, sie zu «invisibilisieren».¹³ Sie operieren weiter mit den beiden Seiten der Unterscheidung, ohne die Einheit der Unterscheidung anzuschauen und die Paradoxie selbst zu kommunizieren. Redet etwa die Wirtschaft davon, dass sie Knappheit beseitigt, indem sie Knappheit schafft? Die Theologie hingegen kann das Paradox gar nicht vermeiden, sie hat eine lange Übung in der Kommunikation von Paradoxen: Gott und Teufel, die Einheit von Einheit und Differenz in Gott, die Einheit der beiden Naturen Christi, von Freiheit und Prädestination... Durch die Kommunikation in Paradoxien gewinnt die Theologie weitere Möglichkeiten, die den auf Stabilität gerichteten Systemen verschlossen sind. Sie kann die Erstarrung des Systems überwinden und auch das aus dem System Ausgeschlossene wieder integrieren. Von dieser Freiheit macht Chesterton Gebrauch, und eben darin gründet sein höherer Realitätssinn – und sein Humor.

Es gibt jedoch eine jederzeit akute Gefahr, die gerade den paradoxieerfahrenen Glauben betrifft. Sie besteht darin, auf die Einheit der Unterscheidung zurückzugehen und in Indifferenz zu verfallen. Davon heißt es in diesem Buch: «Und über diese letzte Ergebnisheit oder Gewissheit zu schreiben, ist noch unmöglicher; es ist etwas, das fremder ist als die Hölle selbst; vielleicht ist es das letzte von Gottes Geheimnissen. [...] Fast scheint es, als gäbe es irgendeine Gleichheit zwischen den Dingen, irgendeinen Ausgleich zwischen allen möglichen Zufällen, den zu kennen uns nicht gestattet ist, damit wir nicht in Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse verfallen» (S. 12f.).

Wer dieser Versuchung verfiel, wollte so sein wie Gott, der die unterscheidungslose Einheit aller Unterscheidungen ist und zugleich derjenige, der die erste Unterscheidung setzt.

Kugel und Kreuz

In Chesterton tritt uns ein selbstbewusster Katholizismus entgegen, wie er heute so selten geworden ist. Von ihm könnten die Sätze stammen, die sein Zeit- und in vieler Hinsicht Gesinnungsgenosse Hugo Ball formulierte: «Es gibt nur eine Macht, die der auflösenden Tradition gewachsen ist: den Katholizismus [...] ein neuer, vertiefter Katholizismus, der sich nicht einschüchtern lässt; der die Interessen verachtet, der den Satan kennt und die Rechte verteidigt, koste es was es wolle.»¹⁴

Doch während diesen Sätzen Balls ein Geruch von Fundamentalismus anhaftet, ist Chesterton davon gänzlich frei: eben durch seine Einsicht in die bleibend paradoxe Struktur aller Dinge und eben auch des Glaubens. Er ist in der Lage, die Paradoxien des Glaubens aufzudecken und mit ihnen zu kommunizieren. Er hat nichts zu verstecken, nichts zu «invisibilisieren». Er ist von der fröhlichen Überzeugung getragen, damit den Mächten dieser Welt voraus zu sein. Vor der satanischen Versuchung, sich an die Stelle Gottes zu setzen und (die Einheit der Unterscheidung von) gut und böse zu erkennen (Gen 3,5), ist er gefeit (diese satanische Versuchung wird für die beiden Protagonisten des Romans in zwei eindrucksvollen Szenen vorgeführt). Bezogen auf den Titel des Romans bedeutet dies: Es bleibt beim Gegenüber von Kugel und Kreuz, von Welt und Christentum, von Natur und Gnade. Es muss nur das Kreuz auf der Kugel stehen und nicht die Kugel auf dem Kreuz, denn dann fiel sie herunter.¹⁵ Für die Welt ist das verrückt – aber «so verrückt, dass es vielleicht schon wieder wahr ist», wie der Atheist Turnball bekennt, um hinzuzufügen: «Irgendwie kommt man nie so richtig klar damit, ein Atheist zu sein» (S. 109).

ANMERKUNGEN

¹ *Kugel und Kreuz*. Aus dem Englischen mit einem Nachwort versehen von Stefan Welz, 2007.

² *Der Held von Notting Hill*, 1905; *Häretiker*, 1905; *Orthodoxie*, 1909; *Die Verteidigung des Unsinnns*, 1909; *Was unrecht ist an der Welt*, 1910; *Franz von Assisi*, 1923; *Thomas von Aquino*, 1933.

³ Ich nenne ohne Anspruch auf Vollständigkeit: *Menschenkind*, Herder 1962; *Der Dichter und die Verrückten*, Herder 1962; *Der gewöhnliche Sterbliche*, Kösel 1962; *Ballspiel mit Ideen*, Herder 1963; *Verteidigung des Unsinnns*, Arche 1969. Bei Knauer erschienen: *Das Geheimnis des Pater Brown*, 1958; *Das fliegende Wirtshaus*, 1967; *Der geheimnisvolle Club*, 1969; *Der Mann, der Donnerstag war*, 1971; *Das Paradies der Diebe*, 1973; *Der Mann, der zuviel wusste*, 1973. In dieser Zeit brachte der Verlag Cassianeum auch den Roman *Der neue Don Quijote* (ohne Jahresangabe) heraus. Ferner waren Ausgaben mit Pater Brown-Geschichten immer greifbar; sie begründeten eigentlich Chestertons Bekanntheit in Deutschland, wenn sie auch, für sich genommen, ein unvollständiges Bild ihres Autors entstehen lassen.

⁴ Antideutsche Ressentiments liegen auch Chesterton nicht fern, wie folgende Textstelle zeigt: «Mit welchem Recht [...] habt ihr mickrigen deutschen Junker Euch in einen Streit zwischen

schottischen, englischen und irischen Gentlemen eingemischt? [...] Was habt Ihr je an Gutem gebracht, ihr Spezies deutscher Würste? Barbarische Etikette meterweise, um die Freiheit der Aristokratie zu ersticken! Ausdünstungen deutscher Metaphysik [...] Schlechte Gemälde und schlechte Manieren und Pantheismus und das Prince Albert Memorial» (S. 159). Dies sind *lapsus*, die weit unterhalb des sonstigen Niveaus des Romans liegen. Chesterton bekämpft das wilhelminische Deutschland mit seinem verhängnisvollen Einfluss auf die englische Aristokratie und seinem Export fragwürdiger religiöser und philosophischer Ideen.

⁵ Bisher erschienen: *Autobiographie*, 2002; *Thomas von Aquin/Franz von Assisi* (2003); *Father Brown und die Midiasmaske* (2004); *Die neue Weihnacht* (Essays, Gedichte und Kurzgeschichten mit Zeichnungen des Verfassers), 2004.

⁶ Seine offizielle Konversion zum Katholizismus erfolgte erst 1922.

⁷ So THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II 94,2: «conservatio sui».

⁸ Vgl. H. SCHIPPERGES, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzburg 1963, 81-102.

⁹ Vgl. H. ASSMANN u.a. (Hg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984. Ganz gegen die Intentionen Chestertons ist es, die «Wiederkehr der Götter» in der modernen Kultur zugunsten der christlichen Religion auszulegen, so F.-W. Graf in dem gleichnamigen Buch, München 2004.

¹⁰ Einen eindrucksvollen dokumentarischen Beleg liefert der Film *Frozen Angels*.

¹¹ Und dann folgt eine jene Bemerkungen aus Chestertons ganz eigenem Witz: «... alles an Bord hatte er erfunden, sich selbst vielleicht einmal ausgenommen. Um auch dafür als Erzeuger in Frage zu kommen, war er dann doch zu spät geboren worden, jedoch glaubte er wenigstens, dass er am eigenen Selbst entscheidende Verbesserungen vorgenommen hätte.»

¹² Vgl. dazu vom Verfasser, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Ostfildern 2007, 28-43, wo ich diese moralische Paradoxie u.a. bei Kant aufgewiesen habe.

¹³ Vgl. dazu PH. STOELLGER, *Kommunikation von Paradoxien. Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxien und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie*, in: G. THOMAS – A. SCHÜLE (Hrsg.), *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt 2006, 67-92. Von Stoellger übernehme ich auch den Hinweis auf den der Theologie möglichen Verzicht auf die Invisibilisierung der Paradoxie.

¹⁴ H. BALL, *Die Flucht aus der Zeit*, hg. von B. Echte, Zürich 1992, 273.

¹⁵ Letzteres ist die Position von Prof. Luzifer: «Das Kreuz», sagte Professor Luzifer schlicht, «erhebt sich über der Kugel. Das ist natürlich falsch. Die Kugel sollte über das Kreuz gestellt sein» (S. 8 – in Anspielung auf das Kreuz auf der Kuppel der St. Paul's Cathedral, die dem Roman den Titel gab).

THOMAS SCHÄRTL · WASHINGTON

MESSIAS AUF DEM QUIDDITCH-FELD?

Harry Potter und der christliche Glaube

Harry Potter ist zu einer beeindruckenden Marke geworden¹, die nicht nur eine neue Leselust ausgelöst hat, sondern auch in den Kinos an die spektakulären Erfolge von «Der Herr der Ringe» anknüpfen kann. Als Massenphänomen ist Harry Potter ebenso bemerkenswert wie rätselhaft.² Doch während «Lord of the Rings» in der allgemeinen Auffassung zu den Klassikern der Literatur zählt, wobei viele an einer christlichen, ja katholischen Handschrift keinerlei Zweifel haben, ist Harry Potters literarisches und inhaltliches Niveau hingegen eher umstritten.³ Sollte man sogar so weit gehen wie Gabriele Kuby und Harry Potter als böse und jugendgefährdend verstehen? Kuby macht sich einen eigenen Reim auf den Erfolg hinter *Harry Potter*: «Wir leben in einer Zeit globaler Ohnmacht. Wo man auch hinschaut: Die menschlichen Wege führen in die Ausweglosigkeit. Aus dem Traum, durch die Technik Macht über die Natur zu gewinnen und die Welt in ein Freizeitedorado zu verwandeln, das auf Knopfdruck jedweden Genuß frei Haus liefert, weckt uns die Realität: Arbeitslosigkeit, Abbau der sozialen Sicherungssysteme, demographische Wende, Klimaveränderung. Was tun, wenn sich nirgendwo Lösungen zeigen?

Da kann Magie wie eine frohe Botschaft erscheinen. Was die Technik nicht hält, verspricht die Magie. Unsichtbare Kräfte beherrschen, sich über die zeitlichen und räumlichen Grenzen der irdischen Welt hinwegsetzen zu können, um die eigenen Wünsche und Begierden zu befriedigen – diese Sehnsucht schlummert in jedem Menschen.»⁴

So etwas kann allerdings nur schreiben, wer den Symbolkosmos von Harry Potter etwas zu wörtlich genommen hat und wer davon ausgeht, dass auch die jugendlichen bzw. erwachsenen Leserinnen und Leser nicht in der Lage sind, die fiktionalen Elemente *als* fiktionale Elemente zu deuten und auch als solche stehen zu lassen. Mit der gleichen Kritik ließen sich auch Grimms Märchen überziehen oder antike Fabeln, obwohl in diesem Fall

THOMAS SCHÄRTL, Dr. theol., Dr. phil. habil., geb. 1969, Studium der Theologie und Philosophie in München und Regensburg, seit 2006 Assistant Professor of Systematic Theology an der Catholic University of America in Washington DC.

kaum jemand leugnen würde, dass diese Geschichten zum Kulturgut unserer westlichen Welt zu rechnen sind. Ob die Harry-Potter-Romane Kulturgut sind, lässt sich heute freilich noch nicht entscheiden. Klassiker entstehen erst im Laufe der Zeit.

Gundel Mattenklott kommt zu einer ganz und gar anderen Einschätzung der Harry-Potter-Romane. Der innere Motor der Leselust sei die kindliche «Lust am Geheimnis», die auch im Erwachsenen nicht ganz verlösche. Nicht die Flucht vor der Realität, sondern die Sehnsucht nach dem Mysterium stehe hinter dem Erfolg von Harry Potter.⁵ Mattenklott sieht in diesen Romanen gerade nicht die Verführung und Gefährdung jugendlicher Seelen, sondern die Einladung zur Imagination, die durchaus eine religiöse Signatur haben kann: «Phantastische Kinderliteratur ist wie alle Kunst ein Angebot, eine fremdartig reizvolle Imaginationswelt zu genießen und dabei zugleich sich selbst zu fühlen und seiner selbst gewahr zu werden. Literatur ist ein Spiel, aber das heißt nicht, daß sie nicht auch ihren Ernst hat, wie generell das Spiel nicht das Gegenteil von Ernst ist. Es geht in der phantastischen Kinderliteratur, wo sie ein gewisses Niveau erreicht, um die großen Fragen des Lebens, um philosophische Fragen: um den Sinn des Lebens, um den Tod, um die Frage nach dem Guten und dem Bösen, um die Frage, wie wir leben sollen. Aber auf diese Fragen gibt die phantastische Kinderliteratur nicht wie die Religion klare und verbindliche Antworten. Sie führt uns, wenn sie gut ist, dazu, darüber nachzudenken und unsere eigenen Vorstellungen zu überdenken. Sie ist daher, auch wenn sie nicht die gedankliche Klarheit der Philosophie anstrebt, dieser näher verwandt als der Religion.»⁶

Ohne Zweifel werden große Fragen und Themen in Harry Potter aufgeworfen: die Fragen nach dem Sinn, nach dem Guten, das Problem der Verführbarkeit der Guten; es begegnen Tod und Liebe, Freundschaft und Verrat. Elemente klassischer Tragödie und Komödie spielen ebenso eine Rolle wie versteckte religiöse Themen, die wir vor allem an der Gebrochenheit der Hauptcharaktere erkennen können – eine Gebrochenheit, die diese Figuren auf eine ultimative Konfrontation zutreibt: Harry, Lord Voldemort, Albus Dumbledore, Severus Snape – sie alle sind nicht die lupenreinen Helden oder Bösewichter, die man von trivialen Unterhaltungsschablonen her gewohnt sein könnte. Sie sind vielmehr zutiefst verwundete Seelen und spiegeln so einen Grundzug der *conditio humana* wieder, den man theologisch – wie dies Wandinger und Drexler getan haben⁷ – Erbsünde nennen kann: «*Harry Potter* führt uns deutlich eine durch die Sünde strukturierte Welt vor Augen, jedoch eine, in der sich auch wundersame Öffnungen durch die Gnade ereignen – Unterbrechungen der tragischen Verkettungen durch die Gnade.»⁸ Ist Harry Potter ein fünftes christliches Evangelium in Gestalt des phantastischen Kinder- und Jugendbuches?

Das Spektrum der Einschätzungen und Antworten reicht, wie wir gesehen haben, von Kubys «Verführung der Jugend» über Mattenklotts philosophische «Diatriben», die im Gewand der phantastischen Kinderliteratur daherkommt, zu Wandingers und Drexlers impliziter Theologie. In der Mitte kommen immerhin jene Einschätzungen zu stehen, die die in den Harry-Potter-Romanen vermittelten Werte (Freundschaft, Idealismus, Durchhaltevermögen, Ehrlichkeit, Selbstopfer etc.) für maßstäblich und wegweisend erachten.⁹ Aber – wie kann es sein, dass Voten so vollkommen *unterschiedlich* ausfallen? Warum gibt es neben frenetischen Beifallsbekundungen, die in der Harry-Potter-Figur gar die Chiffre des Christentums erblicken möchten, auch harscheste Kritik?¹⁰ Wieso spaltet Harry Potter besonders die christliche Rezipientengemeinschaft?

Störendes, Verstörendes, Amüsantes

Man könnte für die Unterschiedlichkeit der Einschätzungen grundsätzlich die spezifische Eigenart *fiktionaler Texte* verantwortlich machen: Fiktionale Texte sind sozusagen von der Referenzpflicht entbunden; sie sind nicht mehr dafür verantwortlich, auf bestehende Sachverhalte Bezug zu nehmen. Anders als historische Berichte z.B. können sich fiktionale Erzählungen von dieser Erdschwere befreien, um einen ganz anderen Dienst auszuüben: sie re-figurieren unser Erleben und Verständnis von Zeit, sie entwerfen neue und alternative Handlungsspielräume, sie führen uns in alternative Symbolwelten ein.¹¹ Einen Nachhall dieser Befreiung finden wir in der Freiheit des Rezipienten; der fiktionale Text präsentiert sich als Angebot und als Aufgabe. Die Verbindung mit der wirklichen Welt ist in die Verantwortung des Lesers und der Leserin gestellt. Weil diese Verbindung aber immer nur individuell erstellt wird, ja weil die genannte Leserverantwortung immer nur vom Einzelnen übernommen werden kann (was interpretatorische Deckungsgleichheit nicht ausschließt), bleibt ein interpretatorisches Urteil über einen fiktionalen Text immer in der Reichweite eines Geschmacksurteils. Eine vielstimmige und widersprüchliche Rezeptions- und Interpretationsgeschichte ist damit vorprogrammiert. Das unterscheidet fiktionale Texte auch noch einmal von religiös signifikanten Texten: Wo religiöse Texte von der Bringschuld der Referenz ebenfalls befreit sind (was freilich nicht bei allen religiösen Texten der Fall ist), können sie fiktionalen Texten zunächst ähneln. Aber die Anreicherung mit symbolischer Referenz führt hier zu einer neuen Referenzpflicht (die Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit), die der fiktionale Text so nicht kennt. Anders als der religiöse signifikante Text, der sich symbolisch verdichtet hat und der symbolisch gedeutet werden will, bleibt der fiktionale Text in der Schwebel – bleibt referentiell ungebunden. Dies hat zur Folge, dass der eine im

fiktionalen Text schon Spurenelemente einer religiösen Weltdeutung zu erkennen imstande ist, wo die andere nur ein freies Spiel mit verschiedenartig auslegbaren Symbolen zu erblicken vermag. Der fiktionale Text lebt gewissermaßen von seiner vielgestaltigen Auslegbarkeit. Die Freiheit der Deutung, die aus einer Befreiung von der Referenzpflicht resultiert, macht die Eigenart des fiktionalen Textes aus.¹²

Das Verhältnis von fiktionalen Texten zu religiös signifikanten Texten ist kompliziert: Fiktionale Texte können einen religiösen Erzählkosmos erweitern und vertiefen, ja bisweilen setzen sie das Verständnis bestimmter religiöser Erzählwelten stillschweigend voraus: die Königsgestalt im «Herrn der Ringe» hinge völlig in der Luft ohne ein implizites Wissen um die Königstheologie des Alten Testaments, die Messias Hoffnungen des Neuen Testaments und die Christkönigsapokalypik aller christlichen Generationen. Andererseits können fiktionale Welten auch in ein Konkurrenzverhältnis zur Erzählwelt religiöser Symbolkraft treten – denken wir an die Erzähltrilogie und Filmkomposition um «The Golden Compass», wo es um eine anti-theistische und anti-kirchliche symbolische Botschaft geht, die sich als Gegen-Narration zu den religiösen Großerzählungen des Christentums versteht. Anknüpfung und Konkurrenz sind aber nicht nur Sache der unmittelbaren Autorintention, die wie im Falle von Tolkien («Der Herr der Ringe») oder im Fall von Philip Pullman («His Dark Materials»: «The Golden Compass») divergieren, sondern weit eher eine Angelegenheit der Leser bzw. Rezipienten. Fiktionale Welten können zu Konkurrenzwelten religiöser Symbol-Kosmoi werden, sie können – wie bereits erwähnt – religiöse Erzähllinien und Grundvorstellungen vertiefen oder weiter-spinnen; und bisweilen können sie beides gleichzeitig tun.

Natürlich gilt dies auch für die Harry-Potter-Romane und die Parallelwelt, in die sie uns einladen. Dennoch erklärt diese fundamentale Eigenart der Romane noch nicht ganz, wieso sich die verschiedenen Urteile so extrem unterschiedlich auf dem Spektrum der Einschätzungen verteilen. Auch wenn Geschmacksurteile subjektiv sein mögen, so beanspruchen sie doch eine unterstellte Einmütigkeit, eine Art gemeinsamer «geschmacklicher» Bezugsbasis, die bei den Harry-Potter-Romanen mehr als problematisch zu sein scheint. Könnte es sein, dass die in Rede stehenden Romane selbst eine Reihe von inhärenten Problemen präsentieren, die der eigentliche Grund für die ausnehmend unterschiedlichen Einschätzungen sind? Blicken wir auf Diskussionen, die in der Literatur und in Rahmen verschiedener Internetforen geführt werden, so lassen sich zwei große Problemkreise ausmachen: erstens ein stilistisches Problem, das mit den Zahl der Romanbände auch faktisch zunimmt, und zweitens ein inhaltliches Problem, das mit der Verherrlichung von Hexerei und Zauberei zu tun hat¹³ (ein für evangelikale christliche Denominationen echtes Problem¹⁴).

Das oben aufgeworfene stilistische Problem hat mit der Zunahme an Komplexität und mit dem Anwachsen der Horrorelemente zu tun. Obwohl die filmische Umsetzung der Bücher eine ganz eigene Problemlage geschaffen hat¹⁵, lässt sich an ihnen das Horror-Potenzial der Harry-Potter-Romane sehr gut studieren: Schon ab dem zweiten Band treten die Schreckenselemente drastisch in den Vordergrund. Im vierten Band erreichen sie in der berühmten Friedhofsszene, in der Lord Voldemorts Rückkehr regelrecht zelebriert wird, einen Höhepunkt an Düsternis. Es verwundert daher nicht, wenn kritische Stimmen sogar von satanischen Elementen in den Harry-Potter-Romanen sprechen.¹⁶ Aber ist dies schon ein Grund, die Romane als solche als unchristlich, vielleicht sogar als gegen-christlich zu verdammen? J.K. Rowling, die Autorin, hat – vermutlich auch unter dem Druck des Erfolgs und der allzu zeitnahen Verfilmung – die Komplexität der Geschichte erhöht. Gerade der allerletzte Band dokumentiert hinlänglich, dass dies manchmal auch auf Kosten der Glaubwürdigkeit der Geschichte geschah: Rowling hatte eine ganze Reihe von losen Enden miteinander zu verknüpfen; das führte zu einem sehr hektischen und unsteten Erzähltempo mit viel zu vielen narrativen Seitenstraßen und Sackgassen. Und bisweilen entledigte sie sich eines Erzählfadens durch simplen Tod des in Rede stehenden Protagonisten. Dem Erzählkosmos haben die verschiedenen Ebenen und Fäden, die Entsorgung von wichtigen Figuren nicht nur gut getan. Aber all diese stilistischen Anfragen machen ein Erzähluniversum noch nicht unchristlich. Auch die Horrorelemente sprechen, solange sie als Chiffren verstanden werden, nicht prinzipiell gegen eine möglicherweise christliche Interpretation oder Aneignung der Harry-Potter-Romane. Man könnte allenfalls einwenden, dass Stil und Komplexität der Erzählungen für Kinder je ungeeigneter sind, desto höher die Bandzahl steigt. Jedoch auch hier könnte man dagegen halten, dass Rowlings Harry-Potter-Projekt darauf gesetzt hat, dass das Auditorium mit dem Protagonisten älter wird bzw. geworden ist und daher imstande ist, sich den düsteren Aspekten dieses Erzähluniversums auch zu stellen.¹⁷

Wie ist es um die Elemente der Zauberei in den Harry-Potter-Romanen bestellt? Verführt Harry Potter die Jugend, weil er das Interesse an Okkultem, Magischem, Satanischem weckt? Wer sich nur ein wenig mit den nicht unpopulären, in Teilen dem Esoterikbereich zuzurechnenden «Witchcraft»- oder «Wicca»-Phänomenen auseinandersetzt, wird den Unterschied kaum übersehen können. Die an «Weißer Magie» und damit verbundenen Praktiken orientierte *Wicca*-Bewegung¹⁸ (die im engeren Sinn ein Kind des 20. Jahrhunderts ist und sich gerne als Religion versteht) ist eine *neuheidnische* Weltanschauung, die die Idee einer göttlichen Natur, eine Vielzahl von an der Natur (oder natürlichen Rhythmen) orientierten Ritualen, Göttergestalten (Erdgeister und Naturgottheiten) und Geisterwesen einschließt

(und eine oberste Gottheit nicht ausschließt). Von diesen Kernelementen findet sich bei Harry Potter eigentlich *nichts*: Der Götterhimmel ist leer. Und auch der Natur werden keine göttergleichen Kräfte zugesprochen. Zauberei erscheint nie als Verbindung mit übermenschlichen spirituellen oder göttlichen Kräften, sondern als auf Begabung aufruhende *Technik*, die man erlernen muss, um sie beherrschen zu können. *Hogwarts*, die ‚Schule für Hexerei und Zauberei‘, gleicht daher folgerichtig eher einem Konservatorium für spezielle Begabungen als einem *Wicca*-Habitat, dessen Tagesrituale um eine naturmagische Weltansicht gruppiert sind. Als Chiffre für Technik und Begabung im weitesten Sinne des Wortes problematisieren die Harry-Potter-Romane die Verantwortlichkeit des Einzelnen. Es geht weder um die Beschwörung von Dämonen noch um die Beherrschung von spirituellen Überwesen. Alles Magische ist in den Harry-Potter-Romanen erstaunlich nüchtern; und selbst die so genannten «dunklen Künste» werden als *Künste* dargestellt – als Fertigkeiten, die man erlernen und verfeinern kann. Die Ambivalenz der Magie spiegelt die Ambivalenz jeder besonderen menschlichen Fertigkeit oder Technologie: Es gibt Eliten, die sie vollkommen durchschauen und beherrschen, es gibt noble Amateure, es gibt Verführungen und Verführte, es gibt solche, die weise geworden sind, und solche, die den Versuchungen am Ende vollkommen erliegen. Das hat aber nichts mit einer okkult-magischen Weltansicht als solcher zu tun, sondern mit der ins Phantastische transformierten urethischen Frage nach den Grenzen des Machbaren und der Reichweite von Verantwortung. Hat man diese Kernelemente in Harry Potter einmal dechiffriert, dann findet sich weder eine *Wicca*-Weltanschauung noch die Verherrlichung des Dämonischen oder gar Satanischen. Weder Engel noch Teufel werden an- oder herbeigerufen. Das Böse ist erklärbar, in der Regel von Menschen gemacht und von ihnen zu verantworten. Und gerade darin liegt, wie noch zu thematisieren sein wird, der *theologische* Reiz von Harry Potter: eine tiefe Einsicht in die Strukturen der Sünde. Der Vorwurf, Harry Potter werbe indirekt für eine neo-pagane Weltanschauung, ist im Grunde unberechtigt, solange man Zauberei und magisches Inventar als Chiffren für etwas anderes betrachtet. Über die theologischen Möglichkeiten einer Dechiffrierung wird im nächsten Kapitel noch zu sprechen sein.

Natürlich bedient sich die Autorin aus dem Arsenal mythischer Figuren und Weltanschauungselemente. Aber das gehört eher zum Amüsanten und Reizvollen an diesem narrativen Kosmos – Elemente, die auch die ‚Gebildeten unter seinen Verächtern‘ dazu bewegen könnte, Harry Potter ein wenig mehr Kredit zu geben: Die Lesefreude wächst mit dem Wissen um den Sagen- und Legendenkosmos der westlichen Kultur.¹⁹ Es gehört zur Kunstfertigkeit der Autorin, dass sie dieses reiche Inventar, das vom Phönix aus der Asche über mittelalterliche Ritterromane und Heraldik wieder

zurück zur ägyptischen Sphinx reicht, mit Elementen von Entwicklungs- und Bildungsromanen, Gruselgeschichten und Kriminalstorys verwoben hat. Das Faszinierende an Harry Potter besteht darin, dass das Phantastische Hand in Hand mit der Lebenswelt der Leserinnen und Leser geht. Die Kenntnis mythischer Elemente genauso wie eine (entwicklungs-)psychologische Feinsinnigkeit²⁰ (gewürzt mit dem entsprechenden Humor) sind der Autorin in jedem Fall hoch anzurechnen.

Harry Potter als Parabel

Auch im Blick auf die theologische Aneignung oder Dechiffrierung der Harry-Potter-Romane muss man von einem relativ breiten Spektrum von Möglichkeiten sprechen. Wie Drexler und Wandinger gezeigt haben²¹ stehen auf der einen Seite jene Analysen, die den in Rede stehenden Romanen eine tiefere theologische Bedeutung eher absprechen. Auf der anderen Seite finden wir Deutungen, die Harry Potter geradezu als kryptochristliche Erzählung begrüßen. Dazwischen wiederum finden sich Stellungnahmen, die dem Erzählkosmos immerhin christliche Motive konzедieren.²² Das Panorama der Stellungnahmen lässt sich etwa folgendermaßen skalieren²³: Eine erste Sicht hält die Harry-Potter-Romane für gefährlich und antichristlich; diese Anschauung wurde schon erwähnt und diskutiert.²⁴ Ein alternativer Ansatz sieht in den Romanen einfach nur gute Unterhaltung, die keine größeren weltanschaulichen Implikationen hat.²⁵ Ein dritter Ansatzpunkt erblickt in diesem Erzählkosmos archetypische und neo-mythische Tendenzen, die einer christlichen Weltsicht sogar zuarbeiten.²⁶ Eine vierte Deutungsperspektive sieht in Harry Potter entweder die spielerische Hinführung zum christlichen Evangelium²⁷ oder die Transformation zentraler Glaubensanliegen im Kontext eines phantastischen Erzähluniversums. Und eine fünfte Auslegungsvariante, vorgelegt vor allem von Wandinger und Drexler, vermag in den Harry-Potter-Romanen sogar «implizite Theologie» zu identifizieren.

Kann man diesem beeindruckenden Spektrum von Interpretationsansätzen überhaupt noch eine weitere hinzufügen? Wenn ja – so wollen die folgenden Abschnitte einen tendenziell integrativen Ansatz versuchen, der die Harry-Potter-Romane als *Parabeln* (im ganz klassischen Sinne) versteht.²⁸ Parabeln interpretieren sich nicht von selbst; aber sie verfügen über eine immanente, in der Regel leicht zugängliche Logik.²⁹ Im Falle der Harry-Potter-Romane eröffnet dies das wiederholt thematisierte breite Spektrum der Deutungsmöglichkeiten: Man kann implizite Theologie in den Harry-Potter-Romanen finden, man *muss* es aber nicht. Die Angemessenheit einer religiösen Interpretation kann nur nach ihrem Gelingen beurteilt werden – ein Gelingen, das sich von der in den Dienst genommenen

Symbolkraft der Erzählung angeleitet finden darf. Dass die Intention der Autorin am Ende *nicht* die entscheidende Rolle spielt³⁰, um die Angemessenheit einer Interpretation zu beurteilen, werden alle unterschreiben können, die sich hermeneutisch an Ricœur und Derrida wund gerieben haben: Der Text hat seine eigenen Dynamik; und das Lesen besitzt seine eigene Kraft, Dignität und Verantwortlichkeit. Harry Potter daher als Parabel für theologisch Relevantes zu verstehen, ergibt sich erst *im Akt des Lesens und Deutens*, der wiederum eine gewisse Freiheit besitzt. Zudem versteht dieser Zugang den Primärtext vornehmlich als (im weitesten Sinne) symbolischen Text; die Erzähllogik muss daher erst übertragen werden, um theologisch aussagekräftig zu sein. Ob die Autorin derlei beabsichtigt hat, mag – wie schon herausgestrichen wurde – dahingestellt sein, da sie in der Art, wie sie schreibt, sich gleichzeitig in eine Symbolkultur und einer Deutungstradition *einschreibt*, auch wenn ihr das im eigentlichen Sinne weder bewusst noch vielleicht lieb ist.

Aber was macht Harry Potter nun so interessant für eine christliche Leserperspektive? Dass eine explizite Bezugnahme auf Gott oder ein dezidiert christliches Weltverständnis fehlt, spielt für die vorgeschlagene Perspektive keine Rolle: Der theologische Witz von Parabeln ist ja der, dass Gott als Gott darin nicht vorkommt, dass vielmehr verschlüsselte Analogien uns helfen herauszufinden, was und wie Gott ist (oder wie das Göttliche in der Menschenwelt aufscheint). Und selbstverständlich finden sich in den Harry-Potter-Romanen auch Parabeln für nichttheologische Einsichten: Elemente einer Ethik zum Beispiel oder Kernaspekte des Freundschaftsbegriffes (ja eine Idealisierung von Freundschaft, die sich mit allem messen kann, was man in der philosophischen Literatur zu Freundschaft zu sagen wusste). Aber darüber hinaus verweisen einige Aspekte der Romane in *theologische* Richtungen: Zwei Dinge sind – überblickt man den Handlungs- und Erzählbogen der sieben Bände – wirklich bemerkenswert und aus christlicher Sicht höchst bedeutsam: das Konzept der Sünde auf der einen Seite und das Konzept der Hingabe (und des Selbstopfers) auf der anderen Seite. Gerade im letzten Band (*Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*) bieten die Erzählfaden Strukturelemente an, deren Analogie zu Kerngehalten christlicher Dogmatik gerade mit Händen zu greifen ist.

Warum sind oder werden die Bösen in den Harry-Potter-Romanen eigentlich böse? Man kann hier einerseits auf die so genannten «Todesser» (die Anhänger Lord Voldemorts) blicken; ihr Handlungen sind zum größten Teil von einer Art Rassenideologie diktiert (und die Autorin hat selbst eingeräumt, dass sie für die Umriss dieser Ideologie Nazi-Deutschland im Auge hatte). Die Romane führen die Fragwürdigkeit, aber auch die Subtilität dieser Ideologien vor. Das macht dieses Erzähluniversum aber noch nicht theologisch relevant. Erst ein genauerer Blick auf Lord Voldemort

gibt eine theologische Signatur zu erkennen – vor allem im Spiegel der von Rowling vorgenommenen Parallelkonstruktionen: Wie Harry ist Tom Riddle, der zu Voldemort mutieren wird, ein Vollwaise. Wie Harry findet er zunächst in Hogwarts seine eigentliche, innere Heimat. Aber die Parallelen verlaufen ab da nicht mehr weiter: Wo Harry Freunde findet, findet Tom Riddle allenfalls Anhänger, die ihn entweder fürchten oder hündisch verehren. Wo Harry auf andere Menschen zu vertrauen lernt, da versteigt sich Riddle in einen einsamen Willen zur Macht. Dieser Wille zur Macht geht über politische Macht weit hinaus: Es ist am Ende der Wunsch, den Tod selbst zu besiegen, unsterblich zu werden, der Voldemort (und mit ihm die so genannten ‹Todesser›) antreibt. Die dunkle, ja bisweilen grausame Seite von Voldemorts Zauberkunst hat am Ende nur den einen und einzigen Zweck, dem Tod ein Schnippchen zu schlagen. Man kann die theologische Pointe dieses Gedankens nicht übersehen: Die Leugnung der Endlichkeit ist die Wurzel der Sünde, sagt ein Kerngedanke der christlichen Dogmatik. Sein zu wollen wie Gott – aus eigenem Tun und Können heraus, das ist Sünde. Der Trieb zur Unsterblichkeit, der Wunsch, die eigene Endlichkeit zu verleugnen, führt in die Spirale von Macht und Gewalt, führt in das, was theologisch ‹Sünde› genannt wird. Folgerichtig entartet Voldemort in der fiktionalen Logik der Romane: sein Kampf gegen die Sterblichkeit und Endlichkeit macht ihn zum Untoten, zum Monster, zu einer Figur, die kein echtes Leben mehr in sich tragen kann und die schmarotzen muss, sich wie ein Parasit ans Leben anderer heftet oder an die versteinerten Erinnerungen des eigenen Lebens. Echtes Leben ist das nicht, was Voldemort in all seiner dunklen Kunst finden kann. Theologisch dechiffriert lässt sich darin ein christlicher Grundgedanke wieder finden: Ohne Gnade, ohne jenen Schritt, den endliche Existenz tun muss, um sich ganz dem Unendlichen zu überlassen, endet endliches Sein in reiner Perversion.

Harry Potter ist dazu die *Gegenfigur*. Sein Leben beginnt – so könne man fast schon sagen – in reiner Gnade. Wie besonders der fünfte (*Harry Potter und der Orden des Phönix*) und siebte Band (*Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*) darlegen, steht Harry ebenfalls vor jenem ewigen Rätsel, dem Geheimnis des Todes. Aber sein Weg ist ein anderer. Er weiß um den Tod seiner Eltern; er beobachtet den Tod seines Taufpaten Sirius Black. Er ist in mancherlei Hinsicht versucht, eben diese Grenze zu überschreiten. Aber – er tut es nicht. Und gerade das macht ihn am Ende mächtiger als Lord Voldemort, der Harrys Geheimnis von Anfang an nicht begreift: Es ist nicht nur eine übermächtige Liebe, die Harry immer geschützt hat – die Liebe seiner Mutter, die sich buchstäblich für Harry geopfert hat – es ist der *Unwille* zur Macht, der Harry am Ende mächtiger macht als den mächtigsten dunklen Zauberer. Die Autorin verdeutlicht dies im siebten Band in sehr eindringlicher Form an einer *Parabel* in der Parabel: Die Heiligtümer des

Todes sind drei Gegenstände, die der Tod drei mächtigen Zauberern gibt – wohl wissend, dass sie Elend und Leid bringen können, wo sie in die falschen Hände fallen, und dass die tiefste Weisheit darin besteht, diese Gegenstände gerade nicht verwenden und besitzen zu wollen: Ein mächtiger Zauberstab, der praktisch unbesiegbar macht, ein Stein, der Tote zurück ins Leben bringt, ein Umhang, der unsichtbar macht – dies sind die Gaben des Todes an die Zaubererwelt. Am Ende fallen diese Dinge Harry Potter in die Hände, ohne dass er (im Gegensatz zu allen anderen vor ihm) je nach ihrem Besitz gedrängt oder gestrebt hätte: Harry besitzt Macht über den übermächtigen Zauberstab; er hat den Auferstehungsstein in seiner Hand. Und er verfügt über den erwähnten Umhang. Doch am Ende, im kritischen Augenblick benutzt er diese Dinge nicht. Und damit nimmt er jenen die Macht, die mit verzweifelter Gewalt nach der scheinbaren Macht dieser «Heiligtümer» des Todes suchen. In Gestalt der Polarität von Macht und Ohnmacht und in der Überwindung von Macht *durch* Ohnmacht treffen wir in den Harry-Potter-Romanen auf die Polarität von Sünde und Gnade.

Die Strukturen der Sünde sind in der Erzählwelt der Romane geradezu überwältigend und allgegenwärtig (und sind die Romane in dieser Hinsicht nicht ausgesprochen realistisch?): Überall lauert die Versuchung, Macht einseitig zu gebrauchen oder sich in den Bann von Strukturen ziehen zu lassen, die nichts anders als den nackten Willen zur Macht zum Ziel haben. Auch die edelsten Charaktere sind diesen Versuchungen ausgesetzt. So zeichnet der siebte Band der Romane ein nicht immer schmeichelhaftes Bild des ansonsten geradezu allwissenden und allgütigen Schulleiters Dumbledore. Ihm wird – anders und doch ähnlich wie Voldemort – der Wille zur Macht über Leben und Tod am Ende zum Verhängnis. Es ist, an Harry verdeutlicht, der Wille zur Ohnmacht, der aus dieser verhängnisvollen Logik herausführt und damit auch aller Gewalt ein Ende setzt.

Die Logik der Sünde ist verkleidet in die Erzähllogik der Macht. Die Gnade wiederum scheint auf in den Momenten der Ohnmacht: Im zweiten Band (*Harry Potter und die Kammer des Schreckens*) fällt Harry Potter das mächtige Schwert Gryffindors buchstäblich in die Hand; und es ist eine Träne des Phönix, die ihm nach dem Kampf mit dem Basilisken das Leben rettet. Harry hat für den glücklichen Ausgang des Dramas praktisch nichts getan – außer seinen Mut nicht zu verlieren. Und es ist dieser ungebrochene Mut, der ihn damals vor dem Untergang bewahrt hat – genauso wie derselbe Mut ihn am Ende des siebten Bandes dem Tod aussetzt und ihn zugleich vor dem Sterben schützt. Theologisch ist die Tugend des Mutes von oben her gehalten von den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung – und der Liebe. In einer zwar impliziten, aber doch vernehmbaren Weise sprechen die Harry-Potter-Romane genau davon. Der Umgang mit dem Tod ist in der Erzähllogik und im Zeichenkosmos der Romane die ent-

scheidende *Chiffre der Transzendenz*. Der Gedanke, dass der Wille zur Macht über den Tod die Wurzel der Sünde ist, ist ein wiederkehrendes Grundelement der Harry-Potter-Romane. Und implicite werden die darin aufgeworfenen Fragen christlich beantwortet: *Nicht die Macht, sondern nur die Gnade rettet*. Natürlich führen uns die Romane diese Dinge nicht expressis verbis in theologischer Zuspitzung vor Augen; sie sind und bleiben *Parabeln* für den Sieg der Ohnmacht und der Gnade über Sünde und Macht.³¹

In der Parallel- und Inversionskonstruktion der Romane spiegelt sich (in Parabelform) eine Erlösungsgeschichte wieder, die urtypische biblische Züge hat. Ihre Logik ist im *Magnificat* des Lukasevangeliums festgehalten: «Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen» (Lk 1,51b-52). Natürlich ist dies noch nicht die ganze Logik des christlichen Erlösungsglaubens, aber doch ist dies ein nicht unerheblicher Teil davon. Die Umwertung der irdischen, weltlichen Werte ist der Anfang der Erlösung. Erzähllogisch wird dieser Gedanke in den Harry-Potter-Romanen sehr genau durchgespielt. Die Entwaffnung der Mächtigen und Gewalttätigen durch das gewaltlose Selbstopfer des Hauptcharakters markiert den Anfang dieser Inversion. Parallelkonstruktion und Inversion werden von Rowling in eine archetypische Polarität eingespannt – den Antagonismus von Tod und Liebe, der sich aber schon von Anfang an als nur scheinbarer Gegensatz darstellt: Wer tiefer sieht, wer genauer hinblickt, der weiß, dass der Tod der Liebe keine Grenzen setzt und dass die Liebe dort zu ihrem Eigentlichen kommt, wo sie dem Tod gelassen in die Augen blickt.

Messianismus?

Ist Harry Potter eine verkappte oder verschlüsselte Messiasfigur?³² Lässt sich das Selbstopfer und das Wiedererwachen des Hauptdarstellers am Ende des siebten Bandes als verschlüsselte Darstellung von Kreuz und Auferstehung verstehen? Ist Harry der Erlöser der Zaubererwelt? Sprechen nicht manche Epitheta («The Boy Who Lived» etc.) für einen messianischen Subtext? Wer solche Fragen stellt, muss mit Bedenken, Schwierigkeiten und Ungereimtheiten rechnen: Es gibt keinen göttlichen Plan, keinen göttlichen Sender hinter Harry Potter, auch wenn Dumbledore gelegentlich wie der große Meisterstrategie (und als Abbild eines himmlischen Vaters) erscheint, der Harry in einem gewissen Sinne auch benutzt (was besonders im letzten Band aufgegriffen und problematisiert wird). Harry Potter selbst ist zudem alles andere als der unproblematische, fehlerlose, gottgleiche Held. In allen Büchern wird er als relativ ungestüm, sehr kurzentschlossen, wenig vorausschauend dargestellt. Ohne seine Freunde Hermine und Ron würde er regelmäßig und schnell in Sackgassen laufen. Was für ein Messias sollte das

also sein? Andererseits ist Harry der Einzige, der dem Bösen in Gestalt Voldemorts entgegentreten kann, weil er über etwas verfügt, das Voldemort nicht kennt und nicht ahnt: die Ohnmacht der Liebe. Es ist im Grunde kein Zufall, dass das Ende der Harry-Potter-Romane soteriologische Züge hat: Harry opfert sich, er geht freiwillig in den sicheren Tod. Dies und seine ohnmächtige Macht über einen Zauberstab, der in allen Duellen siegreich sein soll (und der nunmehr Voldemort in die Hände gefallen ist) schützen Harry. Noch mehr: Das freiwillige Selbstopfer³³ wird zum Schutzzauber für Harrys Freunde. Voldemort kann nach diesem Akt niemandem mehr etwas anhaben.

Dieser Schutzzauber (oder wie immer man das nenne möchte) ist – unter soteriologischer Lupe betrachtet – wirklich bemerkenswert. Die Autorin hatte genügend Erzählfäden so ausgelegt, dass Harry einen möglichen Ausweg aus einer dramatischen Zuspitzung und Konfrontation hätte finden können: die Zerstörung der abgespaltenen Seelenteile Voldemorts hatte dessen untote Existenz in Frage gestellt, die Heiligtümer des Todes haben Harry für kurze Augenblicke zum mächtigsten Zauberer aller Zeit gemacht. Aber über alle diese möglichen Mittel, die dem Helden einer Geschichte den Sieg garantieren können, setzt die Autorin das Selbstopfer Harrys, das zum Schutzzauber für alle anderen wird. Sie wiederholt damit eine urtümliche, archaische, aber dem Christentum inhärente soteriologische Typologie: Erlösung wird in diesem Typos als Kontrakt zwischen Gott und Satan vorgestellt; Jesus fungiert als Kaufpreis. Da Jesus aber – anders als Satan erwartete – nicht nur Mensch, sondern Gottmensch ist, hat Gott den Teufel sozusagen übers Ohr gehauen: Der Teufel kann den Gottmenschen nicht halten. Am Ende hat Satan weder Macht über Jesus noch Macht über die von Jesus freigekaufte Menschheit.

Natürlich ist diese *Loskauftheorie* selbst nur ein Modell, das seinerseits einer eindringlichen theologischen Reflexion bedarf. Aber die eingängige Logik dieses Modells spiegelt sich besonders am Ende des siebten Bandes der Harry-Potter-Romane, auch wenn – aus schon angesprochenen Gründen – Gott nicht direkt als Akteur auftritt oder auftreten kann. Die Eigenart als Parabel verbietet dies. Als gleichnishafte Gegenstück des Satans fungiert Voldemort, der seinen Kaufpreis fordert, um einerseits seine Macht zu demonstrieren, andererseits aber Gnade für alle übrigen Beteiligten walten zu lassen. Voldemort wird am Ende ausgetrickst. Es ist zwar nicht eine göttliche Natur Harrys, die Voldemort das Nachsehen haben lässt, wohl aber eine Chiffre des Göttlichen: die selbstlose Liebe des Ohnmächtigen und Unschuldigen. Ohne dass es der Teufel selbst merkt, wird ihm die Macht über das Leben der anderen aus der Hand gerissen – und zwar deshalb, weil er die eigentliche Tiefe des Aktes der Selbsthingabe nicht versteht und auch nicht verstehen kann.

Natürlich, zwischen Jesus dem Christus und Harry Potter liegen Welten – schon allein deswegen, weil jene Texte, die von Jesus erzählen, eine eigene ›Bringschuld der Referenz‹ haben und weil sie deshalb auf eine transzendente Realität zielen, die dem fiktionalen Universum der Harry-Potter-Romane kein Anliegen ist. Aber jener hermeneutische Schwebestand, der fiktionalen Texten eigen ist, lässt eine schlüssige Auslegung der Romane als christliche Parabel zu. Auf dem Gesicht Harry Potter spiegelt sich – im Bild und Gleichnis, in symbolischer Verfremdung und mancherlei Gebrochenheit – das Antlitz Christi.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Stephen BROWN, *Die Botschaft des Zauberlehrlings. Die Magie der Marke Harry Potter*, München 2005.

² Vgl. hierzu die Untersuchungen von Ursula BERGENTHAL, *Des Zauberlehrlings Künste. «Harry Potter» als Beispiel für literarische Massenkommunikation in der modernen Gesellschaft*, Göttingen 2008; Linda JELINEK, *Das Phänomen Harry Potter. Eine literaturwissenschaftliche Analyse des Welt Erfolgs*, Saarbrücken 2006.

³ Vgl. hierzu u.a. Richard ABENESE, *Harry Potter, Narnia, and the Lord of the Rings*, Eugene 2005.

⁴ Gabriele KUBY, *Harry Potter. Gut oder Böse?* (Schwerpunkt: Band V), Kisslegg 2003, 95f.

⁵ Vgl. Gundel MATTENKLOTT, *Harry Potter – phantastische Kinderliteratur. Auf den Spuren eines globalen Erfolgs*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003) 39–51.

⁶ MATTENKLOTT: *Harry Potter*, 46.

⁷ Vgl. Christoph DREXLER – Nikolaus WANDINGER, *Die implizite Theologie «Harry Potters». Eine dogmatisch-religionsdidaktische Perspektive auf J.K. Rowlings Romane*, in: DIES. (Hg.), *Leben, Tod und Zauberstab. Auf theologischer Spurensuche in Harry Potter*. Mit Beiträgen von Ch. Drexler, T. Peter, A. Walsler und N. Wandering. Münster 2004 (= *Literatur – Medien – Religion* Bd. 11), 25–78, bes. 36–48.

⁸ DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 48.

⁹ Vgl. Edmund KERN, *The Wisdom of Harry Potter. What Our Favorite Hero Teaches us About Moral Choices*, Amherst 2003.

¹⁰ Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. u.a. Elizabeth E. HEILMANN (Hg.), *Critical Perspectives on Harry Potter*, New York – London 2008; John HOUGHTON, *Was bringt Harry Potter unseren Kindern? Chancen und Risiken eines Millionen-Bestsellers*, Basel 2001.

¹¹ Vgl. Mirja KUTZER, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis* (ratio fidei 30), Regensburg 2006, 140–177.

¹² Vgl. KUTZER, *In Wahrheit erfunden*, 176.

¹³ Richard ABENESE, *Harry Potter and the Bible. The Menace behind the Magic*, Camp Hill 2001.

¹⁴ Eine ganze Reihe von Internet-Seiten evangelikaler Provenienz befasst sich mit dem Zauberei-Problem. Immer wieder wird dabei auf Dtn 18,10–14 als Verbot aller magischen Praktiken verwiesen. Diese Dinge treffen die Harry-Potter-Romane aber nur, wenn man Magie und Zauberei nicht als Chiffren und Symbole (im weitesten Sinne) versteht. Wer eine derart wörtliche Lesart sowohl der Bibel als auch der in Rede stehenden Romane vertritt, der wird allerdings auch nicht vor Tolkien oder C.S. Lewis halt machen dürfen. Selbst die knallbunte Märchenwelt Walt Disneys würde von solcher Kritik nicht unberührt bleiben. Solche Konsequenzen werfen die Frage auf, ob die Prämissen der genannten Kritik wirklich überzeugen. Deutlich offener hingegen ist die Bewertung der Harry-Potter-Romane im katholischen Bereich, auch wenn Gabriele Kuby in der

Öffentlichkeit den Eindruck erweckt hat, dass der ehemalige Präfekt der Glaubenskongregation und jetzige Papst ihre harsche Kritik an Harry Potter teile. Da es sich bei dieser ganzen Geschichte um eine private Stellungnahme des ehemaligen Präfekten der Glaubenskongregation handelt, kann man nicht von einer lehramtlichen Verurteilung sprechen. Leider haben strategisch platzierte Pressemitteilungen in Europa, in den USA und in Kanada einen in dieser Hinsicht vollkommen falschen Eindruck erweckt. Fakt ist jedoch, dass es keine Indizierung von Harry Potter gibt. Fakt ist auch, dass sich der gegenwärtige Papst *als Papst* nicht gegen Harry Potter geäußert hat. Die aus dem Jahr 2003 stammende, relativ kurze Bemerkung von Kardinal Ratzinger zu Kubys Buch kann nicht *ex post* zu einer päpstlichen Stellungnahme gemacht werden, auch wenn die Presse und manche Zirkel in den USA und in Kanada das gerne getan hätten. Von einer lehramtlichen Ablehnung von Harry Potter zu sprechen, ist irreführend. Einer solchen Aburteilung stünde auch entgegen, dass u.a. Kardinal George Pell (Sydney) und P. Peter Fleetwood (in seiner damaligen Funktion im Päpstlichen Rat für Kultur) sich eher positiv zu den Romanen geäußert haben. Freilich reichen diese Voten ebenso wenig aus, um von einer lehramtlichen «Empfehlung» zu reden. Am Ende sollte man die von P. Fleetwood in einem Interview mit *Radio Vatikan* am 14. Juli 2005 vorgelegte Maxime beherzigen, nach der Harry Potter in erster Linie nach literarischen Gesichtspunkten (und nicht vor dem Hintergrund einer spezifischen theologischen Agenda) zu beurteilen sei.

Gemischt fällt das Votum im anglikanischen Bereich aus. Vgl. zu den positiven Äußerungen aus dem anglikanischen Bereich Owen SMITH, *Mixing it up with Harry Potter*, Church House Publ. 2007. Negative Stellungnahmen, die vor allem auf die Inkriminierung satanischer und dämonologischer Momente zielen, finden sich wiederum im orthodoxen Bereich; aber auch sie werden von gemischt positiven Wortmeldungen ausgeglichen. Zu den positiven Stellungnahmen aus der orthodoxen Sicht vgl. John GRANGER, *Looking for God in Harry Potter*, Wheaton 2006. Die theologische Valenz und Tragweite dieser Stellungnahmen hängt allerdings davon ab, ob man – wie gesagt – die magisch-mythologischen Erzählmuster der Romane *symbolisch* versteht oder nicht und ob man die dämonologische und satanologische Ikonographie, die es in der Tradition des Christentums zweifellos gibt, ebenfalls vorwiegend symbolisch versteht oder nicht. Es ist dabei sicher kein Zufall, dass ein westlich und lateinisch geprägtes, von der Aufklärung sensibilisiertes und sich vom Aberglauben distanzierendes Christentum mit Harry Potter weit weniger Probleme hat als jede vorkritische Version von Christlichkeit bzw. Theologie, die man vor allem innerhalb freikirchlicher Denominationen in den USA findet.

¹⁵ Zur weiteren Diskussion vgl. Sabine M. DUTTLER, *Die filmische Umsetzung der Harry-Potter-Romane*, Hamburg 2007.

¹⁶ Vgl. hierzu bes. prononciert KUBY, *Harry Potter*, 78–80.

¹⁷ Zur generellen Diskussion vgl. Markus TOMBERG, *Muggel gegen Zauberer. Wie harmlos ist Harry Potter?*, in: Herder-Korrespondenz 57 (2003) 514–518. Tomberg verweist hier u.a. auf ein untergründiges «rasseideologisches» Problem in Harry Potter: Ausdrücke wie «Halbblut», «reines Blut» zielen auf ein Ideal der Reinrassigkeit der Zaubererwelt, auch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Muggeln (Nicht-Zauberern) und Zauberern stelle ein Problem dar. Sollte man deswegen Bedenken an Harry Potter anmelden? Ein genauer Blick auf die sieben Bände zeigt, dass sich die Autorin stark von rassenideologischen Leitvorstellungen distanziert; sie benutzt sie lediglich, um den Bösewichtern verblendete Motive in die Hände zu geben und um die Logik der Handlungsstränge ein wenig zu stabilisieren. Man kann das angesichts der blutrünstigen Geschichte des 20. Jahrhunderts für einen allzu durchsichtigen Plot-Trick halten (besonders aus deutscher Perspektive mag dieser bisweilen allzu unbefangene Griff in die Geschichte eher ärgerlich wirken). Andererseits gibt es nichts daran zu rütteln, dass verblendete Rassenideologien Machtmotive geliefert haben und leider immer noch liefern. Harry Potter thematisiert derartige Motive und führt der Lesergemeinde ihre außerordentliche Fragwürdigkeit vor. Mehr noch: Jede Rassenideologie wird von der Autorin im Grunde karikiert und zersetzt. Sollte man, wie Tomberg, die Autorin dafür kritisieren, dass sie rassenideologische Motive für die Logik der Handlungen benutzt? Es ist am Ende eine Frage der Glaubwürdigkeit – auch fiktionale Welten bedürfen einer gewissen Glaubwürdigkeit.

¹⁸ Es ist eigentlich kaum zu glauben, was sich in diesem Bereich nicht alles findet. Die folgenden Titel (die alle über den regulären Buchhandel zu beziehen sind und keineswegs nur verlegerische

Nachtschattengewächse darstellen) bieten nur eine winzige Auswahl: Gerina DUNWICH, *The Wicca Spellbook. A Witch's Collection of Wiccan Spells, Potions, and Recipes*, Citadel Publ. 2000; Ann-Marie GALLAGHER, *The Wicca Bible. The Definite Guide to Magic and the Craft*, Sterling Publ. 2005; Scott CUNNINGHAM, *Wicca. A Guide for the Solitary Practitioner*, Llewellyn Publ. 1993.

¹⁹ Vgl. illustrierend und weiterführend David COLBERT, *The Magical Worlds of Harry Potter. A Treasury of Myths, Legends, and Fascinating Facts*, London 2003.

²⁰ Der Frage nach der Psyche der einzelnen Charaktere, nach ihren pathologischen Aspekten und therapeutischen Rollenmodellen gehen die Beiträge in dem von Neil Mulholland herausgegebenen Sammelband nach. Auch hier sollte der Leser/die Leserin eine Prise Humor mitbringen. Vgl. Neil MULHOLLAND (Hg.), *The Psychology of Harry Potter. An Unauthorized Examination of the Boy Who Lived*, Dallas 2007.

²¹ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Theologische Spuren in <Harry Potter>?*, in: DIES. (Hg.), *Leben, Tod und Zauberstab*, 11-24, bes. 16-23.

²² Vgl. exemplarisch Magnus STRIET, *Anweisung zum seligen Leben? Ein nüchterner Blick (nicht nur) auf Harry Potter*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 328-352.

²³ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Theologische Spuren*, 16-23.

²⁴ Vor dem Hintergrund einer vielstimmigen negativen Einschätzung der Romane aus dem evangelikalen Bereich fällt das Buch von Connie Neal positiv auf. Die Autorin führt detailliert (wenn auch im Grunde schon wieder in einer sehr biblizistischen Spielart) auf, dass und wie sehr die Romane biblische und christliche Gedanken umspielen. Vgl. Connie NEAL, *The Gospel According to Harry Potter. Spirituality in the Stories of the World's Most Famous Seeker*, Louisville 2002.

²⁵ Vgl. hierzu bes. Thomas MEURER, *Konkurrenz für Tora und Evangelium? Religionspädagogische Bemerkungen zu Befürchtungen und Hoffnungen rund um das Phänomen Harry Potter*, in: *Christenlehre/Religionsunterricht – Praxis* 55 (2002) 58-62; Gottfried BACHL, *Harry Potter theologisch gelesen*, in: Heidi LEXE (Hg.), *«Alohomora!» Ergebnisse des ersten Wiener Harry-Potter-Symposiums*, Wien 2002, 109-123.

²⁶ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Tod – Liebe – Eros. Archetypische Symbole bei J.K. Rowling*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 315-324.

²⁷ Vgl. bes. Axel SCHMIDT, *De Suche nach dem rechten Lebens-Mittel. Harry Potter als Beispiel einer modernen praeparatio Evangelii*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 353-366; ansatzweise auch Markus TOMBERG, *Mythos? Transzendente Propädeutik? – In Rowlings Romanen findet sich beides*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 325-337; vgl. ferner TOMBERG, *Zauberwelten im Kopf. Zur Metaphysik der Harry-Potter-Rezeption*, in: Jörg KNOBLOCH (Hg.), *Harry Potter in der Schule. Didaktische Annäherungen an ein Phänomen*, Mühlheim (Ruhr) 2001, 121-132.

²⁸ Dazu diametral entgegengesetzt Gottfried BACHL, *Gefährliche Magie? Religiöse Parabel? Gute Unterhaltung*, in: Kaspar H. SPINNER, *Im Bann des Zauberlehrlings. Zur Faszination von Harry Potter*, Regensburg 2001, 42-59.

²⁹ Die Parabeln des Neuen Testaments werden erst durch einen zugeordneten Kontext theologisch. Das Gleichnis vom «verlorenen Sohn» ist – für sich betrachtet – eine ansprechende Modellgeschichte, die verschiedene moralische Schlüsse zulässt. Dass sich daraus am Ende der Paradedfall für das jesuanische Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses ableiten lässt, wird nur durch die Interpretation möglich, die freilich eine Angriffsfläche in der Logik der in Rede stehenden Parabel haben muss.

³⁰ Im Oktober 2007 ist J.K. Rowling in der *Carnegie Hall* in New York mit einem «Outing» aufgefallen: Sie behauptete im Rahmen eines Interviews, dass der lebenswürdige Charakter des Schulleiters Albus Dumbledore von ihr als «homosexueller» Charakter konzipiert worden sei. An diesem Outing wiederum haben sich *evangelikale Kreise* in ihrer Kritik an Harry Potter aufgehängt und bestätigt gefühlt: Harry Potter – «ein Verführer der Jugend». Betrachtet man Rowlings Äußerungen unter *hermeneutischen* Gesichtspunkten, so muss man schlicht sagen, dass ihr «nachgeschobenes» Outing für die Interpretation der Bücher keine Rolle spielt. Was in der immanenten Logik der Bücher nicht aufscheint, hat auch keinen Stellenwert für die nachfolgende Interpretation. Ob sie als Autorin ein originäres Recht hat, solche «Informationen» nachzuschieben, ist eine ganz andere Frage. Mit den Stimmen der frankophonen *Hermeneutik* gesagt: Schon im *Akt des Schreibens*

verliert die Autorin ihre «Rechte» und übergibt sie dem Leser. Nachgeschobene Informationen sind demnach nichts anderes als Akte des Lesens, die auch die Autorin ausübt, sobald sie den Text als Text verfasst hat und aus der Hand gibt. Mit solchen Akten begibt sie sich aber schon in die *Konkurrenz* der Interpretationen – in dieser Konkurrenzsituation kann sie sich nicht auf ihre Position als Autorin berufen, sondern nur noch auf immanente Kriterien der *Stimmigkeit* und *Angemessenheit*.

³¹ Vgl. DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 41f.

³² Zu einer vergleichbaren Fragestellung vgl. DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 64–73.

³³ Eine ausführliche Reflexion auf die Opferdimension findet sich bei DREXLER – WANDINGER, *Implizite Theologie*, 49–64. Wandering bringt hier vor allem die von René Girard und Raymund Schwager her grundgelegte Sündenbock-Theorie zur Geltung. Diese Interpretation, die Wandering damals auf der Basis von nur fünf publizierten Bänden versuchte, wird im Nachhinein vom siebten Band bestätigt. Die Gewalt, die sich auf Harry entlädt, führt schrittweise zum Frieden. Das Selbstopfer bricht die Macht- und Gewaltspirale ein für allemal auf.

HANS-RÜDIGER SCHWAB · MÜNSTER

«WER SCHREIBT DENN, WAS HIER PASSIERT?»¹

Religiöse Implikationen in Cornelia Funkes «Tintenwelt»-Trilogie

Innerhalb weniger Jahre ist Cornelia Funke zu einer Weltberühmtheit aufgestiegen. Fast 40 Titel für Kinder und Jugendliche aller Altersgruppen hatte die mit einer Arbeit über Adorno diplomierte (Z) Erziehungswissenschaftlerin seit 1988 schon veröffentlicht, bevor ihr mit «Der Herr der Diebe» (2000) ein spektakulärer Durchbruch auch jenseits der Grenzen des heimischen Sprachraums gelang. Ihre über 2000 Seiten starke Trilogie «Tintenherz» (2003), «Tintenblut» (2005) und «Tintentod» (2007) übertraf diesen Erfolg dann noch bei weitem. Die Hollywood-Verfilmung des ersten Bandes soll Ende 2008 in den Kinos anlaufen.

Übersetzt worden ist Cornelia Funke bislang «in mehr als 40 Sprachen» (III/761). Einer jüngeren Umfrage des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels zufolge gilt sie unter Schülern hierzulande als die beliebteste aller Autoren. Auch Auszeichnungen und Ehrungen für die mehr als zehnfache Auflagen-Millionärin blieben nicht aus. 2005, im Jahr ihres Umzugs von Hamburg nach Los Angeles, wählte das amerikanische «Time Magazine» sie gar unter die einhundert einflussreichsten Persönlichkeiten der Welt. Aus Deutschland waren hier nur noch Papst Benedikt XVI. und der Autorennfahrer Michael Schumacher vertreten. Ihre Bücher zählen zum Bestandteil der zeitgenössischen Populärkultur.² «Ich begegne Menschen», spricht Cornelia Funke an, was damit einher geht, «die ... mich ... als Teil ihres Lebens empfinden» (BZ).

Alles läuft bei dieser Autorin scheinbar auf eine quantifizierende Betrachtungsweise hinaus. Für die Würdigung ihres Beitrags zum aktuellen Fantasy-Boom sollte derlei gleichwohl nicht leitend sein. Um bloß leichtgängiges Lesefutter nämlich handelt es sich bei der «Tintenwelt»-Trilogie keineswegs. Dass die sich selbst der Tradition angelsächsischer Prosa zu-

HANS-RÜDIGER SCHWAB, Dr. phil., ist Professor für Kulturpädagogik (Ästhetik und Kommunikation) an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster.

ordnende «Geschichtenerzählerin» (P 49, Z) ihr Handwerk in hohem Maße beherrscht, steht vielmehr außer Frage.³

Fantasy als Signatur des Zustands der Moderne

Unverkennbar ist «die deutsche Rowling» (P 36) als Erbin des Genres zu identifizieren, der von Anfang an ihre Vorliebe gehört. Jedenfalls greift der von Cornelia Funke erschaffene Kosmos vielfach einen in Fantasy-Schmökern üblichen Motivbestand auf. Fast immer sind diese in einer imaginären mittelalterlichen Welt angesiedelt (I/340), entschieden mehr *mystery* als *history*, mit der zwiespältigen Faszination des Vor- und Anti-Modernen. Von umgekehrter Science Fiction mag man sprechen, welche den Fokus nicht auf die Zukunft, sondern auf die Zeittiefe des Menschen richtet, das existentiell Bleibende (II/681). Bevölkert ist jene schaurig-schöne «Welt voller Wunder und Schrecken» (II/18, vgl. II/491) von Feen, Feuerelfen und Nixen, von Glasmännern, Kobolden und Riesen, von Nachtmahren, Weißen Frauen und Einhörnern. In ihr gibt es Mensch-Tier-Verwandlungen oder magische Fähigkeiten wie die, dem Feuer gebieten zu können. Gängigem Handlungsmuster entsprechend befehlen böse Mächte und gute Menschen einander, was Anlass zu mancherlei Verwicklungen bietet.

Wie auch sonst in der Fantasy-Literatur häufig werden Personen durch magische Übergänge in die andere Welt expediert, welche Träume von und Sehnsüchte nach einer Überschreitung des Normalen weckt und intensives Erleben verspricht (II/44, 66, 120, 687). Bei Cornelia Funke handelt es sich um die Durchlässigkeit des Mediums Buch, ein Motiv, das – um nur an Italo Calvino («Wenn ein Reisender in einer Winternacht», 1979) oder Michael Ende («Die unendliche Geschichte», 1979) zu erinnern –, zwar nicht neu ist, von ihr aber originell variiert wird. An einer Spannung zwischen den beiden Welten oder Bewusstseinskrisen der Zeitreisenden ist sie nicht interessiert. Die Sphäre der Herkunft bleibt hierfür ohnehin entschieden zu blass.

In den stählernen Fesseln eines stupiden Wachstums- und Fortschrittsdenkens der Moderne, dem weit verbreiteten Unbehagen über die Ein-dimensionalität ihres rational und technisch dominierten Wirklichkeitsverständnisses, mag einer der Gründe für die Generationen übergreifende Rezeption von Fantasy-Literatur liegen. Solche «dual adress»⁴ ist durchaus im Sinne von Cornelia Funke (W, P 40).

«Das fantastische Erzählen hat eine Tradition im Kinderbuch, weil es aus der Erwachsenenliteratur verbannt worden ist», gibt sie zu bedenken: «Doch die Sehnsucht nach einer Geschichte, in der einem die Welt erklärt wird, ist auch bei Erwachsenen da» (BZ, vgl. I/268). Sinn jenseits logozentrischer Sprache benennbar und verstehbar zu machen aber ist von jeher

die Leistung des Mythos. Folgt man der Perspektive der Autorin, so träfe ein quasi-mythischer Anspruch auf verbreitete Orientierungslosigkeit und ein vagabundierendes Liebäugeln mit partieller Wiederverzauberung der Welt, wie es sich auch in seriellen Formen der Literatur und des Films sowie in vielen Computerspielen niederschlägt. Die Fantasy wird so zum Gegenentwurf des funktionellen Systems der zeitgenössischen Gesellschaft. Als «literarische Reaktion auf das Unheimliche der Moderne»⁵ eröffnet sie eine Art Jenseits zu Reglementierung, Enge und Banalität, die man dort erfährt. Wenn man so will, stellt sie einen Akt der geistig-seelischen Selbstregulierung dar, welche sich seit der Aufklärung in verschiedenen Gestalten stets aufs Neue geltend macht. Der Text selbst spricht dies an im Verlangen nach einem mit «Wundern» (III/413) ausgestatteten «wahren Lebens» angesichts der enttäuschenden «Eintönigkeit, die die anderen Wirklichkeit nannten» (III/421).

Ihr Genre verteidigt Cornelia Funke gern mit dem Prinzip Erkenntnis fördernd verfremdeter Sicht auf unsere Wirklichkeit (Z, P 48). Nicht anders liest es sich im Schlussband der Trilogie (III/103f.). Diese Realität sei «oft deutlicher» zu begreifen, «wenn man ihr in Verkleidung begegnet und deshalb haben wir auch schon immer fantastisch vom Leben und vom Tod erzählt» (W II). Über die Grundbedingungen des Daseins, alles, was im Koordinatensystem der Rationalität und Empirie nur indirekt oder gar nicht darstellbar ist, lässt sich demnach ausschließlich im Sinne einer «Verfremdungstheorie» (Z) reden. «Es gilt», wird daher auch innerhalb der Literaturwissenschaft gefordert, «phantastische Kinderliteratur nicht nur als spannende Unterhaltung, sondern ... als Chiffreschrift für existenzielle menschliche Erfahrungen zu lesen.»⁶

Im Wort der Dichtung ist ein Zauber beschlossen

Im Kern handelt die «Tintenwelt»-Trilogie von den Abenteuern Mortimer Folcharts (genannt Mo), eines Buchrestaurators mit magischen Lesefähigkeiten und seiner gleichartig begabten Tochter Meggie, die sich im Scharnieralter zwischen Kind und Erwachsener befindet. Während der erste Band in der Wirklichkeit des Lesers angesiedelt ist, in die hinein Mo unverhoffterweise einige Bösewichter aus einem Buch liest, finden die beiden Fortsetzungen im Raum des fiktiven Romans «Tintenherz» statt, der eigentlichen Fantasy-Welt. Neben Mo, seiner Frau Resa und Meggie ist in diese nun auch Fenoglio eingeschlossen, ein Dichter, dessen Einfällen sie eigentlich entstammt.

Der Zauber bei Cornelia Funke trägt also sehr andere Züge als etwa bei «Harry Potter». Er geht vom Wort aus, das durch emphatische Lektüre zum Leben erweckt wird. Schreiber und Leser sind notorische Grenzgänger in

Parallelwelten: daran knüpft die Autorin an. Im «Wortsamen» (II/325) ist die bezeichnete Wirklichkeit sozusagen realpräsentisch angelegt (und wird durch Einverleibung, *communio*, aktualisiert). Ob es damit im strengen Sinne nur eine einzige, gleichsam «literarische» Realität gibt, deren unterschiedliche Gestalten (II/299, auch III/173) durch die Worte immer aufeinander bezogen sind, oder die Wirklichkeit möglicherweise doch alle lesbaren Worte übergreift, mag dahin gestellt bleiben. «Vielleicht sind sie nicht mehr als der Deckel zu einem Topf, der viel mehr enthält, als wir lesen können.» (I/163). Fenoglio jedenfalls insistiert darauf, dass «am Anfang ... immer noch das Wort gewesen» sei (III/293). Analog zum Prolog des Johannes-Evangeliums ist alles durch es geschaffen (vgl. III/52) und besteht in ihm (III/700). Worte sind «unsterblich» (I/456). Ihre Macht bleibt dabei ambivalent (II/690).

Wie bei Novalis wird «der wahre Leser» im generativen Nachvollzug des literarischen Worts zum «erweiterten Autor»,⁷ dem Medium der Hervorbringung einer Welt. Aktives Lesen, die generative Freisetzung der Imaginativkräfte, das Sehen «der Bilder hinter den Worten» – Cornelia Funke zufolge ein spezifisch kindliches Vermögen (III/595) –, ist der Versuch, über das Gelesene in lebendige Begegnung mit jenem Wirklichkeitspotenzial zu treten, das im Wort beschlossen ist. Er erschließt Realitäten, zu denen man sich nachdrücklich in Beziehung setzt, die insofern zum Ereignis für einen selbst werden, als man in ihnen leben kann, auch für sie, da die Wahrheit der angeeigneten Worte das eigene Leben zu verändern vermag (III/189). Eine Anschlussfähigkeit an die neuere Leseforschung fällt hier übrigens nicht schwer. Mehr als von der aktuellen Bildungspolitik besetzte Begriffe wie «*reading literacy*» oder «Lesekompetenz» ahnen lassen, geht es beim Akt des Lesens ja keineswegs nur um die Herstellung von Bedeutungen. Jene komplexen mentalen Aktivitäten, die hierbei erforderlich sind, werden wesentlich durch die innere Beteiligung des lesenden Subjekts aktiviert.⁸

Spielerisch lässt Cornelia Funke alte Topoi der Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Wirklichkeit anklingen: den etwa, dass «die ganze Welt» in den Büchern stecke (I/28), den vom Wort als Medium des kulturellen Gedächtnisses (I/24, 56), oder den vom Kosmos als Buch – jene von Hans Blumenberg ausgelegte Formel von der «Lesbarkeit der Welt». Und wie «das Fleisch» ist schließlich auch der genetische Code des Lebens «aus Buchstaben erschaffen» (III/101, I/443, vgl. III/7).⁹ Die Kultur des geschriebenen Wortes aber konnte nur auf dem Boden einer heiligen Schrift erwachsen. Mortimers Nachname, der mit dem Leiter eines St. Galler Scriptoriums aus dem 9. Jahrhundert identisch ist, mag auch darauf verweisen.

In der wechselseitigen Aufeinander-Angewiesenheit von Autor (dem Schöpfer, der den Zauber ermöglicht), Buch (als Medium) und Leser (dem wahrnehmenden und aneignenden, vermöge seiner Vorstellungskraft

in-eins-bildenden Subjekt, das den Zauber vollzieht), spiegelt sich Cornelia Funkes Grundidee zufolge die gesamte Realität. Zugleich inszeniert ihr erzählter Diskurs über das Erzählen ein postmodernes Spiel. Als spannende Geschichte lässt sich die Trilogie ebenso lesen wie als intertextuelles Werk, dessen Bezüge in ihm selbst teilweise direkt evoziert werden.

Nach dem Vorbild des historischen Romans der Romantik – Walter Scotts «Ivanhoe» etwa (III/136) oder «Lichtenstein» von Wilhelm Hauff – ist vor jedem der insgesamt 217 Kapitel ein literarisches Zitat platziert. Sie zeugen nicht nur von der Belesenheit der Autorin. Jeweils auf die Handlung verweisend, ergeben sie zugleich das Referenzcluster für ihre eigene Poetik. Eine wichtige Auskunft hierzu hat sie ferner in einer Äußerung Mortimers versteckt: «Ein berühmter Schriftsteller hat mal geschrieben: *Man kann einen Schriftsteller als dreierlei ansehen: als Geschichtenerzähler, als Lehrer oder als Magier ... aber das Übergewicht hat der Magier, der Zauberer.* Ich habe schon immer geglaubt, dass er damit Recht hat.» (I/560). Gemeint ist Vladimir Nabokov,¹⁰ auf dessen Vorliebe für das nicht-zielgerichtete Erzählen Cornelia Funke hier anspielt, für verschlungene Muster und Schwebelagen, für Vexierspiele und Spiegellabyrinth, die sich allen Festlegungen entziehen, kurz: auf einen Widerspruch zum erwarteten Ordnungssinn. Sie selbst stellt sich damit in die Linie phantastischer Geschichten mit literarischem Anspruch.

Spiegelungen existentieller Unruhe

«... ich bin so katholisch erzogen!» gab die Autorin im Gespräch mit ihrem englischen Kollegen Clive Barker zu Protokoll. Auf die Frage nach einer weiterhin bestehenden konfessionellen Bindung fügte sie hinzu: «Am Tag, als der Papst erklärte, Aids sei die Strafe der Homosexuellen, sagte ich zu meinem Mann: Hast du das gehört? Heute noch trete ich aus der Kirche aus» (S).¹¹ Im westfälischen Dorsten hat sie die Grundschule St. Agatha besucht. 1977 legte sie am Ursulinen-Gymnasium ihrer Heimatstadt das Abitur ab. Religion findet früh ihre Fortsetzung im humanitär-gesellschaftlichen Engagement: «Es war eine sehr politische Schule, ich liebte sie», erinnert sich Cornelia Funke (Z, vgl. W I). Ihre «sehr religiöse» Sozialisation hat bleibende Nachwirkungen. «Ich ... fühlte mich immer beschützt und sicher. Um so quälender war da die Frage: Ist es Gott, der das zulässt?» führt sie Clive Barker gegenüber aus, um später, in die präsentische Zeitform wechselnd, zu ergänzen: «Mein Verstand fragt, wie kannst du an einen mildtätigen oder überhaupt an einen Gott glauben. Mein Herz fragt: Wieso denn nicht? Manchmal denke ich, der Verstand ist ein so schwaches Instrument. Vor den tiefen Fragen versagt er.»

Eben «die tiefgründigsten Fragen» aber stellen ihrer Meinung nach «Kinder». Gegen die Tendenz zur öffentlichen Verdrängung, möchte sie diesen

in ihren Büchern nicht ausweichen. «Komisch», sinniert ihr Gesprächspartner über eine Gemeinsamkeit mit seiner Kollegin, «dass wir vor allem in Jugendbüchern Themen behandeln, die der so genannten Erwachsenenliteratur unangenehm sind. Die Fragen nämlich, die einen 14-jährigen manchmal nicht einschlafen lassen: Warum bin ich hier? Wer hat mich geschaffen? Was ist die Ewigkeit? Wo hört das Universum auf? Was kommt nach dem Tod?» Cornelia Funke ergänzt: «Wir können diese Fragen nicht beantworten. Nur stellen. Wenn ich auf Lesungen bin, sage ich immer zu meinem Publikum: Ich fasse bloß in Worte, was euch umtreibt. Ich bin eure Stimme.» (S). Wie auch immer dieses Selbstverständnis, Sprachrohr eines kollektiven Bewusstseins zu sein, hermeneutisch zu würdigen wäre: viel spricht dafür, dass ein Schlüssel für ihre Wirkung gerade hierin bestehen dürfte, nicht minder im Insistieren darauf, «die Fragen zu stellen, die die meisten Menschen stellen, ohne leichte Antworten zu geben, und vielleicht auch Trost zu spenden dadurch, dass in einem Buch ausgesprochen wird, was man geglaubt hat, ganz allein zu empfinden.» (W I, vgl. BZ, P 41).

Neben der Grundidee ihres «Zaubers» sind gerade in dem Konzept von Fantasy als Ort für existentielle Anstöße, innerhalb dessen Bedrängendes und Beunruhigendes artikuliert werden kann, die Stärken von Cornelia Funkes Trilogie begründet. Sich selbst schließt die Autorin in diese Ungewissheitsstrukturen ein. Die Frage, wer den Verlauf der Ereignisse in der Tintenwelt bestimme, wem eine Geschichte also eigentlich gehöre, lasse sie, führt Cornelia Funke einmal aus, «mit dem Gedanken spielen ..., ob unser Leben vielleicht auch nur eine Geschichte ist. Was wiederum zu der Frage führt, wer denn deren Erzähler ist.» (P 49). Natürlich wird hier mehr als nur die nach der menschlichen Selbstbestimmung aufgeworfen. Noch eine weitere Selbstauskunft der Autorin nähert sich diesem Gedanken. «Manchmal» habe sie sich bei der Arbeit vorgestellt, «vielleicht schreibe ich gerade über etwas, was genau so in irgendeiner anderen Wirklichkeit passiert. Und dass wir alle permanent geschrieben werden» (FAZ). Der Mensch würde sich mithin dem Einfall eines anderen verdanken.

Solche Überlegungen, die in der «hohen» Literatur tatsächlich einem Tabu unterliegen können, teilweise auch in den Diskursen von Wissenschaft und Philosophie für unstatthaft erklärt werden, prägen Cornelia Funkes Stil einer durchgehaltenen Mutmaßlichkeits- und Ambivalenzstruktur. «Vielleicht» ist eines ihrer Lieblingswörter, wenn es um Erkenntnisse geht. Das von Nabokov angesprochene «Lehren» bedeutet ihrem Ansatz gemäß, Fragen zu stellen.

So sehr die Autorin aber auch jeden bescheid wissenden Gestus vermeidet: frei von versteckter Didaktik (vgl. II/392) sind ihre Bücher keineswegs. Ihren Wertekanon bündelt die Trias von «Liebe und Güte und Barmherzigkeit» (I/93). Oder, in erweiterter Form: «*Liebe, Wahrheit, Schönheit*,

Weisheit und Trost im Angesicht des Todes» (I/456). Auffällig ist die Hochschätzung einer familiären Wertewelt, des Zusammenhalts und Einstehens füreinander, bis hin zu Resas Wunsch der Einheit mit Mo über den Tod hinaus (III/481). Die Haltung der selbst vielfach engagierten Autorin (Z, W I, BZ) spiegelt die wiederkehrende Bereitschaft, Verantwortung für andere (I/562) zu übernehmen, besonders wenn sie schwächer sind (III/542). In ein romantisches Licht getaucht, erscheint soziale Fürsorge im Motiv der Speisung der Bedürftigen (III/108) ebenso wie im Diebstahl von «Gold aus der Steuerkasse ... Für ein neues Siechenhaus, eine Herberge für die Bettler oder einen Platz für die Waisen» (III/109). Unersättlichkeit und Gier nach Reichtum hingegen sind negativ besetzt (III/460). Gleiches gilt für den Krieg, auch einen vermeintlich gerechten (II/393).

Hingegen ist Cornelia Funkes Tintenwelt auffälligerweise ein Raum ohne lebensweltliche Glaubensvollzüge. Ihr «Mittelalter» kennt weder religiöse Institutionen noch Praktiken. Dennoch gibt es zentrale Aspekte der Trilogie, die sich mit religiösen Konnotationen kreuzen. In der gebotenen Kürze sollen drei wenigstens gestreift werden: die Figur des Autors, die Funktion der Bösen und die Erlöserfiguren, die zugleich auf eine Auseinandersetzung mit dem Tod verweisen.

Eine irritierende Wirklichkeit und ihr Schöpfer

Der Name des Urhebers des fiktiven «Tintenherz»-Romans dürfte nicht zufällig mit dem eines Schriftstellers des italienischen Neorealismus identisch sein, Beppe Fenoglio (1922–1963). «Die Interpretation seiner Werke und ihre Gesamtwürdigung werden behindert durch den Umstand, dass die meisten Manuskripte Fenoglios eine komplizierte, bis heute nicht völlig geklärte Textgeschichte aufweisen und dass einige seiner wichtigsten Werke bei seinem frühen Ableben noch keine endgültige Form gefunden hatten.»¹² Teils unvollendet, teils in mehreren Fassungen liegen seine Romane vor. Wie zur Verdeutlichung dieses Bezugs heißt einer der Enkel von Cornelia Funkes Figur tatsächlich Beppe (III/541).

Die Autorin bezeichnet Fenoglio als ihr «Alter Ego» (T). Seine widersprüchlichen mentalen Befindlichkeiten runden sich zu einer Darstellung der schriftstellerischen Konstruktion von Wirklichkeit. Im Schreibprozess (wie wir ihn aus zahllosen Aussagen von Schriftstellern kennen, auch Cornelia Funke selbst ihn andeutet [P 42]), wechseln Zustände, in denen man wie «berauscht» vom eigenen Vermögen ist (III/177, 523), mit Selbstzweifeln (II/463) und Blockaden, ja Vergeblichkeitsphantasien (III/637). Wie jeder Autor macht Fenoglio die Erfahrung, dass seine Tätigkeit sich kalkulierter Planung verweigert. Eine Geschichte kann er allenfalls «pflanzen»: «aber sie wächst, wie sie will» (III/521, vgl. II/273, III/637). Auch ihre

Figuren, die vielleicht sogar unabhängig von ihm «schon da gewesen» sind (II/462), entfalten eine nicht vorhersehbare Dynamik (II/151, 228). Außerdem versteht kein Künstler die eigene Kunst ganz. Was man einst geschrieben hat, mag einem später völlig fremd vorkommen (III/526). Schließlich sind Geschichtenerzähler immer auch unzuverlässig: von Platon bis Nietzsche und darüber hinaus stehen sie im Ruf, nicht die Wahrheit zu sagen (III/97).

Während Fenoglio im ersten Band noch als «der Meister der Worte» erscheint (I/449), ist im Handlungsraum der Anderwelt er es vor allem, der für Konfusionen sorgt, die ihn in den Verdacht bringen, ein «elender Stümper» zu sein (II/677). «Das war das Kreuz [!] beim Schreiben – dass es so unendlich viele Wege gab.» Fenoglio hat es auf sich zu nehmen: «Wie sollte man wissen, welches der richtige war?» (III/642). Deshalb verfolgt er immer wieder Ansätze, die nicht «funktionieren» (III/520).

In dieser tragikomischen, der geheimen Haupt-Figur des «*großen Dichters*» (II/690), die so gar nicht dem weisen Alten ähnelt, wie man ihn aus anderen Fantasy-Geschichten kennt (Gandalf im «*Lord of the Rings*» etwa), durchdringen sich unterschiedliche Codierungen. Zunächst einmal ist Fenoglio eine Person im Romangeschehen mit ihrer eigenen Handlungslogik. Sodann verkörpert er auf prototypische Weise den Schriftsteller. Als solchem sind ihm auf einer dritten Ebene (nicht nur ihrer Häufigkeit wegen) recht eindeutige Verweise auf einen religiösen Referenzrahmen unterlegt (I/283), der von der Suche nach Ursprung und Ziel, Güte und Sinn einer Schöpfung nicht zu trennen ist.

Cornelia Funke knüpft hier an den alten Topos von Gott als Dichter an,¹³ den der Autor, seit der Genieästhetik des 18. Jahrhunderts ein «second maker», nachahmen soll.¹⁴ Auch im Diskurs ihres Genres ist diese Denkfigur geläufig. J.R.R. Tolkien hat (in einem Aufsatz von 1947, wo er Fantasy und Religion zueinander in Verbindung setzt) gerade den Vertreter dieser Art von Literatur als «Zweitschöpfer» bezeichnet.¹⁵ Der katholische Theologe und sporadische Fantasy-Autor Andrew M. Greeley thematisiert in seinem Roman «Der Mann, der Gott spielen durfte» (1986) die gleiche Entsprechung von Erzählvorgang und Schöpfungsakt: «Jeder Geschichtenerzähler ... ist ein Gott für seine Figuren».¹⁶

Bei Fenoglio handelt es sich um den «Schöpfer» der gesamten Fantasy-Welt (III/65). «Wenn du den alten Mann tötest», belehrt Meggie einen der Bösewichter des ersten Romans, «dann sterbt ihr alle, weil er euch erfunden hat!» (I/326, vgl. 361). Derlei ist pure Theologie. Nur der lebendige Urheber garantiert die Wirklichkeit des Geschöpfs, oder (wie es in «*Gaudium et spes*», der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils [36, 3], heißt): «das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts».

Die untergründig mitschwingende Analogie dieses Urhebers und Lenkers von Wirklichkeit zu Gott wird in einigen der literarischen Kapitel-Motti, ausdrücklich hergestellt, denen aus Ted Hughes' «Schöpfungsgeschichten» für Kinder zumal, «The Dreamfighter and other Creation Tales» (2003) – niemand wird in «Tintentod» so oft zitiert –, wo «Gott» als unschlüssiger, vom eigenen Schaffensprozess überraschter (III/515, 563, 715) Künstler erscheint, der sich seiner mäßigen Leistungen wegen der «Beschwerden» der Menschen erwehren muss (III/351). Im Text selbst vergibt Fenoglio wie Gott im barocken Welttheater die ursprünglichen «Rollen» der Handlung (II/228, 306, 633; III/88, 146, 189, 478, 523, vgl. auch I/430), die man nicht «einfach ablegen» kann (III/97). Hingegen ist es möglich mitzuspielen, auch wenn er einem keinen Auftritt geschrieben haben sollte (III/481, vgl. auch 181). In der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur findet sich das gleiche Motiv etwa bei Tankred Dorst («Merlin» [1981]) oder in Thomas Hürlimanns «Einsiedler Welttheater» (2000/2007) vorgebildet. Für die Personen sind diese Rollen manchmal undurchschaubar (II/652, 681; III/577, auch II/687). Solche Anklänge werden gerade auf den Schluss hin in besonderer Weise hergestellt: «Vielleicht war diese Welt am Ende doch nur aus Träumen gemacht, und ein alter Mann hatte nur die Worte für sie gefunden» (III/728, vgl. II/664), heißt es hier wie in der Überblendung eines Calderón-Titels mit Prosperos berühmten Worten in Shakespeares «Tempest» («We are such stuff / As dreams are made on» [Akt IV, Szene 1; vgl. I/301, II/493]). Das Zitat vom «Leben» als einem «wandelnd Schattenbild» aus «Macbeth» verstärkt diese Plausibilität (III/292). Von der in dieser Tradition artikulierten Uneigentlichkeit des Lebens fühlen sich die Figuren auch sonst nicht frei (III/131, 553).

Bei alledem wirkt Fenoglio teils überfordert, teils ohnmächtig. Seine Geschichte besteht aus einem fortwährenden Aufstand des Geschaffenen gegen seinen Verursacher. Er hat eine unvollkommene, fehlerhafte, ja teilweise katastrophale Wirklichkeit ins Leben gerufen, für die er sich (wie Gott in der Theodizee) rechtfertigen muss: «Lag ihm denn gar nichts an denen, die er erschaffen hatte? Schob er sie nur herum wie Figuren in einem Schachspiel und freute sich an ihren Schmerzen?» (II/705). «Seine Geschöpfe» (III/90) jedenfalls unterstellen ihm fehlende Anteilnahme an ihren Unglücks- und Leidensgeschichten. Verunsichert darüber, ob es überhaupt einen Freiheitsspielraum für sie gibt – «oder war das Leben am Ende doch nur ein Netz aus Schicksalsfäden, aus dem es kein Entkommen gab?» (III/620, vgl. I/266, II/592, III/86) –, fühlen sich von einem gütigen Schöpfer und Erhalter ihrer Wirklichkeit verlassen, selbst wenn man (wie Staubfinger findet) «das Verbessern denen ... überlassen» sollte, die in der fraglichen Welt «leben» (III/288).

Das Urteil über Fenoglio und sein Tun wird durchgehend in der Schwebe gehalten: «Wer konnte schon sagen, was genau in dem Kopf des alten Mannes vorging?» (III/593). Zuweilen entsteht beim Leser der Eindruck einer ironischen Subversion des christlichen Schöpfergottes. Dann wiederum machen gerade seine Schwächen und Zwiespältigkeiten Fenoglio zu einer sympathischen Figur. Manchmal kommt es ihm vor, als stünde er in Konkurrenz zu einem Bösen, das seine Schöpfung verunstalten möchte, «als hätte irgendein teuflischer Schreiberling es übernommen, diese Geschichte an seiner Stelle weiterzuerzählen» (II/152, vgl. 374). Mitunter scheint sie «keinen Anfang und kein Ende zu haben» (II/312) – ganz so wie die potentiell unendliche Welt bei Aristoteles.

Fenoglio beharrt auf der ursprünglichen Pracht und Güte seiner Schöpfung (III/64, 182). Andererseits gelingen ihm regelmäßig die (vermutlich sogar «gern» erfundenen [II/276]) Bösewichte am Besten, die anschließend ihren Schöpfer de facto entmachten (III/642, vgl. II/679, III/636ff.). Und warum starb der schöne Cosimo, den der Dichter zum «guten Ende» seiner Geschichte als Befreier der Tintenwelt vorgesehen hatte (II/212, vgl. III/520, 670)? Mit seinem Doppelgänger schreibt Fenoglio sich später womöglich gar einen «Sohn» herbei (II/388). Nach dem «Gemetzel» (II/596), dem dieser mit nahezu allen männlichen Bewohnern seines Reiches zum Opfer fällt, gibt der Alte, bei aller Scham über sein «Versagen» (III/177), die eigene Schöpfung nicht auf, sondern «liebte sie immer noch, trotz all ihrer Finsternis» (III/189). Sämtlicher Rückschläge ungeachtet bleibt er auf der Suche nach einem «guten Ende» (II/493, 569, III/455, 467f., 683, 596), für das er um Vertrauen bittet. Das Buch ging aus seiner Feder gleichsam nicht ganz fertig hervor. Vielmehr ist es, wie die Schöpfung Gottes nach christlichem Verständnis, «so geschaffen, dass» es sich «noch ... in statu viae zu einer erst zu erreichenden letzten Vollkommenheit» befindet.¹⁷ So sehr man auch Fenoglio die Schuld an dem gibt, was schief geht, so sehr man ihn beschimpft und verwünscht, so sehr gerade die Guten oft an ihm zweifeln (III/89), erhofft man sich gleichwohl von niemand anderem als ihm «die letzte Rettung» (III/568, vgl. 456). Dabei motiviert ihn das Vorhandensein von kindlicher «Hoffnung», die weder durch die Erfahrung von «Hinterlist» noch «Angst» einschüchterbar ist (III/360).

Wie zur Rechtfertigung Fenoglios setzt sich am Ende unerwartet die lange verschüttete gute Anlage in Cosimos Sohn Jacopo durch, diesem selbst unbewusst, der «alle rettet» (III/726). In ihm und durch ihn wirkt letztlich sein Schöpfer, dessen Gefäß und Werkzeug er ist (vgl. III/691ff., 708ff., 721). Fenoglio, der sich «über so vieles in seiner Welt ... ausgeschwiegen» hatte (III/723) und dessen Wege ohnehin nicht die der Figuren zu sein scheinen (III/644): er war es, von dem «das letzte Lied» stammte (III/721). Doch obwohl es nach dem Ende der Kämpfe zunächst heißt:

«Und alles war gut» (III/718), bleibt die Situation brüchig (III/733). Die überwundene «Dunkelheit» würde gleichwohl «weiter ihren Teil der Geschichte erzählen» (III/727).

Das Wesen der Bosheit

Auf die Frage, ob ihre Bücher aufgrund der darin enthaltenen Gewalt «nicht zu viel Angst verbreiten», antwortete Cornelia Funke: «Aber das Böse konfrontiert uns. Es ist etwas, womit wir uns alle permanent konfrontiert sehen» (BZ, vgl. S). Seiner Macht kommt in der gesamten Trilogie daher wohl mit Bedacht eine zentrale Funktion zu. Bereits der Titel zeigt dies an (I/359, vgl. II/397, 404). Dabei darf nicht übersehen werden, dass es auch im Text Bosheit ohne den Maßstab eines Göttlichen gar nicht gibt (das in der vermeintlichen Leerstelle untergründig mithin stets präsent ist). Allein durch ihr Vorhandensein beziehen sich die Bösen hier auf Gott – wenn man so will in Variation eines Gedankens aus Thomas von Aquins «Summa contra gentiles»: «Si malum est, Deus est.»¹⁸

Am deutlichsten wird diese Relation bei dem von Meggie selbst in die Anderwelt herbei gelesenen Orpheus, mit dem sie und ihr Vater auf einen Gegner treffen, der die gleichen «magischen» Praktiken beherrscht. Schon aufgrund seines selbst verliehenen mythischen Namens (III/236) steht er für «Größenwahn» (II/679f.): die Hybris der Moderne. Sein Ehrgeiz, in die Rolle Gottes zu schlüpfen, um diesen zu überbieten (II/707, III/145, 288), macht das Vorhandene nur (noch) schlimmer – ganz wie im Falle eines in der eigenen Selbstbezüglichkeit und der Verunstaltung der Realität endenden Utopisten. Obwohl er «die Regeln dieser Welt neu» schreiben will (III/499), ist er, gleich dem Bösen nach klassischem Verständnis der Theologie, ontologisch impotent. Auch wenn ihn das schmerzt und er sich nicht damit abfinden will, kann er nur das Seiende verderben, niemals aber selbst etwas hervorbringen (III/501, 609). Als «Parasit» (III/137) schafft er keine Wirklichkeit, sondern kann die von Fenoglio gesetzte lediglich umstrukturieren. Mit seiner buchstäblich «Schwarzen Kunst» (III/648, 432) arrangiert (III/31f.), ja «verdreht» (III/58) er dessen Wörter, ganz wie ein *diabolos*, ein Durcheinanderwerfer. Für diese Lesart spricht nicht zuletzt eine Reflexion Fenoglios über die «schmeichelnd schöne Stimme» (III/675) des Jüngeren: «Wie Unkraut pflanzte sie Wörter in seine Geschichte. Seine eigenen Wörter!» (III/63). Die Nähe zu einem Gleichnis aus dem Neuen Testament ist offensichtlich (Mt 13, 24ff.). Mithin wäre Orpheus der Feind jenes Mannes, der guten Samen auf seinen Acker säte, in traditioneller Lesart: jener *diabolos* eben, der Gottes Werk verderben will. Resa erscheint er «wie ein Dämon» (III/675). «Und sollte es in dieser Welt keine Hölle geben», nimmt er sich vor, «nun, dann schreibst du sie eben dazu, Orpheus»

(III/506). Fenoglios Kooperation mit Kindern lehnt er ab. Für ihn muss die Welt «erwachsen» werden (III/720). In der Überzeugung, dass «Tugend ... dumm» macht (III/236, vgl. 429, 607), wurzelt seine Raffinesse beim Ersinnen von Bosheiten (III/377). Orpheus mutiert immer mehr zum Vertreter einer strategischen, rein funktionalen Intelligenz, einer an der Erlangung von «Macht» orientierten Zweckrationalität (III/241). Er ist ein Egoist (III/287, 378, 434), der sich selbst als «Allmächtigen» und «Unsterblichen» entwirft (III/425). Ausdrücklich nicht «Sehnsucht» ist es, die ihn antreibt – ein Begriff, der ihm «allzu zahm, allzu sanft und schicksalergeben» vorkommt, sondern die «Begierde nach all dem, was er nicht besaß» (III/656): solche Machtphantasien erwachsen der «Trostlosigkeit» der eigenen Herkunft (III/656).

In der Tintenwelt sind die Vertreter des Bösen auf naturwüchsige Weise kalt, mitleidslos und grausam. Gemeinsam ist ihnen eine hämische Anthropologie, der zufolge Menschen grundsätzlich «gierig und feige, selbstsüchtig, hinterhältig» sind (III/442, vgl. 489). Anders Denkende gelten ihnen als unbegreiflich und verachtenswert. Einige fürchten insgeheim die «eigene Finsternis» (aus der sie schließen, «dass der Rest der Welt genauso beschaffen sein musste» [I/500]) – alle aber zittern vor «Alter und Tod» (I/469, vgl. 412), der Endlichkeit. Im tiefsten haben sie, wie es einmal von Natternkopf heißt, «Angst vor dem Nichts» (II/538).

Bei diesem Tyrannen verweist schon der Name auf die Vorstellung von der Schlange aus dem Buch Genesis. Tatsächlich handelt es sich bei ihm um einen «Teufel» (II/388). In seiner Burg ist es «heiß und finster ... Wie in der Hölle! ... Und passte das nicht vortrefflich?» (III/419). Ihm selbst unbewusst, macht sich dabei noch etwas anderes geltend, das die Bosheit als defizitäre Seinsweise kennzeichnet: «Neid auf die Unschuld der anderen, die Sehnsucht nach einem unbeschmutzten Herzen» (III/435). Als Nachahre, die «aus nichts als Seelenschwärze» bestehen, «aus Bosheit, für die es kein Vergessen und Vergeben gab» (III/702, vgl. 703), findet diese Finsternis selbst nach dem Tod keine Ruhe – «schlimmer» als dieser ist ihr Schicksal (III/507, 582f.). Am Rande bemerkt, sind die wiederholten Satansvergleiche desto bemerkenswerter, als Mo anfangs noch mit der Gewissheit zitiert wird, bei dem Teufel handle es sich um eine Fiktion der Menschen (I/128, vgl. 230).

«Wer sagt, dass alle Götter gütig sind?» (I/362). Eine Frage, die mit Bezug auf Capricorn aufgeworfen wird, in welchem sein Komplize Basta «einen Gott gefunden» hatte. Diese Idolisierung findet im Selbstverständnis des Anführers der Schurken aus dem ersten Band eine Stütze, der tatsächlich «gern Gott spielt oder den Teufel» (I/363, vgl. 534). Den «Schatten», eine Tötungsmaschine in Gestalt eines «unsterbliches Monsters», soll er einst «aus der Asche seiner Opfer» erschaffen haben (I/405). Angesichts von

«Capricorns Kirche» (I/172) – nach ihrem «Vorbild» ist im zweiten Band Natternkopfs Thronsaal gestaltet (II/640) –, seinem Hauptquartier im «verfluchten Dorf» (I/500), wird besonders deutlich, dass die Bösen bei Cornelia Funke in einer Art Gegenentwurf zum Sakralen leben, auf das mithin *ex negativo* verwiesen wird. Wo einmal «der Altar» gestanden hatte, im Zentrum der Verehrung Gottes, hat nun dessen Gegenspieler seinen Sitz aufgestellt (I/174). Auch sonst zielt die Raumgestaltung auf eine Travestie des Hauses Gottes durch ein «Haus des Teufels» (I/172), in dem man nicht mehr eines Heilsereignisses gedenkt, sondern Verderben vorbereitet (I/428).

Umgekehrt zum Fall Natternkopf versucht Cornelia Funke bei Capricorn eine Anamnese der Bosheit, die jedoch allzu rationalisierend und scheinanalytisch «korrekt» ausfällt. Als Resultat harter Erziehungsmethoden eines sozialdarwinistisch orientierten Vaters erscheint die geschilderte Dämonie hier (I/364) und macht mit diesem Erklärungs-Schema eines Rollen-Schemas zugleich auf die Schwierigkeiten aufmerksam, eine fantastische Geschichte mit Aspekten des psychologischen Jugendromans auszustatten. Veränderungen oder Läuterungen der monströsen Gegner bleiben in der «Tintenwelt»-Trilogie jedenfalls aus. «Wenn du die Bösen nicht schlagen kannst, wirst du einer von ihnen» (S), begründet Cornelia Funke lakonisch, warum sie besiegt werden müssen.

Abstiege in das Reich des Todes

Bosheit fordert also die Befreiung von ihr, und entsprechende Motive sind in der Trilogie tatsächlich keineswegs selten. Cosimos Doppelgänger zählt dazu, der einem «zornigen» (II/388), ja «kriegerischen Engel» gleicht (II/495) – «damit ich Gerechtigkeit in diese Welt bringe und den Teufel selbst vom Thron stoße» (II/388, vgl. 460) –, auch die gejagten und getöteten Einhörner als Symbole der «Unschuld», welche «in keiner Welt lange» lebte (III/330, nicht umsonst sind sie das Prägezeichen des Buchrestaurators [III/664f]), oder die bevorstehende Geburt eines «neuen Kindes» (III/52, vgl. 407). «Das Unrecht ist nicht unsterblich. Es kann nicht sein», sinniert Violante (III/330). Vereinzelt wird der stellvertretende Tod angesprochen. So möchte der Schwarze Prinz «für» Mo sterben (II/593) und Staubfinger opfert sich am Ende des zweiten Bandes für seinen jungen Freund Farid, um diesen von den Toten zurück zu holen. «... für ihn gestorben» (III/28f.), wie es mit einer nachgerade christologisch anmutenden Formulierung heißt, kehrt er selbst dann auf wundersame Weise wieder ins Leben zurück. «Die Idee», bemerkt Fenoglio hierzu, gefalle ihm zwar gut, «aber sie stammt nicht von mir!» (II/676)

Dafür hat der alte Dichter Meggies Vater zum Vorbild für eine messianische Figur genommen, die «diese Welt *braucht*» (III/88, vgl. 294, 351). «Eichel-

härer» wird der Räuber genannt, auf den das unterdrückte Volk als seinen «Retter» hofft (III/370, vgl. II/618). Von ihm wird erwartet, dass er zusammen mit seinem Freund, dem Schwarzen Prinzen, der sich in besonderer Weise vom Elend der Welt anrühren lässt (III/442, 544), «ein Reich der Gerechtigkeit gründete»: eine göttliche Verheißung eigentlich (vgl. Lk 1, 74f.), die politisch herunter gebrochen wird auf «eine Herrschaft des Volkes» (III/293). Eichelhäher's «Stimme ist voll Liebe» (III/287). «... inmitten all der Dunkelheit» verkörpert er «Hoffnung» (III/352). Die gefangenen Kinder des Landes Ombra befreit er, «indem er sich selbst in die Hände seiner Feinde gibt» (III/344) und bereit ist, für sie zu sterben (III/612). Wer hier Analogien zur christlichen Heilsgeschichte sieht, wird von Orpheus ins Recht gesetzt. Mit dieser Bereitschaft, sich selbst als Lösegeld anzubieten (vgl. Mt 20, 28; 1 Tim 2, 6), konstatiert er verdrießlich, sei Mo «ein Gott geworden ... Der Eichelhäher als edles Opferlamm! Wenn das nicht nach Fenoglio klang, wollte er verflucht sein!» (III/362, vgl. auch die Aufnahme der Begrifflichkeit in III/429: «wie das Lamm zur Schlachtbank», mit Jes 53, 7 nach der Übersetzung Luthers). Dem leidenden Jesus ähnlich erträgt er in der Gefangenschaft «Tritte und Schläge» (III/395), ja: «Einer der Soldaten schlug Mo ins Gesicht» (III/397; vgl. Mk 14,65par; Joh 18,22; 19,3).

Als Eichelhäher stattet Cornelia Funke Mo schon vorher mit der Bereitschaft aus, in den Tod zu gehen und von dort Staubfinger (auf Widerruf [III/262]) zurückholen. Wie als ob das Böse dem Guten letztlich dienen müsste, wird die Szene im Totenland von Orpheus veranlasst, nimmt aber eine andere Wendung, als er sich vorstellt (III/455). In diesem Zusammenhang vor allem kommt es zur massiven Besetzung des Eichelhäher's mit biblischen Attributen. «*Und seine Stimme weckt die Toten aus dem Schlaf und lässt den Wolf neben dem Schaf liegen...*» (III/273, vgl. 651): auf diese Weise verschränkt Fenoglios Vorlage Bilder aus dem Alten und Neuen Testament (Ez 37, Joh 5, 25, sowie Jes 11, 6 und 65, 17). Die Rückkehr nach seiner Begegnung mit dem Tod macht Meggies Vater zu einer dem Auferstandenen verwandten Figur: «Drei Tage. So lange war Mo ... bei den Weißen Frauen gewesen» (III/305, vgl. 275).

Gleichwohl ist der Tod der Herr der Welt, dessen Macht niemand gewachsen ist (III/260,130), jener «Kalte König», dessen Schatten auf alles fällt: «Es ist sein Tanz», räumt Fenoglio ein, «und egal, was ich schriebe, er nimmt meine Worte und macht sie sich zu Dienern!» (II/675, vgl. III/260). In ihm findet die Veränderbarkeit der Realität ihre definitive Grenze.

Der Tod ist das Unvorstellbare schlechthin (III/168, 261). «Es gibt kein fremderes Land» als das seinige (III/473). Zuweilen stattet Cornelia Funke die Totenwelt allerdings auch mit tröstlichen Zügen aus (III/105). Dort wäre demnach ein Zustand, in dem Bewusstsein und Vergessen zusammen fallen (III/265, 257, 262), vor allem aber die Gegenwart von «Liebe. Es gab nichts

anderes mehr.» (III/266). Die Begegnung mit ihm anzudeuten vermag man letztlich aber nur als eine Art *coincidentia oppositorum*, im Unvorstellbaren also: «das Herz fror. Und brannte zugleich» (III/558). So sehr er einerseits mit «Angst» verbunden ist (II/359), lässt die Vertrautheit mit ihm «Angst» (III/581) und «Furcht» auch überwinden (III/559).

Begleiterinnen in dieses Reich sind die Weißen Frauen: «Todes-» (III/609), aber auch «Schutzengel» (III/724). Ein nahezu mystischer Sog geht von ihnen aus. Wie Mo seiner Tochter eröffnet, füllen sie «dir das Herz bis an den Rand, bis du nur noch mit ihnen gehen willst, wo immer sie dich auch hinführen» (III/171, vgl. 256, 471, 473). Es gibt, das spürt Meggie nicht minder, die «Sehnsucht nach einem Ort, der jenseits aller Worte lag» (III/459). Indes stellt sich die Frage, ob man «auf der anderen Seite» die Verstorbenen trifft, die einem im Leben lieb waren, und überhaupt: «Waren die Toten alle am selben Ort?» (III/262) Offensichtlich kennt das außerhalb der Zeit liegende (III/266) «Land des Todes» unterschiedliche «Orte» (III/264). Trotz aller seiner kreativen Potentiale ist der Mensch «nicht unsterblich» (II/284, vgl. III/62), er soll es auch gar nicht sein wollen. Natterkopfs zeitweilig «unendliches Leben mit unendlichen Leiden» (III/113, vgl. 687) illustriert, warum dies unter den gegebenen Umständen gilt. Umgekehrt bejaht Staubfinger den Tod, zumal durch diesen Kontrast «das Leben so viel süßer» schmeckt (III/557).

Cornelia Funke verleiht dieser ungreifbaren Realität weibliche Attribute. Wie eine Frau das Leben in die Welt bringt, nimmt eine Frau es auch wieder: «auf diese Art erscheint der Tod nicht als fremdes, feindliches Prinzip, sondern als notwendiger Teil des Lebens. In vielen älteren Religionen verkörpert die Frau den Kreislauf des Lebens, oft in Dreigestalt, als Mädchen, Mutter und alte Frau. Das ist in meine Figur des Todes eingeflossen» (P 50). Jenes in ständiger Metamorphose befindliche Wesen, dem Mo-Eichelhäher begegnet, bezeichnet sich selbst als «die Grosse Wandlerin» (III/259, 626), eine Herrin natürlicher Stirb- und Werdeprozesse. Es ist eine Art Alpha und Omega (III/258): «Ich bin der Anfang aller Geschichten und ihr Ende ... Vergängnis und Erneuerung. Ohne mich wird nichts geboren, weil nichts stirbt ohne mich» (III/259). Im unablässigen Zyklus von Transformationen lässt es «welken und blühen ..., gedeihen und verderben» (III/558, vgl. 369, vgl. 590). Demzufolge lösen «Leben» und «Tod» einander ab «wie Ebbe und Flut» (III/459).

Angesichts der vielen offenen Fragen, welche die Autorin aufwirft, kann sich aber auch etwas wie eine metaphysische Perspektive artikulieren: «Vielleicht ist es wahr und mit dem Tod beginnt nur eine neue Geschichte», sagt Fenoglio (der sich später freilich zweimal skeptischer äußert [II/406, III/643]), «aber das Buch, in dem sie niedergeschrieben ist, hat noch keiner gelesen, und der, der es verfasst hat, wohnt bestimmt nicht in einem kleinen

Ort an der Küste und spielt mit seinen Enkeln Fußball» (I/297, vgl. III/148). Und der Schwarze Prinz, ein Mann, dessen «Hoffnung» auf «ein Licht in all dem Dunkel», weil er geworden ist wie ein Kind, unentmutigbar bleibt (III/272), zieht in Erwägung, dass das Land des Todes dasjenige sein könnte, «in dem Lieder Wahrheit wurden» (III/273), die Lieder der Sehnsucht nach jenem Reich der Gerechtigkeit, dessen Instrument auf Erden er sein will.

In den «unzureichend kontrollierten Seelenzonen» des modernen Menschen, erkannte Mircea Eliade schon vor vier Jahrzehnten, lebt «ein ganzer Gerümpelhaufen von Mythologischem» weiter.¹⁹ Aufklärung als bloße Herrschaft der instrumentellen Vernunft lässt unbefriedigt. Zu den Ventilen, die sich das Interesse an Transzendenz schafft, zählt insbesondere die populäre Kultur. Gerade hier lassen sich Indizien dingfest machen, dass und wie sehr der scheinbar postreligiösen Moderne eine geheime Postsäkularität eingeschrieben bleibt.

Wechselseitige Berührungspunkte zwischen Fantasy und Religion sind in jüngster Zeit von der Forschung vielfach thematisiert worden.²⁰ Ungeachtet eines breiten Spektrums an Typen und Abstufungen innerhalb des Genres besteht Konsens darüber, dass seine Gattungsnorm von religiösen Strukturen nicht zu trennen ist.²¹ Zuweilen hebt man direkt eine innere Wesensverwandtschaft zwischen Religion und Fantasy hervor. Daran ist nichts Anstößiges, wenn man letztere mit Gerhard Haas nicht im Sinne von reiner Einbildung, als Befriedigung des imaginativen Bedürfnisses des Menschen, sondern als «Möglichkeit» begreift, «das nicht Verstehbare, nicht Fassbare quasi ins Bild zu setzen», nicht als «Abbild», sondern als «Verweis», «das anders nicht Ausdrückbare auszudrücken».²² Ob man umstandslos davon sprechen kann, dass «gerade» in «Fantasy und Sciencefiction ... die eigentliche Diskussion über Religion heute» stattfindet,²³ steht allerdings dahin. Auch wenn die unterstellte Bedeutung tatsächlich nicht gering zu veranschlagen ist, wäre (sofern denn schon Ansprüche auf Ideologiekritik längst verabschiedet wurden) zumindest auf jener nicht ganz unwichtigen Unterscheidung zu bestehen, die im existenziellen Unbedingtheitscharakter von religiöser gegenüber der in der Fantasy vorgenommenen Symbolisierung gründet.

Mag die fantastische Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart insgesamt wohl «eher weniger geneigt sein», «christliche Glaubensinhalte zu transportieren» oder gar ein «spezifisch christliches Weltbild» zu vermitteln,²⁴ so liefert sie doch Beispiele dafür, wie im säkularen Heute Themen des Glaubens gleichsam verkleidet – und durchaus dringlich! – identifizierbar bleiben. Die Fantasy-Welt von Cornelia Funke (die sich keineswegs nur «zumindest hier und da kritisch mit religiösen Traditionen auseinandersetzt»),²⁵ ist diesbezüglich besonders aussagekräftig. In vielfacher Hinsicht, teilweise sogar mit konkreten christlichen Subtexten, erhalten ihre Leser Anstöße zur Reflexion religionshaltiger Fragen.

ANMERKUNGEN

¹ III/356. Seitennachweise künftig mit römischen Ziffern in Klammern. I = C. FUNKE, *Tintenherz*, Hamburg 2003; II = C. FUNKE, *Tintenblut*, Hamburg 2005; III = C. FUNKE, *Tintentod*, Hamburg 2007. Als Abkürzungen wichtiger Selbstaussagen werden verwendet: BZ = *Lesen ist eine Sucht, die manchmal asozial macht*. (Interview mit C. GEISSLER), in: Berliner Zeitung v. 15. 10. 2005; FAZ = *Beim Schreiben bin ich gerne Diktatorin*. (Interview mit T. SPRECKELSEN), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 2. 11. 2007; P = *Cornelia Funke. Pressemappe*. Cecilie Dressler Verlag Hamburg (Stand: 22. Oktober 2007); S = C. BARKER – C. FUNKE, «*Das Böse ist traurig, nicht sexy*», in: STERN Magazin Nr. 38 v. 15. 9. 2005; T = *Bücher leben nicht ewig*. (Interview mit C. TILMANN), in: Tagesspiegel v. 21. 11. 2007; WI = *Die einflussreichste Deutsche der Welt*. (Interview mit W. FREUND), in: DIE WELT v. 15. 4. 2005; W II = «*Schmerz bringt uns sehr schnell viel bei*». (Interview mit W. FREUND), in: WELT online v. 1. 10. 2007; Z = K. HEIDKAMP: *Ich liebe es, wenn meine Leser flüstern*, in: ZEIT Nr. 38/2005. Angekündigt sind: H. LATSCH, *Cornelia Funke – Spionen der Kinder*, Hamburg 2008, und B. HARTL: *Schriftstellerinnen. Cornelia Funke, Enid Blyton, Joanne K. Rowling*, Frankfurt a.M. 2008. Zu weiteren Informationen vgl. auch die von ihrer Schwester Insa betriebene Website der Autorin: www.cornelia-funke.de.

² Vgl. H.-O. HÜGEL (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*, Stuttgart/Weimar 2003; K. FECHTNER/G. FERMOR/U. POHL-PATALONG/H. SCHROEDER-WITTKE (Hg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005.

³ Partiiellen Kritikpunkte formulieren besonders die Rezensionen von W. VON BREDOW, *Lesen ist gefährlich*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 1. 10. 2005, und A. RÜHLE, *Genuscheltes Fantasy-Esperanto*, in: Süddeutsche Zeitung v. 28. 9. 2007.

⁴ Vgl. M. BONACKER (Hg.), *Peter Pans Kinder. Doppelte Adressiertheit in phantastischen Texten*, Trier 2004.

⁵ L. HAUSER, *Der Herr der Ringe und die Harry-Potter-Romane in philosophisch-theologischer Perspektive*, in: INFO 33. Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer im Bistum Limburg, H 3 (2004), 144-155, hier 144.

⁶ I. NICKEL-BACON, *Alltagstranzendenz: Literaturhistorische Dimensionen kinderliterarischer Phantastik*, in: J. KNOBLOCH – G. STENZEL (Hg.), *Zauberland und Tintenwelt. Fantastik in der Kinder- und Jugendliteratur*, Weinheim 2006, 39-51, hier 51. Für M. TOMBERG, *Fantastik und Religion – eine interdisziplinäre Herausforderung*, in: J. KNOBLOCH – G. STENZEL (wie oben), 89-97, hier 93, verfügt Fantasy-Literatur über das «strukturelle Potenzial ...», die Themen der menschlichen Existenz neu durchzubuchstabieren».

⁷ NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. P. KLUCKHOHN u. R. SAMUEL, Bd. 3, Stuttgart 1968, 408.

⁸ Vgl. C. ROSEBROCK, *Reading Literacy und Lesekompetenz. Die kognitive Dimension des Lesens und die innere Beteiligung des Lesers*, in: Lesen in Deutschland (Deutscher Bildungsserver), 23.11.2007 (<http://www.lesen-in-deutschland.de/html/content.php?object=journal&lid=778>.)

⁹ Vgl. dazu H.-R. SCHWAB, «*Die Wandlung findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen*». *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst in der Gegenwartsliteratur*, in: J. KLOSE – J. OEHLER (Hg.), *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin 2008, 361-382.

¹⁰ Vgl. V. NABOKOV, *Lectures on Literature*, ed. by F. BOWERS, London 1980, 5.

¹¹ Am Rande bemerkt mag es sein, dass sie hier einer vergrößernden Information aufgesessen ist. Johannes Paul II. lehnte zwar Kondome immer uneingeschränkt ab, also auch zur Verhütung der tödlichen Immunschwäche-Krankheit, die Bezeichnung von Aids als «Strafe Gottes» aber findet sich bei ihm selbst meines Wissens nirgendwo – bei ihm nahe stehenden Kreisen freilich schon, wo man zuweilen indirekt, als Folge von Untreue, Aids im Sinne einer solchen «Strafe» verstand. Nicht nur von Moraltheologen wurde einer solchen Sicht widersprochen.

¹² M. HARDT, *Geschichte der italienischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Düsseldorf/Zürich 1996, 732, vgl. 734f.

¹³ Vgl. etwa F. MEHLTRETTER, *Gott als Dichter der irdischen Welt. Beatrice und die Allegorie in Dantes Purgatorio (29-33)*, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 79/80 (2004/05), 103-160.

- ¹⁴ SHAFTESBURY, *Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*. Hg. v. G. HEMMERICH u. W. BENDA, Bd. I,1, Stuttgart 1981, 110.
- ¹⁵ J.R.R. TOLKIEN, *Baum und Blatt*, Frankfurt a.M. (u.a.) 1982, 29.
- ¹⁶ A.M. GREELEY, *Der Mann, der Gott spielen durfte*, Bergisch Gladbach 1988, 13.
- ¹⁷ *Katechismus der katholischen Kirche*. München 1993, 111 (Art. 302).
- ¹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*. Hg. v. K. ALLGAIER. Bd. 3, T. 1. Buch III, Kap. 1–83. Darmstadt 2001, 308.
- ¹⁹ M. ELIADE, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum*. Olten/Freiburg i. Br. 1958, 20.
- ²⁰ Vgl. etwa T. LE BLANC – B. TWRSNICK (Hg.), *Götterwelten. Phantastik und Religion. Tagungsband 2006*, Wetzlar 2007 (darin besonders: M. FRENSCHKOWSKI, *Phantastik und Religion: Anmerkungen zu ihrem Verhältnis*, 31–46); T. LE BLANC – J. RÜSTER (Hg.), *Glaubenswelten. Götter in Science Fiction und Fantasy*, Wetzlar 2005; aus theologischer Sicht etwa L. HAUSER (wie Anm. 5) oder M. TOMBERG (wie Anm. 6), jeweils mit weiteren Verweisen.
- ²¹ Vgl. u.a. S. FRINGS, *Vom Zweck heiliger Mittel. Über Religion in der deutschsprachigen Fantasy-literatur*, in: LE BLANC – TWRSNICK (wie Anm. 20), 244–259, hier 246; J. RÜSTER, *Macht hoch die Tür! Spannungsfelder fantastischer Messianistik*, in: ebd., 47–61, hier 50; G. HAAS, *Funktionen von Phantastik*, in: KNOBLOCH – STENZEL (wie Anm. 6), 26–38, hier 35ff.
- ²² G. HAAS (wie Anm. 20), 28.
- ²³ E. SCHENKEL in seiner Rezension von LE BLANC – TWRSNICK (wie Anm. 20) in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung v. 4. 1. 2006, zit. n. G. HAAS (wie Anm. 22), 36.
- ²⁴ D. PETZOLD, *Fantastische Literatur des «Golden Age of Children's Literature» und ihr Einfluss auf heutige fantastische Kinder- und Jugendliteratur*, in: KNOBLOCH – STENZEL (wie Anm. 6), 59f.
- ²⁵ M. TOMBERG (wie Anm. 6), 89.

STEFAN ORTH · FREIBURG

WIE WEIT DARF DIE PHANTASIE GEHEN?

Zum Problem der Blasphemie

Das eine ist offenkundig nicht ohne das andere zu haben. Seit Jahren ist von der Renaissance der Religion die Rede. Inzwischen ist zu Tage getreten, dass diese Zeitdiagnose nicht in erster Linie ein Erstarken religiöser Praxis oder gar der christlichen Kirchen betrifft, sondern vor allem mit Blick auf eine neue Aufmerksamkeit für religiöse Traditionen und letzte Fragen in Medien, Kultur und Kunst ihre Berechtigung hat.

Vor diesem Hintergrund konnte es auf der anderen Seite nur eine Frage der Zeit sein, bis auch die Stimmen der grundständig religionskritischen Zeitgenossen lauter und allgemein als Gegenbewegung identifiziert werden. Der Erfolg des Bestsellers von Richard Dawkins «Der Gotteswahn»¹ ist nur ein Indiz dafür, dass sich auch die Verächter religiöser Lebensentwürfe wieder vernehmbarer zu Wort melden und dabei auf reges Interesse stoßen. Während bis vor kurzem grosso modo galt, dass das Problem der Religion heute nicht ihre Bestreitung, sondern das freundlich vorgetragene Desinteresse an ihr war, ist durch den so genannten «neuen Atheismus» Bewegung in die öffentliche Auseinandersetzung über Sinn und Ziel des menschlichen Daseins gekommen.² Man mag dahingestellt sein lassen, ob es sich bei den erklärten Atheisten dieser Tage wirklich um eine Bewegung handelt. Religionskritik klassischen Zuschnitts, zuletzt en vogue in den sechziger und siebziger Jahren, findet sich inzwischen immerhin sogar in Kinderbüchern, wie das im vergangenen Jahr erschienene Bilderbuch «Wo bitte geht's zu Gott, fragte das kleine Ferkel» belegt, um das es reichlich Wirbel gegeben hat.³

Jüngst wurde gar ein «Kunstpreis Blasphemie» ausgelobt. Mit einem Preisgeld in Höhe von 3000 Euro ausgestattet, soll «Der freche Mario», so der Name des Preises, in diesem Herbst das erste Mal verliehen werden.⁴ Gesucht werden Kunstwerke, die «humorvoll und intelligent übernatürliche (= meist religiöse) Vorstellungen auf die Schippe nehmen und so geeignet sind, deren Alleinvertretungsanspruch ... zu unterminieren und

STEFAN ORTH, geb. 1968, Dr. theol., hat in Freiburg, Paris und Münster katholische Theologie studiert. Er ist seit 1998 Redakteur der Herder Korrespondenz und dort unter anderem für Theologie, Kunst und Kultur zuständig.

somit die Freiheit von Gesellschaft und Kunst zu fördern», heißt es in der Auslobung zur Aufgabenstellung.

Wer hätte wohl zuletzt die besten Karten gehabt, um im Kampf um «den frechen Mario» bis in die Endausscheidung dabei zu sein? Die Zeichentrickserie «Popetown», in der der Papst als trotziges Kleinkind im Vatikan karikiert wurde, oder besser noch die Werbung für die Ausstrahlung dieser BBC-Serie im Fernsehsender MTV, in der Jesus unten neben dem Kreuz sitzt und die Parole «Lachen statt rumhängen» ausgibt? Der amerikanische Bestsellerautor Dan Brown mit seinen Romanen, dessen prominentester in der deutschen Übersetzung gleich «Sakrileg» getauft wurde und dessen zweiter Großfolg «Illuminati» derzeit verfilmt wird?⁵ Oder gar auch Joanne K. Rowlings inzwischen in sieben Bänden und in millionenfacher Auflage vorliegenden Erzählungen über «Harry Potter», in denen die Leser – und zeitverzögert auch die Kinogänger – in eine Zauberwelt entführt werden?⁶ Bei aller Unterschiedlichkeit wurden diese Beispiele literarischer Fiktionen wie eine Fülle anderer von einigen Kritikern als blasphemisch eingeschätzt, deren direkte oder unterschwellig Religions- und Kirchenkritik moniert und die Beschäftigung mit ihnen als problematisch angesehen.

Man braucht keine prophetischen Gaben, um angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen davon auszugehen, dass die in Wellenbewegungen aufkommenden Diskussionen über die «Verletzung religiöser Gefühle» durch Bilder und Texte, andere Medien oder Kunstwerke nicht nur mit stetiger Regelmäßigkeit weitergehen, sondern mutmaßlich sogar wieder an Heftigkeit zunehmen werden – zumal auf beiden Seiten, bei Verfechtern wie Verächtern der Religion, Gelegenheiten gesucht werden, sich entsprechend profilieren zu können. Schließlich geht es um die Deutungshoheit über religiöse Phänomene, die derzeit vermehrt im Mittelpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit stehen.

Verschärfend kommt hinzu, dass durch die größere Durchlässigkeit der Grenzen zwischen den Kulturkreisen auch die Empörung der Vertreter anderer Weltreligionen stärker wahrgenommen wird und deshalb in den hiesigen Diskussionen eine wichtigere Rolle spielt.⁷ Der Streit, den die dänischen Mohammed-Karikaturen in aller Welt ausgelöst haben, war zuletzt das prominenteste Beispiel dafür, wie der Zorn über die Verunglimpfung von Religion auch hierzulande die Gemüter bewegt. Der Sozialethiker Jean-Pierre Wils hat unter anderem mit Blick auf die Ermordung des islamkritischen niederländischen Künstlers Theo van Gogh die These aufgestellt, dass mit der stärkeren Präsenz des Islam und dessen Orientierung am Leitbegriff «Ehre» den europäischen Kulturen die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Gotteslästerung wieder aufgedrängt werde.⁸ Die Rückkehr «ehrensensibler» Kulturen in die von der aufgeklärten Moderne geprägten Staaten lasse auch die Klagen über gotteslästerliche Delikte zu-

nehmen – bis dahin, dass auch die christlichen Kirchen und ihrer Anhänger sich davon anstecken und wieder eine zunehmende «Kränkungsbereitschaft» erkennen ließen.⁹

Angesichts dieser Situation ist es sinnvoll, den Fragen nachzugehen, ob und inwieweit der Phantasie, wie sie sich in Kunstwerken unterschiedlichster Prägung äußert, eigentlich Grenzen auferlegt sind – und dabei auch zu beantworten, wie mit entsprechenden Grenzverletzungen umzugehen wäre.¹⁰ Dass sich für den Gläubigen per definitionem die Verächtlichmachung von jenem, an dem sein Herz hängt, verbietet, versteht sich von selbst. Damit ist aber noch nicht geklärt, wie man – insbesondere als Christ – auf die mutmaßlichen, oft auch nur vermeintlichen Blasphemien anderer reagiert.

Vom Segen der Imagination

Zu diesem Zweck erscheint es zuerst einmal notwendig, sich über die Eigenart der Produkte menschlicher Einbildungskraft zu verständigen, die unter Umständen zum religiösen Ärgernis werden können.

Denn wäre es nicht verfehlt, im Sinne einer kleinlichen theologischen Korrektheit grundsätzlich und damit vorschnell Maßstäbe an fiktionale Texte, Filme oder andere Kunstwerke zu legen, die sich diesen Ansprüchen gar nicht stellen wollen, weil sie sich gerade nicht als systematisch-theologischer Traktat verstehen? Der Kirchengeschichtler Claus Arnold, engagiert in der Aufarbeitung der Geschichte des katholischen Index verbotener Bücher, hat in diesem Zusammenhang auf die kirchliche Tradition im Umgang mit als blasphemisch angeklagten literarischen Texten hingewiesen: Es sei ein Fehler der kirchlichen Buch-Zensoren des 19. Jahrhunderts gewesen, kirchenkritische und «ketzerische» Aussagen von Romanfiguren einfach den Autoren der Bücher anzulasten und auf diese Weise die Gattung Roman «gewissermaßen dogmatisch misszuverstehen».¹¹

Genau dies war auch das Problem bei den Einwänden gegen «Harry Potter», als die Kritiker von der freikirchlichen Szene bis hin zu einzelnen Vertretern des Vatikans die zentrale Rolle von Zauberkräften für den Fortgang der Erzählung als Verneigung vor einem okkultistischen Weltbild interpretiert haben. Schon Kinder wissen ohne weiteres zwischen der Logik der Geschichte und der Realität zu unterscheiden und bewegen sich mit Leichtigkeit sowohl in als auch zwischen diesen verschiedenen Welten.

Verständlicherweise einfacher zu akzeptieren waren entsprechende Grenzüberschreitungen interessanterweise im Fall der Narnia-Romane von C.S. Lewis¹², offenkundig weil der Schriftsteller seine phantastisch ausgemalten Geschichten, in der beispielsweise auch Hexen ihr Unwesen treiben dürfen, explizit aus christlichem Antrieb erzählt.¹³ Ohne alle Schwierigkeiten wurde hier allgemein akzeptiert, dass das christliche Motiv des für

andere erlittenen Opfertods auch in stark verfremdeter Weise präsentiert werden kann, um auf ein zentrales christliches Motiv hinzuweisen. Ähnliches gilt schließlich für die Trilogie «Der Herr der Ringe» von J.R.R. Tolkien.¹⁴

Zu beachten ist darüber hinaus, dass heute die Missverständnisse nicht nur auf Seiten der kirchlich bestellten Zensoren, sondern auch bei anderen Leserinnen und Lesern bestehen. Wie viele haben beispielsweise Dan Browns Romane gerade *nicht* als literarische Fiktionen rezipiert, sondern – durch den Autor und dessen zweideutige Äußerungen in Interviews, Werbetexten und anderen Äußerungen geschürt – als spannend aufbereiteten Enthüllungsjournalismus?¹⁵ Der Clou dieser und anderer Romane im Gefolge von Umberto Eco ist es ja gerade, unter Verwendung nachprüfbarer historischer, architektonischer und kunstgeschichtlicher Fakten eine fiktionale Handlung zu konstruieren, die der historischen oder zeitgenössischen Realität gerade nahe genug kommt, um für wirklich gehalten zu werden.¹⁶ Ausdrücklich heißt es bei Dan Brown: «Sämtliche in diesem Roman erwähnten Werke der Kunst und Architektur und alle Dokumente sind wirklichkeits- bzw. wahrheitsgetreu wiedergegeben».¹⁷ Diese Aussage ist freilich gleichermaßen korrekt wie irreführend. Denn bewusst wird hier der grundständig fiktionale Charakter der Texte verschleiert, und es besteht durchaus die Gefahr, dass die in den Büchern reichlich vorgetragene Kirchenkritik bei Lesern mit geringeren historischen und theologischen Kenntnissen auf fruchtbaren Boden fällt. Es sind sicher die glücklicheren Fälle, wenn angehende Theologiestudierende ihren Studienwunsch mit der von den Romanen Dan Browns geweckten Neugierde begründen. Für viele andere bestätigen die Romane die eigenen kirchenkritischen Vorurteile.

Gerade angesichts dieser Gefahr doppelter Missverständnisse ist es von großer Bedeutung, den Status fiktionaler Erzählungen zu klären. Die Leistung der Phantasie lässt sich dabei grundständig als ein Prozess schöpferischer Nachahmung beschreiben, der sich weder sklavisch an bestimmte Vorgaben halten kann, auf der anderen Seite aber auch nicht beliebig ist, weil das zu gestaltende Erzählmateriale nicht in einer *creatio ex nihilo* vollständig erfunden werden könnte. Die moderne Erzählforschung hat gezeigt, dass auch Fiktionen zumindest in Teilen realitätsbezogen sein müssen, um überhaupt erzählt werden und beim Leser wirken zu können. Ein Erzähler muss sich deshalb auf vorhandene Sinnmuster einlassen und wird auf diese Weise zwangsläufig, ob bewusst oder unbewusst, auch auf religiöse oder zumindest religionsähnliche Überzeugungen, Interpretationsmuster und Traditionen zurückgreifen. Dabei ist selbstredend, je komplexer Erzählungen angelegt sind desto mehr, auch die Aussparung aller Sinnbezüge nicht einfach weltanschaulich neutral.

Der Reiz von Fiktionen besteht vor diesem Hintergrund gerade darin, in Gedanken und der der Phantasie eigenen größeren Freiheit Geschichten

durchspielen, mit Hilfe der Imagination neue Handlungsmöglichkeiten erforschen und dadurch auch Konflikte bearbeiten zu können. Gerade dies ist ja auch der Bibel nicht fremd. Man denke allein an die vielen von Jesus erzählten Gleichnisse, in denen dieser mit kurzen Beispielerzählungen aus der damaligen Lebenswelt im Modus des «als ob» aufzeigen wollte, wie das Handeln Gottes und wie die Forderung nach der Realisierung seines Reiches zu verstehen seien. Die vom Werk aufgeschlossenen Sinnhorizonte sind dabei nicht einfach identisch mit den im Einzelnen geäußerten Wertvorstellungen. Die entsprechenden Unterscheidungen zu treffen, und die Sinnspitzen des vorliegenden Textes zu ermitteln, ist nicht zuletzt das Kerngeschäft der Interpretation, hier konkret der neutestamentlichen Texte.

Gerade aufgrund ihrer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeiten sind auch Kunstwerke in diesem Sinne durchaus in der Lage, als ästhetische Phänomene nicht nur zur Weltdeutung, sondern auch zur Moralbegründung beizutragen. So ist selbst im Falle von literarisch gestalteter Kirchenkritik beispielsweise nicht von vorneherein ausgemacht, ob die Erzählung nicht auf ethische Maßstäbe verpflichten will, die sich als Adaption der Anliegen Jesu von Nazareth in heutiger Zeit verstehen. In jedem Fall wäre deshalb stets zuerst vorurteilsfrei zu prüfen, inwiefern nicht ein wirkliches und ernsthaftes Ringen um religiöse Fragen bis hin zur Frage nach Gott vorliegt.

Der Kunsthistoriker Peter B. Steiner hat darüber hinaus darauf aufmerksam gemacht, dass Kunst maßgeblich von Sinnlichkeit und Emotionalität gespeist wird und dadurch selbst menschliche Gefühle hervorruft.¹⁸ Eine menschliche Kulturtätigkeit, die auf Emotionen aufbaue und mit ihnen arbeite, könne selbstverständlich auch Emotionen verletzen. Daraus folgt zwangsläufig, dass Kunst, die sich religiösen Themen zuwendet, auch religiöse Gefühle verletzen könne: «Nur eine Kunst, die allgemein anerkannt ist, im Ergebnis vorhersehbar und erprobt ist, niemanden mehr verletzt, verletzt auch im religiösen Bereich niemanden mehr».¹⁹ Aber ist sie dann noch Kunst, fragt Steiner mit Recht.

Die Grenzen der Phantasie

Umgekehrt sind die Grenzen der Phantasie dort erreicht, wo ein strategisches Interesse hinter der Kunst überwiegt: wenn die Einbildungskraft missbraucht wird, um sie zur Erfüllung eigener weltanschaulicher Ziele zu instrumentalisieren – was freilich oft genug auch daran scheitert, dass der Adressat selbst bemerkt, wie seine Freiheit, Deutungsangebote anzunehmen und weiterzuentwickeln, durch deutlich eingeschränkte Interpretationsmöglichkeiten beschnitten wird.

Mit entsprechenden Blasphemie-Vorwürfen sollte man allerdings weiterhin sehr vorsichtig sein. Der Bibelwissenschaftler Reinhold Zwick hat vor

längerer Zeit bereits darauf insistiert, dass zur Blasphemie auch eine entsprechende Intention gehöre. Fehle eine solche provokative Absicht, sollte man nicht von Blasphemie sprechen, selbst wenn sich einzelne Gläubige durch eine Äußerung in Wort und Bild verletzt fühlen könnten.²⁰ Ulrich Khuon, Intendant des preisgekrönten Hamburger Thalia-Theaters etwa beschwört, dass alle ihm bekannten Theatermenschen «nicht wild darauf» seien, die Kirche zu provozieren.²¹ Einzelne Tabuverletzungen, die es gebe, seien unterschiedlicher Natur und hätten verschiedene Hintergründe. Dort, wo christliche Symbole verwendet werden, stünde in der Regel nicht die Berechnung im Vordergrund, mit dem Ärger aufgrund eines vermeintlichen Skandals auf sich aufmerksam zu machen. Es handele sich vielmehr oft genug einfach um starke Bilder; viele christliche Symbole seien bekannte Topoi, «mit denen man ganz schnell etwas erzählen und mit denen auch jeder etwas anfangen kann».²²

Zu berücksichtigen ist deshalb in jedem Einzelfall die Frage nach dem jeweiligen Medium und der Reichweite mutmaßlich blasphemischer Äußerungen. Es ist kein Zufall, dass heute – anders als im 19. Jahrhundert Bücher – vor allem Bilder und Filme im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Dazu gehört auch die Art der Öffentlichkeit, die der mutmaßlichen Blasphemie ausgesetzt wird. Auch wenn die Grenzen oft nur schwer zu ziehen sind, macht es einen Unterschied, ob es sich um eine kalkulierte Tabuverletzung zu Werbezwecken und damit um des wirtschaftlichen Vorteils, eine Fernsehshow unter Quotendruck oder einen Roman, ein Theaterstück beziehungsweise einen Film handelt, dem ein künstlerischer Entwurf zugrunde liegt.

Müsste man umgekehrt angesichts der Erosion des christlichen Erbes nicht sogar prinzipiell neugierig und dankbar dafür sein, wenn Themen des Glaubens und der biblischen Tradition auch außerhalb des kirchlichen Kontextes offensichtlich weiterhin zur Auseinandersetzung inspirieren? Ist nicht ein konsequent durchgehaltenes Ignorieren und Verschweigen das viel bedrohlichere Szenario für die Zukunft des Gottesglaubens in unseren Gesellschaften? Maßstab für die Beurteilung von solchen Werken wäre angesichts dieser Fragen, ob sie religiöse Erfahrungen authentisch ausdrücken können und diese ästhetisch stimmig und deshalb spirituell anregend präsentieren.

Blasphemien begegnen

Auf der anderen Seite freilich sollten jene Werke, in denen die Autoren bewusst «gotteslästerlich» vorgehen, auch als solche respektiert und nicht einfach abgetan oder bewusst ignoriert werden.²³ Unmittelbar stellt sich dann freilich auch die Frage, wie ihnen zu begegnen ist.

Im Sinne einer Entlastung kann hier zunächst festgehalten werden, dass Gott selbst, davon muss man um der Konsistenz des Gottesbegriffs willen zumindest ausgehen, ohnehin über allen blasphemischen Anwürfen steht.²⁴ Tatsächlich wird man ja hinter die Behauptung einer Majestätsbeleidigung, die im «monarchischen Paradigma» der Begriffsgeschichte der «Blasphemie» prägend geworden ist,²⁵ insofern ein Fragezeichen setzen müssen, als die diesem Paradigma entsprechenden Gottesvorstellungen ihr Recht haben, angesichts der Grenzen einzelner Metaphern aber auch hinterfragt und relativiert werden müssen. Möglicherweise ist die Auseinandersetzung mit Blasphemien, der «Schmähung» des göttlichen Namens (vgl. Ex 20,3-7; Dtn 5,7-10) und ihrer Derivate, deshalb innerhalb der Theologie inzwischen ein nur wenig beachtetes und noch seltener traktiertes Phänomen.

Der Sozialethiker Hausmanniger hat demgegenüber stark gemacht, dass nach der Einsicht in den «Geheimnischarakter der radikalen Transzendenz Gottes» die Negation ebendieser Transzendenz als ursprüngliche Quelle der Blasphemie erscheine. Eine solche Negation liege im Übrigen auch im Versuch vor, «Gottes Geheimnishaftigkeit vollständig in begriffliche und bildhafte Verfügbarkeit zu überführen» und ihm damit «seine stets größere Wirklichkeit zu nehmen». Dabei werde nicht Gott durch «bildlich-begriffliche Beherrschungsversuche» beleidigt, sondern verfehle vielmehr der so verfahrende Mensch «seine geschöpfliche Wirklichkeit als kontingentes, auf Transzendenz angelegtes Wesen, d.h. aber sich selbst als Person». Und der Soziologe Wilhelm Sofsky sekundiert: «Es ist eine Anmaßung ohnegleichen. Götter oder Propheten können durch Bilder unmöglich verunglimpft werden. Nur wer seine Götter zu Menschen degradiert hat, kann überhaupt auf die Idee kommen, sie vor Angriffen anderer Menschen schützen zu müssen.»²⁶

Darüber hinaus wäre umgekehrt daran zu erinnern, dass sich – insbesondere nach christlicher Überzeugung – Gott den Menschen in besonderer Weise zugewendet hat: angefangen vom Bekenntnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen über den Glauben an die Inkarnation bis zur geforderten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Damit wirft aber auch jede Verletzung der Würde des Menschen grundsätzlich die Frage nach der Schändung des Namens Gottes auf – und relativiert auf diese jede Fixierung auf Gotteslästerungen im engeren Sinne. Ist es in diesem Zusammenhang wirklich obsolet, wie Sofsky ebenfalls schreibt, «irgendeinem frommen Ansinnen Glauben oder auch nur Respekt zu schenken»²⁷? Immerhin stellt sich schon die Frage, wie Gläubige um ihrer selbst willen auf entsprechende Werke reagieren können und sollen, wenn sie diese als Angriff auf ihren Glauben und damit als mangelnden Respekt ihnen gegenüber verstehen – ohne dabei selbstredend auf die Fülle grausamer Reaktionsmöglichkeiten zurückzugreifen, die es in der Geschichte der Gotteslästerungen gegeben hat.²⁸

Was sollte für den Christen auch die Alternative zur – gelegentlich lautstark bedauerten – Tatsache sein, dass Friedfertigkeit zum Wesen des Christentums gehört, die christliche Botschaft des liebenden Gottes nur bezeugt und bewährt werden kann, wenn Inhalt und Form Hand in Hand gehen? Natürlich ist es für manche auf den ersten Blick enttäuschend, wenn die Verletzung religiöser Gefühle, die es ohne Zweifel gibt, hierzulande deshalb strafrechtlich nicht geahndet wird, weil der öffentliche Friede durch Christen faktisch nie gefährdet wird. Zur Erinnerung: Die gültige Fassung des Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches stammt aus dem Jahr 1969 und hat seiner Zeit den Tatbestand der «Gotteslästerung» zugunsten des Schutzes jedweden religiösen oder auch nur weltanschaulichen Bekenntnisses vor einer Verunglimpfung abgelöst. Seine Reichweite wird innerhalb der Rechtssystematik im weltanschaulich neutralen Staat durch das im Artikel 5 des Grundgesetzes garantierte Recht auf Freiheit der Meinungsäußerung beziehungsweise auf die Autonomie der Kunst beschnitten, so dass es nach einer Güterabwägung vor Gericht in der Regel dazu kommt, dass den Grundrechten Vorrang eingeräumt wird. Nur im Falle der Gefährdung des sozialen Friedens und der öffentlichen Ordnung hat eine Klage gegen Blasphemisches deshalb Aussicht auf Erfolg.

Dafür gibt es auch aus Sicht der Kirche gute Gründe. Hausmanniger formuliert knapp: «Solange Blasphemie ... nicht in einen existenzbedrohenden Angriff auf eine Religionsgemeinschaft führt, wird pastorales und diskursives Handeln zur Durchsetzung dieser Grenze den Vorrang vor juristischen Maßnahmen beanspruchen dürfen.»²⁹ Denn es sollte doch deutlich sein, dass jeder Akt der Großherzigkeit, die ihren Widerspruch in der Sache nicht verschweigen muss, Zeugnis ablegt von jener Güte und Größe, aus der der religiöse Mensch und insbesondere der Christ leben. Es ist ja offensichtlich, dass viele – vermeintlich oder tatsächlich – blasphemischen Äußerungen aufgrund persönlicher Enttäuschungen ihrer Urheber motiviert sind und mit der Beschwörung verletzter Gefühle noch nicht überwunden werden können.

Der Schriftsteller Hans Conrad Zander hat in seiner Kleinstschrift «Von der frommen Kunst beleidigt zu sein»³⁰, sogar die These aufgestellt, dass die gewachsene «Empfindlichkeit der Frommen gegen Spott, Ironie und Satire» ein Indiz für eine gewachsene Unsicherheit im Glauben sei. Eigene Frömmigkeit dadurch zu beweisen, dass man gerne beleidigt sei, funktioniert nicht. In diesem Zusammenhang wird von Sofsky darauf aufmerksam gemacht, dass die Klagen der Gläubigen über die Blasphemien anderer noch nicht zwingend auf einen tiefen Glauben schließen lassen müsse: «Dass Menschen glauben, ihrem Gott beispringen zu müssen, hat mir wahrer Frömmigkeit nichts zu tun. Im Gegenteil ... Der wahrhaft Gläubige steht weit über solch profanem Treiben.»³¹ Das populäre Gerede von der «Ver-

letzung religiöser Gefühle» missachte faktisch die Essenz religiöser Erfahrung: «Heiliger Zorn erfasst weniger den Frommen als den Halbgläubigen, der sich verspottet fühlt, weil er von seinen eigenen Überzeugungen nicht mehr überzeugt ist. Bigotterie, Fanatismus und Gewalt haben ihren Grund nicht in religiöser Inbrunst, sondern in der Brüchigkeit eines Glaubens, der sich selbst nicht recht glauben will. Wer sich seiner heiligen Sache wirklich sicher ist, der benötigt keine beleidigtes Wehgeheul, kein Rachegebrüll, keinen Scheiterhaufen, geschweige denn einen Sprengstoffgürtel.»³²

Gerade die Kirche als Institution, aber auch der Christ als Einzelner sollten – und könnten auch – deshalb besonders besonnen reagieren. Natürlich ist man nicht gezwungen, jeweils gute Miene zum bösen Spiel zu machen, die eigene Meinung zu verschweigen und auf Selbstverständliches zu verzichten – die Verweigerung, für die Dreharbeiten der Verfilmung von Dan Browns Bestseller «Illuminati» eine Kirche zur Verfügung zu stellen, ist nur konsequent. Aber aus einer Position der Gewissheit wäre man auch dazu in der Lage, souveräner mit vermeintlich Provokativem umzugehen und das Gespräch zu suchen, in dem man dann – hoffentlich – auch die besseren Argumente vorbringt.

Wichtig wäre eine solche Selbstbescheidung allein schon aus historischer Einsicht: Was heute als «religiöses Ärgernis» verurteilt wird, kann morgen schon als sinnvoller Denkanstoß aufgegriffen werden und übermorgen gar zum Instrument der Glaubensvermittlung werden, weil daran für das religiöse Verhältnis Wesentliches deutlich wird. Entscheidend sind deshalb nüchterne Sachdiskussionen. Dass dies auch innerkirchlich nicht ohne Brisanz ist, hat Zwick so formuliert: «Die christliche Position wird dabei desto mehr Beachtung finden, wie sie Ergebnis einer offenen, vorurteilslosen und angstfreien Auseinandersetzung ist – angstfrei auch gegenüber Kreisen in den eigenen Reihen, die den Verzicht auf eine Verbotsforderung der gefährlichen Liberalität verdächtigen.»³³

ANMERKUNGEN

¹ R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

² Vgl. M. STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.Br. 2008.

³ Vgl. J. KNOP, *Gotteswahn im Kinderzimmer. Ein Ferkel im Dienst der Religionskritik*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 37 (2008) 172-180.

⁴ Vgl. www.frechermario.org.

⁵ D. BROWN, *Sakrileg*, Bergisch Gladbach 2004; *Illuminati*, Bergisch Gladbach 2003.

⁶ J.K. ROWLING, *Harry Potter*, 7 Bde., Hamburg 1998 bis 2007.

⁷ Vgl. auch P. BAHR, *Eine Frage der Ehre. Verletzte Gefühle: Was darf die Kunst im Umgang mit Religion?*, in: *Zeitzeichen*, August 2008, 47-49.

- ⁸ J.-P. WILS, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. 2007.
- ⁹ Ebd., 19.
- ¹⁰ Vgl. weiterhin grundsätzlich zum Thema: G. SCHMIED und W. WUNDEN, *Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute*, Mainz 1996.
- ¹¹ C. ARNOLD, *Nichts Neues unter der Sonne. Dogmenkritik und Antikatholizismus bei Dan Brown*, in: J. VALENTIN (Hg.), *Sakrileg eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen*, Münster 2007, 21–32, hier 22.
- ¹² C.S. LEWIS, *Die Chroniken von Narnia. Farbige illustrierte Gesamtausgabe*, Wien 2005.
- ¹³ Vgl. P. HASENBERG, *Die Passion des Löwenkönigs. C.S. Lewis' «Narnia»-Geschichten und ihre Vermarktung*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 93–97.
- ¹⁴ J.R.R. TOLKIEN, *Der Herr der Ringe*, 3 Bände, Stuttgart 1969–1970.
- ¹⁵ Vgl. auch M. WÖRTHNER, *Betrugssache Jesus. Michael Baigents und andere Verschwörungstheorien auf dem Prüfstand*, Würzburg 2006.
- ¹⁶ Vgl. J. VALENTIN, *Scharlatanerie oder neue Religion? Die Romane Dan Browns als Herausforderung für Kirche und Theologie*, in: ders. (Hg.), *Sakrileg eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen*, Münster 2007, 9–20, hier 13.
- ¹⁷ BROWN, *Sakrileg*, 9.
- ¹⁸ Vgl. P.B. STEINER, *Kunst und Blasphemie. Am Beispiel der Ausstellung I.N.R.I.*, in: S. SCHMIDT (Hg.), *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstöße zum Glücklichen*, Ostfildern 2000, 68–80, hier 69f.
- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Vgl. R. ZWICK, *Blasphemie!? Anstößige Kunstwerke als Herausforderung für den Glauben*, in: S. SCHMIDT (Hg.), *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstöße zum Glücklichen*, Ostfildern 2000, 81–102, hier 90.
- ²¹ «Dunkelkammer des Passionswissens». Ein Gespräch mit dem Intendanten Ulrich Khuon, in: *Herder Korrespondenz* 62 (2008) 178–182, hier 181.
- ²² Ebd.
- ²³ Vgl. ZWICK, *Blasphemie!?*, 91–94.
- ²⁴ Vgl. auch F. REITINGER, *Schüsse, die Ihn nie erreichten. Eine Motivgeschichte des Gottesattentats*, Paderborn 1997.
- ²⁵ Vgl. auch im Folgenden: T. HAUSMANNINGER, Art. *Blasphemie, II.*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2, Freiburg i.Br. ³1994, Sp. 521f.
- ²⁶ W. SOFSKY, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München 2007, 140f.
- ²⁷ Ebd., 145.
- ²⁸ A. CABANTOU, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999.
- ²⁹ HAUSMANNINGER, Art. *Blasphemie*, 522.
- ³⁰ H.C. ZANDER, *Von der frommen Kunst beleidigt zu sein. Eine christliche Handreichung an den Islam*, Münster 2006.
- ³¹ SOFSKY, *Verteidigung des Privaten*, 140f.
- ³² Ebd., 141.
- ³³ ZWICK, *Blasphemie!?*, 98.

DEM STOFF DER GESCHICHTE GESTALT GEBEN

Ein Gespräch Holger Zaborowskis mit Martin Mosebach

H. Zaborowki: Sehr geehrter Herr Mosebach, Sie werden heute zu Ehren Robert Spaemanns über Kunst und den Künstler sprechen – dabei aber nicht die «Person», sondern die «Unperson» des Künstlers in den Blick nehmen. Was haben wir uns darunter vorzustellen?

M. Mosebach: Mein Vortrag heißt «Der Künstler – die Unperson». In ihm entwickle ich verschiedene Betrachtungen – über unpersönliche Kunst, über Kunst, in der es um Zurückdrängung der eigenen Person geht, über anonyme Kunst oder über Kunst, in der der Künstler sich ganz bewusst nur als Sprachrohr, nur als Gefäß versteht – Kunst, die nicht Ausdruck einer Persönlichkeit ist.

H. Zaborowki: Sehen Sie das als Ihr eigenes literarisches Programm und auch als Gegenprogramm zu einem Verständnis von Kunst, das in der Moderne und Postmoderne sehr weit verbreitet ist, in dem oft die Persönlichkeit des Künstlers im Vordergrund steht und der Künstler oft selbst zum ausschließlichen Gegenstand der Kunst wird?

M. Mosebach: Ich würde dies nicht als Programm sehen. Es geht mir eigentlich um eine Anthropologie der Kunst. In einem dieser kleinen Stückchen frage ich mich: «Was ist Kunst?» und komme dann zu dem zunächst dreisten Axiom: «Kunst ist das, was ein Künstler macht.» Nun könnte man das ebensogut auch umdrehen: «Ein Künstler ist, wer Kunst macht.» Anhand dieser beiden Sätze versuche ich – nur andeutungsweise, es ist keine große wissenschaftliche Untersuchung – zwei verschiedene Typen des Künstlertums darzustellen. Zum einen gibt es den Künstler als Persönlichkeit: «Kunst ist, was ein Künstler macht.» Der Künstler ist die Person, nach der all das, was er hervorbringt, zur Kunst wird. In ihm liegt die Kunst. Er ist dieser eruptive Vulkan. Seine Persönlichkeit bedarf der neuen Sprache, der neuen Formen, um sich auszudrücken. Dem entgegengesetzt ist die Kunst,

MARTIN MOSEBACH, geb. 1951 in Frankfurt a.M. Studium der Rechtswissenschaften. Seit 1980 freier Schriftsteller. Neben Prosa und Lyrik schreibt er Aufsätze über Kunst und Literatur für Zeitungen, Zeitschriften und den Rundfunk. Martin Mosebach erhielt den Georg Büchner-Preis 2007.

die den, der sie hervorbringt, erst zum Künstler macht. Dieser Künstler fängt nicht als Künstler an, sondern erfährt sich erst, nachdem er Kunst hervorgebracht hat, als Künstler. Die Kunst ist dann etwas Größeres als der Künstler. Er findet die Welt vor, er empfindet sich selbst aber als leer. Er findet den Reichtum außen und die Fülle dessen, was beim Namen gerufen werden muss, vorgegeben. Seine Muttersprache liegt vor ihm. Sie muß überhaupt erst einmal erkannt werden in ihrer Unausschöpfbarkeit. Und Kunstwerke gibt es in großer Menge, die er schon vor sich sieht. Er hofft nicht, das einzigartige Werk zu schaffen, sondern er hofft, der vorhandenen Kunst halbwegs gerecht zu werden, sie vielleicht zu erreichen. So folgt er Regeln der Grammatik, der Handwerklichkeit, ohne sich dabei vorzustellen, daß auf diese Weise Kunst entstehen könne. Kunst ist für ihn, was dann hinzutritt, vielleicht hinzutritt, wenn die Regeln befolgt worden sind. Wenn dann aufgrund der Handwerklichkeit, aufgrund des angewandten Handwerks schließlich ein Gebäude geschaffen ist, ein Kreis, der sich dann unversehens beseelt, der dann zu leben beginnt, dann ist dieses hinzutretende Leben dem Künstler selbst etwas Unbegreifliches. Und erst dieses Leben, das in sein Werk eintritt, macht es zum Kunstwerk und ihn selbst zum Künstler.

H. Zaborowski: Bei der Verleihung des Kleist-Preises haben Sie gesagt, Sie wollten das Schreiben so lernen, wie jemand das Schuhmacherhandwerk lernen könne. Das würde diesem letztgenannten Typ des Künstlers entsprechen, daß der Künstler nämlich zunächst ein Handwerk lernt und sich in einer gewissen Demut vor der Tradition dieses Handwerks, vor den Regeln des Handwerks verbeugt, daß er also nicht neu definiert, was ein Schuhmacher ist, sondern gute Schuhe produziert.

M. Mosebach: Ich käme nie auf den Gedanken, mich zu fragen: «Auf welche Weise kann ich die deutsche Sprache revolutionieren?», wenn andere Fragen doch viel näher liegen: «Was kann diese deutsche Sprache? Was erlaubt sie? Welche Schönheiten sind in ihren Regeln verborgen?»

H. Zaborowski: Sind die beiden Alternativen, die Sie nennen, so klar voneinander getrennt, daß man die beiden Künstlertypen so einfach einander gegenüberstellen kann?

M. Mosebach: Wahrscheinlich wird man sie in dieser Reinheit selten verwirklicht finden. Es entspricht dem Wesen einer Typologie, daß sie vereinfacht.

H. Zaborowski: Ein möglicher Einwand könnte ja lauten: Es ist durchaus sympathisch, daß Sie Anfragen an ein Verständnis des Künstlers als eines

autonomen Schöpfers von Wirklichkeit stellen, indem Sie das Moment der Abhängigkeit, der Bezogenheit auf Realität, des zurücktretenden Beschreibens betonen. Aber Sie tun dies natürlich immer auch als Sie selbst – in Ihrer eigenen geschichtlichen, ihrer biographischen Situation.

M. Mosebach: Die Persönlichkeit ist entweder das hinzugegebene Geschenk oder der ewige Fluch, der einem anhaftet und den man bis ans Ende der Tage nicht los wird – bei allen Versuchen, diese Last abzuwerfen. Es stellt sich nur die Frage, ob das Urpersönliche eher zum Ausdruck gelangt, wenn die Absicht darauf gerichtet wird oder ob dies Urpersönliche nicht Absichtslosigkeit und Unbewußtheit zur Voraussetzung hat, weil alles, was wir bewusst über uns sagen können, überhaupt keiner Realität entspricht.

H. Zaborowki: ... und sich dem Vorwurf der Konstruktion aussetzen muss.

M. Mosebach: Wir machen uns ein Bild von uns, das wahrscheinlich falsch ist, so wie wir auch keine Auffassung davon haben, wie wir aussehen, und manchmal erschrecken, wenn wir Fotos von uns sehen. Wir können uns auch nur schwer an unsere Stimme gewöhnen. Die Maler aller Zeiten kannten den Ärger, dass sich die Portraitierten nicht auf den Portraits wiedererkennen wollten.

H. Zaborowki: Das kann natürlich damit zusammen hängen, daß man eine Furcht hat vor der Objektivierung des eigenen Selbst oder dass das Selbst eigentlich nicht fassbar ist.

M. Mosebach: Es gibt einen unaufhebbaren Widerspruch in der Selbstwahrnehmung. Wenn wir ehrlich sind, dann ist unsere Person, von der wir doch wirklich etwas zu wissen meinen, in keiner Weise fest umrissen, sondern fließend, etwas, was sich unserer Wahrnehmung eigentlich entzieht. Sie ist etwas Leeres, etwas nach allen Seiten hin, nach allen Potenzen hin Geöffnetes. Sie nimmt immerfort irgendeine Art Gestalt an, und dann schwebt sie wieder weg. Und auf der anderen Seite legt jeder erlebte Tag uns fest, unsere Lebensgeschichten, unsere Handlungen geben uns eine unbestreitbare Gestalt, was wir im Rückblick von uns erkennen, kann ein Gefühl des Verdammenseins erzeugen: «Das bin ich. Ich habe all das an Möglichkeiten, was mir in die Wiege gelegt war, bereits verspielt.» Das ist ein Schock.

H. Zaborowki: Wie äußert sich diese Erfahrung, wenn Sie schreiben? Hat diese Sicht des Künstlers, dieses Verständnis der Person verschiedene Auswirkungen, wenn sie Texte unterschiedlicher Gattungen schreiben – wenn Sie etwa an einem Roman arbeiten, an einem literaturkritischen oder

politischen Essay oder einer Rede? Ist dann ein anderer Teil Ihrer Persönlichkeit gefragt oder tätig? Gibt es eine Einheit, die all dem zugrunde liegt?

M. Mosebach: Wenn eine Einheit da sein sollte, dann empfinde ich sie jedenfalls nicht. Ein Aufsatz über Literatur oder über ein politisches Thema fordert gerade das für mich letztlich uninteressante Oberflächen-Ich heraus mit seiner Meinung. Dieses Oberflächen-Ich, das diese oder jene Positionen in der Welt vertritt, das habe ich versucht, so weit wie möglich zu vergessen, wenn ich erzähle, wenn ich einen Roman schreibe. Die ganze Arbeit beim Schreiben besteht für mich zunächst darin, in eine Art Trance zu geraten, in eine Art Zustand des automatischen Schreibens. Das ist nicht so leicht herbeizuführen. Ich habe dafür aber inzwischen meine Methoden entwickelt. Anders kommt ein Roman für mich nicht zustande. Natürlich muß er anschließend bearbeitet werden. Das kann dann nach den nachvollziehbaren Gesichtspunkten eines Lektorates geschehen. Das ist eine handwerkliche Sache. Das eigentliche Herstellen vollzieht sich aber bei mir weitgehend unbewusst. Ich versuche inzwischen, auch Aufsätze in dieser Verfassung zu schreiben. Ich versuche, sie zu träumen, so wie ich auch meine Bücher zu träumen versuche. Das träumende Ich hat jene radikale Subjektivität, die sich ihrer selbst nicht bewusst ist. Denn das träumende Ich sieht das Geträumte als einen Film vor sich – als etwas Fremdes, als etwas, was es nicht selbst hervorgebracht hat.

H. Zaborowski: Das heißt nun, es schreibt oder es träumt in ihnen. Es gibt ja Träume kurz, bevor man aufwacht, bei denen man den Eindruck hat, man lenke den Traum ...

M. Mosebach: Es gibt diese Phase, in der man glaubt, den Traum lenken zu können. Damit könnte man den von mir angedeuteten Zustand vergleichen.

H. Zaborowski: Bei der Lektüre Ihrer Romane fällt im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Romanen auf, daß Sie in einer Tradition des Romanschreibens stehen, die viele heutige Romanschriftsteller verlassen haben. Bei diesen hat man den Eindruck, daß das Fragmentarische, das Gebrochene bis in den Stil hinein vorherrscht, was letztlich auch eine Sehnsucht nach Neuschaffen – der Sprache etwa – zeigt oder den verzweifelten Versuch, etwas Neues auszudrücken, bewusst Sinn zu stiften oder auch die Abwesenheit von jedem Sinn zu verkünden. Viele Schriftsteller und Philosophen haben auch vom Ende des Romans gesprochen oder von der Unmöglichkeit, heute noch Romane zu schreiben. Sie aber schreiben noch Romane, und zwar in einer bestimmten, eher traditionellen Weise, Romane über die Wirklichkeit, die Gegenwart, in der wir leben. Dadurch kann die Wirklichkeit, der

«Reichtum außen», wie Sie soeben sagten, sich darstellen – und zwar nicht als Fragment, nicht als etwas, das Sie als Schriftsteller gemacht hätten, sondern so, wie sich die Wirklichkeit gibt: als ein Reichtum von Sinnzusammenhängen, die dargestellt, die «beim Namen gerufen» sein wollen. Es gäbe auch andere Möglichkeiten: philosophische, musikalische oder die Möglichkeiten der bildenden Kunst. Ist dies eine biographische Zufälligkeit, die etwa darauf zurückzuführen ist, dass gerade dies Ihre Begabung ist?

M. Mosebach: Ich glaube, daß der Roman sehr gut geeignet ist, die Realität der Gegenwart aufzunehmen, wenn er auf die eben genannte Weise zustande kommt: als eine absichtslose, nicht vordergründig gleich schon sortierende Spiegelung der Realität. Daß dabei Akzente gesetzt werden, die etwas deutlicher hervorheben, was eigentlich nicht so deutlich gewesen ist, das versteht sich von selbst. Die Gegenwart ist etwas ebenso Ungeformtes, ebenso wenig Greifbares wie das Ich. Aber diese beiden Ungreifbarkeiten können in einer Erzählung gerinnen. Sie nehmen eine Gestalt an, die rundum fixierbar und abtastbar ist. Deshalb können Romane eine Form der Geschichtsschreibung werden, wenn sie nämlich dem Stoff, aus dem Geschichte gemacht ist, Gestalt geben. Denn die Gegenwart besteht ja nicht nur aus ihren Ereignissen, diese Ereignisse haben auch eine ganz bestimmte ästhetische Substanz. Und diese Substanz ist ebenso wichtig wie das, was sich ereignet. Krieg, Hunger und Umsturz hat es in der Geschichte immer gegeben, und trotzdem wiederholt sich die Geschichte nicht, weil sich die Verkörperungen solcher Ereignisse nicht wiederholen. Es ist eben etwas anderes, wenn ein Krieg zwischen Rittern stattfindet oder zwischen Soldaten, wenn ein Krieg mit Schwertern in der Hand ausgefochten wird oder von einem Schalter aus. Natürlich, es gibt diesen roten Faden, der immer der gleiche ist. Manchmal glaubt man, im Blick zurück einen roten Faden entdecken zu können. Ich bewundere den Blick des Thukydides auf die Geschichte in seiner hohen Abstraktion. Und doch fehlt mir dabei etwas Entscheidendes: Was macht diesen Krieg, jenen Umsturz, jenes Reich von allem, was es vorher gab, so verschieden? Es ist die Substanz des geschichtlichen Ereignisses, die am besten in der Kunst sichtbar gemacht werden kann.

H. Zaborowki: Weil der Künstler fähig ist, das Individuum zu beschreiben, das Einzelne in seiner Einzigartigkeit?

M. Mosebach: Ja, nicht nur das, sondern auch die Luft, die es geatmet hat, den Blick, den es auf die Welt wirft. Der Künstler kann beschreiben, was der Zeitgenosse als schön empfindet und was als hässlich, welche Farben ihn umgeben – das ganze Fleisch der Epoche, möchte man sagen, ist das Feld der Darstellung der Kunst.

H. Zaborowski: Gibt es damit auch einen metaphysischen Aspekt der Kunst, indem sie Wirklichkeit nicht nur beschreibt, sondern auch fragt: «Was sind die Sinnzusammenhänge von Wirklichkeit?» Und: «Gibt es überhaupt Sinnzusammenhänge von Wirklichkeit?»

M. Mosebach: Das sollte sich meines Erachtens die Kunst nicht ausdrücklich fragen. Die Kunst sollte sich in blindem Vertrauen, dass sie das Wirkliche in ihren Netzen auffangen wird, eben nicht solche Fragen stellen. Wenn es einen Sinnzusammenhang gibt, wenn es eine Realität hinter den Dingen gibt, wenn die Dinge über sich hinaus zu leuchten vermögen, auf etwas anderes hinweisen, und sei es nur dadurch, dass ihr Ungenügen schmerzhaft spürbar wird, dann muss das aus ihnen selbst sprechen. Ein ersehnter Sinnzusammenhang darf nicht von außen in sie hineingelegt werden.

H. Zaborowski: Das heißt, Sie sind als Künstler eher Phänomenologe.

M. Mosebach: Ja, das wäre ich gerne! Dazu gehört allerdings eine lebenslange Übung, eine wirkliche geistliche Übung, könnte man sogar sagen, wie sie etwa ein Doderer zur Grundlage seines Erzählens gemacht hat. Er war wirklich von dem Vertrauen getragen, nur die Netze auslegen zu müssen, damit sich das Richtige darin verfangen würde. Für Doderer besteht das Romanschreiben im Durchstoßen zu einer langen Passivität, einem meditierenden Zustand, in einem wortlosen In-der-Erinnerung-Verbleiben. Er nennt das ein Verweilen «im prägrammatischen Raum Bleiben» – und dieses Verweilen sollte so lange wie möglich durchgehalten werden. «Grammatik», die dann das Ganze «zu Kristall schießen» lässt – auch ein Ausdruck von Doderer –, die ihm in der Verfestigung Struktur verleiht, führt schon zu Deutung und Verfälschung. So liegt der eigentlich bedeutungsvolle Zustand für ihn *vor* dem Schreiben. Eine Entstehung von Literatur, die sehr nahe an Zen oder Zen-Praktiken heranreicht, das war sein Ideal vom Erzählen. Wieviel von diesem radikalen Ideal in der täglichen Arbeit verwirklicht worden ist, kann ich freilich nicht beurteilen. Aber in den Tagebüchern wird der «übende», wahrhaft asketische Charakter seines Schreibens sehr deutlich. Deswegen gestattete er für den Roman ja eigentlich auch nur die eigene Biographie als Stoff, weil nur die Ereignisse des eigenen Lebens erinnernd meditiert werden können, nachdem sie ganz vergessen worden sind, und irgendwann unwillkürlich wieder auftauchen, herbeigerufen durch Proustsche Auslöser. Bei Doderer sind das häufig Gerüche vom Kampfer, Lavendel oder Lack, die ihn plötzlich – wie einen Hund, der irgendeine Spur aufnimmt – in einen Spannungszustand versetzen. Bei einem Autor, der souverän seinen Stoff wählt, wie Thomas Mann etwa, sieht das anders aus: Dann haben wir eben Romane mit dem Thema der bürger-

lichen Dekadenz oder mit dem Thema des sozialen Fortschritts, oder wir nehmen Nietzsches Leben als Symbol der deutschen Geschichte und so weiter. Das wäre für Doderer ein absurdes Unterfangen, das ist für ihn überhaupt gar nicht mehr Schriftstellerei.

H. Zaborowki: Das mag auch erklären, warum Thomas Manns Romane und Erzählungen dann doch im Letzten, bei aller Brillanz der Sprache und der Meisterschaft in der Darstellung, oft sehr konstruiert wirken und man den Eindruck hat, er wolle den Stoff beherrschen. Bei Doderer hat man nun umgekehrt den Eindruck, der Stoff beherrsche ihn. Es ist sozusagen die Sinnlichkeit, die sich in ihm ausdrückt, es ist aber nicht der Fall, dass er jetzt versucht, den Lavendelduft als ein bestimmtes literarisches Mittel, das die und die Funktion in einem bestimmten Zusammenhang hat, einzusetzen. Das heißt nun, das Schreiben wäre irgendwo anzusiedeln zwischen Askese auf der einen Seite und einer Übung in der *aisthesis*, der Wahrnehmung, der Beschreibung auf der anderen.

M. Mosebach: Ja, natürlich. Das ist das, was mir einleuchtet. Nun bin ich selber im Grunde ein zu jeder Theorie unfähiger Mensch, nur zur alten Wortbedeutung der *theoria*, zur Anschauung gemacht und habe meinen Weg dann auch entsprechend meiner Neigung gewählt. Ich weiß, dass ich es immer wagen sollte, mich im Anschauen zunächst einmal zu verlieren und das Anschauen für wichtiger zu halten als das Gestalten – in dem Zutrauen: «Warte ab, was herauskommt, lass es den Stoff selber machen!»

H. Zaborowki: Ist das für sie eine mystische oder eine religiöse Erfahrung? Sie haben darauf verwiesen, dass das bei Doderer fast die Dimension einer spirituellen Erfahrung hatte.

M. Mosebach: Ja, bei ihm hat es das auf jeden Fall. Er ging ja sogar so weit zu sagen, auf die Frage, ob er lieber ein besserer Christ oder ein besserer Schriftsteller werden wolle, antwortete er selbstverständlich mit «ein besserer Schriftsteller», denn das sei für ihn der einzige Weg, ein besserer Christ zu werden. So radikal und bewusst lebe ich aber nicht. Ich bin im Gegenteil meinen Weg als Schriftsteller überwiegend unbewusst gegangen. Das heißt nicht, dass ich nicht auch Bücher geplant hätte, aber die gewachsenen, ungeplanten sind mir die lieberen.

H. Zaborowki: Das ist das Problem, das Schweigen auszuhalten ...

M. Mosebach: Ja, irgendwann fasst mich als westeuropäischen Tatmenschen dann doch die Ungeduld und ich bin versucht, der Sache systematisch Herr

zu werden. Von daher gesehen ist das alles nicht so rein verwirklicht. Und dann gibt es natürlich auch Phasen, in denen ein Buch, ein langes Buch, in der Masse zunächst vor sich hinwächst, damit es einen Anfang und ein Ende hat und zwei Beine, auf dem es stehen kann. Bei Licht betrachtet hänge ich also wohl gar keiner Methode bedingungslos an und bin ich leider auch kein Zen-Künstler geworden, sondern schreibe Bücher, die der Zen-Künstler vielleicht gar nicht mehr schreiben müsste.

H. Zaborowski: Sie sehen also als Gefahr des Schreibens und vielleicht auch als die Gefahr, der zahlreiche Autoren ausgesetzt sind, das Schreiben selbst oder die Form des Zugangs zur Wirklichkeit, die sich im Schreiben ausdrückt, zu sehr an eine Form von technischer oder instrumenteller Vernunft anzugleichen – weit über die handwerklichen Aspekte des Schreibens hinaus?

M. Mosebach: Gerade der Schriftsteller, dem das Handwerk wichtig ist, weiß doch, dass das, worauf es ankommt, nicht durch das Handwerk zu leisten ist. Aber es ist gut, das Wissen wieder zu vergessen. Denn das Geheimnis ist, dass Handwerklichkeit ihr Bestes erst zu geben vermag, wenn man sie nicht als Mittel begreift, sondern als letzten und schönen Zweck. Die längere Zeit der europäischen Geschichte gab es eine Wirtschaft, die nicht Wachstum wollte, sondern die Stagnation als kostbaren Wert begreift, Zünfte und Stände wachten darüber, dass nicht zuviel produziert wurde. Wachstum hätte das gesamte System durcheinander gebracht und da kam es in der Tat nicht darauf an, die Produktion zu vereinfachen, zu verbilligen und zu beschleunigen, sondern zunftgemäß und nach überlieferten Regeln einen zünftigen Stuhl herzustellen.

H. Zaborowski: Das scheint ein System der Menschlichkeit zu sein, im Vergleich zu einem System oder einem Denken, das immer auf Wachstum hin orientiert ist.

M. Mosebach: Es verschiebt sich gegenwärtig die wichtige Frage: «Was soll wachsen?» zu dem Imperativ «Irgendwas soll wachsen!» Das scheint gegenwärtig das einzige zu sein, was Wirtschaftswissenschaftler und Politiker interessiert. Man sagt, die ostasiatische Industrie wachse. Und womit wächst sie? Was bringt sie hervor?

H. Zaborowski: Quantifizierbare Güter ...

M. Mosebach: Das heißt, sie stellt unendliche Berge von Ramsch her, von Dingen, die schon, wenn sie vom Band rollen, Müll sind. Es kann alles eine Ware sein, wenn man sie nur zu verkaufen versteht. Und das führt zu einem

Aussaugen der Wirklichkeit der Ware selbst. Die Ware existiert eigentlich nur noch auf dem Papier, ist nur noch ein auf Bildschirmen hin und her geschobener Posten. Über ihren Bestand, ihre Brauchbarkeit, ihre Notwendigkeit in unserem Leben braucht schon gar nicht mehr nachgedacht zu werden. Deshalb wächst die Bedeutung der Aufgabe, den Menschen klarzumachen, dass sie etwas brauchen, was sie in Wirklichkeit gar nicht brauchen. Ich bin kein Wirtschaftstheoretiker, aber ich spüre diese Entwirklichung der Ware, und das ist ein Unwirklichwerden der gegenständlichen Welt.

H. Zaborowki: Die Künstler als Unpersonen sind dann immer auch Propheten, die sich selbst zurücknehmen und eine Sicht von Wirklichkeit erinnern, nicht indem sie diese theoretisch entfalten, sondern indem sie diese immer schon vollziehen ...

M. Mosebach: Ja, ich habe in meiner Rede verschiedene Typen von Künstlern zu schildern versucht, die in ihrer Arbeit die eigene Person zu überwinden versuchen: etwa die Künstler, die einst durch die französische Akademie, die *École des Beaux-Arts* gegangen sind, durch dieses klassizistische Kunsttraining, das nicht zum Ziel hatte, dem Einzelnen zu seiner ur-eigenen Bildersprache zu verhelfen, sondern mit dem Handwerk zugleich eine ganze Ästhetik vorgab, der man sich widerstandslos zu unterwerfen hatte. Dann spreche ich über die Handwerker des Péguy'schen Falls, die Stühle nach den Regeln der Kunst herstellten, ohne über deren Schönheit nachzudenken; über das Problem der Schönheit von Gebrauchsgegenständen, das Phänomen, dass der schöne Gebrauchsgegenstand eigentlich nur dann entstehen kann, wenn seine Schönheit unwillkürlich ist.

H. Zaborowki: Eine substantielle Schönheit kann also nicht intendiert werden ...

M. Mosebach: Die Designer-Schönheit ist immer mit einer Absicht verbunden, sie will einer Mode, dem Kommerz, einer Weltanschauung genügen oder Markenzeichen werden. Ich erinnere an eine Welt, in der es überhaupt keine hässlichen Gebrauchsgegenstände gab, nämlich vor der industriellen Revolution. Damals sprach man nicht über die Schönheit von Kochtöpfen, während heute die Sphäre der Gebrauchsgegenstände das einzige Reservat ist, in dem die Schönheit sich noch ungeniert aufhalten darf, denn schöne Kunst ist ja verboten. Schönheit in der Kunst steht unter einem sehr, sehr schweren Verdacht. Aber Schönheit eines Trockenrasierers zum Beispiel, das ist etwas, was durchaus diskutiert wird und als ehrenwertes Thema gilt. Wenn Sie in eine indische oder eine afrikanische Hütte eintreten oder wenn sie das liebevoll konservierte Proletarier-Cachot der Bernadette

Soubirous in Lourdes sehen, dann gibt es da Primitivität, Lumpigkeit, Kälte – man braucht die Armut nicht verklären –, aber es gibt nichts Hässliches.

H. Zaborowski: Aber warum haben wir in unserer heutigen Zeit dann so eine Vorliebe für das Hässliche? Wird uns suggeriert, dass das Hässliche doch eigentlich das Schöne sei oder das Gute, oder zeigt das eine Krise der Kultur, die überhaupt keinen Zugang zum Schönen, zum Wahren, zum Guten mehr hat?

M. Mosebach: Ich erkenne einen Hässlichkeitskult in unserer Zeit, den ich verachte. Aber man sollte es sich mit den Begriffen «schön» und «hässlich» nicht zu einfach machen. Schönheit ist wesentlich mit Leben verbunden – auch dem Leben toter Dinge, die von Schönheit beseelt zu Stilleben werden können. Das Bleichwerden klassischer Schönheitsmaßstäbe hat uns neue Schönheiten zu sehen gelehrt, wo man sie früher nicht vermutet hätte. Aber ich möchte nicht ausweichen. Sicher hat die Industrialisierung einen großen Anteil an dem Verschwinden von Schönheit. Es gibt eine Art körperlicher Ursympathie mit den traditionellen Materialien von Holz und Stein, die man zu synthetischen Materialien nie entwickeln kann. Schönheitserleben ist oft auch ein Wiedererkennen, das Evidentwerden einer Harmonie, die zwischen dem Gegenstand und dem eigenen Körper besteht.

H. Zaborowski: Das ist der Grund, weshalb wir natürliche Stoffe gegenüber synthetischen vorziehen ...

M. Mosebach: Weil wir uns in einer geschöpflichen Grundverwandtheit empfinden mit ihnen. Die Vorstellung der Renaissance, der Architekt habe vor allem den menschlichen Körper zu studieren, ist etwas, was jedem unwillkürlich einleuchten müsste. Wir sind unablässig dabei, alles an uns zu messen, alles in ein Verhältnis zum Menschen zu setzen. Die Gegenstände der vorindustriellen Jahrtausende waren von Hand hergestellt, standen von daher schon in einem notwendigen und unmittelbaren Verhältnis zum Körper. Wenn man mit der Hand darüberstreicht, antwortet das Holz; es ist bereit, sich bearbeiten zu lassen. Die synthetischen Materialien und Herstellungsweisen machen die Erzeugung von Dingen möglich, die nicht mehr ohne weiteres in Bezug zum Menschenkörper gesetzt werden müssen.

H. Zaborowski: Die Liebe zur Gestalt ...

M. Mosebach: Liebe zur Gestalt, und Misstrauen gegenüber Erfahrungen, die nicht der unmittelbaren sinnlichen Möglichkeit des Menschen entsprechen. Wir sind inzwischen von vielen Vollzügen umgeben, die wir nicht

mehr sinnlich erfahren, bei denen wir kaum verstehen, was vor sich geht, und die wir schon gar nicht mehr mit dem ganzen Körper mitvollziehen können. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit können wir uns für die Wahrnehmung unserer Welt nicht mehr auf unsere Sinne stützen. Es ist auch vollkommen unklar, wie wir uns in dieser Lage zurechtfinden werden. Das ist eine sehr ernste Situation, die zunächst einmal irreversibel ist.

H. Zaborowki: Dies führt in gewisser Weise auch zum Beginn unseres Gespräches zurück, nämlich zu der Charakterisierung des Künstlers als einer Unperson, die vor der Wirklichkeit zurücktritt und in dieser Weise eigentlich an die Wirklichkeit erinnert und neu zur Realität, zur Wirklichkeit, zu den «Sachen selbst» erzieht und vielleicht ermahnt. Eine Stimme der Erinnerung...

M. Mosebach: Ich glaube, in diesem dichten Nebel ist der Erzähler am besten beraten, wenn er sich gleichsam willenlos als Korken auf den Strömen der Zeit treiben lässt, wenn er darauf verzichtet, seinem Erzählen eine Richtung vorzugeben und ihm ein Ziel zu setzen. Unsere Subjektivität begleitet uns ohnehin gnadenlos; um die müssen wir uns keine Sorgen machen. Eine spätere Generation mag unsere Reise dann deuten und beim Sichten des von uns aufgesammelten Stoffs ein Bild davon gewinnen, mit welchen Gewinnen und Verlusten sie aus der großen historischen Transformation hervorgegangen ist.

H. Zaborowki: Das klingt nach einer sehr ernsten Aufgabe für die «Unperson» des Schriftstellers. Welche Rolle spielen dann aber Humor und Ironie? Mir ist aufgefallen, dass in vielen, wenn nicht sogar allen Ihren Romanen Humor und Ironie eine nicht ganz unwesentliche Rolle spielen. Der Leser stellt das eigentlich auf der ersten Seite immer schon fest. Ist das ihre Form der Distanzierung, der Stellungnahme?

M. Mosebach: Wer erzählen will, muss sich in einem gewissen Abstand zu seinem Stoff befinden; ein Sinn für Komik, für das Groteske, das Erheiternde schenkt die Möglichkeit, diesen Abstand zu genießen, ihn lustvoll zu erleben – er bewahrt die Distanz vor Kälte und Indifferenz.

H. Zaborowki: Also muss man sich Martin Mosebach trotz der Krise, in der wir leben, als einen glücklichen Menschen vorstellen?

M. Mosebach: Sie wissen ja, dass das reine Glück ein unbewusster Zustand ist, dessen man erst habhaft wird, wenn er vorübergeht. Da ich mich aber, wenn ich augenblicklich darüber nachdenke, nicht als unglücklich empfinde,

werde ich vielleicht aus der Rückschau in Jahrzehnten, sofern sie mir noch vergönnt sind, sagen, dass ich 2008 ein glücklicher Mensch gewesen bin.

H. Zaborowski: Vielen Dank, Herr Mosebach, für dieses Gespräch!

PETER HENRICI · EDLIBACH

DAS CHRISTENTUM GIBT ZU DENKEN

Eines der ersten Werke Karl Barths nach seinen beiden Römerbriefkommentaren sind seine Münsteraner und Bonner Vorlesungen über «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert».¹ Die Hälfte dieser Vorlesungen sind dem 18. Jahrhundert gewidmet, und darin vor allem der Philosophie, mit zwei tiefeschürfenden Kapiteln über Kant und Hegel. Diese erst 1946 veröffentlichten Vorlesungen kamen mir bei der Arbeit an meiner Dissertation in die Hände, und als mir dann verschiedene philosophische Lehrstühle angeboten wurden, waren es nicht zuletzt die Vorlesungen Karl Barths, die mich bewogen haben, für die neuere Philosophiegeschichte zu optieren. Ein theologischer Lehrstuhl kam leider nicht in Frage; doch die neuere Philosophiegeschichte, so überlegte ich, würde mir jedenfalls einen kontinuierlichen Kontakt mit der Theologie erlauben.

Das mag zunächst paradox erscheinen. Die Enzyklika «Fides et ratio» widmet der Philosophie der Neuzeit nur gerade vier Nummern, und dies in eher pessimistischem Tonfall. «Vom späten Mittelalter an verwandelte sich ... die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen [Theologie und Philosophie] nach und nach in eine unselige Trennung. Infolge des Vorherrschens eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie anlangte. Zu den Folgen dieser Trennung gehörte unter anderen auch ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft. Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Misstrauen zu bekennen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Misskredit zu bringen.

Was das patristische und mittelalterliche Denken als tiefe Einheit, die eine zu den höchsten Formen spekulativen Denkens befähigende Erkenntnis hervorbrachte, ersonnen und verwirklicht hatte, wurde letztendlich von jenen Systemen zerstört, die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunftkenntnis eintraten.

Die auffälligsten Radikalisierungen sind bekannt und vor allem in der Geschichte des Abendlandes deutlich sichtbar. Das moderne philosophische Denken hat sich,

PETER HENRICI SJ, Jg. 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

so kann man ohne Übertreibung sagen, zu einem gehörigen Teil in seiner allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung entwickelt, bis es schließlich zu klaren Gegenpositionen gelangte. Im vorigen Jahrhundert [die Enzyklika stammt aus dem Jahr 1998] hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Einige Vertreter des Idealismus haben auf verschiedenste Weise versucht, den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln.»²

Die Enzyklika zeigt dann auf, wie diese Entwicklung zum Atheismus, zum Positivismus und zu dem in den Augen der Enzyklika offenbar besonders verderblichen «Nihilismus» geführt hat. Sie erwähnt dann auch die anderen, nicht philosophischen Formen von Vernunftkenntnis, die sich in der Neuzeit herausgebildet haben, d.h. vor allem die Naturwissenschaften, sowie die schon von der Frankfurter Schule bekämpfte «instrumentelle Vernunft». Schließlich billigt sie der Neuzeit dennoch «mitunter wertvolle Denkansätze» zu; sie tadelt jedoch zu Recht die «schwache Vernunft» und einen Glauben, der «Empfindung und Erfahrung betont»³ – eine namenlose Absage an Schleiermacher und an seine Folgen auch im katholischen Lager.

Diese recht pessimistische Sicht des neuzeitlichen Denkens bedarf wohl einiger Ergänzung. Die getadelte Trennung von Glaube und Vernunft kann sich zwar auf die «doppelte Wahrheit» der Averroisten und auf eine (vielleicht nicht so radikal gemeinte) Erklärung von Descartes berufen⁴; doch kann sie wohl kaum als das Kennzeichen neuzeitlichen Denkens angesprochen werden. Wie wäre es sonst zu dem am Ende des zitierten Textes erwähnten Versuch gekommen, «den Glauben und seine Inhalte, ja sogar das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in rational fassbare dialektische Strukturen umzuwandeln»? Die Anspielung auf Hegel ist unüberhörbar.

I

Doch beginnen wir mit dem Anfang. Das moderne Denken beginnt «im späten Mittelalter» mit der «via moderna», dem sogenannten Nominalismus. Dies ist nun paradoxerweise die vielleicht erste Philosophie, die ganz auf dem Boden des Christentums gewachsen ist und die auch nur auf diesem Boden erwachsen konnte. Die patristische und die früh- und hochscholastische Philosophie hatte tatsächlich nur das griechisch-heidnische Denken so gut wie möglich den Bedürfnissen des christlichen Glaubens anzupassen gesucht – woraus, das sei nicht geleugnet, bewundernswerte philosophische Synthesen entstanden sind.

Mit der «via moderna» dagegen steht es anders. Sie geht, oft unausgesprochen, aber deutlich erkennbar, stets vom Schöpfergott aus, der mit seinem liebenden und allmächtigen Schöpferwillen nicht eine allgemeine Weltordnung hervorbringt, sondern jedes einzelne Geschöpf erschafft, erhält und umsorgt. Dieses aus dem christlichen Glauben stammende Gottesbild hat die Vernunft vor eine doppelte Problematik gestellt, an der sich die kommenden Philosophengenerationen abarbeiten mussten. Wenn der Schöpfergott durch seinen freien Willen, seine Allmacht und seine Liebe zu kennzeichnen ist, dann stellt sich bald einmal die Frage, ob er die Welt nicht auch anders hätte erschaffen können – theologisch gesprochen,

die Frage nach dem Verhältnis von «voluntas Dei absoluta» und «ordinata». An Stelle des antiken, unhinterfragbaren «Kosmos» taucht jetzt am Horizont des Denkens die Frage nach verschiedenen möglichen Welten oder zumindest nach verschiedenen Weltbildern auf, eine Frage, die die kopernikanische Wende Galileis allererst möglich gemacht hat. Die gleiche Frage steht auch im Hintergrund des kartesischen Zweifels und seiner Auflösung, und mit ihrer Hilfe konnte schließlich der Jesuit Roger Boscovich in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Weltsicht Galileis vor versammelten römischen Kardinälen wenigstens plausibel machen.⁵

Doch nicht diese Linie der Wirkungsgeschichte der «via moderna» möchte ich hier verfolgen – wir werden ihr bei Leibniz wieder begegnen – sondern die andere, die bis heute fortwirkt. Wenn Gott als liebender Schöpfergott (die «via moderna» denkt in franziskanischer Tradition) jedes einzelne Geschöpf für sich erschafft und sich um es kümmert: Wie kann er dann als allmächtiger Schöpfer all das Übel zulassen, das diesen Geschöpfen in ihrer Geschichte zustößt? Das Theodizeeproblem tritt hier erstmals in seiner ganzen Schärfe auf, und es ergibt sich aus spezifisch christlichen Voraussetzungen. Wenn das Christentum in der Neuzeit «zu denken gegeben» hat (eine Formulierung, die ich Paul Ricoeur entlehne⁶), dann vor allem durch die Theodizeefrage. In meiner Vorlesung habe ich diese Wirkungsgeschichte der «via moderna» bei den deutschen Philosophen Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht, wobei manch andere Erwähnenswerte leider übergangen werden mussten. In dieser Schlussvorlesung möchte ich nun das Gesagte nochmals kurz zusammenfassen und daran einige kritische und weiterführende Überlegungen anschließen.

II.

a) Das Wort «Theodizee» ist von Gottfried Wilhelm Leibniz in die philosophische Fachsprache eingeführt worden, und dies wohl im Anklang an den Römerbrief 3,5: «Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit nur noch besser ins Licht stellt, was sollen wir dann sagen? Ist Gott – ich frage menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt?» Leibniz hat das Wort «Theodizee» als Titel über sein Hauptwerk gesetzt, das nicht nur und nicht vor allem unter Philosophen eine weite Verbreitung gefunden hat. Leibniz wollte Gottes Gerechtigkeit angesichts des moralischen und physischen Übels in der Welt philosophisch und theologisch rechtfertigen – wobei sich bei Leibniz, der über ebenso gute theologiegeschichtliche wie philosophische Kenntnisse verfügte, oft kaum unterscheiden lässt, ob er nun philosophisch oder theologisch argumentiert. Die beiden Grundpfeiler seiner Argumentation stützen sich jedenfalls auf den christlichen Glauben: Gott, der als Schöpfer in seiner Allwissenheit alle möglichen Welten vor sich sieht, beschließt in seiner Güte, nur die bestmögliche aller Weltkombinationen zu verwirklichen. Das ist der viel verschrieene und vielfach missverstandene «Optimismus» des Leibniz. Die beste aller möglichen Welten wird nämlich von Leibniz wiederum spezifisch christlich definiert: Es ist jene Welt, in der Gott Mensch wird und mit Christi Tod und Auferstehung die Menschheit erlöst. Sie ist jedenfalls besser als jede andere Welt ohne den Sündenfall Adams und dessen Folgen.⁷ Wie weit Leibniz seine bekannteste Lehre, die Monadologie, mit einem Seitenblick auf diese schon früh ent-

worfene Lösung der Theodizeefrage ausgearbeitet hat, wäre noch im einzelnen zu klären. Jedenfalls läuft die Monadologie in ihren späteren Darstellungen auf eine Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade hinaus.⁸ In seinen letzten Lebensjahren musste Leibniz jedoch zusehen, wie seine «Convenance de la raison et de la foi» an einer katholischen Glaubenslehre zu scheitern drohte. Weil Leibniz seine Monaden als rein immaterielle Kraftzentren auffasste, waren für ihn die Ausdehnung, der Raum und die Körper nur «phaenomena bene fundata». Der Jesuit Bartholomée Des Bosses machte nun Leibniz darauf aufmerksam, dass seine immateriellen Monaden mit der katholischen Transsubstantiationslehre und dem darin vorausgesetzten Verständnis einer körperlichen Substanz und der Ausdehnung als deren grundlegendem Akzidens kaum vereinbar seien. Das konnte dem Ökumeniker Leibniz nicht gleichgültig bleiben, und er beeilte sich, seine Monadenlehre durch die Hypothese eines «vinculum substantiale» zu ergänzen,⁹ das die Existenz von zusammengesetzten Substanzen – das heißt von realen ausgedehnten Körpern – denkbar gemacht hätte. Als Lutheraner musste Leibniz diese Hypothese sich nicht zu eigen machen; sie hätte ihn gezwungen, seine Monadenlehre und damit sein ganzes intellektualistisches Philosophieren neu zu bedenken. Erst zweihundert Jahre später hat Maurice Blondel die «vinculum»-Hypothese des Leibniz wieder aufgenommen und davon ausgehend einen nachidealistischen, «eucharistischen» Realismus des materiellen Seins ausgearbeitet.¹⁰ Eines aber dürfte deutlich geworden sein: Das Christentum hat Leibniz zu denken gegeben.

b) Auch Immanuel Kant hat sich am Problem der Theodizee abgearbeitet und im Zusammenhang damit am Problem der Zweckgerichtetheit der Natur. In einer kleinen Schrift von 1791 «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» kommt Kant zum Schluss, das Problem sei theoretisch unlösbar. Die einzig richtige Antwort sei jene des «redlichen Mannes» Hiob, der angesichts der Theodizeefrage vor Gott verstummt und von Gott dafür gelobt wird, während Gott die Theodizeeversuche der Freunde Hiobs tadelt, «weil sie nicht so gut... von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob».¹¹ Es liegt nahe, Kants sogenannten Agnostizismus zusammen mit den Postulaten der praktischen Vernunft an diese seine Einsicht anzuknüpfen. Schon früh hatte er Voltaires voreiligen Schluss gegen die göttliche Vorsehung angesichts des Erdbebens von Lissabon abgelehnt. Erdbeben seien eine Naturerscheinung und die Katastrophe habe sich erst daraus ergeben, dass man an einer als erdbebengefährdet bekannten Stelle eine Weltstadt erbaut habe.¹² In ähnlicher Weise muss die transzendente Dialektik Kants als Abrechnung mit dem allzu leichtfertigen Umgang der Wolffianer mit der Physikotheologie gelesen werden, und damit indirekt auch als eine Absage an Leibniz, der allzu genau wusste, wie Gott zu sein und zu handeln habe. Kants Selbstaussage in der Vorrede zur zweiten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» ist also ernst zu nehmen: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.»¹³ Diese vorweggenommene Erwähnung der Moralität zeigt an, wo Kant sich in seinem Denken vom Christentum inspirieren ließ. Schon die radikale Rückführung des sittlich Guten auf den

freien Willen (auf die «gute Absicht», würden wir sagen) weist auf eine christliche Abkunft hin,¹⁴ nicht weniger als die symmetrische Ablehnung der Einseitigkeiten sowohl der stoischen wie der epikureischen Ethik.¹⁵ An ihrer Stelle erklärt Kant das «höchste Gut» zum Zielpunkt seiner praktischen Philosophie.¹⁶ Die christliche Inspiration dieser Lehre ist offenkundig. Sowohl die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber wie der Rekurs auf Verstand und Willen des mit diesem Gesetzgeber identischen Welterschöpfers sind christlichen Ursprungs.

Das aber heißt, dass Kants dritte philosophische Grundfrage: «Was darf ich hoffen?»,¹⁷ die nur von der Religion beantwortet werden kann, nicht leichtfertig zu den ersten beiden hinzugefügt worden ist, und sie darf folglich in einer Darstellung Kants auch nicht, wie es meist geschieht, mit Schweigen übergangen werden. Kants späte Religionsschrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» ist kein bloßes Parergon, und sie kann schon gar nicht als Gefälligkeitsschrift betrachtet werden. Gerade hier legt das Christentum Kant, wie schon Leibniz, einen Stolperstein in den spekulativen Weg. Die Lehre vom «radikalen Bösen» in der menschlichen Natur macht Kants grundlegend optimistische praktische Philosophie zwar nicht unmöglich; sie erschwert jedoch den geraden Weg der Vernunft zum moralisch Guten ganz wesentlich. Es ist Kant hoch anzurechnen, dass er dieser spezifisch christlichen, ja noch spezifischer lutheranischen Einsicht in die grundlegende Sündhaftigkeit des Menschen nicht aus dem Weg gegangen ist. Vor Kant ist sie in der Philosophie kaum behandelt worden und selbst die Theologen hatten sie im Sinn der Aufklärung weitgehend der Vergessenheit anheimgegeben. Kants christlicher Wagemut trug ihm denn auch den Vorwurf ein, er habe «seinen Philosophenmantel mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert».¹⁸ Kant aber stellte sich der Herausforderung, seine Moralphilosophie am Leitfaden der Bibel christlich zu unterbauen, und so entfaltete er seine Lehre von der Überwindung des Bösen durch die Idee und die Vorstellung der Realität eines «göttlichen Menschen» und durch eine «Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben».¹⁹ Die so Vereinigten bilden dann die «unsichtbare Kirche», wiederum lutherischen Angedenkens.

c) Wie Kant diese Philosophie der christlichen Religion des näheren ausgeführt hat, mag in den Augen eines christlichen Kritikers ungenügend erscheinen. Tatsache ist, dass Kants Religionsschrift zum Kristallisationspunkt für das Denken des dritten und letzten Philosophen geworden ist, den ich in meiner Vorlesung behandelt habe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der junge Hegel hat Kants Religionsschrift gleich nach ihrem Erscheinen gelesen, aber auch bald ihr Ungenügen erkannt, sowohl in exegetischer wie in volkspädagogischer Hinsicht. Er machte sich deshalb an die Ausarbeitung einer eigenen, neuen Philosophie. Neben und zwischen Kant und Hegel wäre natürlich noch eine Reihe anderer deutscher Denker zu erwähnen gewesen: Lessing, Herder, Hamann, der junge Fichte und der junge Schelling, die beiden letzten, gleich wie Hegel, ihrer Ausbildung nach Theologen. Ich habe mich auf Hegel beschränkt, weil seine Philosophie, wie kaum eine andre, auf christlichem Gedankengut beruht und ohne diese christliche Grundlage überhaupt nicht verstanden werden kann. An Hegel lässt sich ablesen, was geschieht, wenn ein Denker das Christentum in all seinen Dimensionen philosophisch umzusetzen und denkend

zu «begreifen» versucht – Hegel als Ansporn und als Warnung für jeden christlichen Philosophen.

Aus seiner Auseinandersetzung mit Kants Religionsschrift gewann der junge Hegel zunächst zwei Einsichten. Einerseits erkannte Hegel das Ungenügen einer reinen Vernunftreligion, wie Kant sie vorschlug, für seine eigenen volkspädagogischen Absichten. Denn «wenn davon die Rede ist, wie man auf Menschen zu wirken hat, so muss man sie nehmen, wie sie sind». ²⁰ Deshalb muss es in einer Volksreligion manche «positive», nicht aus der Vernunft ableitbare Elemente geben, wie z.B. Gesetze, die von einer Autorität erlassen werden, historische Berichte, auch von Wundern, oder «Gebräuche, die man mitzumachen hat, und durch die fromme Gefühle geweckt werden sollen», ²¹ usf. Nach einem misslungenen Versuch, ein Leben Jesu in kantischer Manier zu schreiben, kam Hegel als zweites zur Einsicht, dass die Aussagen der Evangelien wörtlich ernst zu nehmen waren, auch die *σκληροὶ λόγοι*, die «harten Worte», ²² die sich zunächst einem vernunftgemäßen Verständnis zu entziehen scheinen.

Hier zeigt sich Hegels christlich-schwäbischer Realitätssinn. Dieser wird noch deutlicher in den umfassenderen Problemen, mit denen Hegel sein Leben lang ringen wird. Es handelt sich um drei Geschehnisse der Welt- und Religionsgeschichte, die schwer zu begreifen und kaum vernünftig zu erklären sind: Der Untergang der idealen demokratischen Stadtstaaten des klassischen Altertums zusammen mit ihrer einheimischen und auf sie abgestimmten Götterwelt, sowie deren Ablösung durch das fremde und entfremdende Christentum, das überdies eine fortschreitende Entgöttlichung der Natur mit sich brachte. ²³ Als zweites das Aufkommen einer von Familie und Staat unterschiedenen «bürgerlicher Gesellschaft» und ihrer von privaten Wirtschaftsinteressen beherrschten «Vernunftlosigkeit». Schließlich als drittes das Misslingen der auf «Vernunft und Freiheit» abzielenden Französischen Revolution in der Schreckensherrschaft Robespierres. Hegels ganzes denkerisches Bemühen, so kann man ohne Übertreibung sagen, zielt auf das Begreifen dieser drei «unbegreiflichen» geschichtlichen Entwicklungen ab – ein Bemühen um Theodizee von welthistorischem Ausmaß.

So wird die Geschichte zum ersten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, während bisher, bis hin zu Kant, die Erklärung der Natur im Vordergrund gestanden hatte. «Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst», erklärt Hegel in der Vorrede zur «Rechtsphilosophie». ²⁴ Auch diese Wendung zur Geschichte, die bei den nachfolgenden Philosophen Schule machen wird, ist zweifellos christlichen Ursprungs, nicht nur, weil es Hegel in erster Linie darum ging, die Geschichte des Christentums und der christlichen Gesellschaft zu verstehen. Aus seiner Tübinger Studienzeit konnte Hegel auch ein besonderes Interesse und Gespür für die Heilsgeschichte mitnehmen; denn gerade die Tübinger Theologen hatten die Heilsgeschichte zu einem bevorzugten theologischen Topos gemacht.

Zurück zum philosophischen Begreifen der Geschichte. Den Schlüssel dazu bildet das Wort vom «Tod Gottes», d.h. der Verknüpfung von Tod und Auferstehung, abgelesen am Tod Jesu Christi und an seiner Auferstehung im Geist der Gemeinde. Dieses geschichtliche Geschehen formalisiert Hegel dialektisch und projiziert es, mit Verweis auf die Zwei-Naturen-Lehre, ²⁵ trinitätstheologisch zurück in ein notwendiges «Sterben» Gottes selbst. Gott ist (oder wird!) nur dreifaltig durch

seine Negation im Endlichen, in der Welterschaffung, im Sündenfall, in der Menschwerdung, um schließlich im «spekulativen Charfreitag» «in seinem ganzen Ernst und aus seinem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit seiner Gestalt auferstehen» zu können und zu müssen.²⁶ Im Licht dieser zu einem Lebensgesetz Gottes gemachten Dialektik von Tod und Auferstehung kann Hegel dann die verschiedenen, auf ersten Blick unverständlichen Geschehnisse der Geschichte denkerisch begreifbar machen, ja geradezu ihre Notwendigkeit aufzeigen – eine «enorme Staurologie», eine «*philosophia crucis*» wie Xavier Tilliette Hegels ganze Philosophie kennzeichnet.²⁷

Hier hat das Christentum in einem bisher kaum erreichten Ausmaß «zu denken gegeben». Allerdings um einen großen Preis. Was zu denken gibt, ist, näher besehen, gar nicht das Christentum selbst, sondern ein gedachtes Christentum, eine Theologie lutherischer Einfärbung. Deshalb tritt bei Hegel an die Stelle der früheren Metaphysik eine «Logik», welche «die Darstellung Gottes» sein soll, «wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist».²⁸ Damit, so scheint es, sind wir nachchristlich wieder zur aristotelischen *νοησις νοησεως* zurückgekehrt, die Hegel als Schlusswort seiner «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» ausdrücklich und ausführlich zitiert.²⁹

Nun darf man aber nicht übersehen, dass Hegels Logik und Dialektik ganz anderer Art ist als jene des Aristoteles oder auch als die Dialektik des jungen Fichte. Der «Logik» Hegels geht eine «Phänomenologie des Geistes» voraus, die «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins».³⁰ Die «Logik» (und damit das Bild Gottes «vor der Erschaffung der Welt») ist somit eine Rückprojektion, eine nachträgliche denkerische Rechtfertigung der erfahrenen wirklichen Bildungsgeschichte des europäischen Geistes. Aus dieser wirklich erfahrenen Geschichte wird dann «der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen»³¹ in Gott selbst zurückverlegt. Theologisch gesprochen: Hegels «Phänomenologie» ist sozusagen seine Fundamentaltheologie. Sie läuft darauf hinaus, dass nicht der vergangene und gestorbene historische Jesus, sondern der im «Geist», in der «Erinnerung» der Gemeinde «Auferstandene» den Inhalt der christlichen Religion, lies: der christlichen Theologie, bildet, und diese «erinnerte» Christologie lässt sich dann relativ leicht in eine «Logik» und in philosophische Begrifflichkeit überführen.

Das ist, theologisch gesehen, vom Ansatz her nicht ganz unrichtig. Auch die orthodoxeste christliche Theologie muss vom «erinnerten Christus» ausgehen, von dem, was die «Memoiren der Apostel» (wie der Philosoph Justin die Evangelien nennt) von Jesus festgehalten haben, und vorher noch von der «erinnerten» Heilsgeschichte im Alten Testament, um von da aus (und nur von da aus) die Dreipersonlichkeit Gottes zu erschließen. Die «immanente Trinität» beruht deshalb erkenntnismäßig für uns Menschen auf der «ökonomischen Trinität» – nicht viel anders als Hegel das sieht. Doch für Hegel wird Gott seinsmäßig erst durch den möglichen Weltprozess dreifaltig – wenn es denn für Hegel so etwas wie «seinsmäßig» überhaupt gibt. «Es ist von dem Absoluten zu sagen, das es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist», hat Hegel schon in der Vorrede zur «Phänomenologie» proklamiert.³² Die Frage, die an ihn zu richten ist, lautet deshalb, ob dieser sein logisch begriffener Gott wirklich dreipersonlich oder nur dreifaltig ist, d.h. ob in der hegelianisch «begriffenen» Heilsgeschichte (und von

da aus in seiner Theo-Logik) drei göttliche Personen sichtbar werden oder nur drei sich ablösende Phasen des einen notwendigen göttlichen Entwicklungsprozesses.

III.

Mit Hegel sind wir so an das Ende einer philosophiegeschichtlichen Epoche gelangt, die ich anhand der drei Denker Leibniz, Kant und Hegel nachzuzeichnen versucht habe. Leibniz wollte das von der «via moderna» dringlich gemachte Theodizeeproblem dadurch lösen, dass er das Bild eines optimal vernünftig handelnden Gottes gezeichnet hat, eines Gottes, der als perfekter Mathematiker (wir würden heute sagen als Supercomputer) die jeweils beste Weltkombination errechnet. «Dum Deus calculat, fit mundus.»³³ Kant hat die erkenntnismäßige Unmöglichkeit dieser leibnizschen Lösung des Theodizeeproblems aufgezeigt und auf die Undurchschaubarkeit Gottes hingewiesen, aber auch darauf, dass wir aus praktischen Gründen nicht umhin können, eine von Gott begründete vernünftige Weltordnung zu postulieren. Hegel wiederum widerlegt Kants Agnostizismus, indem er auf die Geschichte als Offenbarung Gottes hinweist und in der «begriffenen Geschichte» einen durchwegs «offenbaren» und «begreifbaren» Gott findet. Im Hintergrund eines jeden dieser drei aus dem Christentum stammenden Denkversuchen aber steht ein anderes christliches Problem, das nur Kant als solches ausdrücklich gemacht hat: das Problem des Bösen im menschlichen Tun und folglich auch in der Geschichte, das Problem der Sünde. Das führt zu einer für alles Philosophieren entscheidenden Frage: Können in einer von der menschlichen Sündhaftigkeit gezeichneten Denklandschaft Denkversuche wie jene von Leibniz und Hegel überhaupt Wahrheit beanspruchen?

Dass Hegels philosophische «Aufhebung des Christentums» (wie Karl Löwith treffend formuliert hat³⁴) radikal zweideutig ist, hat ihre Wirkungsgeschichte gezeigt. Gleich nach dem Tod ihres Meisters haben sich die Hegelschüler in eine «Hegelsche Rechte» und eine «Hegelsche Linke» aufgespalten. Die einen sahen in Hegel den Erneuerer und Erretter der christlichen Theologie, der sie in ein zeitgemäßes Denkgewand gekleidet hat, mit dessen Hilfe sich die ganze Welt- und Religionsgeschichte christlich verstehen lässt. Näher liegt jedoch die Lesart der «Linken», die in Hegel den endgültigen Überwinder des Christentums sahen, der an die Stelle des christlichen Glaubens eine letztlich atheistische Philosophie gesetzt hat, die es erlaubt, jede christliche Erklärung von Geschichte und Zeitgeschichte als ideologisch verfärbt zu entlarven. Wie Hegel selbst dieses Dilemma gelöst hätte, ist schwer zu sagen. Ich neige dazu, dass er sich gutgläubig wohl eher der «Rechten» zugezählt hätte und in seiner Philosophie eine geschichtlich notwendige Fortschreibung des Luthertums sah.

IV.

Versuchen wir zum Schluss die gemachten Überlegungen «proprio Marte» (wie Kierkegaard sagen würde³⁵) weiterzuführen. Hinter Hegel kann man als Philosoph anständigerweise ebensowenig zurückgehen wie hinter Kant oder Descartes. Wenn wir jedoch genauer nachfragen, wie und warum das Christentum unseren drei

Denkern «zu denken gegeben» hat, dann muss die Antwort lauten, dass jeweils ein oder mehrere zunächst widervernünftig scheinende christliche Fakten den denkerischen Anstoß gegeben haben. Bei Leibniz war es neben und nach dem schon erwähnten Faktum des Bösen und des Übels in der Welt das (zwar nur von den Katholiken geglaubte) Faktum der eucharistischen Transsubstantiation. Bei Kant war es wiederum das Faktum des radikalen Bösen in der menschlichen Natur, und bei Hegel schließlich das widersinnig scheinende Fortschreiten der Welt- und Heilsgeschichte mit der Menschwerdung Gottes und der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu in ihrem Zentrum. Diese christlichen Fakten haben als Stolpersteine, «scandala», für die Vernunft, unsere drei Denker zu neuem Nachdenken angeregt und sie zum Aufsuchen neuer philosophischer Lösungen angespornt. Von einer «Trennung von Vernunft und Glauben» kann deshalb hier so wenig die Rede sein, dass vielmehr festzuhalten ist, dass auch in der Neuzeit wie im Mittelalter (wenn auch auf andere Weise als im Mittelalter) der christliche Glaube der Vernunft zu denken gegeben hat.

Hier setzt jedoch das Paradox ein; denn dieses vom christlich Faktischen angestoßene Denken hat schließlich, am deutlichsten bei Hegel, zur Aufhebung der Faktizität dieser christlichen Fakten und zu ihrer Umwandlung in notwendige Vernunftwahrheiten geführt. Hegel sucht, gut altgriechisch, nach dem Notwendigen; doch er sucht es nicht mehr primär (als Meta-Physik) in der Natur, sondern im Gang der Geschichte. Dass er damit die Geschichte in ihrer freien Geschichtlichkeit aufgehoben und in einen notwendigen Prozess umgedacht hat, scheint ihm selbst nicht aufgefallen zu sein oder es hat ihn jedenfalls nicht gestört.

Einer der ersten, der dieses Widersinnige der hegelschen Philosophie erkannt und getadelt hat, war Hegels Jugendfreund Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Er kritisiert vor allem Hegels Gottesverständnis. Hegels Denken habe seinen «bösen Punkt» darin, dass er keine freie Welterschöpfung kennt, sondern meint, dass Gott die Welt in sozusagen notwendiger Freiheit «aus sich entlässt».³⁶

«Denn der absolute Geist [der Gott Hegels] macht sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Process hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist... von nun an ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu tun hat [der «Deus otiosus», bzw. der Gott des Aristoteles]... er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der absoluten Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott der immer nur thut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten.»³⁷

Schließlich zeigt der alte Schelling am Ende seiner «negativen Philosophie», die in etwa Hegels dialektisches Denken nachzeichnet, auf, wie das denkende Ich mit Schrecken erkennt, dass es in seinem Denken gerade das verloren hat, was es denken wollte. Daher wendet es sich auf sich selbst zurück und erinnert sich an das unvordenkliche reine Dass seiner Existenz, an seine reine Faktizität. In einer «Exstase» – die ein Vorbild für Heideggers «Kehre» abgegeben hat – negiert deshalb die Vernunft sich selbst, um in einer «positiven Philosophie» auf den sich selbst offenbaren Gott zu hören. Dieser Gott ist mehr als das denkbare «Seyn»; er ist der unvordenkliche «Herr des des Seyns»,³⁸ das «absolute Prius», «das allem Denken zuvorkommt».

Mit dieser, wie manche Philosophiehistoriker meinen, höchsten spekulativen Leistung des Deutschen Idealismus, der «ekstatischen» Selbstaufgabe der Vernunft, hat der alte Schelling zu einer Wahrheit zurückgefunden, die für frühere Generationen selbstverständlich war. «Si comprehendis, non est Deus», sagt schon Augustinus³⁹, und Anselm formuliert noch schärfer: «consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse». ⁴⁰ Sein «quo maius cogitari nequit» meint eigentlich, wie Anselm selbst übersetzt, «maius quam cogitari possit»; ⁴¹ denn nur mit dieser Formel ist sein Gottesbeweis schlüssig. Wenn dann die thomistischen «Quinque viae» jeweils darauf hinauslaufen: «et hoc omnes dicunt Deum», dann bezeugt eben dieser Gedankensprung, dass die Denkbewegung zwar an das «Gott» Genannte heranhöhrt; es jedoch nicht zu fassen vermag. Später wäre an das cusanische «Non aliud» zu erinnern, und in unseren Tagen an Denker wie den schon genannten Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas und Jean-Luc Marion – all dies «viae eminentiae», die weit über eine bloße «theologia negativa» hinausführen.

In anderer, uns leichter zugänglicher Weise hat der Anti-Hegelianer par excellence, Sören Kierkegaard, die gleiche Kritik an Hegel geübt. «Er kam die dialektische Leiter des Zweifels hinauf, kann aber nicht wieder hinunter» schreibt Kierkegaard im Blick auf Hegel in einer ersten, unvollendet gebliebenen Climacus-Schrift. ⁴² Statt mit dialektischen Aufstiegsversuchen befasst sich Kierkegaard deshalb mit dem Abstieg Gottes in die Geschichte, dem «absoluten Paradox» des Da-Seins des (unbegreiflichen) Ewigen in der Zeit, dem «Incognito» Gottes in der Antiklimax des Abstiegs Jesu Christi. Damit scheint Kierkegaard gegen Hegel die Faktizität der Geschichte festhalten zu wollen – denken wir nur an sein Ringen mit dem «Problem Lessings». Doch in den «Philosophische Brocken» vernichtet Kierkegaard (ein ebenso gewiefter Dialektiker wie Hegel) die 1843 Jahre Geschichte zwischen dem Jünger erster Hand und dem Jünger zweiter Hand zugunsten einer völlig ungeschichtlichen Unmittelbarkeit des Glaubens. Im Glauben, so Kierkegaard, sind die Zeitgenossen und die Nachgeborenen der Gottheit des historischen Jesus gleich fern und gleich nah. Nicht um das Geschichtlich-Faktische geht es Kierkegaard, sondern um den Glauben. Seine Vernichtung der 1843 Jahre Geschichte hängt wohl auch mit seinem Missverhältnis zur geschichtlichen dänischen Kirche zusammen, mit der Kierkegaard in eskalierendem Konflikt lebte.

Bedenkenswert und weiterführend scheint mir die Beobachtung zu sein, dass sowohl Schelling (in seinen «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit») wie Kierkegaard (in seinem «Begriff der Angst» und später in seiner «Krankheit zum Tode») in ihrem anti-hegelianischen Denken von dem un-denkbaren und unvermeidlichen Faktum des menschlichen Sündigenkönnens ausgehen – einem, wie schon gesagt, bis zu Kant vernachlässigten und von Hegel in eine dialektische Notwendigkeit umgewandelten philosophischen Grundproblem. An ihm wird endgültig deutlich, was philosophisch festzuhalten ist, um das Abgleiten in einen Hegelschen Panlogismus zu vermeiden: das unaufhebbar rein Faktische.

So zeichnen sich nach und nach drei Felder ab, auf denen sich ein genuin philosophisches und zugleich christliches Denken mit unseren drei vom Christentum herkommenden Denkern auseinandersetzen muss.

a) Ein erstes Feld wäre die bereits erwähnte geschichtlich-faktische, und doch ebenso unvermeidliche wie unaufhebbare Sündhaftigkeit des Menschen. Wie Schelling und Kierkegaard gezeigt haben, ergibt sich hier für jeden philosophisch denkenden Christen die Aufgabe, das Faktum der Sünde ernst zu nehmen, wie es Paul Ricoeur in seinen ersten Werken⁴³ in vorbildlicher Weise getan hat.

b) Verborgener als die Sündhaftigkeit steht im Hintergrund aller drei von uns betrachteten Philosophien das wiederum historische Faktum der Kirche. Bei Leibniz hat das intensive Bemühen um eine Union der Kirchen ganz offensichtlich auch sein philosophisches Denken beeinflusst – und umgekehrt. Kants Religionsphilosophie lief auf den Begriff der «unsichtbaren Kirche» hinaus, und für Hegel ist die «Gemeinde», die aus dem «Geist» des Auferstandenen lebt und sich schließlich lutheranisch in den nachrevolutionären Staat auflösen soll, der eigentliche «Heimatort» (wenn man so sagen darf) des «Absoluten Geistes». Wenn sich die Idee einer philosophischen Christologie, nicht zuletzt dank den Bemühungen von Xavier Tilliette⁴⁴ langsam durchsetzt,⁴⁵ dann lässt sich das gleiche von einer fast ebenso dringend benötigten philosophischen Ekklesiologie⁴⁶ leider noch nicht sagen.

c) Da bietet sich als dritter Weg eine Abkürzung an. Hegels Denken stolpert nämlich genau dort, wo schon Leibniz gestolpert ist: an der katholischen Transsubstantiationslehre. In einem späten, oft zitierten Zusatz zum § 552 der «Enzyklopädie», muss Hegel, um sein Christentum in den Staat zu integrieren zu können, zuerst das katholische Eucharistieverständnis ausräumen, «wo in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentiert» wird («wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst und nur allein im Genusse, d.i. in der Vernichtung derselben... konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird»)⁴⁷. Aus dieser eucharistischen «Äußerlichkeit» erfließen im Katholizismus (wie Hegel richtig sieht) alle anderen «äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse, namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außenher, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äusseren Konsekration bedarf»⁴⁸, ferner das mündliche Gebet, die Anrufung der Heiligen und die Reliquienverehrung, die «Werkgerechtigkeit» und last but not least die drei evangelischen Räte, Ehelosigkeit, Armut und religiöser Gehorsam. Erst wenn deren «Heiligkeit» durch Hegels bürgerliche «Sittlichkeit», durch Ehe, Erwerbsleben und Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates ersetzt werden, meint Hegel, kann das «reformierte» (aber das heisst eigentlich: «säkularisierte») Christentum zur Stütze des nachrevolutionären, vernunftgemäßen Staates werden.

Wir brauchen diese Überlegungen Hegels eigentlich nur «wider den Strich» zu lesen, um daraus eine auf dem Geheimnis der Eucharistie beruhende Synthese der katholischen Religionsübung abzuleiten. Darüber hinaus könnten Hegels Überlegungen in Zusammenschau mit Leibnizens Hypothese des «vinculum substantiale» dazu anregen, ausgehend vom wiederum Faktischen der Eucharistie einen neuartigen philosophischen Realismus des faktisch Existierenden zu entwerfen. Die reale Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein unterstreicht nicht nur den quasi

göttlichen Wert der materiellen Welt (wie Teilhard de Chardin das gesehen hat), worauf eine nachidealistische Ontologie und Metaphysik aufgebaut werden könnte. Die Transsubstantiationslehre untermauert darüber hinaus die faktisch-historische Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte, und sie öffnet mit der Lehre von der Kirche als «corpus Christi» den Ausblick auf eine neuartige, weder kollektivistische noch individualistische Sozialphilosophie. Wie schon erwähnt, hat sich vor allem Maurice Blondel in seiner «eucharistischen Synthese» (der Ausdruck stammt wiederum von P. Tillette⁴⁹) das philosophische Potential der katholischen Eucharistielehre zunutze gemacht hat.⁵⁰

d) Aus all diesem kritisch vor allem zu Hegel Gesagten, lässt sich nun, so meine ich, eine Summe ziehen. Während das antik-griechische Denken, ausgehend vom unveränderlichen Kosmos, nach dem Notwendigen, dem Ewigen, dem immer Gleichen gesucht hat, müsste ein vom Christentum inspiriertes Denken das rein Faktische in seiner Kontingenz und in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ernst nehmen – angefangen von der reinen Faktizität der Welterschöpfung, die einem freien Willensentschluss Gottes entsprungen ist. Nur weil die Welt *de facto* existiert, und nur weil sie in gänzlich kontingenter Weise existiert, können wir überhaupt unsere Gottesbeweise führen, die eben gerade nicht auf einen ewigen Weltgrund hinauslaufen, sondern zu einem Welterschöpfer hinführen. «Et hoc omnes dicunt Deum».

Als zweites wäre das reine Faktum meiner eigenen Existenz zu bedenken, auf das schon Schelling und nach ihm Heidegger und wiederum Blondel hingewiesen haben. Ich finde mich vor im Sein und ebenso unerklärlich und unaufhebbar am Tun, und es ist gerade dieses mein tatsächliches Handeln, das *de facto* ungezählte Probleme löst oder, besser gesagt, je schon gelöst hat, die theoretisch-philosophisch unlösbar scheinen, wie etwa die kantischen Antinomien.

Als Drittes, doch eigentlich als Erstes, weil es der Grund von vielem andern ist, muss es um die reine Faktizität der Geschichte und der geschichtlichen Geschehnisse gehen, und unter ihnen (im doppelten Sinn des deutschen «unter») um die Geschehnisse der Heilsgeschichte. Sie scheinen sich rein zufällig im Geschichtsverlauf zu finden und geben doch allem anderen allererst Stütze und Halt. Es scheint mir entscheidend zu sein für eine christliche Philosophie, dass sie an dieser Faktizität der Geschichte festhält, die sich je und je aus einem dramatischen Zusammenwirken zwischen zwei Freiheiten ergibt, wie das Hans Urs von Balthasar in seinem Hauptwerk, der «Theodramatik», dargestellt hat.⁵¹ Denn nur von diesen geschichtlichen Fakten aus (das hat Hegel richtig gesehen) bekommt alles andere Bestand und Halt und damit auch Sinn und Begreiflichkeit.

Denn wenn wir griechisch erzogen fragen, wo und wie in dieser rein faktischen Welt überhaupt noch ein Sinn zu finden ist, dann müssen wir antworten, dass sich im freien Wollen, und nur in ihm, die Liebe offenbart und offenbaren kann – und damit allerdings auch der Gegensinn, das Verleugnen der Liebe, die Sünde. Eine Philosophie der durchgängigen Faktizität kann und muss eine Philosophie der Liebe (und damit leider auch der Sünde) sein. Dieses scheinbare Paradox einer auf der Spitze des Geschichtlich-Faktischen aufruhenden Seins- und Sinnphilosophie hat uns das II. Vatikanische Konzil mit einer seiner erstaunlichsten und zugleich weit-

reichendsten Aussagen nahegelegt, in einem einzigen Satz, der auf Wunsch einiger Konzilsväter in das schon bereitliegende Schema eingefügt und deshalb (wie wenige andere Sätze) mit einer eigenen Abstimmung sanktioniert worden ist: «Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit.»⁵²

Jesus Christus, der geschichtlich aufgetretene Gottessohn, als Grund und Stütze der ewigen unveränderlichen Wahrheiten – ein sowohl paulinischer wie neuzeitlicher Gedanke, der einen an antik-mittelalterliches Denken gewohnten Philosophen zunächst erschauern lassen mag, der jedoch in unsicheren Zeitläuften und in einer zum Relativismus neigenden Kultur neue Sicherheit geben kann und ein neues, tieferes Vertrauen auf Gottes Liebe.

ANMERKUNGEN

Der hier vorgelegte Text ist die Abschiedsvorlesung, die am 31. Januar 2008 an der Theologischen Hochschule Chur gehalten wurde.

¹ K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947.

² Enzyklika *Fides et ratio* von Papst JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Nr. 45–46.

³ Ebd. 48.

⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*. Première partie (Adam-Tannéry VI, 8)

⁵ Z. DADIC, Boškovic and the Question of the Earth's Motion, in: *The Philosophy of Science of Ruder Boškovic. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology*, S.J. Zagreb: Jumena, 1987, S. 131–138, hier 138, im Vergleich mit Peter HENRICI, *The Theory of Knowledge of Ruder Bošovic in His Time*, ebd., S. 41 und 45.

⁶ P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris 1960, 323: «Le symbole donne à penser».

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Causa Dei asserta per iustitiam eius*, nr. 49 (Gerhardt VI, 446).

⁸ G.W. LEIBNIZ, «*Monadologie*», nr. 87–90 (Gerhardt VI, 622).

⁹ G.W. LEIBNIZ – B. DES BOSSES, *Briefwechsel* (Gerhardt II, 433–521, namentlich 438–439). Vgl. V. MATTHIEU, *Leibniz e Des Bosses*, Torino 1960.

¹⁰ M. BLONDEL, *Une énigme historique: Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris 1930.

¹¹ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (Akad. Ausg. VIII), S. 265–266. 15.

¹² I. KANT, *Über die Ursachen der Erderschütterungen* (Akad. Ausg. I), S. 420–421. *Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens am Ende des 1755ten Jahres. Von dem Nutzen der Erdbeben. Schlussbetrachtung* (Akad. Ausg. I), S. 455–461.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B xxx.

¹⁴ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Erster Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen (Akad. Ausg. IV), 493.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. II. Buch. Dialektik der reinen praktischen Vernunft. A 198–219.

¹⁶ So schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 832–847: Des Kanons der reinen Vernunft 2. Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

- ¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833:
- ¹⁸ J.W. VON GOETHE in einem Brief an Herder vom 7. Juni 1793, in: *Goethes Briefe*, ed. P. Stein, Bd. IV, Berlin 1903, 23.
- ¹⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 3. Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (Akad. Ausg. VI), 94.
- ²⁰ G.F.W. HEGEL, *Studien 1792/93*, Text 16, (Gesammelte Werke I, 1989), 101.
- ²¹ Ebd. 96.
- ²² Vgl. Joh 6,60: «... harte Ausdrücke (σκληροὶ λόγοι), welche dadurch nicht milder werden, dass man sie für bildliche erklärt, und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt» in: H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 309.
- ²³ G.F.W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. VII. Religion. C. Die offenbare Religion (Gesammelte Werke IX, 1980), S. 402, und schon in *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Gesammelte Werke IV, 1968), 316-317.
- ²⁴ G.F.W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vorrede (Werke 1833, VIII) 19.
- ²⁵ G.F.W. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Wissenschaften* (Gesammelte Werke IV, 1968), 459. Vgl. dazu auch P. HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983) 539-560.
- ²⁶ HEGEL, *Glauben und Wissen*, 414.
- ²⁷ X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Freiburg 1998, 120.
- ²⁸ G.F.W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Einleitung (Gesammelte Werke XI, 1980), 21.
- ²⁹ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (¹1830) (Gesammelte Werke XX, 1993), 572; vgl. schon 533: «νόησις νοήσεως».
- ³⁰ Ursprünglich vorgesehener Untertitel der *Phänomenologie des Geistes* (HEGEL, Gesammelte Werke IX, 1980), 444.
- ³¹ G.F.W. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke IX, 1980) 18.
- ³² Ebd. 19.
- ³³ G.W. LEIBNIZ, *Randbemerkung zu seinem Dialogus*, August 1677 (Gerhardt VII,191): «Dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus». L. COUTURAT hat das Wort in verkürzter Form auf das Titelblatt von *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, gesetzt.
- ³⁴ K. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in: *Einsichten*. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1962, 156-203.
- ³⁵ S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken. Ältester Vorwortsentwurf* (Gesammelte Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 166 (Papirer V B 24): «Was ich tue, tue ich auf eigene Gefahr, auf eigenen Befehl und auf eigene Kosten (proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio):»
- ³⁶ Vgl. F.W.J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchner Vorlesung (1827) (Werke, ed. Schröter Bd. V), 223-224.
- ³⁷ Ebd. 229-230.
- ³⁸ Z.B. F.W.J. SCHELLING, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (Werke, Ed. Schröter, Bd. VI) S. 727-748, hier 742.
- ³⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 117,5; vgl. *Sermo* 52,16.
- ⁴⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, cap. 64 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 75.
- ⁴¹ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 15 (Opera omnia, ed. Schmitt, Bd. I) 112.
- ⁴² S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. Gehaltreiche Einzelbemerkung* (Werke, ed. Hirsch) 10. Abt., 162 (Papirer IV B 2,5).
- ⁴³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. Tome 1: Le volontaire et l'involontaire. Tome 2: Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible. 2. La symbolique du mal. Paris 1949-1960. Vgl. auch: *Le mal. un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986.
- ⁴⁴ Vor allem X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. op. cit.
- ⁴⁵ So schon A. VARI, *Il Cristo dei filosofi*. Atti del xxx Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari- Gallarate 1975, Brescia 1976.

⁴⁶ Vgl. jedoch X. TILLIETTE, *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris 2006.

⁴⁷ G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (31830), § 552 Zusatz (Gesammelte Werke XX, 1992), 533.

⁴⁸ Ebd. 533-534.

⁴⁹ X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* Paris 2006, 101-116.

⁵⁰ Vgl. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Maurice Blondel: la chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano 1993.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels*. Teil 1: Der Mensch in Gott. II. Dramatis Personae (I). B. Unendliche und Endliche Freiheit, Einsiedeln 1976, 170-288.

⁵² CONCILIUM VATICANUM II, *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Nr. 10.

HELMUT HOPING · FREIBURG

EVOLUTION, INTELLIGENT DESIGN UND DIE IDEE DER SCHÖPFUNG

1. Die Emergenz des Geistes und die Evolution des Lebens

Die durch die Neurowissenschaften neu angestoßene Leib-Seele-Diskussion sowie die Debatte um die Willensfreiheit berühren im Kern die Frage nach der Emergenz des menschlichen Geistes. Versuche, Phänomene wie Selbstbewusstsein, Intentionalität, Qualia und das Fremdpsychische durch eine eliminativistische Theorie des Geistes zu erklären, scheitern daran, dass neuronale Vorgänge zwar Voraussetzungen solcher Phänomene sind, für sich aber nichts erleben und daher nicht hinreichend sind, den mit diesen Phänomenen verbundenen Standpunkt des «Innen» und der Weltperspektive aufzubauen.¹ Die Emergenz des menschlichen Geistes ist Teil der Hominisation, zu der es in der Entwicklung des Lebens gekommen ist. Diese Entwicklung setzt ein feinabgestimmtes Universum voraus, sowohl hinsichtlich seiner Anfangsbedingungen wie der Struktur unserer Galaxie und unserer Erde, auf der es innerhalb der Entwicklung des Lebens nicht nur zu enormen Komplexitätssteigerungen und immer größeren Bewegungsräumen gekommen ist, sondern im Bereich des höheren tierischen Lebens Formen von Spontaneität sowie Phänomene sozialen und kulturellen Verhaltens hinzutrat. Die Emergenz des menschlichen Geistes, darauf wurde von Philip Clayton in seinen «Frankfurter Templeton Lectures 2006» hingewiesen, hat also ihre naturgeschichtlichen Voraussetzungen², die von einer starken Theorie der Emergenz des Geistes nicht ignoriert werden dürfen. Die Leib-Seele-Diskussion und die Debatte um die Willensfreiheit können nicht unabhängig davon geführt werden, ob die Entstehung und Entwicklung des Lebens bis zum *homo sapiens sapiens* allein durch die Gesetze der Evolutionstheorie erklärt werden kann, wovon naturalistische Neodarwinisten wie Richard Dawkins³ ausgehen.⁴

Im September 2006 kamen in der päpstlichen Sommerresidenz Castel Gandolfo rund vierzig Wissenschaftler zusammen, die meisten davon Schüler von Joseph Ratzinger, um über das Thema Schöpfung und Evolution zu debattieren.⁵ Einer der prominentesten Referenten war der Erzbischof von Wien, Christoph Kardinal Schönborn. Ein Jahr zuvor hatte er in der «New York Times» unter dem Titel «Finding Design in Nature»⁶ einen Artikel veröffentlicht, der am gleichen Tag im «International Herald Tribune» unter dem Titel «Finding Design in Evolution»

HELMUT HOPING, Jg. 1956, ist o. Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br

erschien und weltweit für großes Aufsehen sorgte.⁷ Schönborn war von Mark Ryland vom «Discovery Institute» animiert worden, öffentlich zum Neodarwinismus Stellung zu nehmen.⁸ Das «Discovery Institute» ist die in Seattle ansässige Denkfabrik der Bewegung des *Intelligent Design*, die von von Bruce Chapman, einem konservativen Ex-Politiker und ehemaligen Mitarbeiter der Reagan-Administration, gegründet wurde. Da Kardinal Schönborn in seinem Artikel den Begriff *design* verwendet, entstand der Eindruck, als ob ein hoher Würdenträger der katholischen Kirche den Schulterschluss zwischen katholischer Kirche und der Bewegung des *Intelligent Design* suche. Inzwischen hat Kardinal Schönborn klargestellt, dass es ihm nicht darum ging, sich auf die Seite der Bewegung des *Intelligent Design* zu schlagen⁹, sondern kritisch zum naturalistisch-atheistischen Neodarwinismus Stellung zu nehmen.¹⁰ Was Kardinal Schönborn ablehnt, ist nicht eine Evolution des Lebens, sondern die von Neodarwinisten behauptete völlige Zufälligkeit und Ziellosigkeit der Evolution.¹¹

2. Kreationismus und die Bewegung des *Intelligent Design*

Nach einer Umfrage des Gallup-Instituts bezweifeln 45% der US-Amerikaner, dass sich menschliches Leben über einen sehr langen Zeitraum aus früheren Lebensformen entwickelt hat. Hierzulande sind es nach einer Forsa-Umfrage rund 30 Prozent. Der Kreationismus ist ein komplexes Phänomen.¹² Alle Richtungen des Kreationismus gehen von der Annahme aus, dass der Darwinismus mit seinen Mechanismen Mutation und natürliche Selektion die Entstehung der Arten nicht zufriedenstellend erklären könne, der Kreationismus daher gegenüber der Evolutionstheorie als alternative oder doch zumindest als komplementäre wissenschaftliche Theorie gelten und im Biologieunterricht neben der Evolutionstheorie behandelt werden müsse.

Der *Junge-Erde-Kreationismus*, der hauptsächlich von evangelikalen und fundamentalistischen Christen, aber auch von ultraorthodoxen Juden und von Muslimen¹³ vertreten wird, geht davon aus, dass die Erde von Gott vor wenigen tausend Jahren erschaffen wurde. In der Regel nimmt man aufgrund von biblisch inspirierten Zahlenspekulationen ein Alter von 6.000 Jahren an, manche rechnen mit bis zu 10.000 Jahren, wobei die Auffassungen, ob das Universum das gleiche Alter hat, auseinander gehen. In den USA wird die Richtung des Junge-Erde-Kreationismus vom «Institute for Creation Research» sowie der «Creation Research Society» vertreten, in Deutschland von der in Baiersbronn ansässigen «Studiengemeinschaft Wort und Wissen e.V.» Der *Langzeitkreationismus* versucht, eine wörtliche Interpretation der Genesis mit den astronomischen und geologischen Theorien zum Alter des Universums und der Erde in Einklang zu bringen. Vertreter des Langzeitkreationismus machen in der Regel keine Aussagen über das Alter des Universums und der Erde, doch bestreiten auch sie eine gemeinsame Abstammung allen Lebens.

Vertreter der Bewegung des *Intelligent Design* lehnen für sich die Bezeichnung Kreationisten ab, da sie weder das physikalische Alter des Universums noch die Evolution des Lebens in Frage stellen, wohl aber, dass molekulares Leben durch natürliche Selektion auf der Grundlage von Variation erklärbar sei. Wegen der un-

geheuren Komplexität im Bereich des Lebens, schon in seinen frühen Formen, könne die Evolution nicht ohne die Annahme eines intelligenten Designers erklärt werden. Der Gründer der Bewegung des *Intelligent Design* ist Philip Johnson, ein christlicher Jurist an der Universität von Kalifornien. In seinem Bestseller «Darwin on Trial»¹⁴ hat er die Position des *Intelligent Design* erstmals dargestellt. Von Michael J. Behe, einem Professor für Biochemie an der Lehigh University, wurde sie weiter ausgebaut. Eine führende Rolle in der Bewegung des *Intelligent Design* spielt heute neben Behe der Mathematiker und Informationstheoretiker William A. Dembski. Aus seiner Feder stammt das Buch «Intelligent Design» (1999)¹⁵.

In seinem Buch «Darwins Black Box» (2006) schreibt Behe: «Ich habe keinen Grund, daran zu zweifeln, dass das Universum Milliarden von Jahren alt ist, wie dies Physiker angeben. Außerdem ist für mich der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung (die Auffassung, dass alle Organismen einen gemeinsamen Vorfahren haben) ziemlich überzeugend. Daher habe ich keinen speziellen Grund, ihn infrage zu stellen. Ich respektiere die Arbeit meiner Kollegen sehr, die sich mit Entwicklung und Verhaltensweisen von Organismen im Rahmen einer Evolution beschäftigen. Dabei bin ich der Überzeugung, dass Evolutionsbiologen Enormes zu unserem Verständnis der biologischen Welt geleistet haben. Obwohl Darwins Mechanismus – natürliche Selektion auf der Grundlage von Variation – viele Sachverhalte erklären kann, glaube ich jedoch nicht, dass er imstande ist, das molekulare Leben zu erklären»¹⁶. Die Bewegung des *Intelligent Design* richtet sich vor allem gegen naturalistische Lesarten der Evolutionstheorie. Deshalb will ich an dieser Stelle kurz auf die Position von Richard Dawkins, des prominentesten Gegenspielers der Bewegung des *Intelligent Design*, eingehen.

Der britische Zoologe und Bestsellerautor hält den Glauben an Gott für unvereinbar mit der Evolutionstheorie, da diese nur natürliche Ursachen anerkenne. Wie die moderne Physik lasse auch die Evolutionstheorie für Gott keinen Platz übrig. Alle Wirklichkeit sei unbelebte oder belebte Materie, also physikalischer und biochemischer Natur. Dawkins ist ein gutes Beispiel dafür, dass man zwischen der wissenschaftlich gesicherten Evolutionstheorie und der Ideologie des Evolutionismus unterscheiden muss. Um Ideologie handelt es sich aber auch beim Kreationismus, insofern er eine gesicherte naturwissenschaftliche Theorie zu einem Hirngespinnst erklärt und gestützt auf ein Konzept der Verbalinspiration die Genesis als wissenschaftliche Naturkunde liest, dabei aber das Niveau biblischer Hermeneutik weit unterschreitet.

Bei der Bewegung des *Intelligent Design* liegen die Dinge insofern anders, als hier das physikalische Alter des Universums und eine Evolution des Lebens, einschließlich des Menschen, nicht bestritten wird. Nach Meinung von Francis S. Collins, dem Leiter des «Human Genom Project» (HGP) und früheren Direktor des «National Human Genom Research Institute» (NHGRI), wird deshalb die Bezeichnung der Bewegung des *Intelligent Design* als «heimlicher Kreationismus» ihren Vertretern nicht gerecht,¹⁷ auch wenn die Bewegung des *Intelligent Design* die Theorie eines «Gott der Lücken»¹⁷ vertritt. So wird auf übernatürliche Kräfte dort rekuriert, wo die wissenschaftliche Erklärung, die anders als die antike und mittelalterliche Naturphilosophie, keine Final- und Zweckursachen, sondern ausschließlich natürliche Wirkursachen kennt¹⁸, angeblich scheitert. Doch die Lücken zur Erklärung der

Komplexität, etwa einer Bakteriengeißel, werden durch die Fortschritte der Forschung nach und nach aufgefüllt. Bevor ich nun auf die philosophische Aspekte des Design-Arguments eingehe, möchte ich auf einige wichtige lehramtliche Stellungnahmen zur Evolutionstheorie hinweisen.

3. Die Evolutionstheorie und die katholische Glaubenslehre

Die Theorien über die Entstehung des Universums und die Evolutionstheorie sind von besonderem theologischem Interesse, da sie die Lehren von der *creatio ex nihilo* und der Erschaffung des Menschen berühren. Die Offenbarung lehrt uns, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde.¹⁹ Das 2. Vatikanische Konzil sagt über den Menschen, er sei «die einzige um ihrer selbst willen von Gott gewollte Kreatur»²⁰. Achtundsechzig Jahre nach Charles Darwin (1809–1882) bezeichnet Papst Pius XII. in seiner Enzyklika «*Humani generis*» (1950) die Evolutionstheorie als «wissenschaftliche Hypothese», die nicht im Gegensatz stehe zu dem, was der Glaube über den Menschen sagt, solange man nicht die unmittelbare Erschaffung der Geistseele durch Gott bestreitet: «*animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*».²¹ Warum erfolgte die Öffnung des katholischen Lehramtes für die Evolutionstheorie scheinbar so spät?

Hier ist zu berücksichtigen, dass die «synthetische Evolutionstheorie», in der Darwins Evolutionslehre und die Vererbungstheorie von Johann Gregor Mendel (1822–1884) kombiniert wurden, in überzeugender Form erst 1942 vom deutsch-amerikanischen Biologen Walter Ernst Mayr (1904–2005) vorgelegt wurde. Zwar konnte schon zwei Jahre später das genetische Material der Desoxyribonukleinsäure (DNA) identifiziert werden. Doch erst 1953 entschlüsselten der amerikanische Biochemiker James Dewey Watson und der englische Physiker und Biochemiker Francis Harry Compton Crick (1916–2004) die Molekularstruktur der DNA und lieferten so den Nachweis der biochemischen Grundlage der Evolution. Seitdem bilden Genetik und Molekularbiologie die zentralen Bestandteile der Evolutionstheorie. Auch wenn es schon unter Pius XII. zu einer Öffnung der katholischen Kirchen für die Evolutionstheorie kommt, wird doch der Polygenismus, also die Theorie, dass die Hominisation innerhalb der Primatenpopulation, auf die der *homo sapiens* zurückgeht, mehrfach stattgefunden habe, als nicht vereinbar mit der im Glauben angenommenen Einheit der Menschheit und der kirchlichen Erbsündenlehre eingestuft.²² Diese Position wurde erst von Papst Paul VI. korrigiert.²³

Das Pontifikat Papst Johannes Pauls II. ist in vieler Hinsicht, auch was das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften betrifft, von immenser Bedeutung. In der Botschaft «Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien» an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22. Oktober 1996 erklärte Johannes Paul II. über Pius XII. hinausgehend, dass die Evolutionstheorie mehr sei als eine «wissenschaftliche Hypothese», die noch der Verifikation bedürfe, sondern eine naturwissenschaftlich fundierte Theorie darstelle, die von der Forschung allgemein akzeptiert sei. Bei einer naturwissenschaftlichen Theorie handelt es sich um eine empirisch gesicherte Erkenntnis, nicht um eine Hypothese oder spekulative Theorie. Naturalistische Lesarten der Evolu-

tionstheorie, die den Geist für «ein bloßes Epiphänomen» der Materie halten, lehnt Johannes Paul II. als mit der Wahrheit über den Menschen nicht vereinbar ab, da sie nicht in der Lage sind, die personale Würde des Menschen zu begründen.

Für das Thema Evolution und Schöpfung ist auch die Erklärung Johannes Pauls II. bei einer Generalaudienz von 1985 zu beachten: «Die Evolution des Lebendigen, dessen Entwicklungsstufen die Wissenschaft zu bestimmen und dessen Mechanismen sie zu erkennen sucht, hat ein inneres Ziel, das Bewunderung hervorruft.» Bei einer Generalaudienz ein Jahr später erklärte Johannes Paul II.: «Es ist klar, dass die Glaubenswahrheit über die Schöpfung den Theorien der materialistischen Philosophie radikal entgegengesetzt ist. Diese Theorien sehen den Kosmos als das Ergebnis einer Evolution der Materie, die ausschließlich auf Zufall und Notwendigkeit zurückzuführen ist». Damit spielte der Papst auf das Buch «Zufall und Notwendigkeit» des französischen Biochemikers, Nobelpreisträgers und erklärten Atheisten Jacques Monod (1910–1976) an.²⁴ Demgegenüber heißt es im «Katechismus der Katholischen Kirche» (1992): «Wir glauben, dass Gott die Welt nach seiner Weisheit erschaffen hat (vgl. Weish 9,9). Sie ist nicht das Ergebnis irgendeiner Notwendigkeit, eines blinden Schicksals oder des Zufalls.»²⁵

Für das Pontifikat von Johannes Paul II. sei schließlich noch auf das Dokument der «Internationalen Theologenkommission» über die menschliche Person vom 23. Juli 2004 hingewiesen, das unter dem damaligen Kommissionspräsidenten Joseph Kardinal Ratzinger erarbeitet wurde.²⁶ «Unser Wissen von der Unermesslichkeit und dem Alter des Universums hat den Menschen kleiner erscheinen lassen und weniger gesichert in seiner Stellung und Bedeutung im All»²⁷ – so heißt es zu Beginn des Dokuments. Das Dokument warnt davor, die Botschaft Johannes Pauls II. von 1996 als Bestätigung eines Evolutionismus «neo-darwinistischer Provenienz» aufzufassen, der jede göttliche Wirksamkeit bei der Entwicklung des Lebens im Universum bestreitet.²⁸

Zur molekularen Grundlage der Evolutionstheorie erklärt das Dokument: «Da nachgewiesen wurde, dass alle lebendigen Organismen auf Erden genetisch in Beziehung stehen, ist es praktisch sicher, dass alle lebendigen Organismen von diesen ersten Organismen abstammen.» Damit wird die Evolutionstheorie als empirisch gesicherte Theorie anerkannt. Zugleich aber bestätigt das Dokument der Theologenkommission die «Lehre von der unmittelbaren und besonderen Schöpfung jeder menschlichen Seele»²⁹. Mit Blick auf die Entstehung des Menschen reicht es theologisch nicht aus, nur von einer Kraft oder Energie zu sprechen, die der Evolution des Universums und des Lebens zugrunde liegt.³⁰ Zur Diskussion um die Mechanismen der Evolution heißt es, dass sich die Frage, ob sich die Komplexität im Bereich des Lebens allein durch natürliche Selektion und genetische Variation erklären lasse, wissenschaftlich nicht entschieden werden könne, kontingente natürliche Prozesse und die Idee der Schöpfung aber nicht unvereinbar sind, da solche Prozesse selbst Teil der Schöpfung Gottes sein können.³¹ Ebenso kompatibel sei die Idee der Schöpfung mit der Standardtheorie zur Entstehung des Universums. Die «Big Bang»-Theorie liefert aber keinen Beweis für die *creatio ex nihilo*, da sie mit dem Initialereignis eine Singularität annimmt, so dass auch noch für den Urknall das von Aristoteles formulierte naturphilosophische Prinzip *de nihilo nihil fit* gilt.³² Ausdrücklich erklärt das Dokument, dass es im Gespräch der Theologie mit den

Naturwissenschaften nicht darum gehen könne, Gottes Existenz einzuführen, um «Lücken» in der naturwissenschaftlichen Erklärung zu füllen, vielmehr müsse man zwischen dem wissenschaftlichen Erklären und der verstehenden Sicht des Glaubens, die von einer anderen als der nur natürlichen Wirklichkeit ausgeht, unterscheiden.³³

Anders als verschiedentlich behauptet, hat sich Papst Benedikt XVI. von den Aussagen seines Vorgängers zu Schöpfung und Evolution nicht distanziert. Sowenig wie Kardinal Schönborn ist der heutige Papst ein Kreationist. Wie bei Kardinal Schönborn findet sich aber auch beim Papst gelegentlich die Tendenz, von der Evolutionstheorie mehr an empirischer Verifizierbarkeit zu erwarten als von anderen komplexen naturwissenschaftlichen Theorien. So spricht Benedikt XVI. davon, dass die Evolutionstheorie «noch keine komplette, wissenschaftlich verifizierte Theorie»³⁴ sei. Doch keine einzige wissenschaftliche Theorie beantwortet alle Fragen, gleichwohl ist die Evolutionstheorie wie die Quantenphysik wissenschaftlich verifiziert. Wie sein Vorgänger wendet sich Benedikt XVI. vor allem gegen eine naturalistisch-atheistische Fassung der Evolutionstheorie. Schon in seiner Predigt zur Amtseinführung erklärte er: «Wir sind nicht das zufällige und sinnlose Produkt der Evolution. Jeder von uns ist Frucht eines Gedankens Gottes. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt, jeder ist gebraucht». Bei der Tagung in Castel Gandolfo betonte Benedikt XVI., dass es im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft nicht um die Alternative gehe zwischen einem sich der Wissenschaft verschließenden Kreationismus und einer ihre eigenen Grenzen überspielenden Evolutionstheorie.³⁵ Vielmehr handle es sich beim naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Zugang zur Wirklichkeit um das «Zusammenspiel verschiedener Dimensionen der Vernunft»³⁶.

4. Komplexität, Teleonomie und die Frage nach der Freiheit

In seiner Antwort auf das in Castel Gandolfo gehaltene Referat von Peter Schuster, Professor für Theoretische Chemie an der Universität Wien und Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, brachte Benedikt XVI. folgenden Gedanken in die Diskussion ein: Ist es nicht so, dass es eine doppelte Lesbarkeit der Welt gibt? Schon die unbelebte Materie sei doch, sofern sie mathematisch erfassbar ist, für uns lesbar, sie zeige Rationalität, ebenso wie die Evolution des Lebens mit ihrer ungeheuren Komplexitätssteigerung. Dann aber entsteht die Frage, woher diese doppelte Rationalität stammt, ob es so etwas wie eine Ursprung gebende Rationalität gibt? Die Naturwissenschaften können darauf, von ihrem Zugang zur Wirklichkeit her, keine Antwort geben. Es ist der Glaube, der auf eine schöpferische Vernunft als Ursprung von allem setzt und darauf vertraut. Die Philosophie kann zeigen, dass dieser Glaube nicht unvernünftig ist.³⁷

Naturwissenschaftler beschreiben die präbiologische und biologische Entwicklung vom Urknall bis zur Hominisation als einen einheitlichen Prozess und erklären die Verbindung und Veränderung materieller Zustände ausschließlich durch natürliche Gesetzmäßigkeiten, die den Zufall einschließen, der für viele Naturwissenschaftler aber eine Sache statistischer Wahrscheinlichkeit ist. Wird die Entwicklung zur Hominisation nur durch Zufall und Notwendigkeit bestimmt oder gibt es auch so etwas wie Design und zielgerichtete Prozesse? Unbestreitbar ist in der Evolution

des Lebens eine Steigerung von geringerer zu höherer Komplexität zu konstatieren. Doch den offensichtlichen Drive in der Evolution zu höherer Komplexität erklären die Naturwissenschaftler nicht teleologisch. Wenn etwa von Bauplänen des Lebens die Rede ist, so meinen sie präformierte Pläne ohne Planer.³⁸ In diesem Sinne hat vor kurzem der amerikanische Biochemiker Craig J. Venter den «Bauplan» seines Körpers veröffentlicht. Was so aussieht wie *design*, wird durch natürliche Ursachen erklärt, streng teleonomisch also. So nennt Dawkins das Auge ein «kompliziertes, scheinbar gezielt konstruiertes Objekt»³⁹.

Um den Unterscheid zwischen Teleologie und Teleonomie zu verdeutlichen, bringt Robert Spaemann folgendes Beispiel: «Eine intelligente Rakete *strebt* nicht ihr Objekt an, sondern ihr Konstrukteur tut es. Die Kategorie der Teleologie kann aus einer ateleologischen Realität nicht hergeleitet werden.»⁴⁰ Mit dem Begriff der Teleologie, wie dem des *design*, gehen wir über die naturwissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit hinaus, was von Vertretern des *Intelligent Design* nicht beachtet wird – so wichtig ihre Provokation naturalistisch-neodarwinistischer Positionen auch ist. Der Übergang zu einer anderen als einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ist aber nicht willkürlich. Denn es gibt nicht nur das Phänomen toter und lebender Materie, also die physikalische und biochemische Welt, sondern auch Phänomene wie Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas, wie beim bewussten menschlichen Leben.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass es sich beim Auftauchen von Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas um prinzipiell Neues in der Evolution handelt. Plausibler ist es, Innerlichkeit und «Aus-sein» auf etwas schon für höheres tierisches Leben anzunehmen, was freilich voraussetzt, Innerlichkeit nicht mit Selbstbewusstsein gleichzusetzen.⁴¹ Ebenso kennen wir bei höheren Tieren soziales und Anfänge kulturellen Verhaltens. Ausgehend von der Evolutionsgeschichte kommen wir freilich nur zur «Hypothese einer graduellen oder asymptotischen Freiheit»⁴². Diese Hypothese bezieht sich auf den enormen Zuwachs an Spontaneität für den Menschen gegenüber den höheren Tieren, der die Annahme, der Mensch sei tatsächlich frei, nahelegt. Die asymptotische Freiheit ist aber nicht mehr als eine regulative Freiheit. Die Evolutionsgeschichte kann daher für sich keinen Begriff der Freiheit begründen, der stärker ist als die vermeintliche Freiheit des Kompatibilismus (George E. Moore, Daniel C. Dennett, Peter Bieri), wonach freier Wille und Determinismus insofern miteinander vereinbar seien, als der freie Wille nicht mehr als die hypothetische Fähigkeit des Menschen darstelle, eine andere Entscheidung hätte treffen zu können, wenn der Wille durch andere Wünsche und Überzeugungen bestimmt gewesen wäre.

Soll sich die Spontaneität des Menschen signifikant von der Spontaneität höherer Tiere unterscheiden, kann sie nicht nur einen weiteren Zuwachs an Spontaneität meinen. Denn in evolutionsgeschichtlicher Perspektive bedeutet dieser Zuwachs nur die Unfähigkeit, die Handlungen vorauszusagen. Der evolutionsgeschichtliche «bottum up» Ansatz verfügt niemals über ausreichende Begründungen, um zu einer unbedingten Freiheit des Willens zu kommen.⁴³ Gäbe es nur eine Freiheit im Sinne des Kompatibilismus, gäbe es keine Freiheit im Sinne einer Letztverantwortlichkeit unseres Handelns, da es dann für alle meine Handlungen hinreichende natürliche Ursachen gibt.⁴⁴ Nur wenn wir uns eine unbedingte Freiheit des Willens zuschreiben, können wir uns als Personen verstehen. Diese Freiheit des Willens bedeutet

aber nicht, dass der Willen von nichts abhängig wäre, unabhängig, losgelöst von allem, so dass er nicht mein Wille wäre – so versteht Peter Bieri die unbedingte Freiheit des Willens, die in der Tat eine Fata Morgana darstellt.⁴⁵ Zur Freiheit im eigentlichen Sinne aber gehört das Moment des formal Unbedingten, was wir mit Kant transzendente Freiheit nennen können, nämlich das Vermögen, etwas unbedingt, das heißt von selbst, anfangen zu können.⁴⁶

5. Evolution, der Schöpfungsgedanke und das teleologische Argument

Wie die argumentativen Sackgassen naturalistischer Positionen in der *Mind-Brain*-Debatte zeigen, hat der Naturwissenschaftler zum Phänomen der Innerlichkeit und des «Aus-seins» auf etwas mit seinen Forschungsmethoden keinen Zugang. Wäre in der Tat ausschließlich der naturwissenschaftliche Blick auf die Welt legitim, hätte dies den naturalistischen Atheismus zur Folge. Doch Gott sei Dank gibt es auch Phänomene wie Innerlichkeit, Bewusstsein, Freiheit und schöpferische Werke wie Literatur, Musik, Kunst und schließlich auch Religion. Neben dem naturwissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit existieren daher auch andere Zugänge. Diese gehören im Unterschied zum nomologischen Wissenschaftstyp der Naturwissenschaften zum hermeneutischen Wissenschaftstyp. Zu nennen sind hier die Geistes-, Sprach- und Kulturwissenschaften, aber auch die besonderen Wissenschaftstypen Philosophie und Theologie. Die Philosophie hilft uns zu erkennen, dass es sich bei den Begriffen Teleologie und Design ebenso wie beim Begriff Zufall um Reflexionsbegriffe handelt. Auch die Idee der Schöpfung ist ein Reflexionsbegriff. Er besagt, dass alles, was existiert, seinen Grund in Gott hat. Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1,1,-2,25) liefern keine wissenschaftliche Naturkunde, sie sind keine Erklärung für die Entstehung des Universums und des Menschen, vielmehr wollen sie uns sagen, was es mit der Welt und dem Menschen auf sich hat.⁴⁷ «Schöpfung ist kein Ereignis, auf das wir beim Studium der Geschichte des Kosmos einmal stoßen werden. «Schöpfung» bezeichnet das Verhältnis des ganzen Weltprozesses zu seinem außerweltlichen Ursprung, dem göttlichen Willen.»⁴⁸

Während der Tagung in Castel Gandolfo bemerkte der Wiener Chemiker Peter Schuster, dass «Evolutionismus» nicht dasselbe sei wie die «Evolutionstheorie», die meisten Naturwissenschaftler hier aber sehr wohl unterscheiden würden.⁴⁹ Auch Schuster erklärt am Ende seines Referates zum gegenwärtigen Stand der naturwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Evolutionstheorie, dass Evolution und Schöpfung durchaus miteinander vereinbar seien, und er liefert folgenden Hinweis: «Der Rahmen, in dem unsere Naturgesetze stehen und in welchem eine biologische Entwicklung möglich ist, ist nur ein schmaler Korridor. Wäre ich Theologe, würde ich versuchen, genau darin das Wirken eines Schöpfers zu sehen, nicht in irgendwelchen Bereichen, die noch nicht verstanden sind.»⁵⁰ Der Naturwissenschaftler vermag ein Wirken des Schöpfers nicht zu erkennen.⁵¹ Ob die Singularität des Urknalls geplant oder zufällig war, lässt sich naturwissenschaftlich nicht mehr entscheiden. Dass aber das Universum mit seinen Grundkräften der schwachen und starken Kernkraft, der elektromagnetischen Kraft und der Gravitationskraft eine verstehbare, mathematisch beschreibbare Struktur hat, also ein *design* aufweist, lässt sich ernsthaft nicht bestreiten. Freilich ist das kein Beweis für einen intelligenten Designer.

Doch wird die Existenz eines solchen auch nicht durch die Entwicklung des Universums und die Evolution des Lebens widerlegt. Eine evolutionäre Sicht des Universums bedroht nicht den Gottesglauben, sondern begünstigt ihn vielmehr. Denn gehen wir von einer Geschichte des Universums und der Natur aus, stellt sich die Frage nach dem Ursprung noch dringlicher als zuvor, da eine plötzliche, grundlose Entstehung des Universums zu denken ebenso eine Zumutung an die menschliche Vernunft darstellt, wie die Entstehung von Innerlichkeit und Selbstbewusstsein aus rein materiellen Prozessen erklären zu wollen.⁵² Die modernen Theorien über die Entstehung des Universums und die Evolution des Lebens schließen es aus, Gottes Schöpfung auf ein schlechthin ursprüngliches Geschehen am Anfang zu reduzieren. *Creatio ex nihilo*, die Schöpfung aus dem Nichts, und die *creatio continua*, die kontinuierliche Schöpfung in zeitlichen Prozessen, müssen als zwei Aspekte der einen schöpferischen Tätigkeit Gottes aufgefasst werden. Um die Geschichte des Kosmos und die Evolution des Lebens als Schöpfung Gottes verstehen zu können, ist von einer Identität von *creatio continua* und *creatio ex nihilo* auszugehen.⁵³ Sowenig wie sich Schöpfung und Evolution ausschließen, ist der Zufall in der Evolution ein Beleg für Plan- und Ziellosigkeit. Gott kann auch durch zufällige Ereignisse wirken.⁵⁴ Doch kann Teleologie aus nichtteleologischen Strukturen entstanden sein? Dazu abschließend einige Bemerkungen zum *teleologischen Argument*.

Zu allen Zeiten war der Versuch, die Existenz Gottes aus zielgerichteten Prozessen zu beweisen, am populärsten und ist es, wie die Debatten zwischen «Intelligent-Design»-Theoretikern und Neodarwinisten zeigen, bis heute geblieben. Das Design-Argument ist eine Variante des teleologischen Arguments zum Beweis der Existenz Gottes, das auf den anglikanischen Geistlichen William Paley (1743–1805) zurückgeht. In seiner «Natural Theology» (1802) demonstriert Paley das Argument am Beispiel einer in der Natur aufgefundenen Uhr. Eine Uhr fordert einen Uhrmacher, Design einen Designer. Komplexe Systeme wie eine Uhr gibt es aber auch in der Natur. Also müssen wir einen intelligenten Designer ebenso für die Natur annehmen.⁵⁵ Paleys Argument ist ein Beispiel für einen teleologischen Gottesbeweis auf der Basis spezifizierter Komplexität. Eine andere Variante des teleologischen Denkens ist das sogenannte anthropische Prinzip, das sich auf folgende naturwissenschaftliche Erkenntnis gründet: Wären die physikalischen und biologischen Feinabstimmungen im Universum und auf der Erde nur minimal verändert, würde es weder das uns bekannte Universum noch unser Sonnensystem mit Leben auf der Erde geben. Zu den Feinabstimmungen gehört z.B. die Entstehung von Atomen aus den Quarks. Denn ohne Atome gäbe es weder Sterne noch Planeten und damit auch kein Leben. Weiter gehört zu den Feinabstimmungen die Entstehung von Wasser, das es auf der Erde nicht geben würde, wäre die Erde im Sonnensystem nur geringfügig anders platziert. Das anthropische Prinzip besagt kurz gefasst, dass das Universum, das wir beobachten, für die Entwicklung intelligenten Lebens geeignet sein muss, da wir andernfalls nicht hier seien würden und das Universum nicht beobachten und physikalisch beschreiben könnten. In seiner starken Version besagt das Prinzip, dass das Universum in seinen Gesetzen und in seinem Aufbau so beschaffen ist, dass es mit der Zeit einen Beobachter hervorbringen musste (Richard Breuer, Johan D. Barrow, Frank J. Tipler).⁵⁶ In der schwachen Version besagt das anthropische Prinzips, dass das Universum, da es mit dem Menschen

einen Beobachter dieses Universums gibt, von Beginn an so beschaffen gewesen sein muss, dass die Existenz eines solchen Beobachters möglich war (Brandon Carter, Robert H. Dicke). Das anthropische Prinzip ist an sich kein teleologisches Argument, sondern ein Prinzip der Beobachtung des Universums, doch steht es zumeist in Verbindung mit einem *argumentum ad hominem* für die Existenz eines göttlichen Urhebers der Welt. Gegenüber Paleys Uhrmacher-Analogie, dem anthropischen Prinzip und Behes Design-Argument vertritt Dawkins einen blinden Naturalismus.

Gegen die Ideologie des Naturalismus hat sich Francis S. Collins gewandt. In seinem Buch «The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief» (2006) vertritt Collins gegenüber der Ideologie des Naturalismus, aber auch des *Intelligent Design* die Glaubensoption der «Theistic Evolution», wie sie in verschiedenen Versionen von gläubigen Wissenschaftlern heute vertreten wird. Collins nennt seine Version *BioLogos*, um den wenig schönen Begriff der «Theistic Evolution» zu vermeiden. *BioLogos* drückt die Überzeugung aus, «dass Gott die Quelle allen Lebens ist und dass dieses Leben Gottes Willen ausdrückt»⁵⁷. Folgende Grundannahmen teilen die Vertreter der «Theistic Evolution»: Das Universum entstand aus dem Nichts vor etwa 14 Milliarden Jahren; die Eigenschaften des Universums waren von Beginn an genau auf die Entstehung des Lebens abgestimmt, auch wenn dieses Ereignis als extrem unwahrscheinlich erscheint. Menschen sind Teil der Evolution, aber hinsichtlich ihrer geistigen Natur einzigartig, denn für die Emergenz des Geistes sind rein natürliche Ursachen allein nicht hinreichend. In der Frage, an welchen weiteren Punkten Gott in das Geschehen der Evolution eingegriffen hat, gehen die Vertreter einer «Theistic Evolution» auseinander.

6. Robert Spaemanns «argumentum ad hominem» für die Existenz Gottes

Weder das anthropische Prinzip noch die Idee des *BioLogos* stellen einen Beweis für einen intelligenten Designer dar, der der Singularität des Urknalls, der Geschichte des Universums und der Entwicklung des Lebendigen zugrunde liegt. Es ist nicht die Sache der Philosophie oder der Naturwissenschaft, sondern des Glaubens, dass sich Gott im Universum und in der Natur zeigt. Dieser Glaube aber ist nicht unvernünftig.⁵⁸ Im Lichte des Glaubens kann der Mensch vernünftiger Weise zu der Überzeugung gelangen, dass in der Geschichte des Universums und der Evolution des Lebens eine göttliche Kraft wirksam ist. Zwar gibt es Grenzen des Verstehbaren, vor allem die zum Teil drückende Kontingenz des Lebens sowie das Rätsel des Bösen.⁵⁹ Die Lesbarkeit und Schönheit des Universums und die Komplexität des Lebens lässt sich aber nicht bestreiten, mag Schönheit auch kein naturwissenschaftlicher Begriff sein. Zudem gibt es für die Existenz Gottes starke, dem Glauben voraus liegende Argumente *ad hominem*. Jüngst hat Robert Spaemann ein nietzsche-resistentes Argument aus der Grammatik der Sprache vorgelegt, das mir für die Auseinandersetzung mit dem neodarwinistischen Naturalismus besonders wichtig zu sein scheint, weil es sich um ein nichtteleologisches Argument handelt. Es ist ein Argument für die Existenz Gottes, das auf dem Phänomen des «futurum exactum» basiert: «Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft gewesen. In diesem Sinne ist Wahrheit ewig ...

Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Aber von welcher Art ist diese Wirklichkeit? Man könnte sagen: in den Spuren, die sie durch ihre kausale Erinnerung hinterlässt. Aber diese Spuren werden schwächer und schwächer. Und Spuren sind sie nur, solange das, was sie hinterlassen hat, als es selbst erinnert wird. Solange Vergangenes erinnert wird, ist es nicht schwer, die Frage nach seiner Seinsart zu beantworten. Es hat seine Wirklichkeit eben im Erinnertwerden. Aber die Erinnerung hört irgendwann auf. Und irgendwann wird es keine Menschen mehr auf Erden geben. Schließlich wird die Erde selbst verschwinden. Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: Mit der bewussten Gegenwart – und Gegenwart ist immer nur als bewusste Gegenwart zu verstehen – verschwindet auch die Vergangenheit, und das Futurum exactum verliert seinen Sinn. Aber genau dies können wir nicht denken. ... Wenn wir einmal nicht mehr hier gewesen sein werden, dann sind wir tatsächlich auch jetzt nicht wirklich hier, wie es der Buddhismus denn auch konsequenterweise behauptet. ... Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.»⁶⁰

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. D. STURMA, *Philosophie des Geistes*, Leipzig 2005, 112-119.

² Vgl. Ph. CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt*, Göttingen 2007.

³ Vgl. R. DAWKINS, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1996; *Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution*, München 1996; DERS., *Das egoistische Gen*, Reinbeck bei Hamburg 1998; DERS., *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution*, Reinbeck bei Hamburg 2001; DERS., *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

⁴ Vgl. auch U. KUTSCHERA, *Evolution, Darwinismus und Intelligent Design*, Münster 2004.

⁵ Vgl. St. OTTO – S. WIEDENHOFER (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn*, Augsburg 2007.

⁶ Chr. KARDINAL SCHÖNBORN, *Finding Design in Nature* (New York Times, 7. Juli).

⁷ Vgl. M. LAUBICHLER, *Glaube ans Design. Ritt den Kardinal der Teufel?*, in: FAZ Nr. 162, 15. Juli 2005, 33.

⁸ Mark RYLAND ist Vice-President des vom «Discovery Institute» vor drei Jahren in Washington D.C. eröffneten Office.

⁹ Vgl. www.derStandard.at am 11. Juli 2005.

¹⁰ Vgl. KARDINAL SCHÖNBORN, *Finding Design in Nature*: «Jedes Denksystem, das die überwältigende Evidenz für einen Plan in der Biologie leugnet oder weg zu erklären versucht, ist Ideologie, nicht Wissenschaft». Der vorangehende Satz aber ist missverständlich, da die Evolution des Lebens – im Unterschied zum naturalistischen Evolutionismus – eine wissenschaftlich erhärtete Theorie darstellt: «Die Evolution im Sinne einer gemeinsamen Abstammung (aller Lebewesen) kann wahr

sein, die Evolution im neodarwinistischen Sinn – ein zielloser, ungeplanter Vorgang zufälliger Veränderung und natürlicher Selektion – ist es nicht.»

¹¹ Vgl. Chr. KARDINAL SCHÖNBORN, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

¹² Vgl. zur Einführung Chr. SCHRADER, *Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design*, Stuttgart 2007.

¹³ Vgl. H. YAHYA, *Atlas of Creation*, Istanbul 2006.

¹⁴ Ph.E. JOHNSON, *Darwin on Trial*, Westmont 1993.

¹⁵ Vgl. W.A. DEMBSKI, *Intelligent Design*, Downers Grove 1999; DERS., *No Free Lunch. Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham/MD 2002; DERS. – M. RUSE (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge 2004.

¹⁶ M. BEHE, *Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie* (Michael Behe Darwin's Black Box, New York 1996), Gräfelfing 2007, 23.

¹⁷ Vgl. F.S. COLLINS, *Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben*. Aus dem Englischen von A. Feddersen, München 2007. – Von daher scheint mir Chr. KUMMER SJ der Bewegung des *Intelligent Design* nicht ganz gerecht zu werden. Vgl. *Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in: StZ 1/2006, 31–42.

¹⁸ Vgl. die brillante Behandlung des Thema bei Francisco J. AYALA, *Darwin und Intelligent Design*, Minneapolis: Fortres Press 2006.

¹⁹ Vgl. Gen 1, 27.

²⁰ GS 24.

²¹ Vgl. DH 3896.

²² Vgl. DH 3897.

²³ Vgl. AAS 58 (1966) 654.

²⁴ Vgl. J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.

²⁵ KKK Nr. 295.

²⁶ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes* Nr. 62–70.

²⁷ Ebd. Nr. 1.

²⁸ Vgl. ebd. Nr. 64.

²⁹ Ebd. Nr. 65.

³⁰ Vgl. ebd. Nr. 66.

³¹ Vgl. ebd. Nr. 68.

³² Vgl. ebd. Nr. 67.

³³ Vgl. ebd. Nr. 70.

³⁴ BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 151.

³⁵ Vgl. ebd. 149f.

³⁶ Ebd. 150.

³⁷ Vgl. ebd. 152.

³⁸ Vgl. U. LÜKE, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Bewusstsein – Geist – Freiheit*, Freiburg-Basel-Wien: 2006, 107f.

³⁹ DAWKINS, *Und es entsprang ein Fluss in Eden* 98.

⁴⁰ R. SPAEMANN, *Deszendenz und Intelligent Design*, in: *Schöpfung und Evolution* 57–64: 60 (Hervorhebung: H.H.).

⁴¹ Vgl. ebd. 60f.

⁴² CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit* 113.

⁴³ Vgl. ebd. 115.120f.

⁴⁴ Vgl. P. VON INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; R. KANE, *The Significance of Free Will* (1996), Oxford 1998 (Paperback).

⁴⁵ Vgl. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt 2004, 230–242.

⁴⁶ Vgl. KrV B 830f.

⁴⁷ Vgl. LÜKE, *Das Säugetier von Gottes Gnaden* 100f.

⁴⁸ R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger, München 2007, 10.

⁴⁹ Vgl. P. SCHUSTER, in: *Schöpfung und Evolution* 132.

⁵⁰ Ebd. 122f.

⁵¹ Vgl. ebd. 154.

⁵² Vgl. etwa R. SWINBURNE, *Gibt es einen Gott?*, Frankfurt-Paris 2006.

⁵³ Vgl. BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 161.

⁵⁴ Vgl. auch P. WEINGARTNER (Hg.), *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001.

⁵⁵ Vgl. W. PALEY, *Natürliche Theologie*. Mit Bemerkungen und Zusätzen von Lord Brougham und Sir Charles Bell, hg. und übersetzt von H. Hauff, Stuttgart 1837, 1-3.

⁵⁶ Vgl. R. BREUER, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Wien-München 1981; J.D. BARROW – F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986.

⁵⁷ COLLINS, *Gott und die Gene* 166.

⁵⁸ Vgl. R. SPAEMANN, in: *Schöpfung und Evolution* 120.132.

⁵⁹ Vgl. BENEDIKT XVI., in: *Schöpfung und Evolution* 161.

⁶⁰ SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis* 31f. Vgl. auch DERS., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.



DIE GABE ZU BETEN

Annäherungen

Ipsium orare est quoddam donum Dei.

Thomas von Aquin

Wenn wir beten, gehen wir über uns selbst hinaus. Indem wir dies tun, gestehen wir ein, dass wir selbst nicht alles sind. Wir haben uns das Leben nicht selbst gegeben, wir werden es nicht selbst vollenden können. Wenn wir beten, beziehen wir die Welt, in der wir leben, die Menschen, mit denen wir zusammen sind, und uns selbst auf das unverfügbare Geheimnis, das wir Gott nennen. Dabei folgen wir einer Einladung. Wir lassen uns herausrufen aus dem «bunten Gerede des Anerlebten» (Paul Celan), um auf das Wort zu hören, das Sinn und Richtung gibt. In die Gegenwart Gottes kommen, mit seinem Wort konfrontiert sein, heißt in die Wahrheit gelangen, heißt gefunden werden. «Du würdest mich nicht suchen, hättest du mich nicht gefunden» (BLAISE PASCAL, *Schriften zur Religion*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1982, 326). Wer betet oder zu beten versucht, ist darüber hinaus nicht allein. Es gibt andere, die vor uns gebetet haben, es gibt viele, die mit uns beten, es gibt manche, die für uns beten – und es gibt Gebete, durch die wir in diese generationenübergreifende Gebetsgemeinschaft eintreten können.

Das Gebet als Rede mit Gott aber ist nur möglich, weil Gott uns zuvor gekommen ist. Er selbst hat Menschen angesprochen, hat seinen Namen zu erkennen gegeben, ist nicht die anonyme Macht geblieben, die in unendlicher Ferne jenseits der Menschen wohnt. Die Bibel erzählt von einem Gott, der Menschen aus ihrem Alltag herausgerufen hat. Abraham, Isaak, Jakob, aber auch Mose, die Propheten und viele andere Gestalten sind Menschen, die bereit waren, sich rufen zu lassen und deren Existenz zu einer Antwort auf Gottes Wort geworden ist. Ihre Namen gehören in die Geschichte Gottes mit den Menschen hinein. Ein für alle mal aber hat Gott in seinem Sohn gezeigt, dass er ein Gott der Menschen ist und sein will. Der Sohn aber hat aus der Gebetsgemeinschaft mit dem Vater gelebt, noch am Vorabend seines Todes, als seine Freunde schliefen, seine Feinde aber hellwach waren, hat er im Garten Gethsemani seinen Willen in den Willen des Vaters gelegt, mit einem Gebet auf den Lippen ist er gestorben. Die Gottesgemeinschaft aber reicht über die Bruchlinie des Todes hinaus, weil Gott ein Gott des Lebens ist.

Beziehungen aber brauchen Zeit. Das ist schon zwischen Menschen so. Freunde, die aufhören, miteinander zu reden, sind bald keine Freunde mehr. Ähnliches gilt für die Beziehung zu Gott. Wer aufhört zu beten und sich auf Gott als lebensbestimmende Macht zu beziehen, dem verblasst Gott bald zur vagen Idee. Beten als Zwiesprache mit Gott, als Ringen um eine Antwort auf sein Wort, aber ist notwendig, wenn die Verbindung zum Ursprung und Ziel des Lebens nicht abreißen soll. Allerdings trifft zu, was Wittgenstein notiert hat: «Gott kannst du nicht mit einem anderen reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.» (Zettel, Oxford 1967, Nr. 717). Dem Beten geht die Anrede voraus. Wie aber merke ich, dass ich der Angeredete bin? Und wie schließe ich aus, dass ich mir nicht nur einbilde, der Angeredete zu sein? Die Abstandnahme vom alltäglichen Stimmengewirr, die Einübung in Aufmerksamkeit und Sammlung sind Voraussetzungen rechten Betens. Anders als östliche Meditationstechniken, die auf Entleerung und Selbstrelativierung zielen, lässt christliches Beten den Beter still werden, damit er genauer hören lernt. Es geht um die Wahrnehmung des Wortes, das uns persönlich anspricht und unvertretbar in Dienst nimmt. Jedes Gebet ist ein Aufstand gegen die Gottesvergessenheit, die in uns selber schlummert. Es ruft uns in die Gegenwart des ganz Anderen zurück, aus der wir verändert hervorgehen.

Natürlich ist Beten nicht selbstverständlich. Es ist vielmehr selbst eine Antwort darauf, dass nichts selbstverständlich ist. Die Welt nicht, in der wir leben; die Menschen nicht, die uns begegnen; die Zeit nicht, die uns gewährt wird. Beten heißt, diese Nichtselbstverständlichkeit ins Wort bringen und danken – Dank sagen für das, was ist (und auch nicht sein könnte), Dank sagen für das, was wir empfangen haben (und uns selbst nicht geben können). Danken aber heißt den Geber in seinen Gaben anerkennen und dies zur Sprache bringen. Eine Sprache, aus der der Rückbezug auf den Namen Gottes verschwinden würde, wäre eine amputierte, eine verarmte Sprache. «Es entkräftet die ganze Sprache, wenn es keine Worte mehr gibt, die um des Unausprechlichen willen gesprochen werden.» (BOTHO STRAUSS, *Die Fehler des Kopisten*, München-Wien 1997, 196).

Allerdings gibt es Erfahrungen, in denen das Zurückkommen auf Gott schwierig wird, in denen seine Gegenwart schmerzlich vermisst wird. Es gibt die Bitte um das, was fehlt, die Klage um das, was verloren ging, den Schrei nach Gerechtigkeit, das fassungslose Verstummen. Aber auch diese Formen des Gebets, die durch Erschütterungen hervorgerufen werden, lassen die Beziehung nicht abreißen. Sie geben Gott die Ehre, indem sie ihm die dunklen Seiten der Wirklichkeit nicht vorenthalten.

Aber sind nicht andere Dinge wichtiger? Haben wir nicht Besseres zu tun? Der Verdacht, dass Beten nichts bringt, dass es vergeudete Zeit sei, dass

man Wichtigeres verpassen könnte, ist in einer unter dem Diktat der Zeitknappheit stehenden Lebenswelt auch unter Gläubigen verbreitet. Der latente Deismus in manchen Strömungen der Gegenwartstheologie bestärkt diesen Verdacht noch. Man bezweifelt, dass Gott in der Geschichte handeln kann, und hält es für unwahrscheinlich, dass er auf ein persönliches Gebet eingehen könnte. Schon Ignatius von Loyola scheint auf solche Zweifel reagiert zu haben, als er bemerkte: «Nur wenige Menschen ahnen, was Gott aus ihnen machen würde, wenn sie sich seiner Führung rückhaltlos überließen.»

Sprachnot ist eine weitere Schwierigkeit. Man will wohl beten, aber es fehlen die Worte. Schon bei Paulus heißt es: «Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen» – und der Apostel verweist auf den Geist, der sich unserer Schwachheit annimmt und mit unaussprechlichem Seufzen für uns eintritt (vgl. Röm 8,26). Aber es gibt auch eine andere Sprachnot. Die Emanzipation aus religiösen Vorgaben, das Streben nach Mündigkeit hat nicht selten eine sekundäre Unmündigkeit erzeugt, die sich im Verlust religiöser Sprachfähigkeit zeigt. Man hat nie gelernt, sein Leben vor Gott zu bringen, ist nie mit den Traditionen des Betens vertraut gemacht worden, hat nie auf die «Stimme verschwebenden Schweigens» (Martin Buber) zu hören versucht. Es gibt Schülerinnen und Schüler, die bis zum Ende der Schulzeit Religionsunterricht gehabt haben, aber das Vaterunser nicht sprechen können, nie einen Psalm gelesen, geschweige denn gebetet haben. Hier fehlt etwas, auch wenn gar nicht mehr gespürt wird, dass etwas fehlt.

Eine letzte Schwierigkeit, die hier angesprochen sei, dürfte mit einem aufgespreizten Verständnis von Autonomie zusammenhängen. Das stolze Ich verbittet sich eine Instanz, vor der es rechenschaftspflichtig wäre. Es will Herr seiner selbst sein, sich nicht verdankt wissen. So glaubt Nietzsche das Gebet auf eine Einflüsterung des Teufels zurückführen zu können, dass da ein Gott sei, und hält für sich selbst fest: «Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee am Haupt und Gluten in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden.» (*Die Fröhliche Wissenschaft* § 285, in: *Werke*, Bd. 2, ed. Schlechta, Darmstadt 2000, 166f.). Die Proklamation des Todes Gottes – weit davon entfernt, triumphalistische Geste zu

sein – ist mit Verlusten verbunden, die sein Prophet – anders als der modische Salon-Atheismus unserer Tage – offen in Gestalt einer kleinen Gebetslehre ex negativo bilanziert. «Er hat niemand, den er um Gnade bitten könnte. Der stolze Glaubenslose! Er kann vor niemand niederknien. Sein Kreuz» (ELIAS CANETTI, *Die Fliegenpein*, München-Wien 1992, 64).

Das vorliegende COMMUNIO-Heft versammelt einige Beiträge, die sich dem Thema Gebet widmen. Es setzt ein mit der Bibel, die nicht nur Gottes Wort an die Menschen, sondern auch Antworten von Menschen auf dieses göttliche Wort enthält. Der Psalter Israels ist, wie *Erich Zenger* deutlich macht, ein Gebetbuch, in der das Leben mit seinen Höhen und Tiefen vor Gott gebracht wird, und dies in einer theopoetischen Sprache, die in der Weltliteratur ihresgleichen sucht. Schon die Jünger haben gefragt, wie man recht beten könne. Jesus hat ihnen deutlich gemacht, dass das persönliche Gebet eine diskrete Angelegenheit ist, die mit Frömmerei vor anderen nichts zu tun hat. Der Gottprotz ist eine Karikatur des Beters. Auch soll man nicht viele Worte machen, man kann sich durch frommes Geplapper auch der Wirklichkeit Gottes entziehen. Das Gebet, das Jesus seinen Jüngern als Vermächtnis hinterlassen hat, ist das «Vaterunser», dem *Thomas Söding* eine theologische Auslegung widmet. Wer es mitspricht, tritt in die Gebetsgemeinschaft Jesu mit dem Vater ein. Was man tut, wenn man betet, welche Sprechakte hier vollzogen werden, ist eine philosophische Frage, mit der sich *Richard Schaeffler* in einer phänomenologischen Untersuchung näher beschäftigt. *Jürgen Werbick* geht demgegenüber der Frage nach, ob Gott uns hört, wenn wir ihn rufen. Pseudomorphosen des Bittgebets, die ins Magische hinüberspielen, gibt es in der esoterischen Szene. *Hans Gaspar* macht deutlich, dass fragwürdige Praktiken wie Verwünschen, Verfluchen und Besprechen in der spätmodernen *bricolage*-Religiosität durchaus Konjunktur haben. Von anderer Anziehungskraft ist das Leben der Gemeinschaft von Taizé, in deren Mitte das Gebet und die gemeinsame Liturgie stehen, wie ein dichter Erfahrungsbericht von *Frère Richard* zeigen kann. Ein religionspsychologischer Beitrag aus der Feder von *Erwin Möde* widmet sich der Frage, inwiefern das Beten ein transformatorischer Akt ist. *Christian Schuler* schließlich erinnert an Gedichte des fast vergessenen Dichters Jesse Thor. Auch wenn «Gott» in der neueren Literatur als schlechtes Stilprinzip verschrien ist, so gibt es in der Gegenwartsliteratur unzählige Gedichte, die den Charakter von Gebeten annehmen.

Jan-Heiner Tück



ERICH ZENGER · MÜNSTER

DER PSALTER – DAS GEBETBUCH DER BIBEL

Dass es in der Bibel in Gestalt des Psalters ein Gebetbuch gibt, ist erstaunlich. Die Bibel ist doch Wort Gottes an die Menschen. Die Psalmen aber sind Worte von Menschen an und zu Gott. Gewiss kann man mit Gerhard von Rad sagen, dass die Psalmen die Antwort Israels auf JHWHs vorgängiges Handeln und Wort an Israel sind.¹ Und unter diesem Blickwinkel sind sie Teil jener Selbstmitteilung Gottes, die in der Bibel Wort geworden ist. Sie bezeugen gewissermaßen, dass und wie Gottes Wort in Israel angekommen ist. Mehr noch, sie gehören konstitutiv zur Offenbarung, die sich als Dialog vollzieht. Gleichwohl sind die Psalmen noch in einem viel tieferen Sinn Gottes eigenes Wort an uns Menschen, weil sie uns als Teil der Bibel das rechte Beten lehren. Wenn die Jünger Jesus bitten «Herr, lehre uns beten!» (vgl. Lk 11,1), wird offenkundig, dass rechtes Beten etwas anderes ist als gemeinhin gedacht wird. Zwar ist richtig, dass wir beim Beten unser Herz ausschütten vor Gott sowie in aller Individualität und Kreativität vor Gott aussprechen, was uns gerade bewegt. Aber vielleicht ist noch wichtiger, dass wir beim Beten die Stimmen unseres eigenen Herzens zurückdrängen, ja sogar «gegen unser eigenes Herz beten, um recht zu beten. Nicht was wir gerade beten wollen, ist wichtig, sondern worum Gott von uns gebeten sein will ... Wenn also die Bibel auch ein Gebetbuch enthält, so lernen wir daraus, dass zum Worte Gottes nicht nur das Wort gehört, das er uns zu sagen hat, sondern auch das Wort, das er von uns hören will.»² Der Psalter ist das Wort Gottes, durch das Gott selbst uns lehrt, wie wir beten und meditieren sollen. Deshalb hat dieses biblische Gebetbuch – zusammen mit dem Vaterunser – gegenüber allen anderen Gebetbüchern und Gebeten eine singuläre Dignität. In der Vorrede zum Neuburger Psalter hat Martin Luther 1545 diese Sonderstellung der Psalmen klassisch so formuliert: «Billig sollte ein jeder Christ, der beten und andächtig sein will, den Psalter lassen sein täglich Betbüchlein sein ... Ich meine auch, wer's sollte ein wenig versuchen mit Ernst am Psalter und Vaterunser, der sollte gar bald den andächtigen Gebetlein Urlaub geben

ERICH ZENGER, geb. 1939, em. Professor für alttestamentliche Wissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

und sagen: Ach, es ist nicht der Saft, Kraft, Brunst und Feuer, die ich im Psalter finde, es schmeckt mir zu kalt und zu hart etc.»³ Ich will im Folgenden versuchen, die Besonderheiten dieses privilegierten biblischen Gebetbuchs – in der gebotenen Kürze – zu skizzieren.

1. Die Sprache der Psalmen

Die Psalmen sind Gebete und Lieder, die meist im Ich- und Wir-Stil gestaltet sind. Zwar sind sie nicht der unmittelbare Niederschlag individueller oder kollektiver Erfahrung, sondern sie sind als Gebetsformulare und Gebetsvorlagen entstanden – allerdings in sehr persönlicher und lebensbezogener Gestaltung. In ihnen spiegelt sich mit großer sprachlicher Kraft die lebendige Vielfalt des Lebens. In den Worten der Psalmen kommen Lebens- und Gotteserfahrungen so authentisch zur Sprache, dass viele Menschen sich darin wieder finden, so als ob die Psalmen just für sie selbst, ja sogar von ihnen selbst verfasst wären. Das ist in der Tat die faszinierende Eigenart der Psalmen: Es sind Gebete und Lieder aus einer lange vergangenen Zeit, und doch sind es Worte, die über die Jahrhunderte hinweg bis heute unmittelbar anrühren. Es sind Texte, deren Sinn und Kraft durch das wiederholte Rezitieren und Singen nicht abnehmen, sondern im Gegenteil: Je öfter und länger man sie spricht, hört und meditiert, desto bedeutungsvoller und kostbarer werden sie. Das haben die Dichter und Komponisten gespürt, die sich von der Sprache und vom Rhythmus der Psalmen zu großartigen Kunstwerken inspirieren ließen. Und nicht zuletzt hat die jüdische und die christliche Tradition diese Sprach- und Lebenskraft der Psalmen erfasst, wenn sie die Psalmen zu sprachlichen Wegbegleitern des Alltags gemacht hat, sei es in der täglichen oder wöchentlichen Rezitation des Gesamtpsalters, sei es in der Auswahl von Einzelpsalmen für bestimmte Anlässe.

Die Sprache der Psalmen ist nicht lehrhaft definierend, sondern assoziativ und multiperspektiv. Die Psalmen sind nicht Prosa, sondern Poesie. Ihre Sprache weicht durch die rhythmische Gestalt («gehobene» bzw. «gebundene» Sprache), durch die kunstvolle Aufeinanderfolge der Verszeilen im sog. *parallelismus membrorum* und durch ihre ornamentale Form von der Alltagssprache ab und konstituiert eine besondere Sprach- und Lebenswelt, die in ihren Bann schlägt.

Die poetische Kraft der Psalmen wird dadurch verstärkt, dass sie, wie dies für Poesie charakteristisch ist, weitgehend in Bildern sprechen. Viele Bilder kommen aus der unmittelbaren menschlichen Lebenswelt und evozieren archetypische, ur-menschliche Lebenssituationen. Manche Bilder kommen aus dem bäuerlichen Alltag, andere aus der Stadt- und Hofkultur, andere inspirieren sich am Jerusalemer Tempelkult oder an den Festen Israels. In zahlreichen Bildern klingen Erfahrungen im Umgang mit gefährlichen



Tieren oder im Kriege an, wieder andere Bilder reflektieren beglückende oder deprimierende Situationen des familiären, gesellschaftlichen oder politischen Zusammenlebens. Andere Bilder stammen aus der Begegnung mit der Landschaft, in der die Psalmen entstanden sind. Wieder andere sind mythische Bilder, die Israel mit seiner Umwelt teilt. Bisweilen sind es Bildcollagen, die ineinander verschmelzen, oder Bildkaskaden, die kontraststark nebeneinander gestellt sind. Bisweilen ist es ein einziges großes Gemälde, dessen Einzelzüge bis ins Detail entfaltet werden.

Die poetische Bildsprache gibt den Psalmen eine faszinierende Konkretheit und Unbestimmtheit zugleich. Die Bildsprache der Psalmen ermöglicht und fordert von denen, die sie nachsprechen und sie zu ihren eigenen Worten machen wollen, eine individuelle und lebensbezogene Aneignung dieser Texte. Sie können und wollen so rezitiert bzw. gesungen werden, dass sie das, was sie sprachlich zum Ausdruck bringen, in den Beterinnen und Betern selbst bewirken. In ihrer poetischen Komposition sind sie meist so ausgelegt, dass sie einen Gebetsweg bzw. einen Gebetsprozess bilden, durch den sie die Beter so verwandeln wollen, dass das sprechende Ich am Ende des Psalms ein anderes Ich ist als am Anfang des Psalms. Die Psalmen sind keine Aneinanderreihung von Lehrsätzen, sondern sie entwerfen Lebens- und Sinnwelten, die sie den Betern anbieten, um in sie hineinzutau-chen und sich von ihnen ergreifen zu lassen. Beim Rezitieren der Psalmen geht es nicht um Information, sondern um Transformation. Die Psalmen wollen nicht nur intellektuell verstanden, sondern emotional erlebt und vital verinnerlicht werden.

Besonders bedeutsam ist, dass die Poesie der Psalmen sehr konkrete anthropologische, gesellschaftliche und geschichtliche Bezüge bzw. Verortungen hat. Die Psalmen sind Gebete mit Blick auf die Welt im Kleinen und im Großen. In ihnen drückt sich das Leben so aus, dass dabei lebendige «Figuren» von ihrem Leben und aus ihrem Leben heraus reden. Und dies tun sie *coram Deo*, im Angesicht Gottes und auf ihn hin. Insofern kann man die Psalmen zu Recht «Theo-Poesie», d.h. Gottesdichtung, nennen. Damit ist nicht gemeint, was wir üblicherweise mit der Kategorie «religiöse Dichtung» bezeichnen, die sich von «profaner» bzw. «nichtreligiöser Dichtung» dadurch unterscheidet, dass sie den Bereich Religion «bedient», neben dem die säkularen Bereiche Kultur, Politik, Ökonomie, Gesellschaft u.a. stehen. Diese neuzeitliche Aufspaltung der Wirklichkeit gab es in der Zeit, in der die Psalmen entstanden, noch nicht. Die Rede *von* Gott und *zu* Gott war in biblischer Zeit auf alle Bereiche der Wirklichkeit bezogen. Deshalb sind die biblischen Psalmen «alles andere als Poesie in einer religiösen Nische. Sie reden, singen vom Dasein in all seinen sozialen und individuellen Aspekten. Dass sie es «*coram Deo*», in der Gegenwart Gottes tun, ist selbstverständlich, denn zu ihrer Zeit war alles Leben «religiös», d.h. auf Gott oder

Götter bezogen. Insofern ragt die biblische Theopoesie als ganzheitlicher Fremdkörper in unser zersplittertes Bewusstsein hinein. Das macht die Psalmen einerseits unzeitgemäß, andererseits durchbricht just diese Unzeitgemäßheit die Kategorien unseres Zeitgeistes.»⁴ In ihnen artikuliert sich die *condition humaine* in ihrer anthropologischen, gesellschaftlichen und politischen Komplexität, in ihrer Widersprüchlichkeit und in ihrer Dramatik, in ihrem Gelingen und in ihrem Scheitern, mit ihren Hoffnungen und Ängsten, aber immer «im Angesicht Gottes» – und eben in der Sprachgestalt des Gebets.

Weil die Psalmen Theo-Poesie sind, ist ihre poetische Sprachgestalt konstitutiv für ihre theologische Pragmatik. Form und Inhalt bilden hier eine unauflösbare Einheit. Was generell für Poesie gilt, gilt in besonderer Weise für die Psalmen: Man muss sich Zeit und Ruhe nehmen, um sie zu erleben und mit ihnen zu leben. Man muss sich hörend und schauend, mit Emotion und Leidenschaft, mit Intellekt und mit Herz auf sie einlassen, um sich von ihrer Sprach- und Gebetsbewegung erfassen und verwandeln zu lassen. Es ist hilfreich und nötig, immer wieder in das Sprach- und Sinnhaus eines Psalms zurückzukehren und dabei je nach Lebens- und Zeitsituation neue Lebensräume zu entdecken. Mit den Psalmen ist es wie mit einem Musikstück oder einem Gemälde: Je öfter man sie hört oder sieht, desto mehr entdeckt man an ihnen – sogar über sich selbst. Genauso ist es mit den Psalmen: Man ist mit ihrer Gebetspoesie nicht «fertig», wenn man einen Psalm einmal rezitiert oder durch-gelesen hat. Nein, er kann immer neu zu einem Medium der Gottesbegegnung werden, wenn man sich von seiner poetischen Dramaturgie ergreifen lässt. Diese Dramaturgie bindet das sprechende Ich oder Wir in jene fundamentale Wirklichkeit ein, die mit dem Tetragramm JHWH benannt wird, nämlich dass Gott da ist und da sein will – gerade, wenn er klagend und lobend, bittend und dankend herbeigerufen wird, wie dies in den Psalmen geschieht. Wer die biblischen Psalmen betet, betet mit jenen Worten, die Gott selbst uns gegeben hat, um unser Leben mit ihm zu leben.

2. Der Psalter als Lebensbuch

In den Psalmen kommen die elementaren Erfahrungen mit dem Leben zur Sprache. Die unterschiedlichen literarischen Formen, in denen dies geschieht, lassen sich auf die zwei polaren Wahrnehmungsweisen des Lebens reduzieren: Es ist zum einen das begeisterte Ja zum Leben als einer wunderbaren Gabe Gottes und darin ein freudiges und dankbares Ja zu der in der Gabe des Lebens erfahrenen Gottesgegenwart, ein Ja zu der als schön und lebensförderlich wahrgenommenen Welt, ein Ja zu den Menschen, mit denen man zusammenleben darf und ein Ja auch zu den Lebensmöglich-

keiten, die einem zufallen oder die man selbst gestalten kann. Seine literarische Form findet dieses Ja zum Leben und zu Gott als dem Geber des Lebens vor allem im Dankpsalm und im Hymnus. Neben diesem Ja steht in den Psalmen unüberhörbar das laute oder auch leise Nein zum Leben, wenn und weil es als vielfältig gestört und unheilvoll erlitten wird, ein Nein wegen der Menschen, die einem das Leben schwer und unerträglich machen, ein zorniges Nein wegen der Gewalt und des Hasses in der Welt, aber auch ein resignierendes Nein wegen des eigenen Versagens. Dieses Nein zum konkreten Leben kann sich in den Psalmen sogar steigern vom klagenden Hilferuf bis hin zum anklagenden Vorwurf, dass Gott seiner Rolle als Gott nicht gerecht werde. Seine literarische Form findet dieses Nein vor allem im Klagepsalm des Einzelnen, im Volksklagepsalm und im Bittgebet. Gemeinsam ist diesen Grundformen der Psalmen⁵, dass sie der betende Versuch sind, diese unterschiedlichen Welt- und Lebenswahrnehmungen vor Gott so zur Sprache zu bringen, dass darin das Leben als *Leben mit Gott* gesucht, angenommen oder vertieft wird. Dies soll an der poetischen Dramaturgie der genannten Grundformen der Psalmen kurz erläutert werden.

Die zahlenmäßig stärkste Psalmgattung des Psalters sind die *Klage- und Bittgebete*, sei es als individuelle, sei es als kollektive Klage («Klagepsalmen eines Einzelnen»: z.B. Ps 6; 10; 13; 22; 64; 69; 88; 102; 130. – «Bittpsalmen eines Einzelnen»: z.B. Ps 5; 7; 17; 25; 26; 28; 35; 56; 57; 59; 86; 140-143. – «Volksklagepsalmen»: z.B. Ps 44; 74; 79; 80; 83). In seiner einfachsten Form vollzieht sich der Klagepsalm in drei zielgerichteten Schritten. Er beginnt mit der Klage, in der sich die Not bzw. das Leiden artikuliert, setzt sich fort mit der Bitte, die die Wende des Leids und das Ende der Not erfleht, und kulminiert in einem Vertrauensbekenntnis und dem Versprechen des Gotteslobs bzw. des Danks an Gott.

Die Notschilderungen der Klage beziehen sich auf sehr konkrete Leidenerfahrungen des Einzelnen (Armut und Rechtlosigkeit, Hilflosigkeit und Ohnmacht gegenüber mächtigen und rücksichtslosen Feinden, verbale Einschüchterung und Verleumdung, soziale Marginalisierung und Ausgrenzung, schwere körperliche und seelische Erkrankung, Verstrickung in Sünde u.ä.) und des Volkes (geschichtliche bzw. politische Katastrophen wie Verwüstung und Besetzung des Landes durch feindliche Nachbarvölker, Zerstörung des Tempels und Jerusalems, Deportation und Exil; Naturkatastrophen wie Trockenheit und Dürre, Zerstörung der Ernte durch Heuschrecken, Brandstiftung, Unwetter; Tierseuchen; Pest u.ä.). Alles, was die Menschen bedrückt, wird in den Psalmen vor Gott gebracht, zum einen weil die Psalmen zum Ausdruck bringen, dass diese Leid- und Notsituationen Gott doch nicht ungerührt sein lassen können, und zum anderen weil die Psalmen darauf setzen, dass Gott die Kraft geben kann, an dieser Not nicht zu zerbrechen, und vor allem weil die Psalmen hoffen, dass der biblische

Gott dieser Not ein Ende machen kann, ja muss. Das ist die charakteristische Gebetsbewegung der Klage- und Bittgebete: Die Beter schreien voller Ungeduld («Wie lange noch?») ihre Not als Klage und Anklage («Warum?») ihrem Gott entgegen, weil sie einen Ausweg aus dieser Situation suchen. Mit den Psalmen bekämpfen sie ihre Angst, dass diese Not Zeichen dafür sei, dass Gott sie vergessen oder gar verstoßen habe. Mit diesen Psalmen suchen sie die Gewissheit, dass Gott auf ihrer Seite steht, gerade mitten in ihrem Leid. Mit diesen Psalmen suchen sie «das Angesicht Gottes», d.h. seine helfende und rettende Nähe. Deshalb schließen die biblischen Klage- und Bittgebete allesamt (einzige Ausnahme: Ps 88) mit einem hoffnungsvollen Vertrauensbekenntnis und einem Dankversprechen («Auf dich setze ich mein Vertrauen. Du gibst mir Antwort. Du rettetest mich. Dir will ich danken mein Leben lang, denn du handelst an mir.»⁶). Hier wird sichtbar: Die Klage- und Bittpsalmen sind ein Gebetsweg, der die Klagenden und Bittenden aus ihrer Verzweiflung heraus- und zum Vertrauen auf den rettenden Gott hinführen will. Diese Psalmen wollen einen Raum für die Erfahrung der Gottesnähe konstituieren. Selbst wenn sich die äußere Situation der Beter nicht verändert, so wollen die Psalmen zumindest die Beter selbst verändern, indem sie ihnen das Vertrauen geben, dass sie – trotz allem – von ihrem Gott umfassen sind. Und insofern beginnt in und mit diesen Psalmengebeten bereits die Herausführung aus der Not.

Die Klage- und Bittgebete sind deshalb letztlich Vertrauenspsalmen. Das wird besonders an ihrem Anfang sichtbar. Sie beginnen mit der *invocatio dei*, mit der Anrufung des Gottesnamens JHWH oder mit der geradezu beschwörenden Erinnerung Gottes an seine besondere Beziehung zu den Beterinnen bzw. seine besondere Verantwortung ihnen gegenüber («Mein Gott!», «Mein Gott und mein Retter!», «Meine Zuflucht und mein Fels!», «Du Hirte Israels!» u.ä.). Die Beter der Psalmen halten also an ihrem Gott fest und klagen Gottes Liebe und Treue ein, gerade dann, wenn alles gegen diese Beziehung zu sprechen scheint. Sie wollen nicht von ihrem Gott lassen, der doch, wie sein Name JHWH sagte, sein Gott-Sein dadurch erweist, dass er die Leidenden wahrnimmt, ihre Klageschreie und Bittgebete hört – und sich herabbeugt, um sie an der Hand zu nehmen, zu trösten und zu retten. Gerade an den Klage- und Bittgebeten wird deutlich, dass der Psalter ein Gebetbuch ist, das zutiefst vom alltäglichen Leben der Menschen durchwirkt ist und dieses prägen will als Leben mit Gott. Deshalb finden sich in diesen Gebeten so viele Menschen wieder – im klagenden Nein zum Leid und zur Gewalt, in der sehnsuchtsvollen Gott-Suche mitten in Krankheit, Zweifel und Einsamkeit, inmitten von Anfeindung, Verleumdung und Hass, ja sogar im Leiden an Gott selbst. Letztlich sind die Klageschreie und Bittgebete der Psalmen Bitten um die Gnade der Gottesnähe – ja Bitten um Gott selbst.

Es sind Gebete nicht nur für Menschen, die aktuell in diesen Notsituationen sind. Auch die Gesunden können und sollen die Krankenpsalmen beten. Auch wer gerade nicht an Verfolgung, Ausbeutung und Unterdrückung leidet, soll die Worte dieser Psalmen aufmerksam und sensibel beten. Gerade dann können diese Worte von Menschen zu Worten Gottes selbst werden, die uns das rechte Beten lehren. Gerade wenn unsere Situation nicht voll «deckungsgleich» mit diesen Psalmen ist, sollen wir sie beten, damit sie uns die Augen und die Herzen öffnen für das unendliche Leid der Menschen neben uns, ja der Menschheitsgeschichte überhaupt. So können wir sie beten «durch ein *hinhörendes* Beten, indem wir darin zuhören, Rufe der Leidenden hören. Dann beten wir die Klagegebete nicht unmittelbar «selbst», sondern wir beten sie als Hörer und Hörerinnen des Wortes der Leidenden, indem wir in unserem Gebet auf die Rufe der Leidenden hören. Solches hinhörendes Beten nimmt die Leiden der Welt in das eigene Gebet auf. Es ist die Bedingung für eine Spiritualität, uns selbst, unsere Umgebung und unsere Welt von den Bedrängten her wahrzunehmen.»⁷ So kann das Beten der Klagepsalmen zu jener tätigen Anteilnahme am Leiden der Anderen hinführen, die J.B. Metz «Compassion» nennt⁸ und die zugleich auch die Opfer der Vergangenheit erinnert und vor allem Gott als den Gott der Gerechtigkeit daran erinnert, dass er ihnen – und sei es erst am Tag des Endgerichts – zu ihrem Recht verhelfen müsse. Gerade in dieser Perspektive sind diese Psalmen unverzichtbare Bestandteile des kirchlichen Stundengebets, das als stellvertretendes Gebet für die weltweit an der Ungerechtigkeit und an Katastrophen Leidenden gesprochen wird – weil ihre Leiden das Gott-Sein unseres Gottes in Frage stellen.⁹ Wer als Gesunder, Reicher und Glücklicher die Klagepsalmen ernsthaft betet, muss sie als Anfrage an seinen eigenen Lebensstil und als Aufforderung zur täglichen Umkehr hören. Darüber hinaus kann er diese Psalmen als Verkündigung der Botschaft vom Gott des Gerichts beten, der als Gott der Gerechtigkeit «die Mächtigen vom Thron stürzen und die Erniedrigten emporheben wird» – als Erweis seiner Göttlichkeit. Ja, die biblischen Klage- und Bittgebete wollen uns bewusst machen, dass unsere Gebete nicht immer nur um uns selbst kreisen dürfen, sondern dass sie zuallererst und zutiefst Gebete *für die anderen* sein müssen. Die biblischen Klage- und Bittgebete sind in ihrer oft irritierenden Konkretheit als Gebete der Solidarität mit den Leidenden nicht nur Gebete der Nächstenliebe, sondern betender Protest gegen die Mächtigen und Rücksichtslosen in Staat, Gesellschaft und sogar Kirche. Sie halten an der irritierenden biblischen Botschaft fest, dass der Gott der Liebe zuallererst ein Gott der Gerechtigkeit und der sehr konkreten Lebensrettung ist, der auffordert, den Hungernden zuallererst Brot, den Flüchtlingen Heimat, den Verachteten Ehre, den Entwürdigten Recht, den Kranken die nötigen Medikamente, den Straßenkindern Bildung, den vergewaltigten Frauen

Schutz und Wiederherstellung ihrer Würde, den in ihrem Leben Gescheiterten konkrete Hilfe zu geben – weil sie alle zur Familie des gemeinsamen Gottes gehören.

Der Psalter weiß aber auch, dass die Welt nicht nur voller Gewalt und Katastrophen ist, dass es im Alltagsleben auch das gibt, was wir Menschen Glück und Zufriedenheit nennen und dass es oft genug Anlass gibt zur Freude, zur Feier des Lebens und zu Dank für überraschende Rettung. Auch für diese Situationen ist der Psalter eine «Gebetsschule», die Gebete als rechte Worte bereitstellt, sei es in der Gattung des *Dankpsalms*, sei es in der Gattung des *Hymnus*. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden Gattungen besteht darin, dass die Dankpsalmen auf einzelne Taten der Rettung von Einzelnen oder des Volkes durch JHWH zurückschauen (Beispiele: Ps 9; 30; 116; 118), während die Hymnen das «Wesen» JHWHs feiern: seine Größe und Wirkmächtigkeit in Schöpfung und Geschichte, seine Liebe, Treue, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, seine Königsherrschaft über die ganze Erde und sein königliches Eintreten besonders für die Rechte der *personae miserae* (Beispiele: Ps 29; 93; 100; 103; 104; 113; 117; 135; 136; 145; 148). Auch diese Gattungen vollziehen in ihrer Dramaturgie einen Gebetsweg, auf dem die Beter mitgehen sollen und der sie verwandeln will.

Der *Dankpsalm* kann denen, die Anlass zum Dank haben, eine sprachliche Hilfe anbieten, ihre neue Situation vertieft zu begreifen und vor anderen zu bezeugen. Diese Dynamik des Dankpsalms wird in seinem Aufbau sichtbar. In seiner einfachsten Form vollzieht er sich in drei Schritten: Er beginnt mit der Ankündigung des Dankes, wobei der Betende Gott in der 2. Person anredet («Ich will dir danken»). Dann folgt der erzählende Rückblick auf die Not des Beters und seine wunderbare Rettung durch Gott, abermals in der Form der Du-Anrede Gottes («ich war in Not, ich habe zu dir geschrien, du hast mich gerettet»). Dann wechselt im dritten Schritt die Sprechrichtung. Nun wird nicht mehr Gott angeredet, sondern die bei der Rezitation des Dankpsalms real gegenwärtige oder auch fiktional vorausgesetzte Gruppe von Menschen, die aufgerufen werden, diese Rettung mitzufeiern und daraus für sich die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen, die der Dankende als eine Art Quintessenz aus der erfahrenen Rettung zieht (vgl. Ps 30,6: «Nur einen Augenblick währt Gottes Zorn, doch ein Leben lang seine Gnade. Am Abend mag Weinen einkehren, doch am Morgen ist Jubel.»). So kann der Dankpsalm zur Einübung in eine Grundhaltung werden, die weiß, dass Leben überhaupt ein Gott verdanktes Leben ist und dass dies gemeinsam so gefeiert werden soll, dass daraus Kraft erwächst, auch die dunklen Stunden des Lebens auszuhalten – im Vertrauen auf den rettenden Gott.

Die *Hymnen* weiten die punktuell erfahrenen Erweise der Gottesnähe, von denen die Dankpsalmen reden (z.B. Rettung aus Not, Heilung von



Krankheit, Befreiung aus Feindschaft, Entlarvung von Verleumdern und Lügner, Freispruch von falscher Anklage u.ä.), auf den Lobpreis der *allzeit* gültigen Güte, Liebe, Treue und Herrlichkeit Gottes aus. Die Hymnen rühmen und feiern Gottes Gott-Sein als Grund der Welt und als Quelle des Lebens. Deshalb hat der Hymnus eine ins Universale drängende Dynamik. Er ruft »alle« auf, Gott zu feiern, Israel *und* die Völker, Menschen, Tiere und Pflanzen – eben den ganzen Kosmos. Die Hymnen des Psalters bieten gewissermaßen eine Regieanweisung für Feste des ganzen Kosmos. Sie rufen auf zu Jubelschreien, zu Tanz und zu Musik, zu weltweiter Versöhnung und Harmonie – zugleich als Absage an alle Formen des Chaos und der Disharmonie. Ihr Aufbau ist vergleichsweise einfach: Sie beginnen mit einem adressatenorientierten Aufruf zum Lobpreis Gottes (meist imperativisch: «lobet, rühmet ihr ...» bzw. «lobe meine Seele ...»), es folgt der Anlass bzw. der Grund des Lobpreises (meist eingeleitet mit «denn» bzw. «ja, fürwahr») und sie schließen in der Regel mit einer abermaligen Aufforderung zum Lobpreis (er soll gewissermaßen immerzu erklingen). Der Hymnus, der in seiner Sprachform idealtypisch das Lied einer Gemeinschaft ist, lenkt den Blick der Beter weg von den Nebeln des grauen Alltags und will sie hineintauchen in das Licht der Herrlichkeit Gottes.

Was wir oben zu den Klage- und Bittgebeten gesagt haben, gilt auch für die Dankpsalmen und Hymnen: Auch sie können hörend und hoffend von denen gebetet werden, denen aktuell nicht zu Dank und Fest zumute ist. Der Dankpsalm kann ihnen Hoffnung machen, dass die Rede vom rettenden Gott ihr Fundament in Rettungen hat, die Israel insgesamt und einzelne Menschen schon oft gemacht haben. Und die Hymnen können mit ihrer Botschaft von der Liebe, Treue, Gerechtigkeit Gottes eine machtvolle Gegenmelodie werden inmitten der berechtigten Klagen der Gottverlassenheit und der Gottesfinsternis. Vor allem halten die Hymnen fest, dass alles, was lebt, letztlich aus der gütigen Hand Gottes lebt, dass alles, was atmet, dabei Anteil am Lebensatem Gottes hat – und dass Gott das letzte, entscheidende Wort über die Geschichte und über die Welt sprechen wird.

3. Der Psalter als Meditationsbuch

Die neuere Psalmenforschung hat herausgearbeitet, dass der Psalter weder eine Sammlung von Psalmen ist, die planlos hintereinander gestellt wurden, noch eine locker angeordnete Anthologie von Einzelpsalmen, die nur in sich gelesen werden wollen. Zwar hat der Psalter insgesamt eine mehrhundertjährige Entstehungsgeschichte, aber er ist sukzessiv gewachsen durch redaktionell reflektierte Zusammenfügung planvoll komponierter Psalmengruppen und Teilpsalter, sodass der schlussendlich vorliegende Psalter ein kunstvolles Buchganzes darstellt, das *auch als solches* gelesen werden kann

und will.¹⁰ In der jüdischen und christlichen, insbesondere monastischen, Tradition wurde der Psalter vielfach als fortlaufender Gesamttext gelesen, wobei die Abfolge der einzelnen Psalmen diesen dann zusätzliche Sinn- und Bedeutungsräume gab. Wir entdecken heute neu, dass und wie die Psalmen durch Motive und Stichworte miteinander vernetzt bzw. verketten sind, dass ihre Anordnung in einer Gruppe häufig einem dramaturgischen bzw. theologischen Konzept folgt und dass der Psalter insgesamt durch gezielt positionierte «Schwellenpsalmen» zu einer Buchkomposition mit eigener Programmatik wird, die sich nur durch eine *lectio currens* («Bahnlesung») erschließt. In dieser Hinsicht ist der Psalter ein Meditationsbuch, der als großer Textzusammenhang gelesen dazu anleitet, die Geschichte Gottes mit der Welt als seiner Schöpfung, sein Wirken in der Geschichte seines Volkes Israel und seine rettende Nähe im Leben des Einzelnen tiefer zu erfassen.

Es ist hier nicht möglich, diese neue Sicht auf den Psalter als Buchkomposition detailliert darzustellen.¹¹ Es muss genügen, exemplarisch aufzuzeigen, wie die *lectio currens* den Einzelsalmen neue Bedeutungsebenen gibt – und dass gerade so eine vertiefte Psalmenspiritualität wachsen kann, die sowohl für das Stundengebet (wie das neue Benediktinische Antiphonale¹² zeigt) als auch für die persönliche Frömmigkeit fruchtbar werden kann. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass der Psalter zur Zeit Jesu in diesem Sinne das Meditationsbuch war, das viele ganz oder teilweise auswendig konnten und das so als *ein* zusammenhängender Text, eben als ein biblisches Buch, im Sprechgesang rezitiert wurde. Auf diese Art der Textmeditation weist das sog. Sch^ema Israel in Dtn 6,6f hin, wo man im Anschluss an N. Lohfink folgendermaßen paraphrasierend lesen bzw. übersetzen kann: «Diesen Text, den ich heute proklamiere, sollst du auswendig können. Du sollst ihn mit deinen Kindern repetieren. Du sollst ihn murmeln, wenn du zuhause hockst und wenn du unterwegs bist, abends ehe du schlafen gehst, und morgens, wenn du aufstehst.»¹³ Der «Text», auf den hier angespielt wird, ist das ganze Buch Deuteronomium. Dieses Buch soll man auswendig lernen, immer und überall aufsagen und in sich hineinsprechen, um es zu verinnerlichen und zum ständigen Lebensbegleiter zu machen. Auf Dtn 6,6f spielt der erste Psalm, also der Prolog, bzw. das Vorwort des Psalmenbuches an, wenn er das Idealporträt der Psalmenbeter zeichnet:

Selig der Mensch,
 der nicht geht im Rat von Frevlern,
 und auf dem Weg von Sündern nicht steht,
 und am Sitzplatz von Spöttern nicht sitzt,
 sondern an der Tora JHWHs seine Lust hat
 und seine Tora in sich hineinspricht/rezitiert bei Tag und bei Nacht
 (Ps 1,1f).

So also wurde die Tora meditiert: Sie wurde aufgesagt, rezitiert, in sich hineingesprochen – bei Tag und bei Nacht. Das war auch die Art und Weise, wie im Laufe der Entstehungsgeschichte des Psalmenbuches der Teilpsalter und schließlich der Gesamtpsalter gesungen und rezitiert wurde. Aus den Einzelsalmen wurden ja gerade deshalb Sammlungen geschaffen, damit sie *als Sammlungen* auswendig gelernt und rezitiert werden sollten. Als Teiltexthe der Komposition erhielten sie eine zusätzliche Bedeutung durch den Kontext, in dem sie nun standen. Nebeneinander stehende Psalmen bilden neue Sinnräume durch die sprachlichen und motivlichen Bezüge, die zwischen ihnen bestehen. Durch die Zugehörigkeit eines Psalms zu einer planvoll strukturierten Psalmengruppe entstehen neue Assoziationen, gefördert insbesondere durch die Multiperspektivität der Psalmenpoesie (s.o.). Mit dem Psalmenbuch ist es eben nicht anders als bei den anderen biblischen Büchern: Man kann z.B. die Erzählung von der Opferung Isaaks (Gen 22) als Einzelgeschichte lesen, aber ihre theologische Tiefe erhält sie gerade dann, wenn man sie der Erzählfolge gemäß als dramaturgischen Zusammenhang und Zuspitzung des Abrahamzyklus Gen 12–23 liest. Bei den Evangelien ist es nicht anders: Man kann die Erzählung des Markusevangeliums über die Verklärung Jesu (Mk 9) als Einzelperikope lesen und auslegen, aber ihre Tiefendimension erschließt sich erst, wenn man sie im Zusammenhang mit den Erzählungen über die Taufe Jesu (Mk 1,9–11) und über das Sterben Jesu am Kreuz (Mk 15,33–38) liest. Wie die Einzelsalmen durch ihre Positionierung im Psalmenbuch zusätzlichen Bedeutungssinn erhalten, kann ich hier nur an einem einzigen Beispiel kurz erläutern.

Der Psalter beginnt mit den Psalmen 1 und 2, die als kompositionelle Einheit markiert sind. Sie haben in den beiden Seligpreisungen Ps 1,1 und Ps 2,12 eine deutliche Rahmung. Sie sind durch mehrere Stichwortgemeinsamkeiten miteinander verbunden (*concatenatio*): Ps 1 kontrastiert *den Weg* des Gerechten und der Frevler und er sagt, dass der Weg der Frevler *in den Abgrund führt*, während der Weg der Gerechten ein Weg mit JHWH ist, weil der Gerechte die Tora JHWHs «murmelt/rezitiert/in sich hineinspricht» (hebr. *hagah*). Auch Ps 2 kontrastiert zwei Lebensweisen. Auf der einen Seite sind die «Völker» und ihre Könige, die verderbliche Pläne «murmeln/besprechen» (hebr. *hagah*) und durch ihr Agieren Chaos bewirken; sie werden in Ps 2,10–12 aufgefordert, JHWH zu dienen, damit ihr *Weg nicht in den Abgrund führt*. Den Chaoskönigen steht in Ps 2 auf der anderen Seite der Zionskönig gegenüber, den JHWH als seinen Sohn dazu beauftragt, die Weltordnung autoritativ durchzusetzen. Der danach folgende Ps 3 zeichnet dann den Zionskönig, der von feindlichen Heeren umgeben und tödlich bedroht ist. Von Ps 2 her kommend, ist Ps 3 wie die Konkretion der in Ps 2,1–2 geschilderten Aggression gegen «JHWH und seinen Gesalbten». Doch dieser in Ps 3 bedrohte Gesalbte wird geradezu wunderbar

errettet, weil er zu JHWH ruft, der ihn «von seinem heiligen Berg» her hört. Das ist in Ps 2,6 der Ort, auf dem JHWH ihn zum König eingesetzt hat. Gegenüber Ps 2 ist Ps 3 auf der Geschehensebene eine Dramatisierung: Der König, der in Ps 2 die Vollmacht erhält, die Feinde niederzuschlagen (vgl. Ps 2,9), kann in Ps 3 nur gerettet werden, weil JHWH selbst die Kiefer der Feinde (vgl. Ps 2) und die Zähne der Frevler (vgl. Ps 1) zerschlägt. Von der Seligpreisung Ps 2,12 her, mit der Ps 2 schließt («Selig alle, die bei JHWH Zuflucht suchen!») liest sich Ps 3 wie eine Konkretion dieser Seligpreisung, zumal Ps 3 explizit mit einer Vertrauensaussage beginnt (vgl. Ps 3,2-4).

Gewiss lassen sich diese drei Psalmen als in sich geschlossene Einzelsalmen lesen und auslegen. Sie sind gattungsmäßig verschieden (Ps 1: Weisheitlicher Tora-Psalme; Psalm 2: Königspsalm; Ps 3: Klage- bzw. Bittgebet eines Verfolgten) und sie haben auch eine jeweils unterschiedlich gegliederte Dramaturgie. Gleichwohl sind sie durch ihre Stichwort- und Motivbezüge (*concatenatio*), aber auch durch ihre beabsichtigte Reihenfolge (*iuxtapositio*) so miteinander verwoben bzw. ineinander geschoben, dass sie im Zusammenhang sich gegenseitig auslegen. N. Lohfink hat den Zusammenhang folgendermaßen beschrieben: «Der Gerechte und der Gottlose, der erwählte König Israels und die gegen ihn aufbegehrenden Nationen, der Verfolgte und seine Feinde – das sind plötzlich nicht mehr disparate Größen. Sie treten in Beziehung zueinander. Die Grenzen zwischen der Torheit gottloser Individuen, dem Aufbegehren der Nationen gegen den Geschichtsplan Gottes, der Verfolgung des Gerechten in Israel soll verschwinden. Ebenso die zwischen dem Gerechten, Gottes Gesalbten und dem ungerecht Verfolgten. Grundstrukturen treten hervor. Was im einen Fall der König tut, tut im anderen Fall Gott selbst: ein Geheimnis des Ineinander von menschlichem und göttlichem Handeln wird ahnbar. Was in den Psalmen 2 und 3 hiesig und jetzt zu sein scheint, gerät vom Ende von Psalm 1 her in eschatologische Beleuchtung. So wird der Gesalbte von Psalm 2 durchsichtig auf einen Messias der Endzeit, auf den die vom Feind bedrängten Beter des Psalms 3 ebenso hoffen wie auf Gottes Handeln selbst. Schon allein die Verkettung der ersten drei Psalmen bewirkt in dem, der den Psalter als ganzen meditierend vor sich her murmelt, so etwas wie eine Aufsprengung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehensebenen. Man kann jeden dieser Psalmen recht bald sowohl auf dieser Ebene als auch auf jener lesen. Alles ist offen auf Durchblicke und weitgreifende Einsichten hin. Aus der Fläche wird Raum. Das Verstehen kann sich in ihm hin und her bewegen. Dieser Bewusstseinsvorgang ist typisch für Meditation.»¹⁴

So gelesen wird der ganze Psalter zu einem faszinierenden Meditationsbuch,¹⁵ das seine Leser und Beter in eine Sprachwelt hineinführt, die einerseits mit der konkreten Geschichte sowie ihren vielgesichtigen Akteuren

konfrontiert und die andererseits in diese Geschichte kunstvoll die Wirkmächtigkeit der biblischen Grundbotschaft hineinspricht, die mit dem Tetragramm bezeichnet wird: «Er ist da, er wird und will da sein» – als der, der Leben schenkt, der Gerechtigkeit schafft und der in die Freiheit der Kinder Gottes führt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München ¹⁰1992, 366f.

² D. BONHOEFFER, *Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel*, Gießen/Bad Salzflun ¹⁴1995, 11.

³ H. BORNKAMM, *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hamburg 1967, 58f.

⁴ K. MARTI, *Die Psalmen 107-150. Annäherungen*, Stuttgart 1993, 5.

⁵ Ein Überblick über die wichtigsten Formen/Gattungen der Psalmen findet sich u.a. bei E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁷2008, 360–362; vgl. auch E. ZENGER, *Les psaumes dans le culte et la piété du peuple d'Israël*, in: M. KLÖCKENER u.a. (Hg.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg 2006, 97–123.

⁶ Das Vertrauensbekenntnis ist meist perfektisch in Suffixkonjugation formuliert: «du hast mich gerettet», «du hast mir Antwort gegeben» usw., d.h. hier wird proleptisch das erhoffte Handeln JHWHs vorweggenommen.

⁷ O. FUCHS, *Gotteswort und Predigt. Je dichter am biblischen Text, desto näher am Leben der Menschen – ein homiletisches Prinzip*, in: F.-J. ORTKEMPER/F. SCHULLER (Hg.), *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche*, Stuttgart 2008, 91f.

⁸ Vgl. J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 166–178.

⁹ Die kirchenamtlichen Streichungen der diesbezüglich relevanten Passagen der «Gerechtigkeitspsalmen» (fälschlicherweise oft als «Fluchpsalmen» oder «Rachepsalmen» bezeichnet) im Stundengebet oder auch in den Antwortpsalmen ist deshalb abzulehnen und sollte rückgängig gemacht werden; vgl. zu dieser Problematik E. ZENGER, *Psalmen. Auslegungen 4, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 2003.

¹⁰ Vgl. den Überblick bei J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Und état de la question* (CRB 46), Paris 2000; E. ZENGER, *Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion*, in: DERS. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg 1998, 1–57.

¹¹ Vgl. dazu besonders F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThKAT), Freiburg ³2007; DIES., *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg 2008; DIES., *Die Psalmen. Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993.

¹² Vgl. dazu G. BRAULIK, *Der Wochenpsalter des «Benediktinischen Antiphonale». Beobachtungen zur Bauweise und Thematik seiner Stundenliturgie*, in: N.C. SCHNABEL OSB (Hg.), *Laetare Jerusalem*, Münster 2006, 566–594.

¹³ N. LOHFINK, *Psalmengebet und Psalterredaktion*: ALW 34 (1992) 5.

¹⁴ N. LOHFINK ebd. 12; zur *lectio currens* von Ps 1–3 vgl. u.a. B. WEBER, «Herr, wie viele sind geworden meine Bedränger ...» (Ps 3,2a). *Ps 1-3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präskript*, in: E. BALLHORN/G. STEINS (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegese*, Stuttgart 2007, 231–251; zu den (zusätzlichen) Bedeutungsebenen von Ps 1 in der Buchkomposition des Psalters vgl. besonders B. JANOWSKI, *Wie ein Baum an Wasserkanälen. Psalm 1 als Tor zum Psalter*, in: DERS., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 199–218.

¹⁵ Vgl. dazu die Beiträge des Colloquium Biblicum Lovaniense 2008 in dem von mir herausgegebenen Band *The Composition of the Book of Psalms* (erscheint 2009 in der Reihe BETHL).



THOMAS SÖDING · BOCHUM

BETEN IM GEISTE

Das Vaterunser als Herzstück der Lehre Jesu

Die liturgische Formel, die das Vaterunser in der Eucharistiefeier einleitet, ist streng und genau: «Dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam und getreu seiner göttlichen Weisung wagen wir zu sprechen ...». Noch die Kurzform «Lasst uns beten, wie der Herr uns zu beten gelehrt hat», lässt ein wenig vom Ernst des Augenblicks, von der Dankbarkeit gegenüber Jesus und der Ehrfurcht des Betens spüren. Wie wenig selbstverständlich das Gebet des Herrn ist, geht auch aus den beiden weiteren Wendungen hervor, die das Messbuch zur Auswahl vorsieht. Sie benennen den Status derer, die es wagen dürfen, das Vaterunser zu sprechen, weil Jesus es sie gelehrt hat: «Wir heißen Kinder Gottes und sind es», wird mit dem Ersten Johannesbrief gesagt (1Joh 3,1), «darum beten wir voll Vertrauen». Und Paulus steht Pate (Gal 4,6; Röm 8,15), wenn der Heilige Geist ins Spiel kommt: «Wir haben den Geist empfangen, der uns zu Kindern Gottes macht. Darum wagen wir zu sprechen». Die Liturgie bedarf dieser Formeln, um das Vaterunser, das Eucharistiegebet der Gemeinde, von all den anderen Gebeten der Feier zu unterscheiden, selbst vom Hochgebet. Denn dieses Gebet ist ein Geschenk Jesu. Die liturgische Fassung stimmt zwar nicht ganz genau mit den neutestamentlichen Versionen überein; aber das Vaterunser hat einen ähnlichen Rang wie die Schriftlesungen, die ihrerseits durch Formeln markiert werden: «Wort des lebendigen Gottes», «Evangelium unseres Herrn Jesus Christus».

Im persönlichen Gebet bedarf es nicht dieser hochkirchlichen Einleitungen; das Vaterunser kann auch als Stoßgebet gesprochen werden. Heruntergeleiert zu werden, verdient es aber erst recht nicht. Drei Vaterunser und drei Ave Maria als Buße sind eine Zumutung – vielleicht weniger für die Beichtenden, die sich freuen mögen, so billig davonzukommen, aber für das Beten, das doch vom Plappern der Heiden unterschieden sein soll. Entscheidend ist der Geist, in dem gebetet wird. Es muss der Geist Jesu sein,

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

im doppelten Sinne des Wortes: Das Vaterunser will so gebetet werden, wie Jesus selbst es gelehrt hat und wie Jesus selbst gebetet hat; das Vaterunser kann aber nur recht gebetet werden, wenn der Geist Gottes, der Geist Jesu Christi die rechten Worte eingibt. Die rechten Worte sind zuerst die des Vaterunsers – und alle, die von diesem Gebet inspiriert sind.

1. «Herr, lehre uns beten!» (Lk 11,1)

Nach dem Lukasevangelium bittet einer der Jünger, da er Jesus beim Beten beobachtet hat: «Herr, lehre uns beten, wie es auch Johannes seine Jünger gelehrt hat» (Lk 11,1). Diese Bitte ist nicht selbstverständlich. Jüdische Paralleltex te wissen von vielen Schülerfragen: nach der Tora und den Geboten, nach der Schöpfung und nach dem Weg zum ewigen Leben. Es gibt auch große Gebete des Judentums aus der Zeit des Neuen Testaments, die achtzehn Bitten an der Spitze, die bis heute dreimal am Tag gebetet werden (sollen). Aber dass ein Lehrer seinen Schülern eine eigene Form des Betens beibringt, scheint nicht selbstverständlich gewesen zu sein. Es setzt eine gehörige Portion Originalitätswillen voraus und eine klare Unterscheidung von anderen, während es die Kunst der Schriftgelehrten, der Pharisäer und der Rabbinen gerade ist, den großen *mainstream* der Überlieferung am Laufen zu halten.

Johannes der Täufer aber ist eine singuläre Figur. «Keiner, der von einer Frau geboren wurde, ist größer als er» (Mt 11,11 par. Lk 7,28), sagt Jesus über ihn. Er steht am Ufer des Jordan und spendet die «Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden» (Mk 1,4 parr.). Dass er auch ein Meister des Gebetes gewesen sei, wird im Neuen Testament nicht berichtet, aber in Lk 11,1 wird es vorausgesetzt. Das Gebet, das er seine Jünger gelehrt hat, ist nicht überliefert. Es lässt sich auch nicht rekonstruieren. Wenn es ein Gebet war, in dem er seine wichtigsten Anliegen vor Gott getragen hat, dann war es ein Buß- und Bittgebet: ein Bekenntnis der Sünden, ein Ausdruck der Reue, ein guter Vorsatz, nicht zuletzt: ein Ausdruck der Hoffnung auf den «Stärkeren», der nicht mit Wasser, sondern mit Feuer im Heiligen Geist taufen wird.

Zwischen den Jüngern des Täufers und denen Jesu gab es gute Beziehungen. Der Vierte Evangelist erzählt sogar, Johannes der Täufer habe seine Jünger zu Jesus geführt. Die Bitte um ein Gebet Jesu, die nach dem Lukasevangelium einer der Jünger Jesu – sein Name wird nicht genannt – stellt, setzt enge Verbindungen zu Schülerkreisen des Johannes voraus, aber auch das Wissen, dass Jesus kein zweiter Täufer Johannes ist, wie einige im Volk meinen (Mk 8,28 parr.), sondern eine eigene Figur: eben, wie es spätestens im Rückblick erscheint, der «Stärkere», dem die Schuhriemen zu binden nicht würdig zu sein, Johannes erklärt hat.

Die Bitte richtet sich an den «Lehrer» Jesus, dessen Katechese das Geheimnis der Gottesherrschaft erschließt. Es ist die Bitte, von ihm in eine Sprache eingeführt zu werden, die der Gotteserfahrung und der Gottesrede Jesu entspricht. Es ist eine Bitte, die dadurch motiviert ist, dass Jesus selbst zu seinem Vater betet. Es ist eine Bitte, die Jesus erfüllt, indem er das Vaterunser vorspricht, weil er will, dass seine Jünger die rechten Worte finden, um ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen.

Nach Matthäus ergreift Jesus von sich aus die Initiative, seine Jünger beten zu lehren. Inmitten der Bergpredigt steht eine Katechese über drei gute Werke, die zwar durch Heuchelei bedroht, aber lebenswichtig sind (Mt 6,1-18): Almosen, weil sie Armen in der Not helfen, die sich selbst nicht helfen können, Fasten, weil es den Kopf frei macht für Gott und den Nächsten, in der Mitte das Gebet, weil es Gott nicht nur im Eigeninteresse, sondern auch im Interesse anderer anspricht: in der Bitte um Gerechtigkeit, in der Klage über Unrecht, im Dank für erfahrene Hilfe und geschenktes Leben, im Lob Gottes, seiner Schöpfung und seines Wortes der Versöhnung. Nach Matthäus und ähnlich nach Lukas ist das Gebet das Herzstück der Katechese Jesu. Auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot antwortet er mit einer charakteristischen Abstufung: «Das erste ist: ... Du sollst Gott lieben ...; das zweite ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Mk 12,29ff.). Denn zwar ist Gottesliebe ohne Nächstenliebe ein bloßes Lippenbekenntnis; aber der Nächste, wie Jesus ihn sieht, ist nur dann ganz als er selbst geliebt, wenn er als Gottes Kind geliebt wird. Mehr noch: Auch wer Gott und den Nächsten zu lieben gerufen ist, verdankt die eigene Existenz der Liebe Gottes – und bliebe blind, würde ihn die Liebe zu Gott dies nicht entdecken lassen. Gottesliebe aber, die mit Herz und Seele, Verstand und Kraft geübt werden soll, braucht klare Ausdrucksformen; das Gebet ist notwendig. Ohne Gebete bleibt die Gottesliebe stumm.

Das Vaterunser ist eine Herzenssache Jesu; aber nicht ein exklusives Gebet. Jesus hat an den Psalmen festgehalten; er zitiert und rezitiert sie. Ausdrücklich heißt es bei Markus (Mk 14,26) und Matthäus (26,34), dass Jesus zum Abschluss des Letzten Abendmahles mit seinen Jüngern das Paschahallel, den Lobgesang der Liedfolge Ps 113-118¹ gesungen habe. Nach allen Synoptikern hat Jesus Ps 110 zitiert und daraus die Frage abgeleitet, woher denn der Messias, den Gott selbst Kyrios nenne, der Sohn Davids sein könne (Mk 12,35ff. parr.) – und die Antwort durch seine eigene Person gegeben. Die Psalmen gehören zum Gebet der Christen, weil Jesus sie gebetet hat. Das Vaterunser kann seinerseits als ein jesuanischer Psalm gebetet werden. Es ist auch nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern auf dem Boden des Psalters. Besonders eng sind die Beziehungen zu Ps 103: David lobt Gottes heiligen Namen (V. 1) und preist die Vergebung der Schuld (V. 3); er dankt für die tägliche Nahrung (V. 5) und die Auf-

richtung des Rechts (V. 6); er vergleicht ihn mit einem «Vater, der sich seiner Kinder erbarmt» (V. 13); er rühmt Gottes Macht und Ehre im Himmel (V. 19).²

All diese Motive tauchen im Vaterunser auf, allerdings in charakteristischer Auswahl und Komposition. Gott wird als «Vater» nicht beschrieben, sondern angedredet; mit dem Namen und der Herrschaft, auch dem Willen Gottes verbinden sich nicht nur heilsgeschichtliche, sondern eschatologische Vorstellungen, die Jesus durch seine Gleichnisse und Machttaten in der Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft konkretisiert. Die Schuld, die vergeben werden soll, zielt bei Jesus auf die vollkommene Versöhnung der Menschen mit Gott, die ein für allemal alles gut macht und so im Vorgriff schon durch den «Menschensohn» gespendet werden kann (Mk 2,10). Andererseits nimmt das Vaterunser einige Motive, die nicht nur in dem Psalmgebet, sondern in der gesamten Bibel wichtig sind, nicht explizit auf: die Gnadenformel, die Gottes Langmut und Güte preist (V. 8)³ und das Bild des Menschen, der schwach und endlich ist (V. 14ff.). Aber beides widerspricht dem Vaterunser nicht, im Gegenteil: Beides benennt anthropologische und theologische Wahrheiten, auf die sich das Vaterunser seinerseits stützt, weil Jesus auf diese Grundlage verweist. Umgekehrt sprengt die existentielle Dichte des Vaterunsers nicht den Rahmen des Psalmes, sondern konkretisiert ein Verständnis seiner Theologie, das sich aus dem gewandelten «Sitz im Leben» und der veränderten Gattung ergibt. Ps 103 ist ein Loblied, das Vaterunser ist ein Bittgebet; Ps 103 lässt eine schöne Melodie im gewaltigen Symphoniekonzert des Psalters erklingen, das Vaterunser ist ein starkes Solo, das sich im reich gewebten Klangteppich jesuanischer Spiritualität und Ethik abzeichnet.

2. «So also betet ...» (Mt 6,9)

Nach Lukas und nach Matthäus lehrt Jesus seine Jünger das Vaterunser. Die beiden Versionen weichen jedoch voneinander ab. Bei Lukas findet sich die kurze Anrede «Vater», gefolgt von zwei Du-Bitten um die Heiligung des Namens wie das Kommen des Reiches und drei Wir-Bitten um das tägliche Brot, die Vergebung der Schuld, die Bewahrung vor der Versuchung (Lk 11.2ff.). All das findet sich, meist bis in den Wortlaut hinein, auch bei Matthäus (Mt 6,9-13). Die Exegese führt diesen gemeinsamen Textbestand auf eine gemeinsame Tradition zurück, die Redenquelle, eine Sammlung von Jesusworten, die, unabhängig voneinander, Lukas und Matthäus als Quelle benutzt haben. Der Optimismus auch der historischen Bibelkritik ist groß, durch diese Quelle recht nahe an die Verkündigung Jesu selbst zu gelangen.⁴

Die matthäische Version ist allerdings länger als die lukanische (und weist in einigen Formulierungen Unterschiede auf). Die Anrede wird er-

gänzt: «Vater unser im Himmel». Zu den beiden Du-Bitten kommt ein dritter Gebetswunsch: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden». Und der Schluss wendet die negative Bitte, vor der Versuchung bewahrt zu werden, ins Positive: «sondern erlöse uns von dem Bösen»⁵. In einem klassischen Modell der Zwei-Quellen-Theorie würde man erklären, dies seien matthäische – oder vormatthäische – Zusätze. Das ist auch nicht ausgeschlossen, erklärt aber noch nicht, weshalb gerade die matthäische Version so jesuanisch klingt – und zwar nicht nur, weil sie durch die Liturgie besonders vertraut ist, sondern auch weil der Himmel, der Wille Gottes und die Erlösung vom Bösen urjesuanische Themen sind. «Abba. Vater, lass diesen Kelch an mir vorübergehen, aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe» (Mk 14,36 parr.), heißt das Gethsemane-Gebet im Markusevangelium, das auch dann, wenn es kein *ipsissimum verbum* einfangen mag⁶, doch die Erinnerung an den Kampf Jesu um die Annahme seines Leidens schärft.

Eine mögliche Erklärung für die Abweichungen ist, dass sich der Evangelist Matthäus (oder seine Tradition) hervorragend in das Gebet Jesu eingefühlt habe, was, wenn sie mit der Einwirkung des heiligen Geistes rechnen, auch Kritikern historischer Bibelkritik nicht undenkbar scheinen sollte. Nüchterner ist ein form- und traditionsgeschichtliches Argument. Das formgeschichtliche: Es hat nie ein einziges Original des Vaterunsers gegeben, weil Jesus seine Jünger nicht auf einen bestimmten Wortlaut, sondern auf einen Grundsinn und eine Struktur des Betens festgelegt habe: mit der Anrede an den Vater, mit direkt an Gott gerichteten Du-Bitten um die Verwirklichung seines Heilsplanes und mit Wir-Bitten um das Notwendigste im Leben – so dass es immer eine gewisse Bandbreite an Versionen gegeben haben kann, einschließlich der liturgischen.⁷ Das traditionsgeschichtliche Argument: Mit der Verschriftlichung – nicht nur einer ersten, vorläufigen Stufe in der Redenquelle – reißt die mündliche Tradition nicht einfach ab, bildet sich aber auch nicht nur weiter fort, sondern bleibt möglicherweise auf ihre Weise frühen Stadien treu – wie ja auch nicht gesagt ist, dass die Schriftform die gesamte Breite der mündlichen Tradition einfängt.

Beide Argumente sind methodisch schwerer zu kontrollieren als das übliche Modell exegetischer Literarkritik, führen aber zu einem weniger statischen, einem lebensnäheren Bild der Überlieferung und erklären den jesuanischen «sound» von Mt 6,9-13 besser. Lukas könnte – via Redenquelle – die konzentrierte Version bewahren, Matthäus die stärker gefüllte Version – ähnlich wie in den Seligpreisungen. Weder die eine noch die andere Version gibt den Originalton wieder, beide aber lassen – aus unterschiedlichem Abstand und in verschiedenen Brechungen – das Echo dessen hören, was Jesus die Jünger zu beten gelehrt hat.

3. «Nicht wie die Heuchler» (Mt 6,5)

Zwei Gefahren sieht Jesus nach der Bergpredigt beim Beten: die Heuchelei und die Rederei. Die Heuchelei ist Ausdruck allzu großer Selbstsicherheit, die Rederei allzu großer Unsicherheit.

Alle guten Werke, die Jesus nach der Bergpredigt anspricht, wären nicht gut, wären sie nicht von der Versuchung der Heuchelei bedroht, besonders jener, Frömmigkeit und Solidarität als Mittel der Selbstdarstellung zu benutzen. Vor der Heuchelei feilt nicht nur guter Wille; entscheidend ist die Klärung der Gottesbeziehung. Das gelingt nur durch echtes Beten; deshalb steht die Gebetskatechese im Zentrum, mit dem Vaterunser als Mustergebet.

Aber auch das Gebet, vielleicht gerade das Gebet, ist anfällig für Heuchelei. Die Heuchler ziehen eine Show ab, wenn sie beten. Sie geben nur vor, Kontakt mit Gott zu suchen, während sie in Wirklichkeit anderen zeigen wollen, was wahre Frömmigkeit ist und dass sie wirklich fromm sind. Die Heuchelei, vor der Jesus warnt, ist Ablenkung; das Vaterunser dient der Besinnung aufs Wesentliche. Dass genügend Heuchler auch dieses Jesusgebet im Munde führen und es einfach herunterleiern oder nicht ernst meinen und es nur, um andere zu beeindrucken, im Munde führen, dürfte Jesus nicht überrascht haben.

Schlimm ist die Heuchelei, schlecht die Rederei. Nicht viele Worte sollen die Jünger machen, sondern die rechten Worte finden. Sie brauchen Gott nicht zu bestürmen, sondern dürfen sich ihm anvertrauen. Auch in der ausgeführten Version der Bergpredigt dient das Vaterunser der Besinnung auf das Kommen der Gottesherrschaft und das Leben in seiner Gegenwart.

Das Vaterunser ist in der 1. Person Plural gehalten; es ist ein Gebet, das in die Gemeinschaft der Gläubigen stellt. Man kann es nicht individualistisch, aber man soll es individuell beten: persönlich, innig, mit dem Herzen, aus ganzer Seele und mit vollem Verstand, aber auch mit der ganzen Kraft, im Leben zu verwirklichen, was im Geist gebetet wird. Die Gefahr der Heuchelei ist dann ehesten gebannt, wenn man beim Beten keine Zuschauer hat und allein ist mit sich selbst und mit Gott, die anderen Menschen im Sinn – aber nicht als Zuschauer, sondern als Kinder Gottes, für die man betet.

Deshalb sagt Jesus, man solle ins stille Kämmerlein gehen und die Tür hinter sich verriegeln (Mt 6,6). Das ist kein Plädoyer gegen gemeinschaftliches Beten. Jesus selbst hat in der Synagoge, er hat mit seinen Jüngern gebetet. Das «Wir» des Vaterunsers muss auch anschaulich werden können, leibhaftig erfahrbar. Aber nur wer auch in der eigenen Kammer, allein mit Gott, allein mit sich selbst, beten kann, wird richtig beten können. Von Jesus selbst wird immer wieder berichtet, dass er in die Einsamkeit sich

zurückgezogen habe, um zu beten: in der Wüste, auf dem Berg, am Jordan, in der Nacht, im Garten, im Haus.

4. «Wenn ihr betet, sprecht ...» (Lk 11,2)

Jesus lehrt von sich aus seine Jünger beten, erzählt Matthäus, er weist die Bitte, sie ein Gebet zu lehren, nicht ab, erzählt Lukas. Im einen wie im anderen Fall ist das Vaterunser nicht ein Gebet, das Jesus – in der Situation von Lk 11 zu bleiben – gerade gesprochen hat, um es dann seinen Jüngern anzuvertrauen, sondern ein Gebet, das er lehrt, nachdem und weil er selbst gebetet hat. Jesus lehrt seine Jünger nicht, sein eigenes Gebet zu kopieren, sondern ihre eigenen Worte Gott gegenüber zu finden. Zwar kann man sich vorstellen, dass Jesus die Du-Bitten gesprochen haben könnte. Er hat die Nähe der Gottesherrschaft verkündet (Mk 1,15) und vergegenwärtigt (Lk 17,20f.); er hat den Namen Gottes geheiligt und verherrlicht, wie vor allem die Johannestradiation herausarbeitet; er hat dem Willen Gottes Geltung verschafft, wie besonders Matthäus akzentuiert. Dieses sein vollmächtiges Wirken spricht nicht dagegen, sondern dafür, dass er um die Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen seines Reiches und die Erfüllung seines Willens gebetet hat – wie ja im Fall des Gethsemane-Gebetes offenkundig ist (Mk 14,36), nachdem Jesus zuerst um Verschonung vor dem Leiden gebetet hatte.

Aber dass Jesus für sich selbst um die Erlösung von dem Bösen, um die Bewahrung vor der Versuchung, um die Vergebung der Schuld gebetet hätte, verträgt sich nicht mit dem Jesusbild der Evangelien. Dessen Verlässlichkeit gerade an einem solch sensiblen Punkte wird allerdings von der historisch-kritischen Exegese regelmäßig in Zweifel gezogen, aber nicht aufgrund einer kritischen Lektüre der Texte selbst, sondern wegen des Verdachts nachösterlicher Projektionen, dem nachgegeben wird. Diesen Verdacht muss man um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen haben – aber ihm selbst gegenüber den Verdacht hegen, er könne Jesus banalisieren wollen. Da alle Evangelien in diesem für die Christologie zweifellos wichtigen Punkte übereinstimmen, und zwar auf eine sehr differenzierte, heterogene, indirekte Weise, ohne sie zu dogmatisieren, sprechen die besseren historischen Gründe dafür, dem Gesamtbild der Evangelien zu folgen. Allerdings ist die Bitte um das tägliche Brot eine, die auch Jesus gesprochen haben kann, der ja selbst nach dem Johannesevangelium noch am Kreuz ruft: «Mich dürstet!» (Joh 19,28).

Doch im ganzen ist das Vaterunser ein Gebet Jesu für seine Jünger. Er ist ihr Brot, das sie brauchen, es ist ihre Schuld, die vergeben werden muss, es ist ihre Versuchung, in die sie nicht geraten dürfen, es ist ihre Erlösung, für die sie beten sollen. Sie sollen sich auch die entscheidenden Anliegen Jesu

zu eigen machen: Gottes Größe und Ehre, seine Macht und Gerechtigkeit, seine Liebe und Gnade. Indem sie beten und der Erhörung gewiss sein dürfen, nehmen sie am Werk Jesu teil – nicht in dem Sinn, dass sie unabhängig von ihm das Ihre dazutäten, sondern in dem Sinn, dass er sie befähigt und bevollmächtigt, ihm nachzufolgen, und nicht in dem Sinn, dass sie Gott Vorschriften machen wollten, sondern in dem Sinn, dass sie sich von Gott auf den Weg des Lebens weisen lassen.

Jesus versetzt sich, indem er sie so zu beten lehrt, in ihre Lage. Er nimmt Anteil an ihrem Geschick, ihrer Not, ihren Sorgen und Hoffnungen: Er macht sie sich zu eigen. Seine Lehre ist Teil seiner Sendung; seine Sendung ist sein Leben; Jesus geht ganz in ihr auf. Deshalb ist die Gebetslehre, ohne dass sie im Neuen Testament so bezeichnet würde, ein Akt der Stellvertretung. Jesus, der Gottes Namen heiligt, lässt um die Heiligung seines Namens beten; Jesus, der Gottes Herrschaft bringt, lässt um ihre Nähe beten; Jesus, der Gottes Willen erfüllt, lässt um seine Erfüllung «wie im Himmel, so auf Erden» beten; Jesus, der das Brot des Lebens gibt, lässt um das tägliche, das notwendige Brot bitten, nach dem die Hungernden schreien; Jesus, der die Schuld vergibt, weil er sie auf sich nimmt, lässt um die Vergebung bitten – nach dem Maß der eigenen Vergebung, weil es sonst nur neue Heuchelei wäre; Jesus der die Versuchung bestanden hat und aus der größten Not rettet, lässt um das Bestehen der Versuchung beten, weil er weiß, dass zwar der Geist willig, doch das Fleisch schwach ist (Mk 14,38). Jesus, der Erlöser, lässt seine Jünger, die ihrer bedürfen, um die Erlösung bitten.

Die Jünger ihrerseits, wenn sie beten, wie Jesus sie zu beten gelehrt hat, sprechen stellvertretend für andere, die noch nicht zu diesen Gebetsworten gefunden haben. Jesu Lehre nach der Bergpredigt ist eine, die direkt den Jüngern gilt (Mt 5,1f.); aber laut den redaktionellen Schlussversen der Bergpredigt hat Jesus so geredet, dass alles Volk, das am Fuße des Berges sich versammelt hat, hören konnte, was Jesus seinen Jüngern gesagt hat, und in Staunen geraten ist (Mt 7,28f.). Das ist noch keine Zustimmung im Sinne des Glaubens, aber ein Zeichen, dass die Bergpredigt nicht nur mit ihrer Ethik, sondern auch mit ihrer Spiritualität eine Brücke zu Menschen bauen kann, die in Distanz zu Jesus leben.

Freilich ist die Beziehung nicht neutral. Das Vaterunser ist kein interreligiöses Gebet: Der biblische Monotheismus bildet das Fundament. Das Vaterunser ist ein Gebet Jesu von Nazareth für seine Jünger, das Juden nicht vor den Kopf stößt, sondern sie fragen lässt, was Jesus und seinen Nachfolgern heilig ist. Wenn Juden, die am Dialog mit Christen interessiert sind, erklären, dass sie das Vaterunser mitbeten könnten, das ja keine explizite Christologie enthält, ist dies ein Zeichen, wie tief dieses Gebet Jesu im Judentum und seiner Heiligen Schrift verwurzelt ist. Aber wer das Vaterunser mitbetet, ist gefragt, die Lehre Jesu anzunehmen. Der Vater, der Name,

das Reich, der Wille Gottes – all das ist für Jesus, wie die Evangelien ihn treffend portraituren, durch seine ureigene Gotteserfahrung und Sendung geprägt. Zwar kann man theoretisch und praktisch all diese zentralen Termini biblischer Theologie auch offener fassen; aber das Vaterunser stellt auch vor die Frage, welchen genauen Sinn die Worte haben, die der Beter im Munde führt, und wo dieser Sinn Juden und Christen verbindet, wo aber auch unterscheidet.

Das «Du» des Vaterunser ist im jesuanischen und christlichen Sinn durch das Wort und die Gottesrede, durch das Gebet und das Geschick Jesu geprägt, der – wie der Evangelist Johannes es auf den Punkt bringt (Joh 1,18), aber auch die synoptische Tradition sagen kann (Mt 11,25–30 par. Lk 10,21fs) – Gott als Vater offenbart. Das «Wir» des Vaterunser korrespondiert diesem «Du». Jesuanisch und christlich verstanden, ist es da «Wir» des Gottesvolkes aus Juden und Heiden, die der Glaube an das Evangelium Jesu Christi verbindet. Da Gott, wie Jesus ihn verkündet, kein anderer ist als der «Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs» (Mk 12,26 par. nach Ex 3,8), und Gottes Volk, wie Jesus es versammelt, den Segen Abrahams konkretisiert (Lk 13,16; 19,9), darf auf christlicher Seite keine Angst bestehen, wenn Juden das Vaterunser mitbeten; es muss aber auch respektiert werden, wenn Juden das gemeinsame Vaterunser verweigern, weil sie seine implizite Christologie erkennen, die sie nicht mittragen.

6. «Unser Vater» (Mt 6,9)

Jesus hilft den Jüngern, für ihren Glauben, den sie in seiner Nachfolge zu entdecken beginnen, die Worte zu finden, die sie selbst nicht finden würden. Er versetzt sich an ihre Stelle, um sie das Beten zu lehren. Aber seine Stellvertretung hat eine Kehrseite. Er bleibt so wenig in Distanz zu den Seinen, dass er sie an seiner Beziehung zu Gott teilhaben lässt.⁸ Das ergibt sich aus der Anrede «Vater» (Lk 11,2) oder «Unser Vater im Himmel» (Mt 6,9). Zwar wird zu Recht darauf hingewiesen, dass die Anrede Gottes als Vater tief im Alten Testament verwurzelt und auch dem Judentum lieb und teuer ist.⁹ Das zeigt, wie sehr Jesus seinerseits in der Gebetswelt der Psalmen, im Verheißungsraum der Prophetie, im Lebensfeld der Tora zuhause gewesen ist. Aber es kann die spezifische Prägung der Vateranrede im Neuen Testament durch die Gotteserfahrung und -verkündigung Jesu nicht irritieren.

«Du bist mein geliebter Sohn», lautet die – nachösterlich modulierte – Gottesstimme aus dem geöffneten Himmel über dem Jordan nach der Taufe Jesu (Mk 1,11 par.). «Vater» ist immer wieder – und konkurrenzlos – die Gottesanrede der erzählten Gebete Jesu, und zwar aller vier Evangelien¹⁰. Alles spricht dafür, dass sie ursprünglich in Jesu Muttersprache «Abba» gelautet hat (Mk 14,36). Dann steht sie für ein besonderes, geradezu kind-

liches Vertrauensverhältnis, auch wenn Erwachsene genau so gut wie Kinder zu ihrem leiblichen Vater «Abba» gesagt haben können.

Der synoptische Vergleich zeigt, dass die Vater-Anrede von der Evangelientradition im Laufe der Zeit – auch wenn das aramäische Original verschwindet – häufiger gesetzt wird, bis hin zu seiner starken Akzentuierung bei Johannes und zur ziemlich strikten Unterscheidung in der Redeweise zwischen «mein» und «euer Vater». Aber der synoptische Vergleich zeigt auch, dass es ein breites, tief gestaffeltes Traditionsfeld gibt, auf dem diese Praxis wächst. Deshalb sprechen starke Indizien dafür, dass sie ein urjesuanisches Motiv aufnimmt und verstärkt.

Die christologische Bedeutung der Abba-Anrede hängt nicht davon ab, ob sie ein religionsgeschichtliches Unikat ist; sie lässt auch nicht an der Intensität des Vertrauens festmachen, als ob sie quantifizierbar wäre. Sie bezeichnet eine einzigartige Qualität, die durch die Sendung des Sohnes, die Liebe des Vaters, das Wirken des Geistes begründet wird.

Geht man vom Bild der Evangelien aus, lässt sich folgern, dass Jesus nach einem menschlichen Ausdruck für sein Verhältnis zum Vater sucht, das seinem Beten am besten Ausdruck verleihen konnte, und das Wort «Abba» gefunden hat, das sowohl seine unendliche Nähe zu Gott als auch seine Zugehörigkeit zu den Menschen zur Sprache bringt. Ob dieses Bild historisch-kritisch dekonstruiert werden muss, steht dahin. Eine Psychologie Jesu zu schreiben, ist aufgrund der Quellenlage ohnedies unmöglich. Dass Jesus «gelernt» hat, ist allerdings nicht nur wahrscheinlich, sondern nach dem Hebräerbrief christologisch stichhaltig (5,8: «Da er doch Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt.»). Dass Jesus in der Mitte jüdischen Betens angesetzt hat, um zur Tiefe seiner Gottesverwurzelung zu gelangen, ist eine plausible Erklärung für die Entstehung der Vater-Anrede, auch wenn sie nur den Status eines Wahrscheinlichkeitsurteils haben kann.

So oder so: Die Vateranrede, die Jesus seinen Jüngern schenkt, nimmt sie in sein eigenes Gottesverhältnis auf, in seine eigene Liebe zu Gott hinein, von der dann ausdrücklich das hohepriesterliche Gebet Joh 17 reden wird.

Freilich bleibt der Unterschied zwischen Jesus und den Seinen ein qualitativer. Jesus nimmt seine Jünger (und alle, die es werden wollen) so in sein Gebet hinein, dass er ihnen die Erhörung ihrer Bitten zusagt. Er lässt sie als derjenige an seiner Gottesbeziehung teilhaben, der Gottes Name heiligt, seine Herrschaft nahebringt, seinen Willen erfüllt, die Hungernden seligpreist, weil sie gesättigt werden, die Schuld vergibt, indem er sein Leben in die Waagschale wirft, und in der Versuchung beisteht, weil er selbst «in allem wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat» (Hebr 4,15; vgl. 2,18). Er lässt sie so teilhaben, dass sie selbst um die Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen der Herrschaft Gottes, um die Erfüllung des Willens Gottes, um das tägliche Brot, um die Vergebung der Schuld

und die Bewahrung vor der Versuchung wie die Erlösung vom Bösen bitten können – unter der Verheißung Jesu, vom Vater erhört zu werden.

Die oft strapazierte Diskussion, ob die Du-Bitten auf eine Aktivierung Gottes oder des Menschen zielen, geht ins Leere. Denn die Aktivität der Jünger Jesu, die Jesus anspricht, ist das Gebet, genauer das Bittgebet. Wenn die Vaterunserbitten eines nicht sind, dann heimliche Imperative, sei es an die eigene Person, sei es andere Personen gerichtet. Wenn sie eines sind, dann Ausdruck der Hoffnung auf Gott, der handelt und seinen Willen verwirklicht. Jeder Jünger, der betet, setzt sein ganzes Vertrauen auf Gott; indem er sich aber Gott anvertraut, betet er auch der Sache nach, mit Franziskus: «Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens». Jede an Gott gerichtete Bitte, die nicht bereit wäre, die möglichen und nötigen Konsequenzen im Verhalten zu ziehen, wäre Heuchelei. Aber jede Bitte, die nicht alles von Gott erwartete, wäre Hybris.

Die Bitten des Vaterunsers sprechen zu dürfen, ist Zeichen der Heilsgegenwart; sie sprechen zu sollen, Ausdruck der Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung. Dieselbe eschatologische Spannung, die alle Du-Bitten aufbauen und alle Wir-Bitten ausfüllen, lässt überhaupt beten, wie Jesus zu beten gelehrt hat.

7. «Der Geist, in dem wir rufen» (Röm 8,15)

Paulus ist der einzige Autor des Neuen Testaments außerhalb der Evangelien, der Jesus in seiner Muttersprache zitiert «Abba, Vater» (Gal 4,6; Röm 8,15). Im Galaterbrief wie im Römerbrief zitiert er *de facto* – und vermutlich *in concreto* – das Vaterunser. Er zitiert es in beiden Fällen im Kontext der Rechtfertigungslehre, die einen starken Glaubensbegriff benötigt. Stark ist der Begriff des Glaubens, wenn er die *fides qua* mit der *fides quae* verknüpft und nicht nur die Verbindung mit der Agape herstellt, sondern auch die Sprache des Gebetes pflegt. All das geschieht bei Paulus. Das Vaterunser, reduziert auf das «Abba», ist das Gebet der Gläubigen. Es artikuliert ihre ganze Hoffnung; es konkretisiert ihren Dienst für Kirche und Welt; es entspricht aber auch ihrem Status.

Im Galater- wie im Römerbrief sind es zwei Stichworte, die diesen Status kennzeichnen: Gotteskindschaft und Freiheit. Das «Abba» leitet das Gebet der Gotteskinder ein, und es ist ein Gebet der Freiheit. Die Gotteskindschaft besteht in der Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu, begründet durch seine Proexistenz in Leben, Tod und Auferstehung. Die Freiheit ist die von Sünde und Tod – durch die Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf ewiges Leben; es ist die Freiheit zur Liebe in der Bejahung Gottes und des Nächsten.

Der Aktivposten ist der Heilige Geist. In beiden Briefen, die von der Rechtfertigung und im Zuge dessen auch vom Beten der Glaubenden

handeln, ist es das Pneuma, das die rechten Worte des Betens eingibt. Der Geist Gottes ist kein Geist der Sklaverei, sondern der Freiheit (Röm 8,15). Der Geist ist «in die Herzen» der Gläubigen gesandt (Gal 4,6), so dass sie mit ihren eigenen Worten, in ihrer eigenen Sprache rufen können: «Abba». Es ist «der Geist seines Sohnes» (Gal 4,6), weil er Anteil gibt an der Gottessohnschaft Jesu; es ist der Geist der seufzen lässt angesichts allen Leids dieser Welt (Röm 8,23), und der Geist, der hoffen lässt (Röm 8,24) wider alle Hoffnung (Röm 4,18). Es ist der Geist Gottes, der die Herzen der Menschen erfüllt und das Antlitz der Erde erneuert.

ANMERKUNGEN

¹ Zu deren Ursprungs- und Rezeptionssinn vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2008, 245ff.

² Vgl. GOTTFRIED VANONI, «Du bist doch unser Vater» (*Jes 63,16*). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart 1995.

³ Vgl. HERMANN SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001, 3–19. 203–207.

⁴ MARC PHILONENKO (*Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger* [UTB 2312], Tübingen 2002) vertritt allerdings die These, das Vaterunser sei erst nachträglich aus den beiden Hälften zusammengewachsen: Die Anrede und die Du-Bitten seien ein Gebet Jesu, die Wir-Bitten hätten die Jünger (nachösterlich) angefügt, um sich Jesu Gebet zu eigen zu machen.

⁵ Die Schlussdoxologie stand nicht in der Vorlage der Vulgata, aber in jener byzantinischen Rezension, die Erasmus seinem Neuen Testament zugrundelegte; da Luther aus ihr übersetzte, geriet diese byzantinische Wendung in die evangelische Gebetsliturgie und auf dem Weg der Verständigung in die katholische Liturgie – ein wahrhaft ökumenisches Ereignis, jenseits des ursprünglichen Textes.

⁶ Bemerkenswert ist aber die Kritik der historischen Kritik bei REINHOLD FELDMEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-Erzählung als Schlüssel der Markuspasion* (WUNT II/21), Tübingen 1987.

⁷ So HEINZ SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn. Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg – Basel – Wien 1980.

⁸ Das arbeitet JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI. als Leitlinie seiner Vaterunserexegese heraus: *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2008 (2007).

⁹ Vgl. ANGELIKA STROTMANN, «Mein Vater bist du!» (*Sir 51,1*). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FThSt 39), Frankfurt/Main 1991.

¹⁰ Mk 14,36 parr. Mt 11,25f. par. Lk 10,21f.; Lk 23,34.46; Joh 11,41; 12,27f.; 17,1–26; vgl. Mk 8,38 parr.; 13,21; Mt 15,13; 18,19; 20,23, 25,34; 26,53; Lk 24,49; Joh 5,18.21–27.37f.; 6,32.44f.57; 8,16.18f.28.38.49; 10,15–18.29f.; 12,49f.; 14,6–13.20–31; 15,1.8f.15f.26; 16.15.26.32.



RICHARD SCHAEFFLER · MÜNCHEN

DER BETER, SEIN GOTT UND SEINE WELT

Ein Zugang zur Phänomenologie der Religion

Der methodische Ansatz

Die Phänomenologie, wie Edmund Husserl sie als eine neue Methode der Philosophie begründet hat¹, untersucht die Struktur unserer «intentionalen Akte», durch die wir uns auf etwas beziehen, und die Eigenart dessen, was wir durch diese Akte erfassen, z.B. die Beziehung des Sehens zu Licht und Farbe, des Vorstellens zum Vorgestellten, des Denkens zum Gedachten. Diese «Korrelation» gewinnt für jeweils eine Gruppe von Akten und für die «Region» von Gegenständen, auf die diese Akte sich beziehen, eine jeweils charakteristische Gestalt. Entsprechend untersucht die Phänomenologie der Religion die besondere Korrelation, die zwischen dem religiösen Akt und seinem Gegenstand, dem «Heiligen» oder «Göttlichen», besteht. Von hier aus macht sie die Eigenart und Bedeutung allen religiösen Sprechens und Handelns verständlich.

Der Titel der hier vorgetragenen Überlegungen «Der Beter, sein Gott und seine Welt» will also nicht so verstanden sein, als habe der Beter ein bloß subjektives Verhältnis zu «seinem» Gott und «seiner» Welt. Wohl aber soll er anzeigen, daß die Wirklichkeit Gottes und des Heiligen nur dem religiösen Akt «originär erschlossen» ist, und daß erst in der religiösen Korrelation auch alle Inhalte der Welterfahrung die spezifische Art von Eigenstand und Maßgeblichkeit gewinnen, mit der sie dem religiösen Bewußtsein gegenüberreten.

Den hier vorgetragenen Überlegungen liegt die These zugrunde: Das Gebet ist nicht nur einer unter vielen Gegenständen der phänomenologischen Untersuchung, sondern eröffnet einen Zugang zur Phänomeno-

RICHARD SCHAEFFLER, geb. 1926 in München, Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Tübingen. Dort Promotion zum Dr. phil. 1952 und Habilitation in Philosophie 1961. 1968-1989 Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen in Bochum. 2005 Ehrenpromotion in Theologie (Universität Freiburg) und in Philosophie (Hochschule für Philosophie SJ in München). Dort Gastprofessor für Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie.

logie der Religion im Ganzen. Denn am Gebet läßt sich die Eigenart des religiösen Akts und seines Gegenstandsbezugs exemplarisch ablesen.

Dabei folgt die Untersuchung des Gebets der «allgemeinen Zeichenlehre» oder «Semiotik» von C.W. Morris². Sie stellt deshalb folgende Fragen: Was tun Menschen, wenn sie beten? – «pragmatische» Betrachtung. Welche Form des Sprechens und Handelns wird durch diese spezifische «Sprachhandlung» vorgezeichnet? – «grammatische» Betrachtung. Welche Bedeutung gewinnen in diesem Kontext die Begriffe, die die religiöse Sprache verwendet und mit denen das religiöse Handeln beschrieben wird? – «semantische» Betrachtung.

Von hier aus läßt sich auch die Frage der Allgemeinen Religionsphänomenologie beantworten: Von welcher Art ist die «Korrelation», die zwischen dem religiösen Akt und derjenigen Wirklichkeit besteht, auf die dieser Akt sich bezieht und die nur ihm «originär erschlossen» ist? Oder konkreter: Wie bezieht sich der religiöse Mensch auf Gott und die Welt?

Die kommenden Überlegungen suchen also den Weg zu einer Phänomenologie der Religion über eine Analyse der religiösen Sprache. Dieses Vorgehen ist in folgender Beobachtung begründet: Die religiöse Sprache erscheint heute vielen Menschen wie eine unverständliche Fremdsprache. Ein Weg zu ihrem Verständnis öffnet sich erst, wenn wir erfassen, was Menschen tun, die auf religiöse Weise sprechen, z.B. indem sie beten. Und da der Betende durch die Weise, wie er spricht, in eine Beziehung zum Heiligen oder Göttlichen eintritt, wird erst ein wiedergewonnenes Verständnis des Gebets und seiner Sprache auch deutlich werden lassen, was «Religion» bedeutet.

Die Eigenart dieses methodischen Zugangs soll an dieser Stelle nur durch einige knappe Thesen deutlich gemacht werden:

1. Die fundierende «Sprachhandlung» der Religion ist die Ausrufung oder Anrufung «heiliger Namen». Durch sie tritt der Betende in eine Korrelation mit dem Heiligen bzw. Göttlichen ein. Diese Korrelation bestimmt nicht nur das Gebet, sondern auch alle anderen Weisen religiösen Sprechens und Handelns.
2. Die grammatische Form des Namens legt die Eigenart dieser Korrelation aus.
 - a) Religiöse Hymnen benennen auffallend häufig den Gott, an den der Beter sich wendet, im «Partizipialstil». Das Partizip spricht dem Angerufenen das, was er getan oder gelitten hat, wie eine bleibende Eigenschaft zu («der Himmel und Erde Erschaffende», «der uns aus dem Sklavenhaus Führende»). Diese Form der Rede macht den Zusammenhang zwischen

Erinnerung, gegenwärtiger Begegnung und zukunfts-gewandter Hoffnung deutlich, der die Sprache des Gebets bestimmt. Was die Gottheit in der Vergangenheit (vor allem «im Urbeginn») getan hat, ereignet sich an dem Beter immer neu und wird zum Inhalt einer Hoffnung, die sich in der Bitte ausspricht.

b) Oft wird dafür die Verbform des «Kausativs» verwendet (der Machende, daß andere etwas machen können, z.B. «der Machende, daß wir aus dem Sklavenhaus gehen konnten und können»). Diese Form der Rede macht deutlich: Die Gottheit wird als «ermächtigende Macht» erfahren, die den Menschen zur Anrufung seines Namens, aber auch zu allen anderen Weisen religiösen Sprechens und Handelns fähig macht.

c) Durch diese grammatische Form wird der Kontext vorgezeichnet, in dem alles seine Stelle findet, was zum Inhalt der religiösen Erfahrung werden kann.

3. Innerhalb dieses Kontextes gewinnen die Begriffe der Religion ihre spezifische Bedeutung. Die folgenden Ausführungen werden sich auf diesen Aspekt, auf die Semantik religiöser Begriffe, konzentrieren, ohne dabei die pragmatischen und grammatischen Voraussetzungen aus dem Auge zu verlieren, von denen die spezifisch religiöse Bedeutung dieser Begriffe abhängt. Dabei wird es nötig sein, sich auf einige wenige Beispiele zu beschränken.

Zentrale Begriffe der religiösen Sprache

1. Begriffe, die die Voraussetzungen der religiösen Korrelation benennen

a) «Sich ereignende Gegenwart» des Heiligen («Parusia»)

Durch die Sprachhandlung des Gebets tritt der Beter in eine Wechselbeziehung zum Heiligen oder Göttlichen ein. Wechselbeziehung aber setzt Gegenwart voraus. Und wenn diese Gegenwart eine Namens-Anrufung möglich machen soll, muß sie mehr sein als räumliche Nachbarschaft. Wenn für die sprachliche Gestalt dieser Anrufung kausative Verbformen eine zentrale Bedeutung besitzen, zeigt dies an: Die Gegenwart des Heiligen bzw. der Gottheit ist wirksame Gegenwart, die den Anrufenden zum Eintritt in die Beziehung zu ihm fähig macht. Im Sinne dieser Wirksamkeit ist sie «sich ereignende Gegenwart»; und die menschliche Ausrufung bzw. Anrufung antwortet auf dieses Ereignis.

Martin Heidegger hat, im Anschluß an Hölderlin, diese sich ereignende Gegenwart des Heiligen seinen «Gruß» genannt, in welchem «das Heilige grüßt und grüßend erscheint». Und er hat die Ausrufung heiliger Namen als

jene Antwort verstanden, in welchem der Mensch das «Ereignis des Grußes» festlich feiert³. Das kann als eine zutreffende Beschreibung dessen gelten, was «Parousía» im Kontext des Gebetes bedeutet.

b) «Erscheinen», «Erscheinung» («Hierophania»)

Die sich auf wirksame Weise ereignende Gegenwart des Heiligen ist das, was im religiösen Zusammenhang sein «Erscheinen» heißt.

Dabei wird deutlich: In diesem seinem «Erscheinen» zeigt sich das Heilige so, daß es zugleich anzeigt: Es erschöpft sich nicht in der Weise seines Erscheinens; denn jede dieser Erscheinungsweisen ist durch die Weise mitbedingt, wie wir es anschauend und denkend erfassen und antwortend zur Sprache bringen. Es ist in jeder Weise seiner sich ereignenden Gegenwart für uns präsent und wahrt darin zugleich jene Vorbehaltenheit, die uns die Differenz zwischen dem, was es ist, und der Weise, wie es «für uns wird», bewußt macht. Aber weil es in der Weise seines Erscheinens gegenwärtig wird, wird diese Präsenz zugleich als «antizipatorisch» erfahren und nimmt in sich weitere Weisen seines «Für-uns-Werdens» schon vorweg. Der religiöse Ausdruck dafür lautet: Jede Erscheinung des Heiligen impliziert die «Verheißung» kommender Weisen seines wirksamen Gegenwärtigwerdens. Dabei meint das Wort «Verheißung» nicht nur eine verbale Vorhersage, sondern den Bedeutungs-Überschuß jeder Hierophanie gegenüber der Weise, wie wir sie anschauend und denkend erfassen.

In der Sprache des Gebets kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß das erfahrene Erscheinen des Heiligen nicht nur der Inhalt einer Erinnerung bleibt, sodaß der Name durch «anamnetische Aussagesätze» ausgelegt werden kann, sondern zugleich der Inhalt einer Hoffnung ist, die in Sprachhandlungen der Bitte ausgesprochen werden kann. Ein Beispiel dafür ist jener Hymnus auf Bakchos/Dionysos, der uns in der dichterischen Gestaltung durch Sophokles erhalten geblieben ist. Die rühmende Erinnerung an die Taten und Leiden der Gottheit endet mit der Bitte: «Zeige Dich, Herrscher», «Propháneth' Onax»⁴. Entsprechende Bitten finden sich in den Psalmen der Bibel: «Der Du über den Himmeln thronst, erscheine!»⁵

Wird der Name nicht nur ausgerufen, sondern angerufen, wie im soeben zitierten Hymnus oder in den Psalmen der Bibel, dann gewinnt das Gottesverhältnis des Beters den Charakter einer personalen Begegnung. Die angerufene Gottheit wird nicht mehr als anonyme Schicksalsmacht erfahren, sondern «zeigt ein Angesicht». Die Bitte «Zeige Dich» oder «Erscheine» kann dann in der Form ausgesprochen werden: «Laß Dein Angesicht über uns leuchten»⁶. Und der Beter erfährt diese Zuwendung des göttlichen Angesichts als Ursprung von «Heil» und «Rettung» (so in den soeben zitierten Psalmen, vor allem aber im «Segen der Söhne Aarons»: «Der

Herr lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig; er erhebe sein Angesicht über dir und schenke dir Heil»⁷).

c) Der Begriff der «Transfiguration»

Die Namens-Ausrufung bzw. -Anrufung ist die zentrale Sprachhandlung der Religion. Durch diese Sprachhandlung tritt der Sprechende in eine Wechselbeziehung zum Heiligen bzw. zu Gott ein. Deshalb sind die dabei verwendeten Namen vor allem Ausdruck einer aktuell vollzogenen Begegnung. Dabei handelt es sich auch in solchen Religionen, die eine personale Gottheit verehren, nicht immer um «Gottesehrungen», durch die Gott zu einem besonderen «Gegenstand» der Erfahrung würde, der neben andere, profane oder auch säkulare Erfahrungsgegenstände träte. Weit öfter handelt es sich darum, daß Inhalte ganz alltäglicher Erfahrung «durchscheinend» werden für das Heilige bzw. Göttliche. Der Religions-Phänomenologe Mircea Eliade hat für diesen Vorgang den Ausdruck «Transfiguration» gebraucht⁸.

Gehört diese «Transfiguration» zu den Bedingungen, unter denen der Betende die sich ereignende Gegenwart des Heiligen oder Göttlichen erfährt, sodaß er durch Anrufung des Namens in eine Beziehung zu ihm eintreten kann, dann ist die Beziehung zur Weltwirklichkeit von vorne herein konstitutiv für die religiöse Korrelation. Denn es ist ein neu erschlossener Blick auf die Weltwirklichkeit, durch den die religiöse Erfahrung sich bewährt. Für diesen Blick gewinnt in den Dingen und Vorgängen unserer Alltags-Erfahrung jene Wirklichkeit des Heiligen Gegenwart, die sich zugleich als von all diesen Gestalten ihrer Gegenwart verschieden erweist. Die Welt unserer alltäglichen Erfahrung ist nicht selber das Heilige. Aber sie ist in all ihren Elementen die «Materie» einer stets möglichen, wenn auch immer überraschenden Transfiguration, durch die sie zu seiner Erscheinungsgestalt wird.

Für Religionen, die einen personalen Gott verehren, geht es darum, diesen Gott «in omnibus et supra omnia» zu erkennen: «In Allem», weil alles zu seiner Erscheinungsgestalt werden kann, und «über alles hinaus», weil die transparent gewordene, «transfigurierte» Erscheinungsgestalt auf eine Wirklichkeit verweist, die von ihr verschieden bleibt. Sie «beim Namen rufen» bedeutet dann: in der Weltwirklichkeit, die von der Gottheit verschieden bleibt, ihre sich ereignende Gegenwart erfahren. Der Beter findet «seinen Gott» nur, sofern er zugleich «seine Welt» auf spezifisch religiöse Weise zu sehen lernt.

2. «Das Heilige», «Heiligung»

Diejenige Wirklichkeit, auf die der religiöse Akt sich bezieht, wird «das Heilige» genannt. Und diejenige Korrelation, in die der Betende eintritt, ist ein Wechselverhältnis zweier Akte der «Heiligung»: Durch die Wirksam-

keit des Heiligen wird auch der Beter und seine Welt «geheiligt». Und er antwortet darauf, indem er sich gerufen weiß, sich selbst und seine Welt zu «heiligen». Weil es aber die Namens-Anrufung ist, durch die der Beter in diese Wechselbeziehung eintritt, ist der Name der primäre Gegenstand dieser «Heiligung»: Das Heilige selbst heiligt seinen Namen; und der Beter ist gerufen, antwortend «den Namen zu heiligen».

Das gilt auch dann, wenn «das Heilige» als personale Gottheit erfahren wird. Dann ist «Heiligkeit» das zentrale Gottesprädikat, das im religiösen Bekenntnis ausgesprochen wird. «Du allein bist der Heilige»⁹. Und alles Beten hat seinen Ursprung und sein Ziel in der «Heiligung des Namens». Diese ist zuerst Gottes eigenes Werk. Denn es gibt einen Gebrauch des Namens, durch den dieser «entheiligt» wird und dann auch das Gottesverhältnis, in das der Beter eintritt, verdirbt. Dann kann nur Gott selbst «seinen Namen heiligen» und damit dem Beter und allen, die er zur Teilnahme an seinem Gotteslob einlädt, einen neuen Zugang zu ihm offenhalten¹⁰. Aber wenn das geschieht, wird die Heiligung des Namens auch zu einer Aufgabe des Beters, der die Fähigkeit, diese Aufgabe zu erfüllen, von Gott erbittet. So folgt auf die Anrufung des göttlichen Namens im «Vater unser» sogleich das bittende Bekenntnis «Geheiligt werde Dein Name». Dieses Bekenntnis ist Bitte, weil nur Gott selbst die «Heiligung seines Namens» wirken kann. Und zugleich ist diese Bitte Bekenntnis, weil der Mensch sich gerufen weiß, die «Heiligung des Namens» antwortend nachzuvollziehen¹¹.

Wie sehr dieses Verständnis von «Heiligkeit» und «Heiligung» das gesamte Gottesverhältnis des Beters bestimmen kann, tritt besonders deutlich an zwei Stellen des jüdischen Gebetbuchs hervor. Beim Gedenken an die Väter wird deren öffentliches Bekenntnis zu Gottes Weisungen, unter Einschluß der Bereitschaft zum Martyrium, «Heiligung des Namens» (qeduschat ha-schem) genannt. Und im täglichen Abendgebet findet sich die «Lebensbitte» des Frommen, die noch an seinem offenen Grabe, stellvertretend für ihn, ausgerufen wird: «Es erweise sich groß und erweise sich heilig der erhabene Name». Hier aber ist die Bitte mit einer zweifachen Zusage verbunden: Sie wird sich erfüllen «an dem Tage, an dem Er die Welt neu schaffen wird»; und dem Toten selbst wird zugerufen: «Und du wirst es erleben, und ganz Israel wird es erleben. Dazu sprechen wir: Amen».

3. Gottes «Herrlichkeit» (Kabod, Doxa, gloria, majestas) und die Aufgabe der «Verherrlichung»

a) «Herrlichkeit» als Eigenschaft Gottes

Die Bibel beschreibt das «Erscheinen» Gottes an vielen Stellen als das «Aufleuchten seiner Herrlichkeit». Was dieser Ausdruck bedeutet, wird im hebräischen Urtext der Bibel und in seinen verschiedenen Übersetzungen

auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht. Die deutsche Vokabel «herrlich» ist von «hehr» = «ehrwürdig» gebildet und ruft zugleich die Assoziation von «herrschaftlich», «der Würde eines Herrschers entsprechend» hervor. Damit werden die lateinischen Ausdrücke «Majestas» und «Gloria» wiedergegeben: die «Erhabenheit» eines Herrschers über alles, was ihm unterworfen ist, und die «Ehre», die ihm in solcher Weise zugehört, daß die angemessene Antwort auf sein Erscheinen die «Verehrung» (glorificatio) ist. Die griechische Vokabel «Doxa», von «dechesthai», «empfangen», gebildet, bezeichnet die Weise, wie Gott sich vom Menschen «empfangen» läßt, wie der Mensch «erfassen» kann, wer ihm begegnet. Das hebräische «Kabod» umfaßt die Bedeutungsmomente von «Gewicht» und «strahlendem Licht» – entsprechend der Weise, wie die Sonne von den Bewohnern südlicher Länder erfahren wird: als leuchtend und lastend zugleich. Diese «strahlende Last» der göttlichen Herrlichkeit bestimmt nicht nur das Verhältnis Gottes zum Beter, sondern zugleich sein Verhältnis zur gesamten Weltwirklichkeit, exemplarisch zum Ausdruck gebracht in dem Bekenntnis der Seraphim, die Jesaja bei seiner Berufungsvision singen hört: «Alle Lande (oder: Himmel und Erde) sind seiner Kabod voll»¹².

Diese Vielfalt der sprachlichen Ausdrücke, mit denen die Weise beschrieben wird, wie Gott sich dem Menschen zeigt, könnte verwirren. Die Einheit der Bedeutung in dieser Vielfalt ihrer sprachlichen Benennungen tritt in der hier vorgeschlagenen «pragmatischen» Betrachtung hervor: in der Betrachtung dessen, was Menschen tun, wenn sie Gottes Selbstmanifestation durch Anrufung seines Namens beantworten. Die «Herrlichkeit» Gottes (kabod, doxa, gloria) ist immer wieder die Weise, wie Gott sich dem Menschen so zeigt, daß er in jene Beziehung zu ihm eintreten kann, die in der Anrufung seines Namens wirksam vollzogen wird. In dieser Sprachhandlung stellt sich der Mensch auf jenen Grund, der sein Leben zu tragen vermag. Dieses «Sich Stellen auf einen Grund» kommt in der Sprache des Gebets durch den abschließenden Ausruf «Amen» zum Ausdruck: «darauf stelle ich mein Leben». Eintretend in die Wechselbeziehung zu dem Gott, den er anruft, hat der Beter den Grund gefunden, auf den er sein Leben stellen kann. Von der gleichen Wortwurzel «Aman», «Boden nehmen», ist der hebräische Ausdruck «Emunah» gebildet, den wir gewöhnlich mit «Glaube» übersetzen. Das Gebet erweist sich so als die ursprüngliche Sprache des Glaubens.

Dieser Zusammenhang der vielfachen Bedeutung von «Herrlichkeit» mit der Sprachhandlung der Namens-Anrufung macht verständlich, daß jene «Ehre», die der Mensch im doxologischen Wort Gott «gibt», im biblischen Sprachgebrauch auch die «Ehre seines Namens» heißen kann. Es ist die Namens-Anrufung, in der die Gottesbeziehung des Beters so gestiftet wird, daß die sich ereignende Gegenwart Gottes als das Aufleuchten seiner

Herrlichkeit erfahren wird. Ein charakteristischer Ausdruck dafür ist eine Wechselrede zwischen Vorsänger und Gemeinde im synagogalen Gottesdienst. Der Vorsänger ruft: «Gesegnet sei, der voll des Segens ist». Die Gemeinde antwortet: «Gesegnet sei der Name, in dem die Kabod seines Königtums aufleuchtet von dieser Weltzeit in die kommende». Diese «Ehre des Namens» an Gott im Lobpreis zurückzugeben, wird dann zu einer zentralen Aufgabe des Gebets. Zur Teilnahme an diesem Lobpreis werden auch die «Völker» eingeladen: «Bringt dar dem Herrn, ihr Völker der Erde, die Ehre seines Namens»¹³.

b) «Verehren» (doxazein, glorificare) als Aufgabe des Menschen

Aus dem Verständnis dessen, was im religiösen Kontext «Herrlichkeit» (Kabod, doxa, gloria) heißt, ergibt sich zugleich, was «Verehrung» im religiösen Sinne bedeutet. Sie ist kein bloßer Akt der «Hochschätzung», die wir auch in profanen Zusammenhängen vollziehen und z.B. in konventionellen Brief-Anfängen zum Ausdruck bringen: «Sehr geehrter Herr X» oder «Sehr verehrte Frau Y». Der menschliche Akt der religiösen Verehrung ist die Antwort auf das «Aufscheinen der göttlichen Herrlichkeit»: jenes «doxazein», das der göttlichen «Doxa» entspricht. Der «strahlenden Last» der göttlichen Herrlichkeit entspricht die menschliche Aufgabe, Gott «Gewicht zu geben» (kibet, hikbijt), jene Bedeutungsfülle des göttlichen Erscheinens hervortreten zu lassen, vor der alles Irdische als «leichtgewichtig» erscheint. Eine entsprechende Aufgabe, «Gewicht zu geben», stellt sich auch dort, wo Menschen einander begegnen. So ist das Gebot «Ehre – kibed – Vater und Mutter» wörtlicher wiederzugeben mit «Gib Deinem Vater und Deiner Mutter Gewicht»¹⁴.

Dem Weltbezug der göttlichen Herrlichkeit, von der «Himmel und Erde voll sind», entspricht die menschliche Aufgabe, den Widerschein des aufstrahlenden göttlichen Lichts auf dem Antlitz aller Kreatur wahrzunehmen und feiernd ins Wort zu fassen. Darin liegt zugleich die Bewährungsprobe auch aller «Gottese Erfahrung» von Sehern und Propheten. Nicht zufällig ist es eine Berufungsvision, in der der Prophet Jesaja die Seraphim das «Dreimal-Heilig» singen hört.

Dieser menschliche Akt der «Verherrlichung» verhält sich zur «Herrlichkeit» Gottes ebenso, wie sich die menschliche «Segnung» Gottes (Benedictio Dei) zu dem Gott verhält, der immer schon «voll des Segens» ist. Nur weil Gott immer schon «aller Ehre voll» ist, kann der Mensch ihn «ehren», d.h. ihm das Aufleuchten seiner Ehre in Worten und Taten antwortend zurückgeben. Aufgabe des Menschen ist jenes Wort («Logos»), das die Selbst-Manifestation Gottes ins Wort faßt und sie zugleich vor anderen Menschen so bezeugt, daß auch diese zum Gotteslob aufgerufen werden. Darum wird dieses Wort «Doxo-Logia» genannt.

Von hier aus wird verständlich, daß das «Gotteslob», religiös verstanden, nicht ein «positives Werturteil über Gott» darstellt, sondern «Gottesdienst» ist. Die Antwort, die der Mensch auf das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit gibt, ist nicht nur eine Beschreibung dessen, was der religiöse Mensch erfahren hat, sondern gewinnt aktiven Anteil an diesem Aufleuchten. Die Sprachphilosophie kann zum Verständnis dieses Zusammenhangs beitragen: Jedes Hören enthält schon ein Antworten, weil der Hörende in eigener Aktivität anschauen und denken muß, wenn er vernehmen soll, was zu ihm gesagt wird. Ebenso aber enthält jedes Antworten ein neues Vernehmen. Was der Mensch ins Wort faßt, wird dadurch zunächst dem Sprechenden selbst und sekundär auch seinen Hörern auf neue, inhaltlich deutlicher bestimmte Weise präsent.

Das aber hat eine weitere Folge: In der Gestalt seiner Antwort spricht der Hörende das Gehörte so aus, daß es auch für Andere vernehmbar wird und diese zu einer Antwort herausfordert, die sie ihrerseits an den ersten Sprecher zurückgeben können. So baut sich die Gemeinschaft der Hörenden und Sprechenden auf. Sie haben im Hören wie im Sprechen aktiven Anteil an der Weise, wie das Wirkliche sich ihnen zeigt und ihnen «zu denken gibt», d.h. sie ins antwortende Denken hervorruft. Die griechische Sprache bringt das dadurch zum Ausdruck, daß die Worte «Sprechen» (Phanai) und «zur Erscheinung bringen» (Phainein) von der gleichen Wurzel gebildet sind. Nur über das zur Erscheinung Kommende (Phainomenon) kann man sprechen; zugleich aber stiftet das Sprechen, das auf den Anspruch der Sache hört und ihn beantwortet, ein neues Erscheinen.

Das gilt auch für die Gemeinschaft derer, die in doxologischer Wechselrede dem Aufleuchten der göttlichen Doxa eine gemeinsam vernehmbare Gestalt geben. Und wenn nicht nur die Worte, sondern auch die Taten «um des Namens willen getan» werden, werden auch sie zur Erscheinungsgestalt, die diejenigen, die «die guten Taten sehen», die göttliche Herrlichkeit erfahren läßt und sie dazu fähig macht, «den Vater im Himmel zu preisen»¹⁵.

Im Dialog «Euthydemos» bringt Sokrates seinen Gesprächspartner durch die Frage in Verlegenheit: «Zu welchen Werkes Bewirkung bedürfen die Götter menschlichen Dienstes?»¹⁶ Im Sinne einer Theorie göttlicher «Herrlichkeit» und menschlicher «Verherrlichung» hätte dieser Gesprächspartner antworten können: Wenn es die Absicht Gottes ist, seine «Herrlichkeit» vor den Menschen aufleuchten zu lassen, dann besteht das «Werk» des Menschen in einem Dienst an dieser Herrlichkeit Gottes. Es besteht genauerhin darin, durch seine Worte und Handlungen dieses Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit so zu beantworten, daß daraus neue Weisen dieses Aufleuchtens entstehen, sodaß dieses auch für andere Menschen erfahrbar wird und sie zur doxologischen Antwort einlädt, biblisch: für die Gemeinde der Glaubenden, aber auch für die «Völker».

4. Die Gottesverehrung als gemeinschaftliche Aufgabe und die öffentliche Verantwortung des Beters und der betenden Gemeinde

Das doxologische Wort, das auf die aufleuchtende Herrlichkeit (Doxa) Gottes antwortet, wird in der Regel in einer Sprache gesprochen, die nicht nur für den Sprecher selbst, sondern für die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft verständlich ist. (Vom Grenzfall des «Zungenredens» wird sogleich noch zu handeln sein.) Dadurch tritt der Beter in eine Sprachgemeinschaft und in deren Geschichte ein. Das Gebet wird, wie jeder sprachliche Ausdruck, in einer überlieferten Sprache formuliert und wirkt, wie jeder «Gebrauch» einer Sprache, in höherem oder geringerem Maße auf diese Sprache zurück und trägt zu ihrer Weiterentwicklung bei. Auf diesen Zusammenhang von überlieferter Sprache und je individueller Rede hat vor allem Ferdinand de Saussure hingewiesen¹⁷. Auch wo das Gebet eine «einsame Zwiesprache zwischen dem Beter und seinem Gott» auszudrücken scheint, ist es durch die Sprache, in der es gesprochen wird, zugleich Ausdruck dieser Einfügung des Beters in eine Gemeinschaft, in der er das Beten gelernt hat und der er Impulse zu neuen Weisen des Betens vermittelt.

Dieser Bezug zur Gemeinschaft der Betenden und zu ihrer Geschichte ist nicht nur unvermeidlich, sondern die Teilnahme am Leben dieser Gemeinschaft gehört zur Aufgabe des Betenden. Sein Gebet ist «Gottesdienst», indem es das Aufscheinen der göttlichen Herrlichkeit auch denen vernehmbar macht, vor denen der Betende spricht. Und darum weiß der Betende sich gerufen, zugleich zu denen zu sprechen, die sein Beten hören, um sie zur Teilnahme am Gotteslob einzuladen.

Das Neue Testament bringt diesen Zusammenhang durch den Terminus «Auferbauung», «Oikodome» zum Ausdruck. «Oikos», der Tempel, ist «der Ort, wo Gottes Name wohnt»¹⁸, d.h. der Ort, an dem Gott anrufbar gegenwärtig wird. Und weil in solcher Gottes-Anrufung die Herrlichkeit Gottes aufleuchtet, kann zugleich gesagt werden: Der Tempel ist «der Ort, an dem Gottes Herrlichkeit wohnt»¹⁹. Die neutestamentliche Rede von der «Auferbauung», «Oikodome», die den Betenden aufgetragen ist, besagt deswegen: Der Tempel ist nur deswegen der «Wohnort» von Namen und Herrlichkeit Gottes, weil er das Haus des Gebetes ist. Darum ist der ursprüngliche «Ort» Gottes, seines Namens und seiner Herrlichkeit, die betende Gemeinde selbst. Die «Auferbauung» der Gemeinde durch das Wort des Gebets ist der ursprüngliche «Tempelbau», «Oikodome», für den Gott, der «thront über Israels Lobgesängen»²⁰. Und wenn auch alle Werke, die der Mensch tut, «um des Namens willen» getan werden sollen, dann tragen nicht nur die Worte, sondern auch die Taten des Menschen zur «Auferbauung» dieser Gegenwarts-Stätte des göttlichen Namens bei.

Damit wird zugleich deutlich, daß der Betende, wie jeder Sprechende, öffentliche Verantwortung trägt. Es gibt keine angeborene Sprache der

Menschheit. Jede Sprache wird in einer konkreten Sprachgemeinschaft erlernt und durch ihren «Gebrauch» weiterentwickelt. Darum ist jeder Sprecher mitverantwortlich dafür, welche Sprache der kommenden Generation von Sprechern zur Verfügung steht. Wer nicht mehr weiß, was er tut, wenn er bestimmte Ausdrücke benutzt, der weiß auch nicht mehr, welchen Beitrag zum Aufbau der Sprachgemeinschaft er leistet. Und dann trägt er, ohne es zu bemerken, dazu bei, daß auch kommende Mitglieder der Sprachgemeinschaft das nicht mehr wissen. Dann verlieren auch die verwendeten Ausdrücke ihre Bedeutung. Sie werden dann zwar oft noch in der Sprachgemeinschaft weiterverwendet, sind aber zu «leeren Wort-hülsen» geworden.

Das gilt auch für die Sprache des Gebets. Sie wird in der Sprachgemeinschaft der Betenden und ihrer Überlieferung erlernt; und jeder Beter ist dafür mitverantwortlich, daß sie in dieser Gemeinschaft nicht ihre Bedeutung verliert. Denn wenn sie zur «Kenophonia», zum Gebrauch bedeutungs-entleerter Worte geworden ist, kann sie auch nicht mehr zur «Auferbauung», «Oikodome», des «Tempels» dienen, «wo Gottes Name wohnt».

5. Ein Sprechen an den Grenzen der Sprache und die Bedeutung des «Zungenredens»

Das Verhältnis zwischen dem, was der Einzelne sagt, und der öffentlichen Sprache, in der er spricht, darf freilich ein weiteres Moment allen menschlichen Sprechens nicht zum Vergessen bringen: Jedes Wort, das wir sprechen, soll einen Anspruch des Wirklichen zur Sprache bringen, der «größer» ist als unsere Antwort. Je bedeutungsvoller die Sache ist, über die wir sprechen wollen, desto mehr bemerken wir, daß wir dabei an die Grenzen unserer Sprache stoßen. Wem daher das Wort allzu widerstandlos über die Lippen geht, ist in Gefahr, zwar viele Worte zu machen, aber dabei den Bezug zum «je größeren» Anspruch des Wirklichen zu verlieren. Dann werden die vielen Worte zu leeren Worten.

Das gilt auch für die Sprache des Gebets. Die «Doxa» Gottes ist «stets größer» als die doxologische Antwort des Menschen. Und wer dies vergißt, gerät in die Gefahr eines Wortreichtums, der den Bedeutungsverlust des Gesagten verschleiert. Vor dieser Gefahr warnt das Wort Jesu: «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen, wie die Heiden»²¹, d.h. wie diejenigen, die, nach dem Wort des Apostels Paulus, «nicht wissen, was sie ver-ehren»²².

Aus dem Bewußtsein, daß der menschliche Lobpreis der Herrlichkeit Gottes stets ein Sprechen an den Grenzen der Sprache ist, entsteht die Einsicht, daß das Beten des Schweigens bedarf. Mit Recht hat Bernhard Welte hervorgehoben, daß das «Gebet des Schweigens» den bleibenden Grund darstellt, auf dem alles «Gebet als Sprache» sich erst erheben kann²³.

Aus diesem Schweigen kann ein Sprechen hervorgehen, das sich bewußt der öffentlich verständlichen Sprache entzieht. Der so Betende spricht eine Sprache von «geistgewirkter Unverständlichkeit». Das Neue Testament nennt solches Sprechen «Zungenreden», «Glossolalia». Gegenüber einem unkritischen Wort-Optimismus empfiehlt der Apostel, solches Zungenreden «nicht zu behindern»²⁴, und rühmt sich selbst, «mehr als alle anderen in Zungen zu reden»²⁵. Aber er fügt die Aufforderung hinzu: «Wer in Zungen redet, bete, daß es gedolmetscht werde»²⁶. Denn wer sich darauf beschränkt, in geistgewirkter Unverständlichkeit zu reden, leistet keinen Beitrag zum «Aufbau» der Gemeinde. «Wer in Zungen redet, baut sich selber auf. Wer mit Verstand redet, baut die Gemeinde Gottes auf»²⁷.

Die Erfahrung des Zungenredens kann dazu beitragen, eine kritische Distanz zur eigenen Sprache zu gewinnen. Diese Distanz ist die Voraussetzung einer zweiten Art des «Dolmetschens»: nicht der Rückkehr in die gewohnte Sprache der Gemeinde, sondern der Übersetzung des Lobpreises in fremde Sprachen. So spricht der «Pfingstbericht» der Apostelgeschichte zunächst von einem Zungenreden, das zur Folge hat, daß die Umstehenden die Apostel für betrunken halten. Diesem Eindruck tritt Petrus im ersten Satz seiner Predigt entgegen: «Diese sind nicht, wie ihr meint, betrunken»²⁸. Aber dieses zunächst unverständliche geistgewirkte Reden hat es möglich gemacht, daß die vielen Vertreter vieler Sprachgemeinschaften das Gotteslob der Apostel «in jeweils ihrer Muttersprache verkündet hören»²⁹. Was die Apostelgeschichte hier als ein gottgewirktes «Sprachenwunder» beschreibt, ist zum Prototyp der christlichen Missionspredigt unter den Völkern geworden, die (im Unterschied etwa zur Mission des Islam) keine einzelne Sprache zur allein legitimen Verkündigungs-Sprache gemacht hat. Die Verkündigung verlangt eine kritische Distanz zur eigenen Sprache. Nur so kann die Oikodome, der Aufbau des «Tempels aus lebendigen Steinen», sich im Aufbau einer Gebetsgemeinschaft «aus allen Stämmen, Sprachen und Völkern» vollenden³⁰.

Nun ist das «Zungenreden» gewiß ein Grenzfall religiösen Sprechens. Aber dieser Grenzfall kann auf zwei Momente aufmerksam machen, die zu jeder religiösen Rede gehören: 1.) Jede religiöse Rede ist ein Sprechen an den Grenzen des Sagbaren und deshalb an den Grenzen der Sprache. 2.) Deshalb ist es auch ein Sprechen an den Grenzen jeder Sprache einer konkreten Sprachgemeinschaft und kann dem Sprecher ein Bewußtsein davon vermitteln, daß das, wovon er sprechen will, nicht an die Grenzen einer bestimmten Nationalsprache gebunden ist. Aus dieser Distanz zur eigenen Nationalsprache haben manche, wenn auch keineswegs alle Religionen die Folgerung gezogen: Ihre Botschaft übersteigt alle Bindung an konkrete Sprachnationen und kann deswegen auch fremden Sprachgemeinschaften in ihrer Sprache verkündet werden.

Ein Ausblick: Die Sprache des Beters und ihre Bedeutung für die Phänomenologie der Religion

1. Wenn es die Ausrufung oder Anrufung eines Namens ist, durch die der religiöse Mensch in die Korrelation mit dem Heiligen bzw. der Gottheit eintritt, dann ist die Hierophanie wesentlich Ursprung und Ziel eines Dialogs. Die Hierophanie ist, auch wenn sie nicht in der Form akustischer Auditionen geschieht, stets zugleich ein Wort, das den Menschen zur Antwort ruft. Und wie jede Antwort, die der Mensch auf ein an ihn gerichtetes Wort gibt, das gehörte Wort neu zur Sprache bringt, so bringt auch der religiöse Akt neue Weisen derjenigen Hierophanie hervor, der er seine Möglichkeit verdankt. Das Heilige gewinnt überall dort neue Gegenwart, «wo sein Name wohnt», d.h. wo es dem Menschen anrufbar gegenwärtig wird. *Eine Phänomenologie der Religion wird die spezifisch religiöse «Korrelation zwischen Noesis und Noema» in der ganzen Vielfalt ihrer Gestalten als ein dialogisches Verhältnis beschreiben müssen.*

2. Dieses dialogische Verhältnis kann durch die Semantik der Begriffe «Doxa» und «Doxologia» näher bestimmt werden. Der aufleuchtenden «Doxa» Gottes bzw. des Heiligen antwortet das «doxologische Wort» des Menschen, aber auch eine religiöse Praxis, die «um des Namens willen» geschieht, d.h. neue Gestalten hervorbringt, in denen die Gegenwart Gottes bzw. des Heiligen wiedererkannt und «beim Namen gerufen» werden kann. *Eine Phänomenologie der Religion wird in allen Formen religiösen Sprechens und Handelns diesen «doxologischen» Dienst der Menschen am Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit erkennen müssen.*

3. Zum «doxologischen» Dienst des Menschen gehört es, die «Doxa» Gottes immer neu so aufleuchten zu lassen, daß dieses ihr Aufleuchten auch von den Hörern des religiösen Wortes und von den Zeugen der religiösen Praxis erfahren werden kann. Dann werden auch sie zur doxologischen Antwort eingeladen, «damit sie euren Vater im Himmel preisen (doxazosin)»³¹. Religiöses Sprechen und Handeln ist «Gottesdienst», indem es der «Auf-erbauung» (oikodome) der Gemeinschaft der Gottesverehrer dient. *Eine Phänomenologie der Religion wird diesen Zusammenhang nachzeichnen müssen, der zwischen dem religiösen Akt und seiner «oikodometischen» Aufgabe besteht.* Von hier aus wird sie auch die Eigenart religiöser Gemeinschaften und die Aufgabe religiöser Dienste und Ämter begrifflich machen müssen.

4. Die Doxologie ist Antwort auf das Aufleuchten jener göttlichen Doxa, deren Widerschein der Betende «auf dem Antlitz aller Kreatur» wiedererkennen soll. Erst dadurch gewinnt auch Weltwirklichkeit ihren spezifisch religiösen Eigenwert und maßgeblichen Eigenstand gegenüber dem religiösen Bewußtsein. Das kommt in dem Bekenntnis zum Ausdruck: «Himmel

und Erde sind Seiner Herrlichkeit voll»³². Das schließt die Aufgabe des Betenden ein, durch seine Praxis die Welt so zu gestalten, daß dieser Widerschein der göttlichen Herrlichkeit von Verhüllungen und Entstellungen befreit wird und so in voller Klarheit hervortreten kann. Die Gottesbeziehung, in die der Betende eintritt, hat sich in seinem theoretischen und praktischen Verhalten zur Welt zu bewähren. Der Betende findet, als Individuum wie als Glied der Gemeinde, «seinen Gott» nur, wenn er zugleich «seine Welt» als «Gottes Welt» begreift und deshalb in seiner Theorie und Praxis zu einer spezifisch religiösen Weltverantwortung findet. *Eine Phänomenologie der Religion wird zeigen müssen, daß sich das Verhältnis des Beters zum Heiligen bzw. zu Gott weder auf die Innerlichkeit des Individuums noch auf das Binnenleben der religiösen Gemeinde beschränkt, sondern sich zu einer spezifisch religiösen Beziehung zur Welt erweitern muß.*

5. Der Ansatz beim Gebet und seiner Sprache scheint geeignet, diesen Gottes- und Weltbezug verständlich zu machen, der nicht nur das Beten, sondern alle religiösen Akte bestimmt. Die hier vorgetragenen Überlegungen haben versucht, zu zeigen, daß darin die Bedeutung einer speziellen Betrachtung des Gebets für die allgemeine Phänomenologie der Religion besteht.

ANMERKUNGEN

¹ EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer allgemeinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, Halle 1913.

² CHARLES WILLIAM MORRIS, *Foundations of the theory of signs*, Chicago 1938.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1951, vor allem zu den Hymnen «Andenken» und «Wie wenn am Feiertage»; vgl. RICHARD SCHAEFFLER, *Der Gruß des Heiligen und die Frömmigkeit des Denkens*, in: GÜNTHER PÖLTNER, *Auf der Spur des Heiligen*, Wien 1991.

⁴ SOPHOKLES, *Antigone*, 1150.

⁵ Ps 80,1 = Ps 108,6.

⁶ Ps 4,7, Ps 80, die Verse 4, 13 und 20.

⁷ Num 6,24ff.

⁸ MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954.

⁹ So im «Gloria» der christlichen Liturgie.

¹⁰ «Ich will meinen großen Namen, den ihr vor den Völkern entheiligt habt, heiligen» (Ez 36,26).

¹¹ Mt 6,2.

¹² Jes 6,3, vgl. Hab 3,3.

¹³ Ps 96, 7f.

¹⁴ Ex 20,12.

¹⁵ Mt 5,16.

¹⁶ Euthydemos 13e.

¹⁷ FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Lausanne/Paris 1916.

¹⁸ Jes 18,7, vgl. 2 Sam 6,2.

¹⁹ Ps 26,8.



²⁰ Ps 22,4.

²¹ Mt 6,7.

²² Apg.17,23.

²³ BERNHARD WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1978, 182ff.

²⁴ 1 Kor 14,39.

²⁵ 1 Kor 14,18.

²⁶ 1 Kor 14,13.

²⁷ 1 Kor 14,4.

²⁸ Apg 2,15.

²⁹ Apg.2,8.

³⁰ Apk 5,9.

³¹ Mt 5,16.

³² Jes 6,3. – Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine Bedeutung für die Theologie*, in: MICHAEL KESSLER/WOLFHART PANNENBERG/HERMANN J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum* (Festschrift für Max Seckler), Tübingen 1992, 97-110.





JÜRGEN WERBICK · MÜNSTER

HÖRT GOTT MICH, WENN ICH ZU IHM RUFE?

Notizen zu Bittgebet und Theodizee

1. *Worte auf der Goldwaage*

Wer sein Gebet ernst nimmt, legt die Gebets-Worte auf die Goldwaage: Meinen sie, was sie sagen? Kann *ich* sie so sprechen, in der ersten Person Singular? Können das *meine* Worte sein? Im Gebet kommt ans Licht, wie gewagt meine Worte sind, wenn sie sich nicht in Alltags- und Allerwelts-mitteilungen erschöpfen. Vielleicht sind sie auch da noch gewagter, als ich es wahrnehme.

Wer zu sprechen anfängt «outet» sich.¹ In dem, was er sagt, spricht er sich selbst mit aus. Und er übernimmt mehr oder weniger ausdrücklich die Verantwortung für das, was er sagt. Ist es zuverlässig? Kann man den Worten trauen; sagen sie, was der Fall ist? Treffen sie, wovon die Rede ist? Oder sind sie hohl, «ohne Substanz», nur so dahergesagt, großsprecherisch «hingestellt»? Wie gewagt ist das Sprechen, wenn es ums Äußerste geht: Ich verspreche dir. Ich verzeihe dir. Ich glaube. Ich hoffe. Ich vertraue mich dir an – Du darfst dich mir anvertrauen.

«Ich glaube, glaube ich.»² So oft sage ich mehr, als ich «weiß»; mehr als das, wofür ich selbstverständlich und guten Gewissens die Verantwortung übernehmen könnte. Sage ich zu viel? Müsste ich nicht schweigen statt so zu reden? Müsste ich nicht zumindest dieses «glaube ich» hinzufügen? Ich liebe dich, glaube ich? Ich hoffe auf den Gott, der mich ins gute Leben einführt, glaube ich... Wer ist sich des Einsatzes schon sicher, den seine Worte aussprechen? Wer weiß, inwieweit und inwiefern er in den Worten «drin ist», die er aus sich heraus sagt? Ich habe mich selbst nicht so zur Verfügung, dass ich bedenkenlos sicher sein könnte: Ja, diese Worte sagen mich zuverlässig aus! So ist es mit mir! Wie ich es sage, so bin ich!

JÜRGEN WERBICK, geb. 1946, 1965-1973 Studien der Theologie und der Philosophie in Mainz, München und Zürich; Pastoralassistent in München 1973-1975; 1975-1981 Assistent (Homiletik) an der Universität München; 1981-1994 Prof. für Systematische Theologie in Siegen; seither Prof. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Und erst beim Beten! Schon wenn ich die Gebets-Anrede wage: Habe ich mich wirklich in den hinein versammelt, der jetzt sagt: Höre, Herr, du mein Gott...? Und was meine ich, wenn ich so spreche? Aus dieser elementaren Sprech- und Gebetsverlegenheit mag man sich zu retten versuchen, indem man einfach spricht: hineingeht in zugesprochenes Sprechen und dabei wie selbstverständlich «ein wenig» offenhält, wie bzw. inwieweit mich meine Worte aussprechen. Es sind nicht nur meine Worte. Sie sind mir angeboten. Ich nehme sie für mich in Anspruch. Mein Gesprächspartner weiß, dass ich nur mühsam hinter meinen Worten herkomme; dass ich, wenn es gut geht, in ihrer Spur bleibe und mit meinen Worten darum bitten kann, man möge mich in der Spur der Worte suchen, die ich vor mir her spreche.

Die vorgesprochenen Gebets-Worte zeichnen eine Spur, von der ich nicht sicher weiß, wohin sie führt und wie weit ich ihr schon gefolgt bin; ja nicht einmal dies: ob ich ihr tatsächlich folge oder ihr nur folgen möchte – in Wirklichkeit aber am Rande des Weges stehe und mich danach sehne, den Weg aufzunehmen, den mir die Spur der Worte verheißt. Oder nicht einmal dies. Die Gebets-Weisheit der Kirche und der religiösen Überlieferungen will mich dazu verführen, mit den Gebets-Worten zu leben, in sie hineinzugehen, mich nicht gebets- und sprachunfähig zu machen durch die unablässig irritierende Frage: Wo bin ich eigentlich in diesem Sprachraum, der von diesen Spuren durchzogen wird? Komm und sieh, ehe du immer wieder nur fragst, ob und wie weit du der Gebetsspur gefolgt bist! Die Fragen werden zurückkommen. Nimm auch sie noch mit! Du kannst sie nicht im Vorhinein geklärt haben. Wie viel Gebets- und Sprechweisheit liegt doch in dieser Herausforderung. Aber auch wie viel Verführung.

So legen wir die Worte auf die Goldwaage, die Gebets-Worte zumal; immer wieder, gewiss nicht jedes Mal, bevor wir zu sprechen anfangen. «Höre!» Mit größter Selbstverständlichkeit sprechen die Beter(innen) der Bibel Gott so an und verkündigen ihre Zeugnisse JHWH als den Gott, der sich bitten lässt zu hören, wenn sein Volk zu ihm schreit. Der Herr erhört seinen Gesalbten «von seinem heiligen Himmel her und hilft ihm mit der Macht seiner Rechten» (Ps 20,7). Der Beter ruft ihn an, «denn du, Gott, erhörst mich.» Und so darf er ihm in den Ohren liegen: «Wende dein Ohr mir zu, vernimm meine Rede» (Ps 17,6). «Höre, Herr, die gerechte Sache» (Vers 1). Ijob aber hat zu solcher Bitte weder Kraft noch Zuversicht: «Wollte ich rufen, würde er mir Antwort geben? Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört» (9,16).³ Warum erhört Er hier, dort aber nicht? Noch weiter gefragt: Hört er *nicht*, wenn man ihn nicht anruft? Berührt es sein «Herz» *nicht*, wenn das Volk in höchster Not ist und doch nicht zu ihm ruft? Diese Frage fragen die biblischen Texte nicht oder allenfalls am Rande. Es ist ja völlig selbstverständlich, dass das Volk in seiner Not zu Ihm ruft. Wie sollte es seine Not nicht vor Ihn bringen, vor Ihn, dem «Ich bin für

euch da» (Ex 3,14)! Aber was heißt das für Ijob – und für das Ijob-Volk –, dass Er für sie da sei?

Gott lässt sich bitten

Schon drängen sich – bei den Menschen des 21. Jahrhunderts, nicht erst bei ihnen – die Fragen dazwischen: Warum musste es dazu kommen? Warum lässt JHWH sich lange bitten, wenn er doch das Unheil seines Volkes, der bedrängten Beter, der Ijob-Existenzen «mit eigenen Augen sieht»? Von den leblosen Götzen der Heiden mag gelten: «Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht» (Ps 115,5-6; vgl. Weish 15,15) Der Gott Israels aber hat Augen und Ohren, er hat sein Herz bei seinem Volk. So darf Israel auf den Herrn vertrauen. «Er ist für euch Helfer und Schild». Er «denkt an uns, er wird alle segnen, die ihn fürchten, segnen Große und Kleine» (vgl. Ps 115,9-13). Was kann das heißen nach den Katastrophen und Verbrechen des 20. Jahrhunderts – für die Juden und die «Völker», für Opfer und Täter, Große und Kleine? Drang das Rufen der Notleidenden nicht tief genug in JHWHs Ohren? Konnte oder wollte Er auch das Schlimmste auf ihre Bitten und Klagen hin nicht abwenden? Was bleibt nach all dem von der biblischen Gebetszuversicht, Er höre auf die Gebete, mit denen man Ihm in den Ohren liegt?⁴

Glaubensworte auf die Goldwaage gelegt: Dass der wahre, der lebendige Gott im Unterschied zu den von Menschen selbst erdachten und gemachten Götzen Ohren habe, sie den Klagen und Bitten zu «leihen», die zu ihm dringen wollen, das geht im Sprachgebrauch auch «frommer» Zeitgenossen allenfalls noch als gewagte und etwas antiquierte Metapher durch; als ungenaue, eigentlich nicht recht ernst gemeinte *façon de parler*. Die Worte können nicht wirklich meinen, was sie sagen. Oder können sie doch etwas sagen, was sich anders kaum sagen lässt? Können sie uns gar anleiten, unser Meinen zu überdenken, über es hinauszudenken?

Den JHWH mit Ohren werden uns auch metaphortheoretische Klarstellungen nicht zurückbringen. Aber davon wollten schon die Gebete und Zeugnisse der Bibel nicht (mehr) sprechen; die oben zitierten bestimmt nicht, die das Gott-Abbildungs- und Götterbildverbot mitunter bis in die Polemik hinein zuspitzten. Was sollen die Augen und Nasen und Ohren der Götterstatuen in den Heiligtümern! Der lebendige Gott kann von anthropomorphen Götterbildern nicht im Entferntesten so dargestellt werden, wie Er ist: in dem, was Ihn wirklich kennzeichnet und ausmacht. Aber es macht Ihn doch aus, auf die Menschen in ihrer Not zu hören! Oder ist selbst das noch Mythologie, aufzuklären von einem religionsphilosophisch reflektierten Gottesverständnis, das auch die letzten metaphorisch «ermäßigten» Anthropomorphismen der Kritik unterwirft?

Worte der elementar-religiösen Sprache philosophisch auf die Goldwaage gelegt: Gott ist immer schon alles, was er sein kann, unveränderlich vollkommen. Er kann sich gar nicht zu einem «Besseren» hin verändern – in sich selbst. Aber auch in dem nicht, was er *will*. Für *Immanuel Kant* ist es geradezu empörend, Gott von seinem ewig guten Willen abbringen zu wollen.⁵ Aber schon *Thomas von Aquin* hatte mit dieser Vorstellung erhebliche Probleme. Er konnte sie gerade noch begrifflich beherrschen, unter Inkaufnahme ziemlich kontra-intuitiver und weit ausgreifender, im Gebetsvollzug kaum noch mitvollziehbarer Vorstellungen: Gottes guter Wille ist zwar von Ewigkeit her unveränderlich auf das höchstmögliche Gut hingebordnet. Seine Vorsehung und die von ihr bestimmte göttliche Weltregierung werden diese Hinordnung in der Geschichte zur Geltung bringen. Da Gott aber in seinem ewigen Vorauswissen immer schon weiß, wozu sich die Menschen in jedem Augenblick ihres geschichtlichen Weges entscheiden, auch wann und worum sie ihn bitten werden und ob die Gewährung des von ihnen Erbetenen seinem guten Willen entspricht, kann er sich in aller Ewigkeit auf diese Bitten beziehen, sie gewissermaßen zu ewig «eingepflanzten» Realisierungsbedingungen der geschichtlichen Durchsetzung seines guten Willens machen⁶ – ohne sich und sein Wollen in der Geschichte dadurch zu verändern, dass er auf die Bitten der Menschen eingeht.⁷ Und warum will Gott von den Menschen gebeten sein? Warum wirkt er nicht einfach von sich aus, was gut ist? Weil die Bittenden so ihre Demutsgesinnung gegenüber dem allmächtigen und gnädigen Gott beweisen können und Gott sich ihnen als der Gnädige erweist, der auf ihre Bitten eingehen will. So wird die personale Beziehung zwischen Bittenden und Gewährendem – oder nach seinen ewigen Plänen um des höchstmöglichen Guten willen Verweigerndem – vertieft und werden die Menschen dazu befähigt, das ihnen auf ihre Bitten hin Gewährte in rechter Weise zu empfangen.⁸

Den Erfordernissen eines widerspruchsfreien Gottesgedankens mag hier Genüge getan sein; vielleicht auch der letzten Bestimmung allen Betens, sich mit Gott und seinem Wirken zu vereinigen.⁹ Auf der Strecke geblieben ist die Menschlichkeit einer Gottesbeziehung, in der Gott sich die Not der Menschen wirklich *jetzt* nahegehen ließe – in der seine teilnehmende Liebe die Hauptrolle spielen würde und nicht seine ewige Vollkommenheit, die es wegen der Unveränderlichkeit Gottes ausschließt, dem Bittgebet «irgendwelche Wirkmöglichkeiten auf Gott» zuzuschreiben.¹⁰

Platons Gott und der Gott der Betenden

Fast unvermeidlich hat man bei diesen Überlegungen den Eindruck, es gehe ihnen eher um die Rettung des überkommenen, platonisch geprägten Gottesgedankens als darum, die Erfahrungen bittender Menschen zu

würdigen und die entsprechenden Zeugnisse der Bibel tiefer zu verstehen. Der Gedanke ist bei, ja *in* Gott, aber kaum beim bittenden Menschen – allenfalls so, dass seine Bitten der geschichtlichen Realisierung der ewigen göttlichen Vorsehung dienen können. Es ist darüber hinaus gut für die Menschen zu bitten, denn so verlebendigt sich ihre Gottesbeziehung; so werden sie die ewig vorgesehenen Instrumente der ewigen Vorsehung. Aber als die in ihrer Not Bittenden gewürdigt werden sie von Gott eben nicht. Ihre Bitten haben instrumentelle, aber kaum personal-expressive Bedeutung. Gott lässt sich bitten, nicht um zu «hören», sondern um durch die Bitten zu tun, was er ewig wollte und nicht anders wollen konnte, weil sein Wollen ewig vollkommen ist.¹¹ So werden die Worte, zu denen bittende und klagende Menschen sich durchringen, nicht auf die Goldwaage gelegt. Was Wunder, wenn diese sich von solchen Überlegungen in ihren Gebetsverlegenheiten alleingelassen fühlen! Weder helfen sie ihnen, in der Frage weiter zu kommen, wie Gott auf die Bitten der Menschen «hören» und auf sie eingehen könnte, es aber bedrängend oft nicht zu tun scheint. Noch helfen sie wirklich weiter, wenn man von der Frage heimgesucht wird, warum der Mensch von so viel unmenschlichem Leid betroffen werden «muss», um dann zu Gott zu rufen, der sich für dieses Rufen mehr oder weniger empfänglich erweist. Warum war die Theologie so wenig Anwalt der betenden Menschen und fast ausschließlich Anwalt eines philosophisch widerspruchsfreien Gottesverständnisses, mit dem eben alles – auch die elementare Leid- und Gebetserfahrung – zusammenstimmen *muss*? Etwa deshalb, weil man nichts so sehr fürchtete wie die Aporien der Theodizeefrage, in die das Bittgebet immer wieder neu hineingerissen ist: die es hervortreiben und oft als hilflose Geste erscheinen lassen?

Der Stolperstein, den die Praxis des Bittgebets einer philosophisch sich verantwortlich wissenden Theologie in den Weg legt, ist die kommunikative Veränderungs-Intention des Bittgebets: Es möge nicht so bleiben, wie es jetzt ist, weil es so auch für Gott nicht gut sein kann. Entweder Bittgebet und Klage haben Recht mit ihrer Empörung über das, was jetzt ist. Und dann erhebt sich die Frage, warum es so kommen musste – bei einer aufs höchstmögliche Gute gerichteten Vorsehung. Oder Bittgebet und Klage erfahren in ihrem Vollzug, dass sie von ihrer Empörung lassen und sich auf das Gute einlassen müssen, das die Bittenden und Klagenden jetzt noch nicht sehen, das sich gleichwohl auch in dem, was jetzt ist, und in ihrer Bitte vollzieht. Dann ist den Bittenden und Klagenden das Recht genommen, auf dem personal-expressiven Sinn ihres Betens zu bestehen. Das Beten ist der Weg der Ergebung. *Tertium non datur?*

Mit dem Gottesgedanken des Platon ist tatsächlich nur der Weg der Ergebung vereinbar. Und er schneidet den Weg in die Theodizeeklage von vornherein ab. Weil das, was die Klage und Bitte der in Not Geratenen

hervortreibt, nach Gottes gutem Willen geschieht, wird es von der Theologie in dem, worum es bittet, ins theologische Unrecht gesetzt und darüber aufgeklärt, dass die Bitte dennoch im Sinne Gottes ist, da sie den Weg der Ergebung bereitet: des rechten Empfangens dessen, was Gott den Bittenden in seinem ewig-guten Willen zukommen lassen will. Das ist es aber nicht, was die Bittenden in ihrer Not erbeten haben. Kommt es bei Gott darauf gar nicht an? Setzt Er sich hinweg über ihre Gebets-Intention, es möge bei dieser Not nicht bleiben? Die geläufige Antwort macht es sich gedanklich relativ leicht: Gott geht auf die Bitten so ein, wie für die Bittenden selbst gut ist. Nur so können die Bitten ja Instrumente des in Ewigkeit zum Guten bestimmten Gotteswillens sein. An den Bittenden wäre es, in der Gewährung wie in der Verweigerung des Erbetenen wie schließlich in der Modifikation des ihnen auf ihr Bitten hin Gewährten in den guten Willen Gottes hineinzufinden, der ihnen hier jeweils erfahrbar wird und sie dabei in Anspruch nimmt.

Man sollte diese Antwort nicht pauschal als theologisch hochfahrende Ausrede disqualifizieren. Zu würdigen wäre ja schon die durchaus alltägliche Erfahrung, dass mitmenschliches Bitten den Bittenden zum Weg werden kann, auf dem sie zuinnerst wahrnehmen, was ihnen wirklich fehlt – welche Hilfe so helfen könnte, dass sie von ihrer Not befreit wären. Von Herzen kommendes Bitten ist ein zu Herzen gehendes Sich-Anvertrauen, das dem Anderen nicht nur die Freiheit lässt, das Erbetene zu gewähren oder es zu verweigern, sondern ihn bzw. sie geradezu in die Freiheit entlässt, sich so als *hilfreich* zu erweisen, wie es ihm oder ihr tatsächlich entspricht. Der Gebetene ist dadurch, dass ich mich ihm anvertraue, als er selbst angesprochen – nicht nur auf eine «milde Gabe» hin, die aus momentaner Verlegenheit hilft (so sehr auch die konkrete Gabe zum Zeichen dafür werden kann, dass er sich die Bitte zu Herzen gehen lässt). Von solchen Erfahrungen ausgehend kann man sagen, «im täglichen Sich-anvertrauen an Gott (liege; J. W.) der ganz einfache und menschliche Ausgangspunkt unseres Betens». Dann heißt, den guten, in jeder Hinsicht gut-willigen Gott bitten «eigentlich nichts anderes, als uns ganz in Gottes Hände legen»¹², es ihm zu überlassen, was aus dieser aus Not und Sehnsucht geborenen Bitte werden kann und werden soll.

Auch das Bittgebet ist dann «Expropriation», Sich-enteignen-Lassen, den Gebetswunsch und die Gebetssehnsucht «freigeben und *sich* freigeben darin, um in solchem Sich-freigeben sich wandeln zu lassen.»¹³ Gebet soll – so Joseph Ratzinger – Anbetung werden: demütige Erkenntnis und Anerkenntnis der «übergroße(n) Herrlichkeit» Gottes.¹⁴ Aber dann scheint der Weg nicht mehr weit bis zu jener Expropriation der Bitte, die sie zum bloßen Instrument macht: der Wandlung des Bittenden ebenso wie der geschichtlichen Realisierung des ewigen Gotteswillen. Hier sollte die Bitte aufhören, Bitte zu sein, damit sie sich – wie *Thomas von Aquin* es denkt –

mit den Plänen Gottes vereinigt und die ihr darin vorgesehene Rolle spielt. Prüfstein einer authentischen Theologie des Bittgebets aber müsste es sein, ob sie die Bitte an Gott als Bitte theologisch rechtfertigen kann. Das wird sie – vielleicht nur ansatzweise – können, wenn sie sich von der Theodizeefrage nicht zur Apologetik verführen lässt und sich ihr gleichwohl rechenschaftspflichtig weiß.

Keine Theodizee-Apologetik: Die Bitte an Gott dürfte nicht dadurch unter Verdacht und zum Verstummen gebracht werden, dass man sie angesichts des allmächtig sich durchsetzenden, von der Vorsehung im Voraus und unwandelbar zum bestmöglichen Guten bestimmten Gotteswillens als im Wesentlichen grund- und gegenstandslos durchschauen will. Wenn Gott die Not, der die Bitte sich entringt, *vorgesehen*, sie jedenfalls nicht verhindert hätte, obwohl er diese Not in seiner Allmacht nicht hätte zulassen müssen, so wäre die gleichwohl vorgebrachte Bitte zumindest eine milde Form des Widerstands gegen Gott. Sie müsste aufhören, Bitte sein zu wollen. Es sei denn, die Not, in der sich die Bitte an Gott wendet, sei eben nicht von Gott selbst zu «verantworten» oder gar in seiner ewigen Weisheit vorgesehen. Die Bitte könnte nur Bitte bleiben, wenn Allmacht und Vorsehung anders gedacht würden, als es die platonisch-stoische Tradition des Gottdenkens vorzeichneten. Gott müsste in dem Sinne als beziehungsweise kommunikativ gedacht werden, dass seine Beziehung zu den Menschen auch von Ihm her eine Geschichte hat, so dass Ihn die Bitten der Menschen *als solche* erreichen und ihm zu Herzen gehen können; so dass Er sie «hören» und – wie auch immer – «beantworten» könnte. Gottes Allmacht wäre als Seine grenzenlos schöpferische Beziehungsmächtigkeit zu denken, die sich nicht daran hindern lässt, den Menschen Zukunft zu geben – wohin sie auch geraten mögen. Seine Vorsehung wäre neu zu konzipieren als der Erfindungsreichtum Seines Beziehungswillens, dem die Möglichkeiten niemals ausgehen, die Unmöglichkeiten der Geschichte zu entmächtigen.

So hat die Bibel den Gott Israels und Vater Jesu Christi bezeugt. Die Theologie kann sich nicht davon dispensieren zu denken, was die Schriften der Bibel bezeugen.¹⁵ Muss sie dann nicht auch denken, dass Gott werden kann – nicht nur am bzw. «im Anderen»¹⁶, sondern für die Anderen? Dass Er werden kann, nicht weil er einen Mangel in sich selbst auf die endgültige Fülle hin überholen müsste, sondern weil die Liebe, die Er in sich verströmender Überfülle ist, sich ganz hingibt in ihre *Wirklichkeit*: Liebe hervorzurufen und Beziehung zu stiften auch noch in den Abgründen tödlicher Beziehungslosigkeit, die Er offenkundig nur mit sich selbst erfüllen kann?

Kann das Bittgebet Bitte bleiben?

Der platonisch werdelose und stoisch ausgedachte Vorsehungs-Gott könnte sich die Bitte und die Klage der Menschen nicht zu Herzen gehen lassen;

könnte nicht der Gott sein, den die Bibel bezeugt: Ihn, dem es das Herz vor Mitleid mit seinem Volk umdreht, der nicht ein zorniger Mensch ist, sondern Gott, bekehrungsbereit in seinem Mitgefühl (Hos 11,8-9).¹⁷ Vor dem werdelosen Vorsehungsgott müsste Beten in seinem glaubens-richtigen Vollzug aufhören, Bitte zu sein, und zur Zustimmung werden. Es würde die ursprünglich Bittenden dahin führen, auf rechte Weise zu empfangen, was Gott ihnen sowieso ewig zgedacht hat. Ist das Bittgebet in diesem Sinne «Übereignung des eigenen Willens an den universalen Willen Gottes» und «Einübung in das Eschaton», in die «fraglose Existenz, die sich über dem Du Gottes vergessen hat»¹⁸?

Könnte man es anders denken, ohne in die Mythologie zu geraten? Aber *darf* man es so denken, wenn Gottes Beziehungswilligkeit so groß ist, dass sie größer gar nicht gedacht werden kann, größer noch als sie innerhalb des menschlich-allzumenschlichen Vorstellungshorizonts gedacht werden kann? Wenn die Bitte den Gebetenen nicht erreichen könnte, weil er nicht der Gebetene sein will, sondern der in der ewigen Güte seines Wollens demütig Anerkannte: Ist das die Beziehung, die der zuhöchst Beziehungswillige und Beziehungsmächtige will, die «Beziehungsqualität», die alle mitmenschliche Beziehung und die menschlich-allzumenschlich vom Menschen auf Gott hin gesuchte Beziehung unendlich übertrifft? Kaum vorstellbar. Aber was soll aus der Bitte werden, wenn sie von Gottes zuvorkommend-vollkommener Güte unendlich überholt ist?

Beziehungs-theologisch müsste sie Bitte bleiben dürfen, das bleiben und sagen dürfen, womit die Bittenden gehört werden wollen. Ein beziehungs-williger Gott müsste Menschen doch so «hören» können, wie sie sich ihm mitteilen. Aber wie sollte Gott auf die Bitten eingehen, die ihn erreichen und ihm zu Herzen gehen wollen? Indem er etwas an den bedrängenden Umständen ändert, denen die Bittenden ausgesetzt sind? Indem er ihnen die Kraft gibt, sie zu bestehen? Indem er die «Tür» in eine gute Zukunft aufzutut? Wenn Bittende sich über den Sinn ihrer Bitte Rechenschaft zu geben versuchen, werden alle diese Deutungen – und vielleicht noch weitere – eine Rolle spielen; und sie werden kaum genauer bestimmen können, welche dieser Deutungen für sie höhere Bedeutung haben wird als andere und wie sie sich wechselseitig beeinflussen. Müsste man sich im gereiften Gottesglauben nicht doch zu der Deutung durchringen, was auch immer der Mensch erbitte, sein Gebet finde dadurch seine Erhöhung, dass Gott ihm seinen guten Geist nicht vorenthalte und seine Gott-Gemeinschafts-Treue erweise? Und ist dann die letzte Auskunft nicht doch die, das Bitten verändere im Wesentlichen den Bittenden selbst, nicht jedoch Gott, der ja von sich aus danach suche, den Menschen durch seinen Geist zu erreichen?

Die Gebetsparänese des Lukasevangeliums im Anschluss an das Vater-unser (Lk 11,5-13) stützt diese Deutung christlichen Bittgebets. Die Bitten-

den erleben vom himmlischen Vater «Gutes»; sie erbitten, was gut für sie ist. Dieser wird ihnen den Geist nicht verweigern – um den sie womöglich gar nicht gebeten haben. Der Geist ist das Gute, das sie wirklich brauchen; das sie gesucht haben und nun finden: der Geist der Hoffnung, dass sich ihnen in der gegenwärtigen Bedrängnis eine Tür nach vorn öffnet, so dass sie eintreten können in Gottes Zukunft; der Geist des Durchhaltens und des Mutes, in der Erfahrung der Not, die sich in Bitten und Klagen Luft macht, nicht zu sehen, wie sie Gott ihre Zukunft zutrauen können.

In der lukanischen Gebetsparänese führt die Sinndeutung des Bittgebets noch einen Schritt weiter: Wer bittet, empfängt.¹⁹ Wer anklopft, an der verschlossenen Tür rüttelt, dem wird aufgetan. Das ist ja die Situation der Bittenden: Die Tür nach vorn ist verschlossen, der Weg in eine heilsame Zukunft ist blockiert. Kein gangbarer guter Weg zeigt sich in der Sackgasse. An dieser Ausweglosigkeit rüttelt die Bitte. Sie will sich nicht in die verriegelte Situation einsperren lassen, will nicht hinnehmen, dass die Türen nach vorn verschlossen sind. Nicht Ergebung, sondern Widerstand und Widerspruch ist ihre Geste.²⁰ Und der paradox anmutende Versuch, den Vater in den Weiten des Himmels hereinzuholen in die unerträgliche Enge meiner Not.

Was wird erbeten? Der Geist des Mutes und der Hoffnung, die Situation zu bestehen? «Darüber hinaus» die Veränderung der Situation: dass sich in ihr die Tür nach vorne öffne, das Er sie mir öffne, den ich in meine Not hereingerufen habe? Wäre das überhaupt ein «darüber hinaus» – nicht doch nur dasselbe in einer biblisch ehrwürdigen, evokativen Metapher gesagt? Wenn die Metapher nicht nur uneigentliche, ausschmückende Rede ist, sondern semantische Innovation – unvergleichlich treffende Rede, die zur Sprache bringt, was anders kaum zur Sprache gebracht werden kann²¹ –, dann wäre tatsächlich zu fragen, was die Metapher tatsächlich *darüber hinaus* meint. Sie spricht es nicht in begrifflicher Eindeutigkeit und Festgelegt-heit aus, sondern in den Assoziationen, die das Bild wachruft. Wohin führen sie? In die Erfahrung des Eingesperrtseins; in die Sehnsucht nach Weite; vielleicht auch in Erinnerungen, die mich sagen ließen: «Du hast mir Raum/Weite geschaffen, als mir angst/enge war» (Ps 4,2). Und was geschah, als Er mir *Weite geschaffen* hat? Die Gebets-Metapher beschreibt es nicht. Sie spricht vom Geschenk der Weite, das die Bedrängnis der Enge und Türlosigkeit Vergangenheit sein ließ. Wie kam es dazu? *Wer hat was* dazu beigetragen? Hat mein Rütteln an der Tür meinen Widerstand zu Kräften und zu Hoffnung kommen lassen, so dass ich nicht aufgegeben habe? Hat Er die Tür auf mein Bitten hin aufgetan? Aber warum hätte Er es dann zugelassen, dass sie vorher ins Schloss gefallen war?

*Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen*²²

Wer an der Tür rüttelt, weiß nicht, wie sie aufspringen kann, und was sich «dahinter» auftun wird.²³ Vielleicht weiß er, dass in Beziehungen das Tun des Einen das Tun des Anderen ist, dass sich hier nicht trennscharf unterscheiden lässt, was von mir ausgeht und was mir widerfährt. Kann das nicht auch in der Gottesbeziehung so sein: dass sich letztlich nicht sagen lässt, wie sich die Tür auftut; dass sich vielleicht gerade noch sagen lässt: *nicht ohne Ihn, nicht ohne mich*²⁴, *nicht ohne die Menschen, die mir beistanden, denen ich beistand? Nicht ohne Ihn: Ich weiß, dass die Zukunft, die Seine Zukunft ist, nicht ohne Ihn in mein Leben kommen kann. Gewiss nicht ohne mich. Aber ich ahne, dass ich nicht ohne tief reichende, abgrundtief reichende Verwandlung durch die Tür ins Offene treten kann. Nicht ohne die Anderen: Ich weiß, dass ich nicht für mich allein durch die Tür gehe. Was kommt von wem? Wer Beziehung lebt, braucht hier keine letzte Klarheit. Er kennt das *Nicht ohne* aus eigener Erfahrung; und es ist ihm lieb geworden. Er ist dankbar, dass ihm in der Beziehung Kräfte zuwachsen oder lebendig werden, von denen er nicht wissen muss, ob es die Seinen sind oder die der Anderen; dankbar auch dafür, dass sich die Tür zu einem neuen Anfang auftut, ohne dass er wissen müsste, wer mehr dazu beigetragen hat. Ohne die Partnerin ist es nicht geschehen; allein aus mir konnte es nicht so kommen, auch nicht allein aus ihr. Ihr Tun ist in meinem, mein Tun in dem ihren.*

Dieses *Nicht ohne* ist die Signatur des Geistes, der uns so innerlich miteinander verbindet, dass sich im Letzten nicht mehr auseinanderdividieren lässt, was das Meine und was das Ihre ist – und was an Meinem und Ihrem von wem hervorgerufen ist, da *wir* aus diesem Geist leben. *Nicht ohne*, das ist dann auch die Signatur des Heiligen Geistes, aus dem Gott Beziehung gewährt. In ihr will Er nicht mehr ohne uns sein; nur aus ihr und nicht ohne Ihn können wir in die Weite unseres Lebens gelangen. Die Gebetsbitte spricht Ihn darauf an, dass wir nicht ohne Ihn ins Offene eines heilvollen Lebens gelangen. Eben so werden die Bittenden in den Geist aufgenommen, aus dem sie das «Wir Gottes» (*Heribert Mühlen*²⁵) und das Wir der in Not geratenen Menschen mitleben können. Der Jesus der lukanischen Gebetsparänese sagt es den zuversichtlich Bittenden zu.

Verweist Lukas damit nicht auf eine «bloß innerliche» Erfüllung der Gebetsbitten, die sich letztlich nicht von bloßer Selbstsuggestion unterscheiden ließe? Das wäre eine gebets theologisch unmotiviert Vorentscheidung. Die Bittenden können ja nicht wissen, *wie* sich die verriegelte Situation öffnet und wie sie sich so öffnen kann, dass sich in ihr Gottes Zukunft ereignet. Sie kennen die Möglichkeiten Gottes nicht, die Situation der Menschennot auf Seine Zukunft hin zu verwandeln. Sie vertrauen sich

Ihm an und trauen Ihm zu, ihre Situation so zu wandeln, wie es Ihm möglich ist und wie es der Zukunft entspricht, die Er für die Bittenden sein will.

Gebets-Erhörung?

Das Gebets-Zutrauen, zu dem die lukanische Gebetsparänese ermutigt, müsste sich verabschieden von einem abstrakten Allmachtsgedanken, der dem Gebetenen einfach «alles» zutraut – und dann in jedem Fall Begründungen bereithalten muss, weshalb das in äußerster Not Erflehte nicht gewährt wurde und weshalb der in der Not Angeflehte die Bedrängten untergehen lässt. Der abstrakte Allmachtsgedanke verwickelt in eine ausweglose Theodizee-Apologik. Weil sich die ausbleibende Gebets-Erhörung so oft kaum nachvollziehbar rechtfertigen lässt, muss der mit einem abstrakten Allmachtsglauben einhergehende Gebetsglaube Gott pauschal und im Vorhinein rechtfertigen: Er gewährt, was gut ist für die Bittenden; und er verweigert ihnen, was ihnen nicht zum Heil wäre. Da Gott immer schon das Beste für alle will, wird jedoch unklar, warum er *darum* gebeten sein will – es sei denn, das Bitten hätte seinen Sinn darin, sich dem unerforschlichen Wollen Gottes schließlich doch – am Ende aller Bitten – zu unterwerfen. Wenn der Bittende unterstellt, dass Gott «anders könnte», muss er Gottes guten Willen darin erkennen, dass ihm das Erbetene nicht gewährt wurde. Die Theodizee-Falle schnappt unweigerlich zu. –

Eine Alternative wäre die gebetstheologische wie theodizeetheoretische *docta ignorantia* über die konkret geschichtlichen Möglichkeiten des allmächtigen Gottes, in dieser Welt der Eigendynamiken, Vernetzungen und Unheilzusammenhänge Seine heilvolle Zukunft in meinem Leben zu initiieren. Wer sich in solcher *docta ignorantia* vorfindet, bittet mit der «mental Selbstrelativierung»: Tu, was Du nach Deinem guten Willen kannst, meine Not in Dein Heil hinein zu öffnen!

Gibt solche *docta ignorantia* den Allmachtsglauben nicht ganz auf? Müsste sie dann nicht konsequenterweise auch von der Möglichkeit ganz Abschied nehmen, dass Gott auf «äußere Umstände» Einfluss nimmt? Die *docta ignorantia* im Blick auf den Allmachtsglauben ist insofern eine belehrte, als sie damit rechnen gelernt hat, dass Gott in seiner Schöpfung nicht mehr «alles Mögliche» wollen kann, da er sich an die Logik der Schöpfung gebunden hat. Die gelehrte Unwissenheit weiß aber auch nicht, welche Einwirkungsmöglichkeiten diese Logik dem guten Willen Gottes – Seinem verwandelnden Geist – offenlässt. Sie gibt sich deshalb nicht zufrieden mit der Auskunft, es gebe für ihn nur noch innerlich-motivationale Einwirkungsmöglichkeiten, die nicht die Verhältnisse, sondern das Verhältnis der Menschen zu den Verhältnissen veränderten.

Es bedürfte einer genauer ausgeführten Pneumatologie, um zu zeigen, wie inadäquat die Unterscheidung *innerlich-motivationale Einwirkung* –

Einwirkung auf äußere Umstände doch ist. Traut man dem Heiligen Geist zu, die *Atmosphäre* zu bestimmen und zu verändern, in der Menschen leben, handeln, ihre Welt errichten und zerstören, das Leben weitergeben, so wird man ihn ohne im Vorhinein fixierte Grenzen als Welt verändernde Beziehungsmacht Gottes denken müssen. Die durch ihn erwirkte Weltveränderung geschieht *nicht ohne* die Menschen, die sich ihm öffnen; sie geschieht entscheidend auch dadurch, dass sie sich ihm öffnen. Aber sie bewirkt, was diese niemals aus sich wirken könnten: Gottes Zukunft in dieser Welt der Eigendynamiken und Verhängnisse, in der Welt des Todes. *Was* an dieser Welt durch den Geist und aus ihm *wie* veränderungsfähig ist, das lässt sich im Vorhinein nicht definieren. Definieren lassen sich nur die Zwangsläufigkeiten, gegen die der Gebetsglaube anglaubt: Sie mögen nicht das Weltbestimmende bleiben und unsere Welt auf das Tödlich-Zwangsläufige reduzieren. Inwieweit und wie sich der gute Gottesgeist, dessen Möglichkeiten man nur erahnen kann, wenn man sich ihm zu öffnen versucht, verändernd in Abläufe und Vernetzungen hinein auswirkt, die sich in der Beobachterperspektive als naturgesetzlich determiniert darbieten, das könnte mit guten Gründen offenbleiben – wenn das naturwissenschaftliche Ideal eines lückenlosen Wechselwirkungszusammenhangs als bloß regulative Idee empirischer Forschung ernstgenommen und nicht als definitive Erfassung des Wirklichen missverstanden wird.

Der Heilige Geist verändert das Angesicht unserer Welt nicht ohne die Menschen, die an der Veränderung ihrer Welt nicht verzweifeln und sich nach der Gottbegegnung sehnen, in der ihnen ihre Welt auf Gottes Zukunft hin aufgeht. Ist es deshalb so, dass Gott nur denen erlösend begegnen «kann», die an der Tür rütteln und aus ihrem Eingesperrtsein nach vorne heraus wollen; denen, die sich hineinleben und hineinbeten in diese Geste, damit Er ihnen entgegenkomme durch die jetzt noch geschlossene Tür, die sie selbst sind? Wenn *wir* da sind, darin sind in unserem bittenden Rütteln und rüttelnden Bitten, dann «kann» Er da sein, dann «erwartet» Er uns.²⁶ Wer an der Tür rüttelt, weiß nicht, wie sie aufgehen kann; er ist nicht Beobachter, sondern ganz einbezogen in die Situation, ihr leidvoll involvierter Teilnehmer. So kommt es ihm letztlich nicht darauf an, analytisch zu ergründen, wie die Tür aufgehen könnte. Allein darauf kommt es an, sich bittend nach dem auszustrecken und sich dem anzuvertrauen, zu dem die Tür führen soll. Was sonst? Wem sonst?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. V. KRAUSE – J. WERBICK, *Dein Angesicht suche ich. Du. Wege ins Beten*, Stuttgart 2005, 31–33.

² Vgl. das Buch von J. KÖNEMANN, *«Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich». Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*, Opladen 2002.

³ Ijob steht für das Volk, das sich in seinem Leid und seiner Gottverlassenheit nicht mit dem Hinweis auf seine Schuld abspesen lassen will. So ist er – zumindest auch – die Kontrastfigur zur prophetischen Anklage, die dem in den Abgrund geratenen Volk seine Sünde vorhält und als Botschaft verkündigt: «Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht» (Jes 1,15). Ijob tritt gleichsam in den Zeugenstand gegen einen Gott, der seinem Propheten auch noch verbietet, für sein Volk zu beten: «Du aber, bete nicht für dieses Volk! Fang nicht an, für sie zu flehen und zu bitten! Dränge mich nicht! Denn ich werde dich nicht erhören» (Jer 7,16).

⁴ Vgl. für das Neue Testament etwa das Gleichnis vom gottlosen Richter und der um ihr Recht schreienden Witwe Lk 18, 1–7 mit der Zuspitzung in Vers 7: «Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern?»

⁵ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, Bd. VI, 1–202, hier 196, Fn. zu 195, wo es heißt, es sei «ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne.»

⁶ Vgl. H. SCHALLER, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Einsiedeln 1979, 64: «Das Mittunlassen des Menschen durch Gott, das Mitberücksichtigen seiner Bitte wird umfasst vom unendlichen Akt der Vorsehung, welcher bei Thomas Rahmen und Grundthema der ganzen Gebetstheologie ist. Der Mensch kann nur das wirksam erbitten, was in der ewig planenden Verfügung Gottes bereits als Mitwirkung bzw. als Gebeterhörnung vorgesehen ist.»

⁷ Vgl. *Summa theologica* II/II q. 83, art. 2c.: «Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus; sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum.»

⁸ Vgl. wiederum Schallers Thomas-Auslegung: «Gott bindet nach Thomas gewisse Gaben an die Bitte, nicht aus Mangel an Liebe, die sich etwa von außen bewegen lassen müsste, sondern aus «Rücksicht» auf den Menschen, der in solchem Beten tiefer in die vertrauende Erkenntnis der göttlichen Güte hineinwächst» (mit Verweis auf *Summa theologica* II/II q. 83, art. 2, ad 3). So geschieht durch das Bitten «ein personales Fügsamwerden der endlichen Freiheit» (H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, 61f.).

⁹ Vgl. *Summa theologica* II/II, q. 83, art. 1, ad 2: «...hoc praecipue est in oratione petendum ut Deo uniamur...»

¹⁰ Vgl. H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, 58.

¹¹ Vgl. dagegen K. HEMMERLES Notizen zu: Warum lässt Gott sich bitten? (in: DERS., *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung im Gebet*, München ³1999, 93ff): «Ich glaube nicht, dass Gott eine so persönliche Beziehung wie die des bittenden Kindes zum Vater nur in einer lehrhaften, moralischen Absicht uns eröffnet. Es ist ihm ernst, wenn er sich bitten lässt. Es ist ihm ernst um unseretwillen und um seinetwillen» (S. 93). Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Dr. Martin Rohner.

¹² J. RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 1973, 119–132, 124.

¹³ Ebd., 125f.

¹⁴ Vgl. ebd., 124.

¹⁵ Die Schwierigkeiten, die sich mit diesem Projekt verbinden, sind zweifellos eminent. Einige habe ich zu diskutieren versucht in meinem Buch: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 272–430.

¹⁶ Vgl. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung, Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁴1967, 138–155, 147: «Gott kann etwas werden, der an sich Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein.» Rahner kontrastiert diese «dialektische» Formulierung mit dem für ihn zentralen Gedanken, in der Gotteslehre gebe es «eigentlich keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Deus in se und dem Deus extra se», weshalb wir wenigstens «durch und seit Christus ermächtigt und verpflichtet (seien; J. W.), diesen Unterschied zu überholen.» Gott will uns – so Rahner weiter – «gerade sein in se» mitteilen. Dass er das kann, ohne sich zu verendlichen und ohne uns in unserer Kreatürlichkeit zu sprengen, ist das paradoxe Wunder seiner Liebe und so eben gerade nochmals «er in sich» (*Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln – Köln – Zürich 1967, 165–186, 184). Verlangt dieses «paradoxe Wunder» der göttlichen Liebe nicht danach, in seinen Konsequenzen für das Denken der Werdelosigkeit Gottes «in sich» bedacht zu werden?

¹⁷ Er, der von sich sagen lässt: «Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht in auffallendem Zorn; aber mit ewiger Huld habe ich Erbarmen mit dir» (Jes 54,8).

¹⁸ J. RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, a.a.O., 129.

¹⁹ M. THEUNISSEN hat darauf hingewiesen (*Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: DERS., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1992, 321–377, hier 331f.), dass das Empfangen hier im Präsens steht. Bitten und Empfangen ereignen sich nicht nacheinander, sondern miteinander. Im Bitten erreicht die Zukunft der Gottesherrschaft – das Empfangen – die Bittenden.

²⁰ J. RATZINGER nimmt die Metaphorik der Tür auf. Aber er sieht sie eher undramatisch: «Es gibt keine menschliche Situation, die nicht Gebet werden könnte, die nicht unmittelbar wäre zu Gott. Wir müssen nur die Tür aufmachen, die Hand ergreifen, die uns immer angeboten ist» (*Beten in unserer Zeit*, a.a.O., 131).

²¹ Zu dieser These und den geradezu überbordenden Metapherndiskursen der letzten Jahrzehnte, die sie zu begründen versuchten, vgl. als erste Information meinen Artikel: *Metapher. Systematisch-theologisch*, in: W. KASPER u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1998, 189f. bzw. in meinem Buch: *Gott verbindlich*, die Seiten 63–70, wo ausdrücklich auf Gebetsmetaphern Bezug genommen wird.

²² Diese Kapitelüberschrift ist dem Titel eines Buches von H. STIERLIN entnommen (*Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen. Eine Dynamik menschlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 1971); und es nimmt Bezug auf die in diesem Buch verhandelte Sache.

²³ Vgl. R. SCHNEIDER (*Wesen und Verwaltung der Macht*, Wiesbaden 1954, 40ff.): «Wir klopfen an und es wird aufgetan ... Doch kann es ein Heiligtum unbegreiflicher Schmerzen und Schrecken sein, das uns aufgetan wird: die Finsternis des Kreuzes ... Es geht nicht um Erhörungen, sondern um die gelebte Gegenwart des Reiches ...»

²⁴ Die zitierte Figur des «Nicht ohne» stammt von *Augustinus* und begegnet hier im rechtfertigungstheologischen, also einem für die Gebetstheologie zentralen Zusammenhang. Im Wortlaut: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te» (als Augustinus-Zitat bei THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* III, q. 84, a. 5 corpus; bei AUGUSTINUS: *Sermo 169*, c. 11, n. 13). Den Hinweis auf diese Formel verdanke ich Privatdozent Dr. Dirk Ansorge.

²⁵ Vgl. von ihm: *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963, 103–164.

²⁶ Vgl. K. HEMMERLE, *Dein Herz an Gottes Ohr*, 93: «Gott überholt uns nicht, er erwartet uns.»



HANS GASPER · KÖLN

VERFLUCHEN, VERWÜNSCHEN, BESPRECHEN – GEBET UND MAGIE

1. Gebrauchsmagie: Ein Besuch im Internet

Wer einschlägig tätig werden möchte, verfluchen, verwünschen oder besprechen will, wird im Internet beim Stichwort «Magie» gut bedient. Neben in der Regel sorgfältig gearbeiteten Artikeln findet sich ein großes Angebot zu dem, was man, analog zum von Bernhard Grom gefundenen Begriff der «Gebrauchsesoterik», als «Gebrauchsmagie» bezeichnen möchte. Grom will diese von der System- und Auswahlesoterik unterscheiden, und ähnlich lässt sich auch von System- und Auswahlmagie sprechen.¹ Angeboten werden, um ein paar Stichworte zu nennen, etwa: «Partnerzusammenführung, Partnerrückführung, Liebeszauber, Geldzauber, Erfolgszauber, Schutzzauber».² Es geht bei dieser «Gebrauchsmagie» also um zentrale Lebens-
themen wie Liebe, Glück, Reichtum, Erfolg, Macht natürlich, Schutz vor Unheil, Abwehr von Schaden. Dazu wird Wissen angeboten, um Techniken und Rituale, Kräfte und Mächte. Sie können im Innern des Menschen ruhen, in der Natur und im Kosmos, unpersönlich sein oder persönliche Geistwesen, auch beides. Es gibt die «schwarze Magie», für die, die Schaden zufügen wollen, also verfluchen und verwünschen, weitaus häufiger Formen der «weißen Magie», besprechen, wenn man so will. Eine kleine Blütenlese:

Für 29 Euro wird ein «Schwarzmagischer Liebeszauber» angeboten:

«Du willst dir die Liebe eines Menschen sichern? Oder hat dich deine große Liebe verlassen? Dieses Ritual wird dir den geliebten Menschen zurück bringen. Allerdings solltest du dir ganz sicher sein, dass du wirklich diesen Menschen wieder haben willst. Der Zauber ist von solch unvorstellbarer Macht, dass es fast kein Zurück mehr gibt.»

HANS GASPER, geb. 1942, 1980 bis 2007 Referent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, seit 2001 als Ökumene-Referent; Mitherausgeber des «Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen»; von 1996-1998 Mitglied der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages «Sogenannte Sekten und Psychogruppen».

Oder zum gleichen Preis ein «Racheritual»:

«Dich hat jemand zutiefst verletzt? Dich eventuell gedemütigt? Du weißt nicht, wie du weiter leben sollst nach diesem Vorfall? Dann ist das Racheritual genau richtig für dich. Ich werde dafür sorgen, dass dein Widersacher am eigenen Leib erfährt, wie du dich jetzt fühlst.»

Mit einem einschlägigen Buch wird die Reichweite Schwarzer Magie beschrieben, von magischer Lebenshilfe bis zu universalem Machtgewinn:

«Die Beweggründe für die Betätigung schwarzmagischer Praktiken sind das Streben des Menschen nach Reichtum, Macht und Ansehen, und das höchste Ziel eines Schwarzmagiers ist, seine Macht über das ganze Universum auszudehnen und in die tiefsten Geheimnisse des Kosmos einzudringen. Dieses Verlangen nach der Ausdehnung der eigenen Einflussphäre und das Bedürfnis – mehr zu wissen – war die Geburtsstunde vorzeitlicher magischer Zauberpraktiken.»

Man ist «Willkommen im Reich der Hexen», womit ein weiterer Bereich magischer Praxis erschlossen ist. Was es heißt, eine Hexe zu sein, wird so beschrieben:

«Du willst dich und deine Umgebung mit deinem Willen und deinen Kräften positiv beeinflussen.

Du willst deine verborgenen Kräfte aktivieren.

Du bist bereit, dich selbst und deine Motivation kritisch in Frage zu stellen.

Du weißt, dass du hierzu dein Leben lang lernen musst.

Du bist voll mit unserem Grundsatz: – Tue, was du willst, und schade keinem – einverstanden und willst dich immer nach ihm richten.»

Der letzte Satz verknüpft das Prinzip eines der einflussreichsten Magier neuerer Zeit, des Briten Aleister Crowley (1875-1947), für manche der Prototyp, wenigstens einer der Stichwortgeber satanistischer Magie, «Tu, was du willst», mit einem Prinzip «weißer Magie», «schade keinem.»

Man kann initiiert werden durch andere oder sich auch selber initiieren.

«Wenn du einem Konvent – einer Hexengemeinschaft – angehörst, in dem schon ältere und erfahrenere Hexen sind, dann werden die anderen ein Initiationsritual mit dir durchführen, das dich erst zur Hexe macht. Wenn du allerdings alleine arbeitest – und dies tun heute die meisten –, dann werde ich dich jetzt Schritt für Schritt durch ein Ritual leiten, das du alleine und ganz für dich nachvollziehen kannst.»

Eingeführt wird man in die «Welt der Magie & Mystik», in eine «Welt der Magie, der Heilkunde und des Zaubers.» Dort findet man dann das ganze Programm, von unmittelbarer Lebenshilfe bis zu den ambitioniertesten Zielen der Esoterik:



«Durch Führung und Hilfe der geistigen Welten beraten wir Dich ganz speziell und exklusiv in allen Fragen zukunftsorientiert und klar und begleiten Dich in eine Zeit voller Erfülltsein und Glück. Klarer Zukunftsblick mit Karten, Isis-Energien, Reiki, Engelszauber, Engelkontakte, Hellsehen, Geistheilung, Zugang zur Akasha-Chronik.»

Mit dem Angebot von «Chi», der chinesischen «Lebensenergie», erfolgt der Schritt in den weiten Kosmos asiatischer Religiosität und Weisheit. Mit «Chi», ja auch im japanischen Reiki wirksam, sollen «Blockaden gelöst werden und die typischen <Zivilisationskrankheiten> wie Verspannungen, Müdigkeit, Gewichtsprobleme, Verdauungsstörungen verschwinden.» Dazu dient die «Chi-Maschine», die in Japan zu den anerkannten Therapiegeräten gehöre und deren Wirkung durch das japanische Gesundheitsministerium bestätigt worden sei. Bei dem, was versprochen wird, findet sich Nützliches und Hilfreiches, u.a.:

«Der ganze Körper wird sanft massiert, sogar die Nackenverspannungen werden gelöst, diese Gleitmassage ist sehr wirkungsvoll, man bewegt sich wie der Fisch im Wasser. Fördert Verdauung und Entschlackung, massiert und stimuliert die inneren Organe, ein Glas Wasser vor, ein Glas nach der Massage ist aus diesem Grund notwendig! Die Lebensenergie wird gesteigert, sogar die sexuellen Empfindungen können verbessert werden. Entspannt das vegetative System, der Stress wird schneller abgebaut.»

Zu möglichen Nebenwirkungen oder Kontraindikationen gibt es auch einen – nebenbei gesagt, durchaus sinnvollen – Beipackzettelrat:

«Bitte beachten: Das Chi-Gerät sollte nicht benutzt werden bei Bein-
Thrombose, frischem Herzinfarkt, fortgeschrittener Schwangerschaft, kurz nach einer Knochenfraktur und bei Epilepsie.»

Neben seriösen Artikeln zum Thema und natürlich den Klicks zu den traditionellen systemesoterischen oder, wie man von vielen durchaus sagen könnte, «systemmagischen» Gesellschaften, also ein Großangebot an magischer Lebenshilfe, bis hin zu Engelkontakten und Zugang zur Akasha-Chronik, Stichworte esoterischer Großsysteme.

Diese Marktförmigkeit der Angebote magischer Lebenshilfe ist sicher zu einem großen Teil dem Medium Internet geschuldet. Sie entspricht aber dem allgemeinen Trend. Was unter den Stichworten «New Age» und «Wassermann-Zeitalter» ein neues Paradigma spirituell-alternativer Erneuerung versprach, ist heute, 20–30 Jahre später, Bestandteil einer an Wohlbefinden – wellness –, Erfolg und Glück orientierten Lebenshilfe, angereichert um die Dimension des Magischen. Die Angebote changieren,

von nützlichen Ratschlägen über Abergläubisches, wie es zu allen Zeiten im Schwange war, bis hin zu elaborierten Formen der Kontaktaufnahme mit wie auch immer beschaffenen geistigen Welten. Alle Angebote verbindet die Überzeugung, dass es geheime aber reale Kräfte und Mächte gibt und ein Wissen darum, mit dem man auf Menschen einwirken kann, zum Guten wie auch zum Schlimmen, magisches Wissen.

2. Alles beginnt im 19. Jahrhundert

Diese Wiedergeburt des Magischen beginnt natürlich nicht erst im 19. Jahrhundert, sondern schon viel früher. Man kann zudem fragen, ob magisches Denken je verschwunden war, ob es nicht so etwas wie eine Konstante menschlichen Verhaltens ist, die sich auch zeigt in den sich durchhaltenden Mustern alltäglichen Aberglaubens. Seit der Renaissance jedenfalls gibt es immer wieder Versuche, magisches Wissen und magische Praxis neu zu beleben.³ Das 18. Jahrhundert kennt parallel zur Aufklärung und am Vorabend der französischen Revolution eine Welle magischer und okkultur Strömungen. Für Frankreich selbst ist hier besonders auf Louis-Claude de Saint Martin (1743-1803) hinzuweisen, Stammvater des sog. «Martinismus». Vor allem ist Emanuel Swedenborg (1688-1772) zu nennen. Michael Fuss hat den schwedischen «Geisterseher» wiederholt als Schlüsselfigur eines großen Teils neuer Religiosität identifiziert, darunter auch jenes Stroms «kosmischer Religiosität», auf dem die esoterisch-magischen Angebote bis heute schwimmen.⁴ Kennzeichnend ist für Swedenborg die Öffnung des unmittelbarer Erfahrung zugänglichen Lebensraums in eine Überwelt geistiger Wesen. Mit ihnen kann man in Kontakt treten und sie offenbaren Dinge, die zum Verständnis von Welt und Mensch, von deren Geschichte und deren Zukunft führen.

Die esoterisch-magischen Großsysteme, mit Bernhard Grom die «System-esoterik», die bis heute nachwirken, entstehen jedoch vor allem im 19. Jahrhundert, Okkultismus, Spiritualismus und Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie, die Rosenkreuzer, Bewegungen, die keineswegs in einen Topf geworfen werden können. So gibt es christliche Spiritualisten etwa in der Nachfolge Swedenborgs oder der spiritistischen Ereignisse von 1848 im amerikanischen Hydesville.⁵ Aber sie alle verbindet doch etwas Gemeinsames, das sie einerseits vom typischen Fortschrittsdenken oder gar szientistischen Materialismus des 19. Jahrhunderts unterscheidet, aber auch vom Christentum der Kirchen. Es ist die Überzeugung, dass es eine Welt geistiger und verborgener – okkultur – Kräfte und Mächte gibt, die zwar jenseits unmittelbarer Erfahrung, dennoch mit bestimmten Praktiken und Ritualen, nicht zuletzt Initiationsriten, auf bestimmten Bewusstseinssebenen und/oder über bestimmte Medien der Erfahrung zugänglich und auch verfügbar ge-

macht werden kann. Die Religionen und die Weisen aller Zeiten und aller Völker hätten darum gewusst, dieses Wissen gelte es zu erschließen und in die Praxis umzusetzen. Dazu ein geradezu klassischer Text von einem der Stifter des neueren Okkultismus, dem Franzosen Eliphas Levi (1810-1875), eigentlich Alphonse Louis Constant: «Hinter dem Schleier all der geheiligten und mystischen Allegorien alter Lehren, hinter dem Dunkel und den seltsamen Prüfungen aller Initiationen, unter dem Siegel aller Heiligen Schriften, in den Ruinen von Ninive oder Theben, auf dem zerfallenden Gestein alter Tempel und dem geschwärtzten Gesicht der Sphinx, in den monströsen oder wunderbaren Bildern, die den Gläubigen in Indien die heiligen Seiten der Veden erklären, in den rätselhaften Emblemen unserer alten Bücher der Alchemie, in den Zeremonien, die bei der Aufnahme in alle Geheimen Gesellschaften stattfinden, finden sich Zeichen einer Lehre, die überall die gleiche ist und überall sorgsam verborgen.»⁶

Christliche Spiritualisten würden das so nicht unterschreiben können. Sie teilen zwar die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit und Erfahrbarkeit der Geisterwelt, stellen diese aber in einen christlich geprägten Rahmen. Umgekehrt haben jedoch magisch-okkulte Denker und Praktiker in der Tradition etwa von Eliphas Levi keine Probleme, auch spiritualistisches Denken oder entsprechende Denkmuster zu integrieren.

Zu erwähnen ist vor allem noch die Theosophische Bewegung von Helena Blavatzky (1831-1891). Deren Anspruch, die hinter allen konkreten Religionen zu findende Grundreligion entdeckt zu haben, «eine Art Meta-religion über anderen Religionen»,⁷ kann als Matrix eines großen Teils der New-Age-Spiritualität angesehen werden.

3. *New Age: Von der Auswahlmagie zur Gebrauchsmagie*

Ob und wie weit das New Age eine Bewegung war oder «nur eine Art *Label*, ein diffuser Oberbegriff ... protegiert von Verlagslektoren und anderen «Vermittlern» auf dem wachsenden Markt der spirituellen Unterhaltungsliteratur», wird diskutiert.⁸ Fraglos wurde unter diesem Label jedenfalls eine Vielzahl ähnlicher Angebote vertrieben. Meist waren es jene Überzeugungen und Praktiken, die bereits im 19. Jahrhundert etabliert wurden, nun versammelt unter dem Dach eines anbrechenden «Neuen Zeitalters», des New Age, spiritueller, nicht-dualistischer, alternativer und ganzheitlicher Lebensführung, astrologisch gesehen das Zeitalter des Wassermanns. Charakteristisch für das Lebensgefühl ist ein Gespräch zwischen Brita und Wolfgang Dahlberg, zwei Protagonisten der neuen Esoterikwelle im Zeichen von New Age und Wassermann, im Sammelbändchen «Wege in ein neues Bewusstsein» zum Thema «Esoterik – was ist das eigentlich?»⁹ Von Brita Dahlberg zum Neuen Zeitalter und zum Wassermannzeitalter befragt ant-

wortet Wolfgang Dahlberg: «Der Wassermann ist in der Astrologie derjenige, der Weisheit bringt, der die Wasser des Geistes ausschüttet. Im Bild des Wassermanns sieht man eine Gestalt, einen Mann, der einen großen Kübel mit Wasser auf die Erde herniedergießt. In diesem Symbol wird gesagt, dass aus der geistigen Welt sehr viel Wissen den Menschen gegeben wird... es bedeutet, dass im Wassermannzeitalter vor allem das *esoterische* Wissen der Menschheit allgemein zugänglich gemacht wird. Das Wassermannzeitalter ist aber nicht nur ein Zeitalter der Ausschüttung des Geistes, sondern auch ein Zeitalter, in dem das gesellschaftliche Leben eine grundsätzlich andere Dynamik gewinnt. Das Neue Zeitalter ist daher nicht nur eine esoterische oder spirituelle Tatsache, sondern eine Realität, die sich durch alle Lebensbereiche hindurchzieht, die letztlich auch die Trivialitäten unseres Alltags, unsere ökonomischen Bedingungen, unsere Sozialsphäre, die Organisation unseres zwischenmenschlichen Lebens berühren wird. Auch hier finden wir allerorten Anzeichen eines Erwachens, einer Suchbewegung, die bemüht ist, neue Formen zu finden, die ein innigeres Lebensverständnis auslösen können als die strengeren, hierarchischen Formen der «alten Zeit.»¹⁰

Das war die Hoffnung vieler, dass «das gesellschaftliche Leben eine grundsätzlich andere Dynamik gewinnt», «ein innigeres Lebensverständnis» zu finden. Im Gespräch finden sich alle Motive des New Age, von dessen Vertretern, Marilyn Ferguson, Fritjof Capra, Ken Wilber und vielen anderen mannigfach variiert.¹¹ In Sachen Magie grenzt sich Dahlberg deutlich gegen das ab, was ich als «Gebrauchsmagie» bezeichnet habe. Nach Dahlberg ist «Magie... generell das Anwenden des Willens auf Dinge, die als außerhalb des Subjektes liegend gedacht werden – zumeist mit der Absicht, eine Transformation, eine Verwandlung herbeizuführen.»¹²

Dieser «esoterischen Magie», Dahlberg identifiziert sie mit der «weißen Magie», geht es letztlich um «Transformation» des gesamten Lebens, um Verwandlung hin zu einer «geläuterten Stufe des Lebens», um eine «Tiefenebene», wo «Subjekt und Objekt schon immer als Eines» begriffen sind.¹³ Von dieser «esoterischen Magie» will Dahlberg eine «exoterische Magie» unterscheiden wissen, spricht von «banale(r) Magie» und «missbrauchte(r) Magie.»¹⁴

Was Dahlberg in diesem Gespräch vertritt, reiht sich nahtlos ein in die Ansätze der Systemesoteriker und Systemmagier des 19. Jahrhunderts. Gegenüber den Gründungen des 19. Jahrhunderts gab es bei den Vertretern des New Age einen lockereren Umgang mit den Traditionen, wie es sich auch in diesem Gespräch findet. Es gibt nicht *den* Weg zur Transformation, sondern je meinen Weg.¹⁵ Dies konnte führen und führte vielfach zu einer Art «anything goes». Es verband sich zugleich mit einer immensen Ausweitung des Angebots, diachron wie synchron. Alle religiösen, mystischen, magischen, esoterischen etc. Traditionen wurden einbezogen, teilweise



neu arrangiert und miteinander verknüpft. Ein Grundmuster ist wohl die Identifizierung aller tieferen und geheimen im Kosmos wirkenden Kräfte und Mächte, angeblich oder tatsächlich und bekannt aus ganz verschiedenen Traditionen, mit den dem Menschen zuinnerst eigenen, aber oft erst zu entdeckenden Kräften und Fähigkeiten. Ist dies bekannt, weiß man die entsprechenden Worte, Riten, Techniken, dann steht der spirituellen Weiterentwicklung, der spirituellen Transformation eine ganz neue Wirklichkeit offen.

Dann kann man aber auch wirksam verwünschen und verfluchen oder Dinge, Menschen und deren Geschicke zum Guten «besprechen» und so verändern. Was Dahlberg im Gespräch beklagt, die mögliche Banalisierung und den Missbrauch in Richtung «exoterischer Magie», ist vielfach einzig übrig geblieben: Die Transformation, die Verwandlung der «Trivialitäten unseres Alltags.»

Es gab eine Vielzahl von Publikationen zur Blütezeit des New-Age, kritische, andere zugleich bemüht um ein Gespräch mit den sich hier ohne Zweifel auch äußernden Formen neuer wie alter Religiosität.¹⁶ Schon früh wurde die genannte Beliebtheit kritisiert, ein ausgeprägter Hang zum Irrationalismus, nicht zuletzt die Instrumentalisierung der spirituellen Angebote zum Zweck von Erfolg, Reichtum und persönlichem Glück, Heilung vor allem.¹⁷

4. Psychologie und Parapsychologie

Viele, vielleicht die meisten, die sich auf Praktiken dieser neuen Gebrauchsmagie einlassen, sind davon nur irgendwie überzeugt. Irgendetwas ist vielleicht dran und es kann ja nicht schaden. Wie viele Menschen lesen ihr Horoskop, legen Sternzeichen irgendein Gewicht bei – «typisch Widder» –, praktizieren halbmagische Rituale, wünschen sich und anderen «toi, toi, toi», kehren um, wenn eine schwarze Katze über den Weg läuft! In den meisten Hotels und Flugzeugen fehlt die Nr. 13. Was ist mit den Fußballspielern aus romanischen Ländern, die sich bekreuzen, vorher dabei den Rasen berühren? Wir wissen oder ahnen, dass wir den Dingen oft nicht trauen können, wissen nicht, was die Zukunft bringt und ängstigen uns, sehnen uns mit den Märchen nach den Zeiten, in denen das Wünschen noch geholfen hat (Peter Handke). Der Rigoletto Verdis wie die Ring-Tetralogie Wagners beziehen einen nicht geringen Teil ihrer Wirkung aus der schaurigen Wirksamkeit des ausgesprochenen Fluchs, musikalisch entsprechend in Szene gesetzt. Was ist dran und ist etwas dran? Wie kann man sich schützen und gegen die Mächte versichern. Mit Magie? Sehen die Magie- und Okkultgläubigen vielleicht etwas, was wir übersehen, vielleicht auch nur verdrängen?

Leicht fällt es, dies einzuräumen, solange wir auf psychosoziale Ursachen zurückgreifen können: Die positive Wirkung einer positiven Lebenseinstellung, die heilende Kraft des festen Willens oder des festen Vertrauens, gesund zu werden, die stabilisierende Wirkung von Ritualen, die reinigende und ermutigende Kraft guter Stimmung in einer Gemeinschaft oder einem Haus – wir sprechen von einem «guten Geist», der hier herrscht. Umgekehrt die niederdrückende Wirkung schlechter Stimmung, von Enttäuschungen und entmutigenden Erfahrungen, die erwiesene größere Anfälligkeit für Krankheiten dadurch, vom Schnupfen bis hin zum Herzinfarkt, die «selffulfilling prophecy», im Guten, meist im Schlechten. Im Guten wie im Schlimmen können sich atmosphärische Lagen bilden, für einzelne wie für ganze Gruppen, eine positive Grundstimmung oder eine negative Grundstimmung erzeugen, wo alles gelingt oder nichts mehr. Die Ballung solcher Strömungen wirkt dann wieder zurück, auf einzelne wie auf Gruppen, sodass eine sich in sich verstärkende Heils- oder Unheilsschleife entsteht, ein Segen oder ein Fluch.

Den Rahmen psychologischer Erklärungsmuster und damit verbundener sozialer Konsequenzen überschreitet auch die Parapsychologie nicht, wenigstens nicht in ihrer animistischen Variante.¹⁸ Sie rechnet ja nicht mit irgendwelchen Geistern von außerhalb, sondern mit paranormalen Fähigkeiten, zumal in bestimmten medial veranlagten Menschen. Diese Anlagen können unter bestimmten Umständen frei gesetzt werden, spontan, aber auch induziert. Dabei können emotionale Ausnahmesituationen wie der Tod eines nahe stehenden Menschen der Auslöser sein, etwa für Spukphänomene. Übertragungs- und Ansteckungsphänomene sind auch hier wirksam, können auf einzelne oder ganze Gruppen übergreifen. Massenhysterisch verstärkt wirken dazu ebenfalls alle schon genannten Verstärkungs- und Rückkoppellungseffekte, machen erst recht, dass die positiven oder negativen «Schwingungen» und erscheinenden «Geister» als Mächte von jenseits erscheinen.

5. Archaische Religiosität und Magie

Die animistische Interpretation paranormaler Phänomene ist nicht die einzig mögliche dieser in sich ja keineswegs in letzter Klarheit aufgehellten «Grenzphänomene.»¹⁹ Und es stellt sich die schwierige Frage nach der Wirklichkeit der Welt des Magischen, wie sie als Teil «kosmischer Religiosität» oder «archaischer Religiosität» nicht nur von allen «Naturvölkern» bezeugt ist, sondern auch in den Riten und Anschauungen der «Hochkulturen» noch überall gegenwärtig ist.²⁰ Nach Berichten über Heilungspraktiken oder das Vorherwissen bestimmter Ereignisse etwa bei bestimmten Indianervölkern in Lateinamerika,²¹ will es mir keineswegs als ausgeschlossen



erscheinen, dass hier mediale Begabungen, wie sie auch in der seriösen Parapsychologie berichtet werden, fast indigen gegeben sind. Sie werden dort freilich nicht auf dem freien Markt und für jedermann/jedefrau verfügbar gemacht, sondern sind an bestimmte Personen und bestimmte Rituale gebunden.²²

Es stellt sich also die Frage, was dran ist an der «archaischen» Wirklichkeitserfahrung «kosmischer Religiosität», an deren Erfahrungen und Riten. Handelt es sich um Zeugnisse mythisch-vorwissenschaftlichen Denkens oder wird hier eine Erfahrung des «heiligen Kosmos» tradiert, die uns verloren gegangen scheint, vielleicht aber in Tiefenschichten unseres Bewusstseins weiterlebt?

In seinen Salzburger Vorlesungen von 1976, veröffentlicht unter dem Titel «Die Würde des Menschen und der Religion»²³ erinnert Bernhard Welte an die große Konstanz und Kontinuität religiöser Motive, Muster und Symbole in allen Kulturen – er verweist u.a. auf die einschlägigen Arbeiten von Mircea Eliade. Selbst die «Kulturschwelle» des Übergangs vom Polytheismus zum Monotheismus habe diese Konstanz nicht gebrochen.²⁴ Welte spricht von «integrativen Potentialen», dem Menschen «von seinem ersten im Geheimnis ruhenden Ursprung» mit auf den Weg gegeben.²⁵

«Zu diesem integrativen Potential gehört offenbar besonders die Anlage zu religiösen Vorstellungen und Gedanken samt der Fähigkeit, diese bildhaft auszudrücken und den daraus erwachsenden Beziehungen in rituellen Formen Ausdruck zu geben.»²⁶

Welte drückt die Vermutung aus, dass diese Welt religiöser Motive, Symbole und Riten – es scheint mir exakt das zu sein, was Michael Fuss als ein Grundmuster «kosmischer Religiosität» in den verschiedensten Ausprägungen neuerer Esoterik und Religiosität identifiziert hat – auch heute weiterhin wirksam ist. Welte wagt deshalb die folgende Hypothese: «Die moderne Kultur und Gesellschaft lebt auf zwei Ebenen gleichzeitig, einer oberen bewussten, vor aller Welt offenliegenden, autonomen und rationalen, und einer für gewöhnlich unbewussten, weil verdrängten, die aber aus ihrer Verdrängung Energien entfaltet... Die bewusste und offene Kultur- und Gesellschaftsschicht ist ungemein erfolgreich, aber zugleich von Spannungen geplagt. Religion kommt in ihr nur als seltene Ausnahme vor. Die unbewusste und verdrängte Kultur- und Gesellschaftsschicht dagegen ist wesentlich religiös, und zwar so, dass Religion in ihr eins ist mit einem umfassenden Ordnungsgefüge und Weltverständnis ursprünglicher Art, ungefähr wie wir es an dem ausgezeichneten Fall eines primitiven Volkes beschrieben haben. Aus den Energien dieser tieferliegenden Ur-Welt steigen manchmal Signale an die Oberfläche und wirken dann dort sonderbar fremd und doch bedeutsam.»²⁷

Welte empfiehlt der Kirche nachdrücklich, in der Kultivierung ihrer Riten und Symbole dieser Tatsache Rechnung zu tragen.

«Die Religion, auch diese unsere christliche Religion, gehört zur großen ursprünglichen Welt.»²⁸ Deshalb sei es wichtig, «dass die kirchliche Gemeinschaft ihre Symbole und Rituale im Prinzip bewahrt und aufrechterhält, mögen sie auch im einzelnen der Erneuerung bedürftig sein.»²⁹

Und noch auf einen anderen Zeugen sei hingewiesen, auf Karl Rahner. In der archaischen Religiosität des «heiligen Kosmos» wird dieser ja auch als voll göttlicher Kräfte und Mächte, als voller Götter und göttlicher Wesen erfahren. Gehört auch dies zur «ursprünglichen Welt»? Christlich ist dies die Frage nach den Engeln. Immer wieder ist Rahner dieser Frage nachgegangen, von frühen Veröffentlichungen zum Thema in den ersten Bänden des Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage) zu Angelologie und Dämonologie bis zu dem großen, späten Aufsatz «Über Engel», bei großer Konstanz in den Antworten. Modifikationen gibt es bei den Begründungen und bei der Frage nach dem Status des Glaubens an Engel, nicht eigentlich in der Sache.³⁰ In seinem letzten, teilweise überkomplexen und zunächst und über weite Strecken eher skeptisch daherkommenden, deshalb etwas mühsam zu lesenden Beitrag zur Sache «Über Engel» lässt Rahner für sich klar erkennen, dass es Engel gibt – «die höheren «Mächte und Gewalten des Kosmos» scheinen gegeben zu sein...».³¹ Der Ort möglicher Erfahrung von Engeln sind «Erfahrungen von Einheiten und Ordnungen in der Welt der Natur und der Menschheitsgeschichte (und solche Erfahrungen, H.G.) scheint nun der Mensch immer gemacht zu haben und auch heute noch machen zu können, ja es will scheinen, dass solche Erfahrungen der wahre, wenn auch tieferliegende Grund für die Überzeugung von Engeln in der Menschheitsgeschichte gewesen sind...»³²

Rahner sichert diesen Zugang sorgfältig durch eine Reihe philosophischer und metaphysischer Zusatzüberlegungen ab.³³ Fast versteckt kommt der Hinweis, dass zur Erfahrung solcher Gegebenheiten heute eine Mystagogie erforderlich wäre, «weil überdies bei der technisch rationalistischen Mentalität des heutigen Menschen... für die echte Erfahrung solcher Einheiten und Ordnungen eine Mystagogie erfordert wäre, in der in Korrektur der heutigen Mentalität solche Einheiten und Ordnungen auch wirklich erfahren werden könnten.»³⁴

Eine Mystagogie also wäre erforderlich zur Erfahrung von Engeln. So anders in der Sprache, so nahe liegt dies in der Sache den Überlegungen von Bernhard Welte, denn eine solche Mystagogie würde in die Erfahrung dessen führen, was Welte als «ursprüngliche Welt» bezeichnet, die aber der «technisch rationalistischen Mentalität des heutigen Menschen» verdeckt scheint. Zur «ursprünglichen Welt» «kosmischer» und «archaischer Religiosität» gehört wohl auch ein enger Bezug von Religion und Magie, wie Andreas



Resch ihn darstellt: «Wenn man sie im umfassenden Sinne der Auseinandersetzung mit dem Unbekannten besteht zwischen *Magie* und *Religion* eine enge Beziehung, so dass es zuweilen schwer ist zu unterscheiden, ob eine Handlung magisch oder religiös ist. Dies hat seinen Grund darin, dass einerseits die transzendente Realität der Magie oft weitgehend identisch ist mit dem Inhalt religiöser Erfahrung; andererseits bedarf auch der religiöse Mensch, seiner Natur und Existenz entsprechend, greifbarer und konkreter Zeichen (wie Kulte, Riten, Symbole, Gebete und spezielle Kenntnisse), um in eine Beziehung mit Gott und dem Göttlichen zu treten.»

Doch benennt er den diakritischen Punkt der Unterscheidung zwischen der Magie kosmischer Religiosität und biblisch-jüdischem Glauben: «Der wesentliche Unterschied zwischen Magie und Religion ist jedoch ganz allgemein darin zu sehen, dass bei der Religion die jeweilige transzendente Wesenheit in personaler Freiheit in die Empirie und den Lebensvollzug des Menschen einwirkt, durchaus auch auf Wunsch des Menschen, während in der Magie durch die magische Handlung die gewünschte Wirkung gleichsam erzwungen wird. In der Religion stehen Gott und seine Gnade im Mittelpunkt, in der Magie der Mensch und die von ihm gesetzte magische Handlung zur Handhabung verborgener Kräfte und Mächte.»³⁵

Es ist freilich die Frage, wieweit dieses «in der Magie steht der Mensch» im Mittelpunkt in vollem Umfang nicht doch erst für die neuzeitliche Magie gilt und ob der «archaisch» religiöse Mensch sich nicht doch so stark in das Ganze des heiligen Kosmos eingebunden weiß, dass das Wirken des Göttlichen einen wie auch immer näher zu bestimmenden Primat behält.

5. Verfluchen und Segnen

Verhilft die Wiederentdeckung «archaischer Religiosität» zur Wiedergewinnung magischer Fertigkeiten? Kann man verfluchen, verwünschen oder besprechen, gibt es mit anderen Worten die Möglichkeit, andere und anderes mit puren Worten oder Riten wirksam zum Guten oder Bösen zu bestimmen? Im Rahmen der angegebenen Muster psychosozialer oder parapsychologischer Art ist leicht vorstellbar, dass so etwas möglich ist. Aber die Wirkungen passieren dann im Gefüge anderer und sich gegenseitig verstärkender «normaler» Ursachenketten. Die böse Tat und der Fluch wirken zusammen, gemeinsam fortzeugend Böses zu gebären.³⁶ Der Fluch bestätigt und verstärkt, was bereits wirkend und wirksam da ist, die negative Grundkonstellation.

Das bleibt im Rahmen psychosozial erklärbarer Muster. Solche Stimmungslagen können sich freilich so verselbständigen, dass sie wie eigenständige Entitäten wirken, wie «Mächte und Gewalten» und es stellt sich die Frage, ob *die* «Mächte und Gewalten», die etwa im Epheser- und

Kolossierbrief (Eph 6,12 und Kol 1,16) im Blick sind, gar nicht so direkt wirken, sondern durch solche psychosozialen Gesamtlagen.³⁷ Können nicht diese positiven oder negativen «Energiefelder» auch ein Ansatzpunkt für das Wirken guter oder böser Mächte, von Engeln oder Dämonen? Man muss sich ja solche Mächte und Mächtigkeiten – wenn es sie denn gibt, woran ich aber kaum zweifeln mag – in der Regel nicht als unmittelbar wirkende Kräfte vorstellen, an allen anderen Ursachen und Ursachenketten vorbei, sondern darin und in deren Gefüge.³⁸

Es gibt freilich Gruppen, auch innerkirchlich, die davon überzeugt sind, dass der Fluch selbst dämonisch binden kann, wovon man mit dem Gebet um Befreiung lösen kann.³⁹ Ich bin hier extrem skeptisch. Die Gefahr von Übertragung und Projektion, wobei das Gebet dann die Befreiung von selbst induzierter Bindung wäre, liegt auf der Hand. Das «ne facile credat» an die Adresse des Exorzisten gilt jedenfalls in vollem Umfang auch hier.

Beim Segen sind wir auf der sicheren Seite, in absolut jeder Hinsicht. Auch der Segen hat seine psychologischen und sozialen Aspekte. Ein gutes Wort – manchmal wirklich nur ein einziges – kann Mut machen, lösen, befreien, einen einzelnen, eine Gruppe. Wenn die Trainer beim Boxen ihren Schützlingen mit dem Handtuch Luft zufächeln und zugleich auf sie einreden «wie auf einen lahmen Gaul», sind das nicht bloß gute Tipps, sondern es ist richtiggehendes Besprechen. Die Atmosphäre, in der jemand einem anderen etwas sagt, die spürbare Zuwendung darin, die «Aura», die «Personality», das «Charisma» des/der Redenden, all dies hat bereits performativen Charakter, noch ohne jede Magie.

Dies gilt erst recht für den Segen, das *benedicere*, Gutes sagen und Gutes zusagen im tiefsten und wirksamsten Sinn. Hier hat man es mit Mächten zu tun, deren segensreichem Wirken man wirklich trauen darf, worauf man hoffen und bauen kann, Engel und Heilige, mit *dem* Heiligen, mit Gott selber. Sie anzurufen, um Hilfe zu bitten, Gottes Segen weiter zu geben, hat Wirkung, jenseits aller psychologischen oder parapsychologischen Aspekte. Hinter Dietrich Bonhoeffers Gedicht, «Von guten Mächten wunderbar geborgen», steht sicher kein so tun «als ob». Wie Gebet und eine fast magische Sprachgestalt ineinander greifen können, dazu eine Erinnerung ans sonntägliche Hochamt früher, die Oration nach dem «Asperges», dem Segen mit dem Weihwasser. Die Oration wendet sich an Gott, bittet ihn, seinen heiligen Engel vom Himmel herab zu senden «qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo». Die Aneinanderreihung der Bitten, die dunklen O und U Laute, oft schnell hintereinander gesungen, die Dopplung zum Schluss, «omnes habitantes in hoc habitaculo», das hat schon etwas Magisches. Im Deutschen klingt es schwächer: «Sende gnädig vom Himmel her Deinen heiligen Engel, damit er alle, die in diesem Hause weilen, behüte, bewahre, besuche und beschirme.»⁴⁰

Es ist freilich keine Magie, sondern ein inhaltlich und sprachlich sehr ausdrucksstarkes Gebet, in seiner sprachlichen Gestalt ein Hinweis aber auch, dass Segen und Segensgebete der entsprechenden Form und des angemessenen Rituals bedürfen. Daran hängt die Wirkung nicht, jedenfalls nicht allein, und ist doch von Bedeutung. Bernhard Welte noch einmal: «Denn gerade in Symbolen, Riten und mythologischen Redeweisen (Welte sagt dies gegen «den großen Exegeten Rudolf Bultmann», H.G.) spricht immer noch das göttliche Geheimnis zur Tiefe der Seele, mögen diese Gestaltungen sich auch auf der Oberfläche des modernen Bewusstseins fremd ausnehmen.»⁴¹

Zum Thema deshalb abschließend aus einem heute schon klassischen Text der 20er Jahre des vergangenen Jahrhunderts über die Heilung des Magischen und Archaischen, aus den «Hymnen an die Kirche» von Gertrud von le Fort:

DEINE Stimme spricht:

Ich habe noch Blumen aus der Wildnis im Arme,

ich habe noch Tau in meinen Haaren

aus Tälern der Menschenfrühe,

Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht, ich weiß noch,

wie man die Gewitter fromm macht und das Wasser segnet...

Siehe, in mir knien Völker, die lange dahin sind,

und aus meiner Seele leuchten nach dem Ew'gen viele Heiden!

Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter,

ich war dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen.

Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher,

ich war bei den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel.

Ich war die Sehnsucht aller Zeiten,

ich war das Licht aller Zeiten, ich bin die Fülle der Zeiten.

Ich bin ihr großes Zusammen, ich bin ihr ewiges Einig.

Ich bin die Straße aller ihrer Straßen:

auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott!⁴²

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Bernhard Grom, Esoterik, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg-Basel-Wien 1982, 89-93; vom Autor auch: *Hoffnungsträger Esoterik?*, Regensburg 2002

² Die Internetanschriften werden hier nicht eigens angeführt, man findet sie leicht mit Google unter dem Stichwort «Magie»

³ Vgl. Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3/1, Freiburg-Basel-Wien 1982, 212-248

⁴ Michael A. Fuss, *New Age and Europe*, in: ders. (Hrsg.), *Rethinking New Religious Movements*, Rom 1998, 645-664, hier 648f, dazu auch. Matthias Pöhlmann, *Neue Kirche (Swedenborgianer)*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 867-870

⁵ Dazu Eberhard Bauer, *Spiritismus*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 1224-1230

⁶ Aus der Einleitung seines 1855 erschienenen Buches «*Dogme et Rituel de la Haute Magie*» (Übersetzung nach engl. Text, H.G.)

⁷ Helmut Zander, *Theosophie*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 1279-1286

⁸ Christoph Bochinger, *New Age (1)*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 892-896

⁹ *Wege in ein neues Bewusstsein*, Frankfurt a.M., o.J. (wohl 1987), 52-63

¹⁰ Ebd. 58

¹¹ *Die beiden Klassiker am Anfang: Marilyn Ferguson, Die sanfte Verschwörung*, Basel 1982 und *Fritjof Capra, Wendezeit*, München 1983

¹² A.a.O. 53

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 57

¹⁶ Vgl. als eine der ersten Einlassungen das Buch von Josef Sudbrack, *Neue Religiosität*, Mainz 1987; 2003 wurde vom Päpstlichen Rat für die Kultur und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog veröffentlicht der ausgezeichnete, für die Diskussion im deutschen Sprachraum freilich etwas späte Text: *Jesus Christus, der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht*, deutsche Ausgabe in der Wiener Werkmappe Nr. 88/2003.

¹⁷ Vgl. Hans Gasper, *The Pastoral Concern of the Church in Continental Europe, Especially in German-Speaking Countries*, in: Michael A. Fuss (Hrsg.), *Rethinking New Religious Movements*, Rom 1998, 665-677, hier S. 666,. Der Beitrag stammt aus dem Jahr 1991.

¹⁸ Dazu Eberhard Bauer, a.a.O., 1227

¹⁹ Vgl. Andreas Resch, *Animismus*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 45-50, bes. 49f

²⁰ Zu den Mustern dieser «kosmischen Religiosität» Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, M. Fuss, a.a.O. S. 647f und Eckhard Türk, Anm. 22

²¹ So bei einer Akademietagung im «Haus am Dom» in Frankfurt a.M. zum Thema *Wunder* am 19. April 2008

²² Eckhard Türk, *Archaische Religiosität*, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 76-81

²³ Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und der Religion. Anfragen an die Kirche in unserer Gesellschaft*, Mainz 1993 (Erstveröffentlichung Frankfurt a.M. 1977)

²⁴ Ebd. 35

²⁵ Ebd. 36f.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. 55f.

²⁸ Ebd. 80

²⁹ Ebd. 83



³⁰ Die Artikel Angelologie in LThK, Bd. 1, Freiburg ²1957, 533-538, und Dämonologie, Bd. 3, Freiburg ²1959, 145ff.; Über Engel, in: Schriften zur Theologie 13, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 381-428

³¹ Ebd. 427

³² Ebd. 419f

³³ Ebd. 420

³⁴ Ebd. 422. Sehr bemerkenswert sind die dann folgenden Überlegungen Rahners zur Schöpfungstheologie und zum Ort einer Angelologie darin, 423-427. 427f. wird das Stichwort einer notwendigen Mystagogie noch einmal aufgerufen.

³⁵ Andreas Resch, Magie, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg-Basel-Wien 2005, 750-755, hier 755

³⁶ Nach Schillers, Die Piccolomini, 5. Aufzug, 1. Auftritt

³⁷ Vgl. Heinrich Schlier, Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg-Basel-Wien 1964, 146-159, hier 147. Dort heißt es in Anm. 4, in Heimito von Doderers «Die Dämonen» werde «das hintergründige wirksame Spiel der Dämonen im scheinbar Alltäglichen... dargestellt... ohne dass sie auch nur einmal direkt fixiert werden».

³⁸ Zur Kausalität in diesem Zusammenhang Karl Rahner, Besessenheit, Theologische Aspekte, in: LThK Bd. 2, Freiburg ²1958, 298ff.

³⁹ Um Kriterien bemüht dazu ist das 2003 erschienene Papier des Theologischen Ausschusses der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche «Gebet um Befreiung. Ein Beitrag zum innerkirchlichen Gespräch».

⁴⁰ Nach Schott, Das vollständige Römische Messbuch, Freiburg 1963

⁴¹ A.a.O. 83

⁴² Hymnus 1 aus «Heiligkeit der Kirche», in: Gertrud von le Fort, Hymnen an die Kirche, München ²²1990, 23. Die Hymnen erschienen erstmalig 1924.





FRÈRE RICHARD · TAIZÉ

DAS GEMEINSAME GEBET IN TAIZÉ

Ein Erfahrungsbericht

Das gemeinsame Gebet drei Mal am Tag ist das pulsierende Herz von Taizé. Käme es ins Stocken, wäre es mit der Communauté und den Jugendtreffen bald vorbei. In einer der schwersten Stunden, als Frère Roger am 16. August 2005 in den ersten Augenblicken des Abendgebets umgebracht wurde, brach das Gebet nicht ab. Wir sangen weiter. Das Evangelium wurde vorgelesen. Wir schwiegen in Gottes Gegenwart und beteten.

Am nächsten Morgen riefen die Glocken zur gewohnten Zeit zum Gebet. Schweren Schrittes gingen wir zur Kirche. Aber zum Glück war die Zeit des Morgengebets gekommen. Dass die Gebetszeiten zum Alltag gehören wie Morgen und Abend, so gewöhnlich sind wie Erwachen, Arbeiten, Essen und Schlafen, ist für eine monastische Gemeinschaft gewiss nichts Besonderes. Wie lebenswichtig dieses Gewöhnliche aber ist, ist im August 2005 besonders klar geworden. Im gemeinsamen Gebet wurden wir gehalten und getragen.

Heiliges Aufhören

Zu keiner anderen Zeit als zu den Gebeten kommen – außergewöhnliche Anlässe ausgenommen – alle Brüder zusammen. Wenn dreimal am Tag die Glocken läuten, hört alles auf. Keiner macht eine dringende Arbeit fertig, das Telefon nimmt niemand mehr ab, der Empfang für die Gäste ist geschlossen. Die einzige Ausnahme ist Fürsorge für Kranke.

Das gemeinsame Gebet begrenzt unser Tun und Wirken. Darin ist es dem Sabbat ähnlich: die Grundbedeutung von *shabat* ist ja nicht feiern, sondern aufhören. Dreimal am Tag läuten die Glocken ein solches Aufhören, ein heiliges Aufhören, ein. Damit anerkennen wir, dass unsere Zeit Gott gehört. Und diese regelmäßige Unterbrechung unseres Handelns heiligt es, wie wir hoffen, in seiner Gesamtheit. Das gemeinsame Gebet begrenzt unser Wirken, formt es aber auch.

Die lange Zeit der Stille mitten in jeder Gebetszeit verstärkt diesen Aspekt. Wenn wir zur Kirche gehen, brechen Arbeit, Gespräche, Lektüren ab. Im Gebet sind wir dann zunächst noch aktiv: wir singen, lesen und hören



die Schrift. Dann hört alles auf und es bleibt nur noch die Stille. Sie ist die eigentliche Mitte des Gebets. Nach den etwa zehn Minuten gemeinsamen Schweigens geht das Gebet mit Fürbitten, Vaterunser, Gesängen und Segensworten weiter. Von gesungenem Gebet gerahmt, hat das Schweigen nichts Bedrückendes.

Hinzutreten

«Ihr seid zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus» (Hebr 12,22-24). Dieser neutestamentliche Text hilft in Worte zu fassen, was beim gemeinsamen Gebet geschieht.

Beten ist grundlegend «hinzutreten». Wir können zur festlichen Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen dazukommen, weil an Pfingsten zusammen mit dem Heiligen Geist das himmlische Jerusalem auf die Erde herab kam. Seither steht uns überall, wo der Geist ist, auch der Zugang zur Festversammlung mit dem auferstandenen Jesus, den Engeln und allen Heiligen offen.

Das gemeinsame Gebet nimmt seinen Anfang nicht mit uns, sondern wir treten hinzu. Wenn wir dazukommen, hat das Gebet immer schon angefangen. Man kann das auch in orthodoxen Kirchen eindrücklich erleben. Wenn der Gottesdienst anfängt, ist manchmal außer einem Priester und einem Kirchendiener niemand da. Das Gebet fängt an, und nach und nach kommen Gläubige, andere Priester, vielleicht ein Bischof, dazu und schließen sich dem Gebet an.

In Taizé ist immer schon jemand da, wenn man zur Kirche kommt, auch lange vor dem offiziellen Beginn. Eine halbe oder sogar eine Stunde, bevor mit dem Ausklingen der Glocken das gemeinsame Gebet beginnt, sind schon viele in der Kirche still versammelt und beten. Wer dazukommt, schließt sich ihnen an.

Der Kirchenraum selbst lässt etwas davon ahnen, dass wir «hinzutreten». Die Kirche ist Tag und Nacht offen. Sie ist Ort immer währenden Gebets. Das heißt nicht, dass sie nicht manchmal menschenleer ist. Aber die Engel und vollendeten Gerechten, mit denen wir nach dem Hebräerbrief feiern und beten, sind unsichtbar immer da und beten ohne Unterlass. Wer immer dann in den Kirchenraum eintritt, muss nicht mit Nichts anfangen, sondern schließt sich ihrem Gebet an.

Frère Roger bemühte sich sehr um eine gastfreundliche Kirche, auch was das Räumlich-Materielle betrifft. Heißt Beten nicht, bei Gott zu Gast

zu sein, sich von Gott in seinem Haus empfangen zu lassen? Gotteshäuser gibt es ja nicht, weil Gott für sich ein Haus brauchte. Aber er braucht eines für uns, seine Gäste und Hausgenossen.

Zur Gastfreundlichkeit des Kirchenraums gehört einfache Schönheit. Im Gegensatz zur romanischen Dorfkirche, die jedoch für die gemeinsamen Gebete längst zu klein ist, ist die Versöhnungskirche in Taizé kein architektonisches Meisterwerk. Aber sie ist mit den Jahren einladend geworden. Farben und unzählige Kerzen strahlen eine einladende Wärme aus. Frère Roger achtete darauf, dass an kalten Tagen auch die Heizung genug Wärme ausstrahlt!

Mitten im Chorraum steht der Altar mit den liturgischen Farben des Kirchenjahres. Er steht dafür, dass es Christus ist, der hier in sein Reich einlädt. Der ganze Chorraum ist ein Symbol des Reiches Gottes. Man kann die Kerzen in den hohlen Backsteinen als Hinweise auf die vollendeten Glaubenden aller Zeiten und aller Völker deuten. Ikonen – es sind wenige, dafür gut sichtbar – sind wie offene Fenster zur unsichtbaren himmlischen Festversammlung um Jesus.

Auch wenn die Kirche übertoll ist, bleibt der Chorraum leer. Keiner steht da vorn, und doch sind alle Blicke nach vorn gerichtet. Von Mose heißt es: «Er sah den Unsichtbaren» (Hebr 11,27). Der leere Chorraum, in welchem außer bei der sonntäglichen Eucharistiefier nichts Sichtbares geschieht, ist Thron des unsichtbaren Gottes wie der leere Raum über der Bundeslade. Im Raum der Kirche sind wir bei Gott zu Hause, aber in keiner Weise vereinnahmt.

«Ich will dir singen inmitten der Gemeinde»

Frère Roger sprach gern von «der Schönheit des gemeinsam gesungenen Gebets». Er erzählte oft, dass in Taizé von Anfang an viel gesungen wurde. «Gesänge aus Taizé» gab es damals nicht, die ersten Brüder sangen die Psalmen und Choräle der evangelischen Tradition, bald auch die von P. Joseph Gelineau SJ übersetzten und vertonten Psalmen. Der Gesang der Brüder wurde 1955 sogar mit einem Schallplattenpreis ausgezeichnet.

Man singt in Taizé gern mehrstimmig. Das mag damit zu tun haben, dass es in den reformierten Kirchen der Schweiz nicht ungewöhnlich ist, dass die ganze Gemeinde die Choräle mehrstimmig singt. Der mehrstimmige Gesang hat Taizé bis hin zu den heutigen «Gesängen aus Taizé» geprägt. Die Mehrstimmigkeit gibt dem gesungenen Gebet eine Tiefe und Weite, wie man sie auch in der slawischen Orthodoxie eindrücklich miterleben kann.

Als immer mehr junge Menschen, aus ganz verschiedenen Ländern nach Taizé kamen, stellte sich die Frage, wie das gemeinsame Gebet zu gestalten sei. Die Brüder hätten natürlich einfach die ihnen vertrauten Gesänge

weetersingen können, und die Gäste hätten vielleicht sogar gern zugehört. Frère Roger wollte aber nicht, dass es im Gebet sozusagen zwei Klassen gibt, die Klasse der Singenden und die Klasse der Zuhörer. Für ihn persönlich war das Gebet mit Leib und Seele, mit Herz und Stimme, eine derartige Lebensquelle, dass er keine Gebetsformen ertragen konnte, die einen Teil der Mitbetenden von vornherein von dieser Erfahrung ausgeschlossen hätten.

In diesem Zusammenhang sind die «Gesänge aus Taizé» entstanden. Die ersten waren auf Lateinisch, einer neutralen Sprache, da sie keines Menschen Muttersprache mehr ist. Sie sind kurz und leicht zu erlernen. Ihre Einfachheit erlaubt es auch Menschen, die nur kurz in Taizé bleiben, im Gebet mitzusingen. Auch wer aus irgendeinem Grund nicht mitsingt, fühlt sich doch nicht als Zuschauer, da er mitten unter anderen Singenden sitzt. Manche sagen sogar, dass sie in solcher Umgebung auf einmal zu singen wagen, obwohl sie vorher immer meinten, dafür nicht begabt zu sein.

Die Texte stammen aus der Bibel oder sind von der Bibel inspirierte Gebete. Melodie und Satz geben den Texten eine sinnliche Dichte. Viele machen die Erfahrung, dass ein Bibelwort von der Melodie getragen und aufgehoben in ihnen weitersingt: während der Zeit der Stille in der Kirche, aber auch nachher, bei der Arbeit, unterwegs, irgendwo.

Wer mit kurzen Gesängen eine Gebetszeit ausfüllen will, muss sie lange wiederholen. Fast ohne es zu merken, haben wir eine uralte Tradition wiederaufgenommen. Johannes Cassianus, der im 5. Jahrhundert die Tradition der Klöster Ägyptens nach Südfrankreich brachte, empfahl, einzelne Psalmverse unablässig zu wiederholen. Ein unzählige Male wiederholtes Gebet oder Lied entlastet unseren heute ohnehin oft überlasteten Intellekt. Es erfüllt nach und nach das Herz, bis das Gebet nicht mehr in erster Linie von Wollen und Denken abhängig ist.

Nicht alle, die sich mit Taizé vertraut gemacht hatten, verstanden seinerzeit diese Entwicklung und trauerten einem verloren gegangenen Reichtum der Texte und Gebete nach. Die Umgestaltung des Gebets war aber nicht einfach ein Kind der Not, sondern ein schöpferischer Schritt. Die Beschränkung auf wenige Texte und einfachere Gesänge hat einen tiefen, vielleicht zukunftsweisenden Sinn. Denn immer mehr Menschen suchen heute in der Kirche in erster Linie Ruhe bei Gott. Im einfachen Gebet können sie sich ohne lange Vorbereitung für Gottes Gegenwart öffnen, auch wenn sie für reichere liturgische Formen und Predigten erst noch bereit werden müssen.

Ich erinnere mich an einen Besuch des vor kurzem verstorbenen Liturgikers Joseph Gelineau in den neunziger Jahren. Es war überaus spannend, ihm zuzuhören. Er wiederholte, was er den Brüdern schon bei seinen ersten Besuchen ein halbes Jahrhundert früher gesagt hatte, nämlich dass nach seiner Meinung der Genfer Psalter ihre resolute und kräftige Weise zu singen

geformt habe. Mit großer Fachkompetenz verstand er dann auch, die neue Art der Wiederholgesänge in die Liturgiegeschichte einzuordnen. Er sagte, wir hätten über den Choral und die Gregorianik hinweg zur alten Psalmodie der monastischen Tradition zurückgefunden.

Halb redend und halb Beispiele vorsingend erklärte er, wie mit dem ambrosianischen und dann vor allem mit dem gregorianischen Choral die Melodien einen Anfang, eine Entfaltung und ein Ende haben. Ebenso hätten die heutigen Gottesdienste einen klaren Ablauf, mit Anfang und Ende. Der noch ältere Gesang aber habe weder Anfang noch Ende gekannt. Man habe in den Klöstern ohne deutlich phrasierte Melodie psalmodiert, und bei Psalm 150 angekommen mit Psalm 1 wieder von vorn angefangen. In gleicher Weise, meinte Pater Gelineau, öffneten die «Gesänge aus Taizé» einen Zugang zum Gebet ohne Anfang und Ende.

In die Lieder kann man jederzeit einstimmen, man muss nicht ständig mitsingen. Genauso wie Beten ein Hinzutreten ist, ist es auch ein Einstimmen. Singen und Loben nehmen ihren Anfang nicht mit uns. Tag und Nacht, ohne Anfang und Ende, empfängt Gott Lobgesang. Christus selbst ist der Vorsänger, gemäß dem Psalmvers, den der Hebräerbrief dem auferstandenen Christus auf die Lippen legt: «Ich will dir singen inmitten der Kirche» («*en meso ekklesias*», Hebr 2,12). Die Kirche ist die Festversammlung der mit Christus Singenden.

Es ist erstaunlich, wie lange junge Menschen in Taizé abends in der Kirche bleiben. Niemand drängt sie dazu. «Weil denn weder Ziel noch Ende / sich in Gottes Liebe find't», dichtete Paul Gerhard. Es ist, als ließe das endlos weitergesungene Gebet die Nähe Christi und seine Liebe ohne Anfang und Ende besonders deutlich ahnen.

Freilich kommen auch die Psalmen weiterhin in jedem gemeinsamen Gebet vor. Beim Morgengebet werden größere Teile eines Psalms auf Französisch von Vorsängern, oder im Winter, wenn wenig Besucher da sind, von den Brüdern gemeinsam gesungen. Mittags und abends werden einzelne Psalmverse in verschiedenen Sprachen vorgetragen, mit einem gemeinsam gesungenen Halleluja nach jedem Vers. Die Psalmen bedeuten eine tiefe Verbindung mit dem Gebet und Lobpreis des Volkes Gottes aller Zeiten.

Beten mit Verstand, Seele und Leib

Die Schriftlesung ist in jedem gemeinsamen Gebet zentral. Sie wird nicht von vorn, sondern von der Mitte der Kirche aus vorgetragen. Alle Brüder und die im vorderen Teil der Kirche Mitbetenden wenden sich deshalb für die Lesung um. Diese Körperbewegung kann innere Aufmerksamkeit wecken, ähnlich wie das Aufstehen für das Evangelium bei der sonntäglichen Eucharistiefeier.

Die Lesungen sind auf Französisch, der Landessprache, dann meistens auch auf Englisch oder auf Deutsch. Darauf folgen Kurzlesungen in mehreren Sprachen, je nachdem, welche Völker gerade vertreten sind. Die Mehrsprachigkeit der Lesungen wie auch der Gesänge gibt einen Vorgeschmack vom Reich Gottes, welches Menschen «aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern» (Offb 4,9) versammelt.

Auf den ersten Blick scheint die große Vielfalt der im Gebet versammelten Menschen ein Problem zu sein, da niemals alle alles verstehen können. Nach Paulus ist es aber gerade ein Kennzeichen der Kirche, dass in ihr «alle Sprachen der Menschen und der Engel» Platz haben (1 Kor 13,1). Die meisten Laute, die im gemeinsamen Gebet in Taizé zu hören sind, sind als Sprachen der Menschen erkennbar, aber es kann schon vorkommen, dass einem eine Sprache so ungewohnt ist, dass man geneigt ist, sie eher unter die Engelszungen einzuordnen.

Niemand kann alles, aber alle können etwas verstehen. Der Verstand hat im Gebet seinen Platz: «Ich will nicht nur im Geist beten, sondern auch mit dem Verstand» (1 Kor 14,15). Es ist aber ganz hilfreich, wenn der Verstand seinen Allmachtsanspruch aufgeben muss. Das Wort Gottes dringt auch in die Tiefe des Herzens. Ein Wort hat einen durch den Verstand erfassbaren Inhalt, aber es ist auch getragen von einer Stimme und einer Stimmung. So ist die liturgische Schriftlesung keine Unterbrechung des Betens, sondern ein Hören auf Gottes Stimme.

Die Seele darf im Freiraum des Gebets einfach vor Gott da sein. «Wenn unsere Seele vor dir offen liegt, beten wir schon» (Frère Roger). Es gibt in der Versöhnungskirche in Taizé viel mehr oder weniger verborgenes Weinen und Klagen. Manchen ergeht es wie Hanna, die im Heiligtum von Schilo vor dem Herrn ihr Herz ausschüttete (vgl. 1 Sam 1). Das gedämpfte Licht in der Kirche trägt sicher dazu bei, dass eine innere Not auch einen Ausdruck finden kann. Ebenso die Tatsache, dass jeder frei ist, zu sitzen, zu knien oder, wie es in den Psalmen heißt, sich vor dem Herrn niederzuwerfen.

Wir achten im allgemeinen auf Zurückhaltung im körperlichen Ausdruck. Zum einen, weil wir Brüder im regelmäßigen Gebet zur Ruhe kommen wollen. Zum anderen, weil die Besucher in Taizé sehr verschiedener Herkunft sind und wir nicht möchten, dass sich jemand wegen einer aus seiner Sicht überspannten Gebetshaltung ausgeschlossen fühlt. Diese Zurückhaltung ist nicht leibfeindlich. Vor kurzem meinte ein Gast, der sich praktisch und theoretisch mit modernem Tanz abgibt, beten in Taizé, auf dem Boden sitzen und die richtige Haltung finden, das sei wie in der Tanzschule.

Im Gebet hört Gott. Ein offenes menschliches Ohr kann dabei ein Hinweis und ein wirksames Symbol für Gottes Zuhören sein. Jeden Abend bleiben während des zweiten, freieren Teils des Gebets Brüder in der Kirche,

um unter vier Augen jedem zuzuhören, der mit einem Anliegen, einer Sorge oder einem Schmerz, manchmal auch mit einer großen Freude kommt. An einigen Tagen der Woche hören auch Ordensschwestern, die in Taizé mitleben, in der Kirche den Jugendlichen zu. Ebenso sind Priester für alle da, die das Sakrament der Versöhnung empfangen möchten.

Die wöchentliche Osterfeier

Überall auf der Welt ist der Sonntag «Tag des Herrn». Auf Russisch heißt er *Voskressenie*, «Auferstehung». In Taizé ist es uns ein Anliegen, jede Woche das Ostergeheimnis zu feiern, Christus in seinem Leiden und seiner Auferstehung zu begleiten, oder besser: uns von ihm begleiten und vom Tod zum Leben führen zu lassen.

Jeden Freitagabend wird die vom unlängst verstorbenen Frère Eric gemalte Kreuz-Ikone in die Mitte der Kirche gebracht. Wer möchte, kann zur Ikone kommen, sich verneigen, die Stirn auf das Holz des Kreuzes legen und einen Augenblick verweilen. Mit dieser Geste überlassen wir Christus alles, was auf uns lastet. Wir vertrauen ihm auch uns bekannte oder unbekannte Menschen und ganze Völker an, die Schweres oder Unerträgliches durchmachen. Wir erinnern uns, dass Christus bis ans Ende der Zeiten mit seinen leidenden Brüdern und Schwestern eins ist. Und wir bitten Gott, er möge in uns und allen, die wir ihm anvertrauen, dasselbe Feuer des Heiligen Geistes entfachen, das im Herz Christi am Kreuz brannte und in Ewigkeit weiter brennt.

Am Samstagabend bekommen alle eine Kerze. Sie wird gegen Ende des Gebets entzündet. Mit dem Licht, das von einem zum anderen weitergegeben wird, feiern wir die Nacht der Auferstehung Christi und unsere eigene Auferstehung zusammen mit ihm.

So führt der Wochenablauf, und besonders die Feiern am Freitag und Samstag, zum Höhepunkt, zur sonntäglichen Eucharistiefeier. Im Mahl des Herrn werden uns Tod und Auferstehung Christi zur Quelle des Heils, zu seiner lebendig machenden Gegenwart.

Die versöhnende Kraft des Gebets

«Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben» (Sir 28,2). Zum Gebet gehört die Bereitschaft zu vergeben. Wie Jesus Sirach hat Jesus von Nazareth darauf bestanden: «Wenn ihr beten wollt und ihr habt einem anderen etwas vorzuwerfen, dann vergebt ihm, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt» (Mk 11,25).

Gebet und Versöhnung sind untrennbar. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass viele Menschen Taizé gerade mit diesen beiden Wirklichkeiten,

mit Versöhnung und mit Gebet, in Verbindung bringen. Versöhnung macht offen für das Gebet, und umgekehrt öffnet das Gebet den Zugang zu den Quellen des Verzeihens. Es hat eine versöhnende Kraft.

Ich erinnere mich an ein Tischgespräch aus dem Jahr 1992. Der damalige Erzbischof von Canterbury, George Cary, war mit tausend jungen Anglikanern für eine Woche hier. Bei einem Abendessen fragte er, wie wir Brüder mit Spannungen und Konflikten umgehen. Ein Bruder antwortete, dass wir dazu das gemeinsame Gebet hätten. Ich vermute, dass ich mich an diese Antwort erinnere, weil sie mich überraschte und zum Nachdenken brachte.

Wir haben es natürlich auch in Taizé nötig, über Probleme zu sprechen, und wie überall auf der Welt und in der Kirche manchmal Konflikte durchzustehen. Aber es besteht kein Zweifel, dass die regelmäßigen gemeinsamen Gebete dem Frieden sehr förderlich sind. Wir gehen mit einer ungelösten Frage ins gemeinsame Gebet und kommen oft mit derselben ungelösten Frage wieder heraus – und doch sind wir verändert. Die Sache ist noch da, aber nicht mehr der Groll.

In derselben Weise ermöglicht das gemeinsame Gebet ein friedliches Zusammenleben unterschiedlichster Jugendlicher. An einem Ort wie Taizé überwiegt die Lust am Kennenlernen der Andern und der Andersartigen, aber es kann auch zu Spannungen kommen. Im gemeinsamen Gebet entspannt sich vieles wieder. Auch ohne die Worte über das Beten und das Verzeihen von Jesus Sirach oder Jesus von Nazareth zu kennen, merken viele Jugendliche ganz spontan, dass zum Gebet der Frieden gehört, dass die Kirche ein Ort des Friedens ist.

Vorn im Chorraum steht ein einfach geschmiedetes Kreuz, dessen vier Arme in Herzen auslaufen. In den neunziger Jahren kamen Kinder aus dem Kriegsgebiet im Nordosten Bosniens jeweils für den Sommer nach Taizé. Sie saßen wie auch andere Kinder im Gebet bei Frère Roger. Immer waren Stifte und Papier da, und wer wollte, konnte zeichnen. Schon beim ersten Gebet bemerkte ein achtjähriger bosnischer Junge das Kreuz ganz vorn in der Kirche, zeichnete es ab und schrieb darunter: *ljubav i mir*, «Liebe und Frieden».

Der Friede Christi, der aus dem Gebet kommt, wurde im August 2005 über alles Verstehen hinaus geschenkt. Die Versöhnungskirche war mit der Ermordung Frère Rogers zu einem Ort des Unheils geworden. Es war nur zu verständlich, dass manche Menschen, die zugegen waren, die Kirche voll Schrecken verließen. Erstaunlich ist hingegen, dass dieselbe Kirche auch der Ort war, an welchem wir Brüder und tausende von Menschen den Frieden wiedergefunden haben. Eine Frau erzählte ein Jahr später, dass sie anderswo geschehenes Unheil an Ort und Stelle auf erdrückende Weise spüre. In Taizé, an der Stelle, an der Frère Roger bis zuletzt saß und betete, spüre sie aber nur Frieden.



Am 16. August 2005 war Frère Roger beim Gebet wie gewohnt von Kindern umgeben. Sie bekamen mehr oder weniger bewusst mit, dass etwas ganz Schlimmes geschah. Als aber Frère Alois, in Eile vom Weltjugendtag in Köln nach Taizé zurückgekehrt, als neuer Prior Frère Rogers Platz einnahm, kamen dieselben Kinder wieder und setzten sich zu ihm. Frère Alois hatte sie nicht gerufen, sie waren einfach wieder da. Man kann sich schwer ein deutlicheres Zeichen für die Kraft des Friedens denken, der aus dem Gebet kommt.





ERWIN MÖDE · EICHSTÄTT

CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT UNTER DEN BEDINGUNGEN DER MODERNE

Beten als psychospiritueller Akt geistlicher Transformation

Ich bete wieder, du Erlauchter,
du hörst mich wieder durch den Wind,
weil meine Tiefen niegebrauchter
rauschender Worte mächtig sind.

Ich war zerstreut: an Widersacher
in Stücken war verteilt mein Ich.
O Gott mich lachten alle Lacher
und alle Trinker tranken mich.

In Höfen hab ich mich gesammelt
aus Abfall und aus altem Glas.
mit halbem Mund dich angestammelt,
dich, Ewiger aus Ebenmaß.
Wie hob ich meine halben Hände
zu dir in namenlosem Flehn,
dass ich die Augen wiederfände,
mit denen ich dich angesehen.

Ich war ein Haus nach einem Brand,
darin nur Mörder manchmal schlafen,
eh ihre hungerigen Strafen
sie weiterjagen in das Land;

ich war wie eine Stadt am Meer,
wenn eine Seuche sie bedrängte,
die sich wie eine Leiche schwer
den Kindern an die Hände hängte.

Ich war mir fremd wie irgendwer,
und wusste nur von ihm, dass er
einst meine junge Mutter kränkte
als sie mich trug,
und dass ihr Herz, das eingeengte,
sehr schmerzhaft an mein Keimen
schlug.

Jetzt bin ich wieder aufgebaut
aus allen Stücken meiner Schande,
und sehne mich nach einem Bande,
nach einem einigen Verstande,
der mich wie ein Ding überschaut, –
nach deines Herzens großen Händen
(o kämen sie doch auf mich zu).
Ich zähle mich, mein Gott, und du,
du hast das Recht, mich zu
|verschwenden¹.

1. «Ich bete wieder ...» (R.M. Rilke): *Gebetslyrik als Existenzanalyse*

«Ich bete wieder, du Erlauchter», so bekennt um die Jahrhundertwende (1901) R.M. Rilke in seinem «Buch von der Pilgerschaft». Das Bekenntnis

ERWIN MÖDE, Dr. theol., geb. 1954, Professor für Christliche Spiritualität und Homiletik an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt; Priester (1982), zugleich Klinischer Psychologe/Psychotherapeut.

wie der Spannungsbogen des 6-strophigen Gedichtes aus seinem «Stunden-Buch» bezeugen sich dem heutigen Leser im Zeitadverb «wieder». Bis zur *Wieder-Kehr* der Gebetshaltung, bis zu deren erneuter Verdichtung im Dichter, geschah ihm *Abgründiges* an: «Zerstreuung («Ich war zerstreut, an Widersacher in Stücken war verteilt mein Ich»), Ich-Fragmentierung und Burn-out («Ich war ein Haus nach einem Brand, darin nur Mörder manchmal schlafen»), schwergradiger Depression («... wie eine Leiche schwer»), Depersonalisierung und Selbstentfremdung («Ich war mir fremd wie irgendwer»). «Todeslandschaften der Seele» (G. Benedetti)² eröffnen und erweitern sich kaskadisch Strophe um Strophe. – «Abyssus abyssum invocat», bis hin zur ultimativen Bedrohung durch (schizophrenienahen) Selbstverlust im vorletzten Vers.

Dann, im letzten Vers (lat.: *vertere* = drehen, wenden), geschieht ihm, dem «Zerstückelten», die unverhoffte *Wende*: «Jetzt bin ich wieder aufgebaut aus allen Stücken meiner Schande ...». – «Wieder aufgebaut», wodurch bzw. von wem auch immer, setzt im Beter die *Sehnsucht* ein («und sehne mich nach einem Bande») nach dem ihn «ver-bindlich» Umfassenden, in höherer Vernunft Ver-«einigenden» («nach einem einigen Verstande»), ihn Überschauenden («der mich wie ein Ding überschaut») und handelnd Liebenden («nach deines Herzens großen Händen»): *nach Gott*. Mit dem zweifachen Du-Wort gibt der vom Bekennenden zum Betenden Gewordene Gott ausdrücklich das «Recht», ihn wieder zu «verschwenden»:

«Ich zähle mich, mein Gott und du,
du hast das Recht, mich zu verschwenden».

Zwischen der ersten, hymnisch intonierten Strophe und der letzten, d.h. längsten Strophe des zum Gebet gewordenen Selbstbekenntnisses, dramatisiert sich menschliche Existenz in ihren Extremen: Vom Erhabenen über die symbolästhetische Vergegenwärtigung der fast restlosen Zerstörung des Subjekts bis hin zur Gebetsbeziehung des «wieder aufgebauten» Beters.

2. »Gott ist tot«: F. Nietzsches Nihilismus als Zeitdiagnose?

R.M. Rilkes Gebetslyrik ist hier wesentlich mehr als Ästhetik des Transzendentalen. Sie ist in Verswendungen dramatisch ausdifferenzierte Existenzial- und Kulturanalyse von Mensch und Moderne. Ihr hysterisch-prosaisches Gegenstück liefert die «Gott ist tot»-Rhetorik des «tollen Menschen» in F. Nietzsches «Fröhlicher Wissenschaft» (1886).

«Wohin ist Gott?» rief er, «ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm,

um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!»³

Personifiziert im «tollen Menschen» entschlüsselt Nietzsche die Fortschrittsdynamik der abendländischen Geistigkeit als Sinn- und Orientierungsverlust mortiferen Ausmaßes. Was dem «tollen Menschen» Entsetzen schafft, ist nicht der vulgäre Atheismus derer, die die «Existenz» Gottes bezweifeln. Vielmehr erschrickt er über das Gestorbensein der Metaphysik selbst, für die der Name Gottes als Personifikation insgesamt einsteht. Eine Kurzanalyse der hier zitierten Textpassage mag diese Behauptung stützen.

«Gott» als Inbegriff der Schöpfungs- und Heilskräfte des Übersinnlichen ist laut Nietzsche deshalb «tot», weil er gemordet wurde. «Wir haben ihn getötet – ihr und ich!», so bekennt Nietzsches Antagonist, um weiterzufragen: «Aber wie haben wir das gemacht?» Durch den Gebrauch der eigenen Vernunft, welcher die Kräfte der Naturbeherrschung erzeugt und die Selbstbefreiung aus dem alten «Horizont» ermöglicht. Die Sprache des «tollen Menschen» ist zwar emphatisch, aber auch von symbolkräftiger Präzision. Sie verweist auf die kopernikanische «Loskettung» der Sonne von der Erde und auf die frühneuzeitliche Entdeckung der Unendlichkeit des Alls. Indem die Aufklärung den Kosmos der Griechen und den Himmel der Christen in der Unendlichkeit des Alls aufgehen ließ, entschwanden die bisherigen Richt- und Orientierungspunkte für eine transzendierende Sinn-Bewegung. «Wohin bewegen wir uns?» fragt der Laternenträger. Das Dasein im «leeren Raum» des Alls verliert den Ruhepunkt seiner Statik und wird zum fortwährenden Stürzen («Stürzen wir nicht fortwährend?») «durch ein unendliches Nichts». Das All transmutiert zum Nichts, der unendliche Raum zum leeren Raum, menschliches Dasein zur fortwährenden Katastrophe. In Nietzsches Sünden-Fall-Analogie wird der «Tod Gottes» zur Metapher für den «Tod der Metaphysik» selbst. In diesem vollendet sich das abendländische Ereignis der Sinnverfinsterung. Indem die neuzeitliche episteme alle Glaubensgewissheiten überführen wollte, bewirkte sie als akkumulierten Begleiteffekt die Aufhebung der Kategorien «Wert», «Sinn» und «Gebet».

Wenn mit dem «Tod Gottes» das ganze Tröstungs-, Deutungs- und Sinnstiftungssystem des abendländischen Geistes kollabiert sein soll, dann

wird ahnbar, was seit Parmenides das semantische Fundament für das menschliche Sinn-Bedürfnis war: die Gewissheit einer übersinnlichen Welt. «Metaphysik» ist zunächst genau dies: die Gewissheit des Übersinnlichen. Die Aufklärung über die theologischen Voraussetzungen im abendländischen Denken hat – wie F. Nietzsche moniert – zur Zerstörung der übersinnlichen Welt geführt. Ihre Legitimationskraft hielt der pragmatischen Analyse nicht stand. Als geistesgeschichtliche Konsequenz ereignete sich sukzessiv die Destruktion der übersinnlichen Welt nicht nur in ihren theologischen, sondern all ihren Erscheinungsformen: als göttlicher creator mundi, als höchster Wert, als absolute Substanz, als Idee, als absoluter Geist, als Sinn- oder Kommunikationszusammenhang und schließlich als das herstellend – begreifende Subjekt der modernen Technik und Naturwissenschaft.

Der «Tod der Metaphysik» bedeutet für Nietzsche, dass die semantischen Fundamente (Sinn, Bedeutung, Intention) der abendländischen Philosophie zerbröckelt sind. Die Deutungs- und Sinngebungspotentiale von Platonismus und Christentum seien entleert. Nietzsches eigener, kritischer Beitrag zur Entmythologisierung des Abendlandes und zur Überwindung der Metaphysik versteht sich in diesem Sinne gleichsam als Epitaph auf die Entwertung der Werte, welche bereits seit der Frühneuzeit statt hatte. Die rationalistische Prüfung all dessen, was es mit Gott und den transzendenten Werten legitimerweise auf sich habe, ergab den Befund der Nichtigkeit. «Je tiefer man hinsieht, umso mehr verschwindet unsere Wertschätzung – die Bedeutungslosigkeit naht sich.»⁴ Diese «Bedeutungslosigkeit» bekundet Nietzsche unter dem Titel des (europäischen) Nihilismus als jenen «Schatten», den der «Tod Gottes» über Europa wirft.

«Das größte neuere Ereignis – dass (Gott tot ist), dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.»⁵

3. *Beten als Lebenschance: unter den Bedingungen der Gegenwart*

«Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart» (G. Rohrmoser)⁶ verfasste seine Prognostik 1886, also ca. 16 Jahre vor Rilkes «Stunden-Buch» (1899-1903) mit seinem ästhetisch wie existenziell vorgebrachten Bekenntnis «Ich bete wieder ...». Dieses Credo artikuliert sich sensibel und präzise als gegenläufig zum Nihilismus der Moderne. Es beschwört ihn nicht, sondern weist Mensch und Moderne auf eine *alternative* Geistes- und Lebenshaltung hin. Diese andere, spirituelle Grundhaltung ist die der radikalisierten *Innenschau* und *Selbstwahrnehmung*, der Analyse des (Auto-)Destruktiven am und im Menschen selbst, und dabei der *Gottesserinnerung im Gebet*. *Invocatio* (Anrufung Gottes) – *meditatio* (Versenkung) – *oratio* (Gebet), dieser urchrist-

liche Dreischritt *mystischer* Selbsterfahrung durch Gotteserfahrung wird in Rilkes Lyrik exemplarisch zum «Pilger»-Weg: aus der metaphysiklosen Zerstreuung und Zersplitterung des Ich, aus Burn-out, Depersonalisation und schizophrenienaher Selbstentfremdung.

Rilkes lyrisch-metaphysischer Pilgerweg führt keineswegs vorschnell und imaginär zur Gewissheit des Übersinnlichen. Als *via negativa* (durch Versenkung in gott-lose Abgründe) und als *via positiva* (der Auferbauung und Sehnsucht) führt er den «Pilger» sogar entscheidend darüber hinaus – zum «Du» Gottes. Der Gebetsweg, so wie er sich in Rilkes Lyrik des «Ich bete wieder ...» ausformt, ist kein Fluchtweg aus der Moderne, sondern «Wahrheit und Methode» (H.-G. Gadamer) für ein gelingendes Leben unter den unhintergehbaren Bedingungen der Moderne.

Beten als Lebenschance unter den Bedingungen der Gegenwart; Gebet nicht als «Ausgesagtes» und in sich «Geschlossenes», sondern als dynamisch-energetisches Aktgeschehen *geistlicher Transformation*: Das ist urchristlich-spirituelles *Heilsangebot* an alle Menschen aller Zeiten. Diesen Heilsweg wieder zu entdecken in spiritueller Reflexion und vorrangig im praktizierten Gebetsakt selbst, ist nicht nur belangvoll für die «Wiederkehr des Religiösen», für Neuevangelisierung und Kirchenbindung, sondern für die *sanatio in radice* (die Heilung an der Wurzel) der zeitgenössischen Menschen. Dass deren viele nicht nur unter Glaubens- und Lebensdefiziten leiden, d.h. unter verstärktem Leistungs-, Leidens- und Sinn(losigkeit)-Druck, sondern unter einem Angst erzeugenden «Seinsmangel» (M. Heidegger), ist mittlerweile zur «psychosozialen Tatsache» globalisierter Zivilisation geworden. Die Gefahr, dass neue religiöse Bewegungen (innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen) das «religiöse Bedürfnis» verzwecken und in regressive Befriedigung fehlleiten, ist unleugbar. Umso entscheidender für die spirituelle (statt pathologische) Qualität der «Wiederkehr des Religiösen» ist die christliche Orthopraxis des Betens als *psychospiritueller Akt* geistlicher Transformation.

4. Die psychosoziale Dimension des Gebetes: ihre Verbindlichkeit

Zum Besonderen und Wesentlichen der christlichen Kirchen gehört, dass sie (sakramentale) Gebets-Gemeinschaften sind. Wann immer Menschen miteinander beten, geschieht ihnen gleichzeitig Egalisierung *und* Individualisierung: «Freiheit, Gleichheit (Egalität), Brüderlichkeit», dieser beschwörende Ruf der französischen Aufklärung und ihrer politischen Revolution erwies sich als nicht ungefährliche Utopie europäischer Moderne. Die Christen als *moderni* sind im Verlauf der abendländischen Geschichte vielleicht die einzigen, die zumindest im Ansatz dieses Motto der französischen Revolution je schon lebenspraktisch umsetzten und zwar auf spirituellem Wege.

Dann, wenn Menschen miteinander vor Gott beten, sind sie einander wesentlich «gleich». Sie alle, die sie gemeinsam beten, sind Gottesgeschöpfe und erinnern sich daran. Im Beten aktuierten sie vertrauensvoll ihre geist-seelische Existenz, ordnen sich hin auf ihren Schöpfer, anerkennen ihn als den «Herrn» (Kyrios) ihres Lebens und sich selbst als seine je einmaligen Schöpfungen. Im gemeinsamen Gebet trägt sich, jenseits von Herrschaft, Politik und Machtanspruch, höchste Egalität zu. Letztlich sind wir vor Gott gerade darin alle gleich, dass wir seine je einmaligen Geschöpfe sind, denen er Zukunft eröffnet und schenkt. Auf dem metaphysischen Hintergrund ihrer geschöpflichen Gleichheit verwirklichen im Gebet die gemeinsam Betenden ihre Individualität. Ein paradoxales Zugleich, das sich mit therapeutischer Wirkung im Gebet entfaltet, ist diese Simultanität von Gleichheit und individueller Verschiedenheit. So wie jeder letztlich sein eigenes Leben lebt, betet jeder sein eigenes Beten. Auch dann, wenn alle gemeinsam beispielsweise das «Vater unser» beten. Motivation und Intention, Haltung und Besinnung im gemeinsamen Gebet sind höchst individuell. Im Gebet aktuiert der Mensch die höchste Freiheit, zu der er fähig ist. Er erlaubt sich vertrauensvoll aus dem «Besorgen» der Welt heraus in eine zwanglose, geschöpfliche Beziehung zur Quelle allen Lebens zu treten. Wer betet, ist frei und gebunden zugleich: Rückgebunden, eingebunden, verbunden mit seinem «Seelengrund», seinem Lebensauftrag, seinem Schöpfer und mit der Gemeinschaft der Betenden.

Die *psychosoziale* Wirkkraft, d.h. Verbindlichkeit des *gemeinsamen* Betens ist enorm. Es neutralisiert Konflikte und wirkt friedentiftend. Das gemeinsame Gebet ist also durchwirkt von Gleichheit, ohne dass diese Gleichgültigkeit und Beliebigkeit wäre. Ähnliches gilt für die Freiheit, welche sich für den Betenden zuträgt: *Homo religiosus non est liber*. Wer betet, setzt sich keiner absurden Willkürfreiheit aus, wie der Phantast und Fanatiker es tun, sondern intensiviert jene ihn befreiende Ein- und Rückbindung, welche wiederum Gemeinschaft stiftet unter den Betenden. «Brüderlichkeit», d.h. «Geschwisterlichkeit», ist sowohl eine spirituelle als auch eine psychosoziale Auswirkung des Gebetes in Gemeinschaft. Gebet stiftet Gemeinschaft. Es bewirkt, dass aus vergesellschafteten Subjekten, «verplant und verloren», wieder Individuen werden, staunend und bekennend «bist du, allmächtiger Gott, uns nicht überall nah!»

Zukunftsbezogener Auftrag der christlichen Kirchen ist es, spirituell-sakramental und sozial-karitativ zu wirken. «Deus caritas est», diese Grundwahrheit unseres christlichen Glaubens wurde Papst Benedikt XVI. zur Titulatur seiner ersten Enzyklika (2006). Zum Sendungsauftrag der Kirche gehört unaufgebbar «Salz der Erde» zu sein: Weltbezogen, zukunftsbezogen und zugleich in einem kreativen Abstand von dem, was die Evangelien «Welt» nennen. So kann Kirche alternativ einwirken auf die «Zukunft



unserer Gesellschaft». Die Gottesbeweise der Scholastik und ihrer Theologengenerationen waren aristotelisch-denkerischer Machart. Die Erweise liebender Gottesnähe können seitens der Kirchen den zeitgenössischen Menschen nur existenziell vermittelt werden – vorrangig durch *Gebet in Gemeinschaft*.

5. Gebetspraxis: Die Gefahr des psychologischen Reduktionismus

Während die psychosoziale Wirkkraft von Gebet und Gebetsgemeinschaft zunehmend in Politik und Sozialwissenschaften akzeptiert wird, verblieb die *psychische* (nicht seelische!) Dimension des Betens entweder von fachpsychologischer Seite unkommentiert oder sie verfiel dem analytischen Reduktionismus (z.B. der (Neo-)Freudianischen Psychoanalyse). Solchermaßen reduktiv behandelt schwankt seit der Gründerzeit von Psychologie und Psychoanalyse deren Einschätzung des «Gebetsphänomens» zwischen den Bewertungen «infantile Wunscherfüllung» und «autosuggestive Eigenleistung» des betenden Subjekts.

Diese zweite Interpretationsvariante ist zwar alles andere als neu, wird aber derzeit in den Therapiemodellen wissenschaftlicher Psychologie und Psychoanalyse bevorzugt, allerdings mit klientenfreundlicher Sprachregelung und fachlich unter integrativen Vorzeichen: Religiöse Werteüberzeugungen und Grundhaltungen (wie Gebetshaltung, Glaube an eine höhere, menschenfreundliche Macht, Achtsamkeit, Akzeptanz, Vergebung, Mitgefühl ...) des Klienten sollen als dynamische Stabilisierungsfaktoren den psychotherapeutischen Prozess wie die Persönlichkeitsentwicklung fördern. Bereits von dem Psychologen Abraham Maslow stammt das immerhin vage metaphysische Bekenntnis: «Ohne das Transzendente und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig, nihilistisch oder sogar hoffnungslos und apathisch». Zahlreiche wissenschaftliche Studien (zumeist aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum) belegen mittlerweile, «dass bestimmte Glaubenshaltungen den Heilungsprozess günstig beeinflussen»⁷ Psychologie heute anerkennt – allerdings stets in resubjektivierender, agnostischer Wendung – die mögliche heilsame Wirkung von Religiosität und Spiritualität. Diese Anerkennung gilt insbesondere der psychosozialen Unterstützung des einzelnen Gläubigen durch die Glaubens- und Wertegemeinschaft, «dem spezifisch religiösen Bewältigungsverhalten sowie den Auswirkungen des Verzeihens und des Gebets»⁸.

Dass also seit der Milleniumsschwelle 2000 verstärkt durch empirische (Auftrags-)Studien⁹ religiöse Überzeugungen und Haltungen möglichst konkret in professionelle säkulare Therapiemethoden integriert werden, besagt keine «transzendente Wende» (V. Frankl) der Psychologie und ihren (Kurz- bzw. Langzeit-)Therapien. Es ist bisher hauptsächlich der pragma-

tisch-klientenzentrierte Nachvollzug eines gesteigerten «religiösen Bedürfnisses» in der Gegenwart, der die methodisch-agnostische Grundhaltung von (Medizin-)Psychologie und Psychoanalyse zur Revision anhält.

6. Die psychische Dimension des Betens: ihre Dynamik

Auf dem hier skizzierten Hintergrund wird umso fraglicher, welchen christlich-metaphysisch relevanten Beitrag Psychologie zur Gebetskultur leisten kann. Gibt es *kriteriologische* und *psychodynamische* Vorgaben wissenschaftlicher Psychologie für eine «Psychologie des Betens»? Es gibt sowohl solche gesicherten Vorgaben als auch spiritualitätspraktische Anwendungsmodelle für eine Gebetskultur der «Unterscheidung der Geister». Die psychospirituelle Mehrdimensionalität von Gebetshaltung und Gebetsakt gilt es dabei methodisch zu analysieren und zu synthetisieren. Beten als psychisches, geistiges *und* geistliches Aktgeschehen der Transformation des Betenden kann so besser verstehbar werden, *ohne* die transzendente Heilsdimension des *mysterium fidei* reduktiv zu psychologisieren. Die hierzu bereits seit Jahrzehnten weltweit erbrachten psychologischen Forschungs- und therapeutischen Anwendungsleistungen (z. B. von L. Rulla SJ, F. Imoda SJ, J. Danis, A. Görres, E. Möde u.v.a.)¹⁰ lassen sich hier in wesentlicher Verdichtung wie folgt umreißen:

«Der Weg zu Gott führt nur über eine geläuterte Sinn(en)haftigkeit, die gereinigt ist von ungeordneten Anhänglichkeiten und der Sucht nach unmittelbarer Befriedigung, denn diese macht im letzten unfrei ...»¹¹

Wer durch praktizierte Spiritualität «Gott im Leben entdecken» (K. Schaupp) will, wird in *spiritueller Unterscheidung* seine *Gebetsmotivation* introspektivisch prüfen, um nicht betend belanglos zu «plappern wie die Heiden» (Mt 6,7), um nicht seinen Eigenwillen begehrlig-magisch umzusetzen, um nicht im Gebet wiederum nur sich selbst mit seinen Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten zu dienen. Dann nämlich bliebe das Gebet verzwecktes Medium dessen, was K.G. Chesterton den «mystischen Egoismus» nennt. Beten wäre dann substanziell von jener Angst-, Wunsch- und Selbstbestätigungs-Dynamik getragen, die im Gebetsakt keine Läuterung des Herzens, keine Selbsttranszendenz, keine transzendente Wende und Erhebung des betenden Subjekts ermöglicht. Schon seit der Väterzeit und ihrer «spirituellen Psychologie» wird für das Gebetsleben diese Qualitätsunterscheidung getroffen, ob es der Selbstbestätigung und *Selbsterfüllung* des betenden *Homo curvus* zweckdienlich sein soll oder seiner *Selbsthingabe* in der motivationalen Bereitschaft zur *patri divina*, d.h. dem empfänglichen sich Öffnen auf Gottes Wille und Einwirken auf das je eigene und einmalige Leben.

Hinsichtlich der *motivationalen Grundhaltung* dessen, der sich auf den Pilgerweg von Askese und Gebet wagt, definiert bereits Johannes Cassianus

finalitätsbezogen: «Das Endziel unserer Berufung ist das Reich Gottes oder das Reich der Himmel, aber das Nahziel ist die Reinheit des Herzens, ohne die niemand das Endziel erreichen kann.»¹² Das Endziel ist die Kontemplation, die Schau Gottes, die uns als reine Gnade ermöglicht werden wird. Nach Cassianus ist dies die Grundunterscheidung, nach der sich bei allen christlichen Seelenführern die Artikulation des geistlichen Weges vollzieht. Die «Reinheit des Herzens» als Nahziel verlangt Innenschau und motivationale (nicht grüblerisch-selbstbetrachtende) Gewissensforschung des Betenden hinsichtlich der Bewegungsmotive, Ausrichtung und empfänglichen Offenheit seines Betens.

Für das persönliche Gelingen einer solchen *Motivationsabklärung* der Gebethaltung kann Psychologie wirksame Hilfe anbieten und zwar fokussiert auf die Psychodynamik dessen, der das Nahziel, die «Reinheit des Herzens», annähernd zu verwirklichen sucht. Mittlerweile wurden speziell für die Motivationsabklärung in der geistlichen Begleitung psychodynamisch-diagnostische Verfahren seitens einer religionsfreundlichen *Psychologie der Selbsttranszendenz* (L. Rulla, F. Imoda, B. Kiely u.a.) entwickelt. Wie religionskritisch psychologische (Entwicklungs-)Forschung stets schon eingestellt war, ihr förderlicher Beitrag für Spiritualität und Gebetskultur unter den Bedingungen der Moderne liegt vorzüglich in ihren gesicherten Erkenntnissen zur (psychischen) *natura humana*, genauerhin zur *Psychodynamik* des transzendenzbegabten Menschen.

Es wäre utopischer Gnostizismus, wollte man asketisch fordern, der betende Mensch solle sich nur geistig-geistlich profilieren und zwar durch die Aufopferung seines psychisch-affektiven Menschseins. Die *Integration* der unbewusst – bis bewussten *Bedürfnismotive* und *psychoaffektiven Regungen* in das geistliche Leben, nicht deren Verleugnung und Abspaltung, sind das «Nahziel» zur «Reinheit des Herzens» und somit zum identitätsstarken persönlichem Gebet. Nur Psychologie und Psychoanalyse nach der «Freudschen Wende» können eine modellhaft-dynamische Innenschau anbieten für: das Verhältnis des Subjekts zu Unbewusstem und Verdrängung; für die (früh-)kindlichen Bindungs- und Identifikationsprozesse zur Ich-Bindung des Menschen; zu dessen (weithin unbewusster) Trieb- und Bedürfnisdynamik, zu Sublimation und Urteilsvermögen, zu Abwehrformation, Affektivität und Emotionalität des psychischen Subjekts.

Jedem *actus humanus*, allen geistlichen Akten und jedwedem Ereignis der Selbsttranszendenz, bleibt mit der biographischen und psychischen Kehrseite des Subjekts dessen psychodynamische Verflechtung subsistent. Psychische und noetische Dimension, Geist und Psyche wirken als *principia quibus* in jedem Gebetsakt kompositionell, um so die je einmalige Gebethaltung und Berufung des Betenden zur Gotteskindschaft bewusst (ethische) Gestalt werden zu lassen. Das Ergreifende an R.M. Rilkes «Ich bete

wieder ...» ist eben diese Verschränkung gläubiger Invokation Gottes in spiritueller Anamnese, die in ihrer Dynamik die Existenznot des Beters so in die läuternde Anschauung hebt, dass sie die geistliche Schau ermöglicht.

7. Die mystische Dimension des Betens: ihr «springender Punkt»

In der spirituellen Tradition gelebten Christentums, in dessen Asketik und Mystik, wird das «pilgernde Gottesvolk» je schon auf die geistliche Gnadengabe des Betens hingewiesen und dazu angeleitet. Jesus selbst lehrt die Seinigen beten (Mt. 6,9). Seither ist das «Vater unser» der Archetyp des christlichen Betens geworden, seines personalen Gottesbezuges, seiner sprachlichen Artikulation und selbsttranszendenten Dynamik. Zweckfreies «Ziel» des Betens ist die «Gotteskindschaft» und damit die gnadenvolle Wandlung des Betenden zu einem durch den Hl. Geist in Christus erneuerten Menschen: mit veränderter Bewusstseins-Haltung für Leben und Tod, Individualität und Gemeinschaft. «Die Mystik des Apostels Paulus» (A. Schweitzer)¹³ ist *Transformationsmystik*. Bis heute wirkt sie fort als neutestamentliche Grundlegung und Inspirationsquelle des Betens, das sich nicht als «officium» im Sinne bloßer «Pflichterfüllung» versteht, sondern als Hingabe und Nachfolge Christi, des einmaligen Vorbeters seiner Kirche.

Beten als *transformatorischer Prozess* ist weder fixiert auf «infantile Wunscherfüllung» (und Angstabwehr) noch auf subjektive Autosuggestion zur Verbesserung der psychoaffektiven Befindlichkeit des geistlichen Betens. Die psychodynamischen, psychosozialen und somatischen Begleiteffekte des geistlichen Betens formen die *Kehrseite* zu dessen mystischer Dimension: Ihr «springender Punkt» der «transzendentalen Wende» ist die selbstvergessende Hingabe des Beters an «jene andere Macht» (S. Kierkegaard), der als *Deus semper maior* die je größere Heilkraft, Gerechtigkeit und Liebe zugetraut wird. Am Beispiel von R.M. Rilkes betendem «Pilger» wird vernehmbar, dass solches Vertrauen zur transformatorischen *Gnadewirkung* des Betens gehört und seinerseits *transpersonal* auf das betende Subjekt rückwirkt. So hält Rilkes Beter nicht mehr ängstlich an sich selbst fest, sondern vertraut Gott das «Recht» an, ihn zu «verschwenden». Gotteserinnerung, Transzendenz vorstellungsbesetzter Eigenwelt, Verzicht, Hingabe und Vertrauen, werden im Gebetsakt zu dem, was dem Beter *geschieht*. Er wird bewusst und frei entschieden im Gebetsgeschehen zum *Subjekt des Betens*. Er verwirklicht sich gerade *nicht* «selbst» als Agens «seines» Betens, sondern es wird und geschieht ihm vom ganz Anderen her ein Wandel: der Wahrnehmung, des Imaginerens und Denkens, des Empfindens, Vernehmens, Vertrauens und sich aussprechenden Verstehens: «Ich zähle mich, mein Gott, und du, du hast das Recht, mich zu verschwenden» (R.M. Rilke).

Das Wesentliche der Gebetsmystik ist das Anwesend-Sein Gottes beim Betenden im Gebetsakt selbst. Wer in «Geist und Wahrheit» (1 Joh. 5,6) betet, wird mehr und mehr zum Subjekt des Betens als überraschendem Geschehen geistlicher Gnadenwirkung. Beten wird so zum Widerfahrnis und Zuspruch, zum Vernehmen und «Beherzigen» des *personalen Anderen* im dafür aufmerksam und empfänglich gewordenen Menschen – dem Beter. Betend löst er sich von Selbstbild und libidobesetzten (Objekt-)Vorstellungen. Indem sie aufhören für ihn zu «zählen», wird er gewandelt zum «Gotteskind». Die scheinbar unüberwindliche Differenz zwischen Gott und Mensch erfährt im Beter, der betend zum «Gotteskind» wird, ihre Aufhebung, nicht aber ihre Nichtung.

Der «springende Punkt» der *Mystik* ist das Transformationsgeschehen an der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen affekt- und vorstellungsbesetzter Eigenwelt und transsubjektiver Empfänglichkeit, zwischen Begehren, Verzicht und Gnade. «Denn der Herr ist der Geist; wo aber der Geist der Herr ist, da ist Freiheit» (2 Kor. 3,17). Die mystische Dimension des Betens, die freilich keine Psychologie zu fassen und verstehen braucht, ist die geistliche Freiheit der *Wandlung* des Beters vom Welt-Ich des autonomen Ich-Subjekts zum «Gotteskind». Deshalb ist das Gebet ein psychisches, mentales und geistliches Geschehen, weil in ihm der *Geist Gottes* selbst diese Wandlung verrichtet. Deshalb ist Beten ein *psychospiritueller Akt geistlicher Transformation*.

ANMERKUNGEN

¹ R.M. RILKE, *Das Buch von der Pilgerschaft* (1901), in: R.M. RILKE, *Das Stunden-Buch* (Leipzig 1905), Frankfurt a. M. 1975, S. 58-59.

² G. BENEDETTI, *Todeslandschaften der Seele. Psychopathologie, Psychodynamik und Psychotherapie der Schizophrenie*, Göttingen 1983.

³ F. NIETZSCHE, *Werke in 3 Bänden*, hg. von K. Schlechta, München 1954-56, Bd. II, S. 127.

⁴ ebd., Bd. III, S. 424.

⁵ ebd.

⁶ G. ROHRMOSER, *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, München 2000.

⁷ B. GROM, *Wunder sind nicht zu erwarten. Wie spirituell kann Psychotherapie sein?*, in: *Psychologie Heute*, 2/2008, S. 57.

⁸ ebd., S. 57.

⁹ Dazu: A. BUCHER, *Psychologie der Spiritualität*, Basel 2007.

¹⁰ Dazu besonders: Forschungs-, Publikations- und Lehrangebote des 1972 gegründeten: Institutes für Psychologie (Istituto di psicologia) der Pontificia Università Gregoriana (Rom).

¹¹ K. SCHAUPP, *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Würzburg 2. Aufl. 1995, S. 59.

¹² JOHANNES CASSIANUS, *Collationes* I, 4.

¹³ ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954.



CHRISTIAN SCHULER · MÜNCHEN

DEN EWIGEN LEIB ANSCHAUEN

Über den Dichter Jesse Thoor

Jesse, der Rufer

So unwahrscheinlich es klingt: es gibt eine Dichtung, die alles «Literarische» verachtet, ebenso wie es ein sakrales Bewusstsein gibt, dem das «Religiöse» suspekt ist. Für beides steht der Dichter Jesse Thoor. Seine Gedichte hießen besser *Gesänge*, und seine Frömmigkeit wäre wohl genauer beschrieben als ein *Empfinden von Heiligkeit*. Er selbst nannte sich «Jesse, der Rufer.» Das klingt biblisch, alt- und neutestamentlich zugleich, nach dem Stammvater Jesse (Isai), dem Vater König Davids, und nach Johannes dem Täufer, dem Rufer in der Wüste. Und in der Tat: auch was dieser Mann sang, scheint von weither zu kommen.

*... noch immer brennen die hellen Wundermale der Verwirrung in mir.
Und fallen die Tränen fort ... wachsen Rosen ... und lauter Anmut hervor.
Und die Lieder der Heimkehr, und die hohen Gesänge der Vernunft.*

Bei Jesse Thoor muß man nichts Sakrales hineingeheimnissen und nichts Religiöses herausmelken. Seine Texte verschleiern nicht kunstvoll einen religiösen Hintersinn und reden nicht verschnörkelt um einen transzendenten Kern herum. Wenn sie Fenster sagen, meinen sie Fenster, und wenn sie Heiliger Geist sagen, dann meinen sie Heiliger Geist. Sie sind süß und bitter, frech und frivol, sehnsüchtig und voller Liebe. Sie sind hin und wieder humorvoll, aber stets frei von Ironie. Sie tun, was Dichtung seit Jahrtausenden tut: klagen und preisen, hassen und lieben, fragen, fluchen, segnen und das Böse in Bann schlagen. Dieser Mann, vom dem zu Lebzeiten nur ein einziges schmales Bändchen mit Sonetten erschienen ist, war ein Rhapsode und ein Psalmist und er machte kein Hehl daraus. Ihm war die Gabe geschenkt, älteste Menschheitserfahrung mit dem Nächstliegenden zu verbinden, mit politischem Kampf und harter Arbeit:

CHRISTIAN SCHULER, geb. 1963, Dipl. Theologe, Moderator, Sprecher und Sprecherzieher beim Bayerischen Rundfunk.

*Und mit viel Sorgfalt nehmen wir die Einsamkeit von unserer Stirn.
Und wir weisen unsere Aufmerksamkeit hin zu den einfachen Dingen.
Und wir verlassen uns auf das Dach, das keinen Regen durchläßt.
Und wir vertrauen dem Stuhl, der fest steht, und der uns trägt.*

Wanderer, Streuner, Emigrant

Jesse Thoor wurde am 23. Januar 1905 in Berlin als Peter Karl Höfler geboren. Sein Vater war ein Tischler, der dem katholisch-bäuerlichen Milieu der Steiermark entstammte und der sich erst im Jahr zuvor in der Hauptstadt des deutschen Kaiserreiches niedergelassen hatte. Höfler wuchs in einem Arbeiterviertel auf und wurde durch die tristen und ungerechten Verhältnisse, die ihn umgaben, zu einem politisch denkenden, agierenden und agitierenden Menschen. Die meiste Zeit seines Lebens führte er ein Wanderleben, zuerst freiwillig als Abenteurer und Rumtreiber, später als Flüchtling und Emigrant.

Noch in Berlin begann er eine Lehre als Feilenhauer, brach sie aber ab und reiste als blinder Passagier, eingewickelt in eine Taurolle, nach Spanien. Eine Zeitlang arbeitete er als Heizer auf Küstenschiffen, dann als Schreiner und Schuster, schließlich lebte er bei einer Prostituierten in Rotterdam. Es heißt, er sei in jener Zeit Ende der 20er Jahre ein großer Raufbold gewesen.

Dann kehrte er nach Berlin zurück und wurde Mitglied der Kommunistischen Partei, für die er in zahlreichen Saal- und Straßenschlachten seine Fäuste fliegen ließ. Er wird zwar als eher kleinwüchsig beschrieben, soll aber sehr wendig, stark und geschickt gewesen sein, und weil er in der Lage war, selbst an die unzugänglichsten Stellen zu klettern, um dort das kommunistische Banner zu hissen, wurde er der «Akrobat der roten Fahne» genannt. Ansonsten scheinen ihm die Parteigenossen recht fremd geblieben zu sein – und er ihnen.

1933 floh er vor den Nazis zunächst nach Österreich, dann 1938 über die Tschechoslowakei nach London, wo er mehr als ein Jahrzehnt verbrachte, ohne Englisch zu lernen, und wo er sich mit Goldschmiedearbeiten durchschlug. Den meisten, die ihn kennenlernten, galt er als Sonderling, wenn nicht gar als Verrückter. Der Dichterpate T.S. Eliot wurde ihm in London als «christlicher Dichter» empfohlen. Höfler machte sich auf, um dem großen Mann zum Zeichen seiner Verehrung eine selbstgeschmiedete goldene Blume zu überreichen. Aber er wurde nicht vorgelassen, er kam nicht weiter als bis zur Sekretärin, die ihn für einen Geistesgestörten hielt. Dies ist eine von zahlreichen Episoden, die der Lyriker und Übersetzer Michael Hamburger von Jesse Thoor erzählt. Höflers Enttäuschung, so Hamburger, hatte weniger damit zu tun, daß er Eliot nicht zu Gesicht bekam und er seine Schmiedearbeit nicht überreichen konnte. Mehr zu schaffen machte ihm,

daß dieser renommierte christliche Dichter regelrecht Hof hielt und residierte wie der Vorstandsvorsitzende einer Bank: «das zerrüttete ihn taglang.» Denn «wieder war ein Symbol zerstört worden, ein Bild in den Schmutz gefallen»¹.

Im Grunde war Höfler, was Pier Paolo Pasolini einen Subproletarier nannte, ein klassenloser Anarchist, ein vitaler Draufgänger mit politischer Intuition, eine Mischung aus Engel und Räuberhauptmann, aus Märchenfigur und Guerrillero – und obendrein ein poetisches Urgestein, wie es Österreich im 20. Jahrhundert vielleicht nur noch einmal in Christine Lavant hervorgebracht hat. Die eine ist ihr Leben lang nicht aus ihrem kärntnerischen Tal heraus-, der andere niemals irgendwo *angekommen*. In Höflers Gedicht «In der Fremde» heißt es:

*Ist es so auf Erden? Bin in die Welt gegangen.
Hab mancherlei angefangen.
Aber die Leute lachten.
... Was soll nun werden?
Werde nach Hause wandern,
und barfuß ankommen.*

So ähnlich hat er es sich vorgenommen, als er im Sommer 1952 von London aus nach Österreich aufbrach, «in die vermeintliche Heimat»². Er will nach Wien, sein Geld reicht aber nur bis Matrei in Tirol. Dort besucht er seinen Freund Otto Daubrawsky, während eine Tante aus Wien ihm entgegenreist, um ihn abzuholen. Die Wartezeit vertreibt er sich damit, daß er trotz der Herzprobleme, die ihn seit einiger Zeit plagten, mit dem Freund eine Bergtour unternimmt. Am nächsten Tag, auf dem Weg zum Bus, mit dem die Tante aus Wien ankommt, bricht er zusammen. «Ich durfte ihn noch vier Tage pflegen», berichtet die Tante. Am 15. August, am Festtag Mariä Himmelfahrt, stirbt er und wird im ostirolerischen Lienz begraben.

Irgendwann in den 30er Jahren nehmen die religiösen Motive in Höflers Gedichten zu. Seither nennt er sich Jesse Thoor. Er, der Ungebildete, der Bauer ohne Scholle, der das «Literarische» und die Literaten verachtete, jene «Schreiber, die schon lange den Boden verloren haben», ausgerechnet er griff zum Zitat, um sich einen Namen zu geben, und vereinigte darin die germanische Gottheit Thoor, den Schützer der Bauern und Handwerker, und Jesse, den Vater König Davids, aus dessen Geschlecht nach biblischer Verheißung der Messias hervorgehen soll. Und so entspricht es Jesse Thoors Dichtung, die – gut franziskanisch – Wind und Luft und Werkbank ebenso preist wie die «hohe Braut» im Himmel.



«Und» als Hauptwort

Von Beginn an hat Thoor die Sonettform geschätzt. Sie war die strenge poetische Disziplin, der er seine Einbildungskraft und seine Sprachgewalt unterwarf, mit der er es so genau dann aber auch nicht nahm. Denn die Länge der Verse variiert ebenso wie das Reimschema, und in den späteren Gedichten gibt die Sonettform oft nur noch die Anzahl der Strophen und Verse vor. Manchmal schien es ihm zu genügen, wenn ein Text einfach wie ein Sonett aussah, wie z.B. die bereits zitierte «Adventrede».

*Und die Bewegtheit des Herrn ist ohne Groll und von großer Dauer.
Und seine Gerechtigkeit hört nicht auf, und seine Güte bleibt ewig.
Und darum entfernen wir gern die Bitterkeit, wie ein enges Gewand.
Und die Trauer legen wir ab, wie einen Mantel im Frühling.*

*Und mit viel Sorgfalt nehmen wir die Einsamkeit von unserer Stirn.
Und wir weisen unsere Aufmerksamkeit hin zu den einfachen Dingen.
Und wir verlassen uns auf das Dach, das keinen Regen durchläßt.
Und wir vertrauen dem Stuhl, der fest steht und der uns trägt.*

*Und es kommen wieder zu uns die täglichen Wiesen und die Sonntage.
Und die Salamander mit den seidenen Strümpfen und goldenen Hemden.
Und auch die Lämmer und die Zicklein ... meine gnädigen Freunde.*

*Und die Lieder der Hirten ... und die Gebete der erwachenden Frauen.
Und es brechen die Tore auf ... und es treten hervor die Erkennbaren.
Und sie stehen makellos da ... und sie breiten ihre Flügel aus.*

Jesse Thoor bietet, um die suggestive Kraft seines Textes zu erhöhen, ein reiches Repertoire an Stilmitteln auf: Assonanzen, Alliterationen, Wiederholungen, Anaphern etc. In der «Adventrede» beginnt jeder Vers mit «Und». In der letzten Strophe wird die Frequenz des «Und» sogar verdoppelt, zugleich nehmen die Dringlichkeit und das Geheimnisvolle des Geschehens zu, die Motive werden mythischer, transzendenter, «weihnachtlicher», von Hirten ist die Rede, von aufbrechenden Toren und makellosen geflügelten Wesen, die hervortreten.

Das Stilmittel der additiven Reihung verwendet Jesse Thoor in zahlreichen Texten vor allem der 40er Jahre. Hin und wieder ruft das lyrische Ich Freunde, Feinde und Bekannte namentlich auf, versieht sie mit irgendwelchen Eigenschaften oder knüpft an sie Erinnerungen: «Und Wolfgang Langhoff, der mir Geld und gute Worte mitgegeben hat. Und Max Pfänder, der mich aufgenommen und gesund gepflegt hat». «... Und Hubertus, der

versonnen und gerecht ist ... Und die dicke Susanne (Die Lachen und Lues in fremde Betten legt.)» Höflers Lyrik benutzt die edle alte Sonettform als Schatulle für Inhalte, die teilweise rührend banal und alltäglich sind. Aber er tut es nicht, um die Sonettform zu trivialisieren und zu ironisieren, sondern um umgekehrt dem Alltäglichen Glanz und Größe zu verleihen.

*Und du schneidest Bretter. (Ach, wer schneidet Bretter besser als du?)
Und du zimmerst einen Tisch ... daß er trage die Früchte der Erde.
Und du schmiedest einen Leuchter zur gemeinsamen Betrachtung.*

Wozu aber dieses Insistieren auf der Konjunktion «Und»?

Wer Dinge, Bilder, Personen und Sachverhalte mit «Und» verbindet, übt zunächst einmal Verzicht. Er verzichtet auf Verknüpfungen kausaler, temporaler, lokaler oder finaler Art. Der Dichter des «Und» will keine räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge erläutern, es geht ihm nicht um lineare Verläufe, historische Abfolgen, Ursache-Wirkungsverhältnisse, Teleologien, um Erklärungen und Deutungen der Welt. Der Dichter des «Und» enthält sich auch weitgehend der Urteile darüber, wie die Dinge liegen, wie die Welt ist oder gar *warum* sie ist, wie sie ist.

Der Dichter hat es, wenn er den Regen, die Vögel, das Brot, den kranken Nachbarn, die Salamander und die Engel durch «und» miteinander verknüpft, auf etwas anderes abgesehen. Es geht um ein Aufrufen des Geschaffenen zum Zwecke der Bestätigung und Affirmation. Der Ton dieser Gedichte ist entschieden wohlwollend und freundlich. Die Dinge werden benannt und aufgezählt, gleichsam wie von ihrem Schöpfer am ersten Schöpfungstag. Was damals *Es werde* hieß, heißt jetzt *so sei es*: All diese Dinge (Zicklein, Haus, Teich, Frühling, Mädchen, Heiliger Geist) *sind*, und es ist gut, daß sie sind. Der Dichter ahmt den Blick Gottes nach. So wie dieser sah, daß gut war (Gen 1,10ff), was er geschaffen hatte, so sieht der Dichter, daß es gut *ist*. Das Preisen der Dinge, das der Dichter im Sonett zelebriert, eins nach dem anderen, ähnelt dem Gang der Schöpfungsgeschichte: erst wird dies geschaffen, dann jenes, dann ein drittes, und immer ist das Geschaffene gut. Was der Schöpfer einst schuf, repräsentiert und aktualisiert der Dichter selbst schöpferisch in seinem Werk, indem er Gottes Ruf ins Sein, der an die Dinge und die Lebewesen erging, nachvollzieht im dichterischen Wort. Und dem monotonen «dann sprach Gott», das in der Bibel die Schilderung der Schöpfungstage und -akte gliedert, entspricht im Gedicht das «Und».

Dieses «Und» wird so zum Movens einer Sprach- und Sprechbewegung, die ihren Sinn und Zweck in sich selbst hat. Die Monotonie, die dabei entsteht, ist erwünscht. Denn es ist die durchaus dynamische Monotonie des Psalmenbetens, des Rosenkranzes und der Litanei, des kontemplativen und



kultischen Vollzugs, eine Monotonie nicht des Stillstehens oder Ruhigstellens, sondern der Bewegung, die – im buchstäblichen Sinn des «Heraus- und Hinaustretens» – zur «Ekstase» führt.

Peter Handke hat auf seiner Suche nach einem *neuen Erzählen*, nach etwas *ganz Anderem* als dem Erzählen das «Und» ebenfalls als Motor einer Art rhapsodischen Sprechens entdeckt. In den besonders klaren und lichten Momenten seines Schreibens tritt auch er aus den logischen Verknüpfungen heraus und beginnt zu reihen, Bilder, Wahrnehmungen, Visionen, das «Und» gibt dabei den Takt und das Tempo an.

«Noch in der letzten Nacht hatte ich einen Traum, in dem ich nichts tat als lesen. Es handelte sich um eine Stelle aus dem Johannesevangelium, die mir unbekannt war, eine reine Erzählung, wo nichts stand als «Und er verließ ... und er aß ... und sie sagten ... und als es Abend wurde ... und sie versammelten sich ... und er setzte sich ... und als die Sonne aufging ... und wir wuschen uns ... und er sagte ...», in einer großen klaren Druckschrift mit ebensolchen, wie gefiederten Zwischenräumen ... Und wie mein Lesen so mein Schreiben ... Nun hoffe ich, aus der Verzahnung, der Dinge wie der Worte, hervorzutreten und den Gesetzeszwang loszuwerden.»³

Handke liefert für die Beschreibung dieser Art des reihenden Sprechens nicht nur eine neue Begrifflichkeit (gefiederte Zwischenräume, Verzahnung der Dinge, Gesetzeszwang), er zelebriert sie zugleich an vielen Stellen seiner Bücher⁴ als Kunst und Versuch des «Immer-wieder-Neuansetzens»⁵. «Und dann», «Und wieder», «Und weiter» – das sind häufige Initialbewegungen Handkescher Prosa, der Prosa eines Fußgängers und Wanderers. Das «Und» wirkt wie das Schwungrad einer spezifisch dichterischen Denkbewegung. Das «Und» macht Tempo, aber nicht zuviel, es gibt Elan, aber es macht nicht atemlos. Es ist wie ein Gehen, ein Schritt-für-Schritt-für Schritt.

Das «Und» ist ein Hauptwort Handkescher Prosa wie Thoorscher Lyrik; es ist das Hauptwort beispielsweise auch jeglicher Litanei und des ersten Evangeliums nach Markus, in dem beinahe jeder Satz mit «Und» beginnt: «Und es geschah ... und er ging ... und er trat in ein Schiff ... und die Pharisäer gingen hinaus ... und er fing an, sie zu lehren ...» Eine Eigenart, die von Nachdichtern wie Martin Luther und Fridolin Stier berücksichtigt wird, nicht aber vom Übersetzerkollektiv der Einheitsübersetzung. Das professorale Kollegium meinte, den angeblich plumpen Stil des Markus glätten zu müssen, denn wurde uns nicht schon in der Schule eingebleut, daß man Hauptsätze nicht mit «Und» beginnt? Damit wird die Sprache des Markusevangeliums ernüchtert, versachlicht und verbotschaftet. Getilgt werden die *gefiederten Zwischenräume*, verstärkt die *Verzahnung der Worte* und der *Gesetzeszwang*. Auf den Inhalt komme es schließlich an, nicht auf Ekstase. Ein modernes Mißverständnis und mithin vielleicht ein Grund für das Schwinden von Dichtung. Aber zurück zu Jesse Thoor.

Volksdichter ohne Volk

Wie kommt es, daß Jesse Thoors Gedichte alle paar Jahre oder Jahrzehnte «wiederentdeckt» werden – und doch vergessen bleiben? Nicht nur weil alle Lyrik es heutzutage schwer hat und die zarte Stimme der Dichtung nicht mehr durchdringt. Der Zugang zu ihnen scheint gründlicher versperrt. Der schöne Essay Peter Hamms, der das 2004 erschienene Auswahlbändchen mit Gedichten Thoors⁶ beschließt, zitiert einen Satz Pasolinis, wonach «alles, was ein Bourgeois tut, immer nur falsch sein kann, weil die Bourgeoisie den Sinn für das Sakrale verloren hat.»

Das Bürgertum war nur der Anfang. Diejenigen, die heute bestimmen, wo es langgeht, sind zwar längst keine «Bourgeois» mehr, aber sie haben das Werk der Nivellierung fortgeführt. Aus ihrer von Sekundärerfahrung geprägten und von Bildschirmen umstellten Welt des kalten Nutzens scheint «das Sakrale» – und sogar jegliche Erinnerung daran – verschwunden und vertrieben zu sein. Wo Leben als fugendichte Fiktion inszeniert wird und wo die Gesetze der Funktionalität nahezu unumschränkt gelten, scheint der Einbruch von etwas wirklich «Bedeutendem» kaum noch vorstellbar – nicht einmal wünschbar. Statt Erfahrungen zu machen, hat der Mensch allenfalls Erlebnisse, denen er aber nicht traut, weshalb er sich ständig fragt, ob dieses Gefühl oder jene Sache «echt» sei. Statt zu arbeiten und zu kämpfen, statt zu lieben und Solidarität zu üben, sind die Leute schon heilfroh, wenn sie es schaffen, sich zu beschäftigen, Unterhaltung und Zerstreuung zu finden und sich einigermaßen sinnvoll und angenehm die Zeit zu vertreiben – und entsprechend sind ihre Visionen und Utopien: blutleer, privat, regressiv. Es müßte schon einer kommen, der ihnen einen ganz neuen Sensor einsetzt für die Gegenstände, für sich selbst, füreinander, damit sie wieder anfangen könnten zu hören und zu schmecken und den Kopf freibekämen für das, was im Sinne Thoors einmal «Erfahrung» hieß:

*Es leben in meiner Heimat viele edle Handwerker und heilige Bauern.
Der eine zeigt uns den Weg, der andere faltet unsere Hände.
Daß wir alle ein Auge werden, daß wir alle ein Mund werden.*

Gefährliches Vokabular, mag man einwenden, zumal eine solche die Sinne und den Geist öffnende «heilige» Gemeinschaft, selbst Fiktion ist, dichterische Fiktion. Einerseits. Aber nicht nur. Das Wort «Volk» hatte für den Dichter Jesse Thoor durchaus einen guten, bewahrenswerten Klang. Mit «Blut und Boden» und dergleichen hat Thoor nichts zu schaffen, er verstand «Volk» nicht völkisch oder ethnisch. Volk, das waren für ihn die einfachen Menschen überall auf der Welt, die Proletarier aller Länder, später eher das Volk Gottes, Kinder, Frauen, Narren, Dichter, Sänger und Propheten. Und ohne die Inspiration durch das, was er unter «Volk» verstand, hätte er wo-



möglich keine einzige Zeile geschrieben. Wie man schreiben und Kunst schaffen kann ohne Verbindung zum «Volk», war ihm unbegreiflich.

Viele Menschen sprechen das Wort <Volk> so aus, daß man annehmen muß, sie wünschten es nicht, mit dem Volk gleichgestellt zu werden. Und richtig, beobachten wir sie in ihren Tätigkeiten, so erkennen wir immer wieder, daß sie tatsächlich außerhalb der Gemeinschaft stehen. Wenn ihr von Menschen nichts versteht, so habt ihr von Kunst schon lange nichts verstanden.»⁷

Einer, der dichtet und singt wie Jesse Thoor, ist kein Schriftsteller im Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts. Er ist einer *von weither*, einer, der eine Gemeinschaft sucht, für die und in deren Namen er sprechen und singen kann. Sprech- und singbar sind diese Gedichte ja in hohem Maß, man probiere es nur aus!

So wenig wie sein Verständnis von Volk mit völkischer Ausschließlichkeit hatte Höflers Feier der einfachen Dinge, eines Stuhls oder zweier warmer Socken, zu schaffen mit «Lebenskunst» oder artifizierlicher Dingmetaphysik, welche die Gegenstände, die sie zu verklären beabsichtigt, erst erfinden muß. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Höfler auch deutlich von Peter Handke, dessen literarisches Weltverklärungsprojekt oft etwas angestrengt Artifizielles behält. Handke ist eben kein Handwerker. Er betrachtet die Dinge immer schon mit den Augen des spazierengehenden Literaten. Thoor dagegen weiß, was Dinge sind, denn er weiß, wie sie hergestellt werden. Der Umgang mit Holz und Metall, Wasser und Luft bedeutete für ihn, den Handarbeiter, eine lebenslange (mitunter schmerzliche) Realität. Nichts daran ist ausgedacht, auch wenn es uns Bewohnern virtueller Kultur- und Wellness-Welten beim Lesen so erscheinen mag.

Thoor ist weit herumgekommen, freiwillig und unfreiwillig, im Leib und im Geist. Und sein Denken ist leibhaft, wie das Christentum als Religion des mensch- und fleischgewordenen Gottes überhaupt eine Religion des Körperlichen ist, – und zugleich ist seine Leiblichkeit auf Überschreitung ausgerichtet, auf Transzendenz und eine andere, bessere Wirklichkeit. Noch in den Bildern der Vollendung dominiert der Körper, wenn es z.B. am Schluß eines seiner Mariengedichte heißt:

*Ich schmücke den Mantel dir,
wenn ich übergossen bin
von Reif und Tau – wenn ich ganz in mir
den ewigen Leib anschau.*

So ist die Lektüre von Jesse Thoors Dichtung ein großes Vergnügen – und ein Stück Trauerarbeit. Denn der Leser trauert um Verlorenes: um die Erfahrbarkeit der Welt und des Heiligen, das ihm nur so – als Betrautes – noch zugänglich zu sein scheint.



ANMERKUNGEN

¹ Zitiert nach Michael Hamburger: Vorwort zu Jesse Thoor: Das Werk. Sonette, Lieder, Erzählungen, Frankfurt a.M. o.J., S. 19.

² Peter Hamm: Nachwort zu Jesse Thoor: Gedichte, Frankfurt a.M. 2004, S.94.

³ Peter Handke: Mein Jahr in der Niemandsbucht, Frankfurt a.M. 1994, S. 224f.

⁴ ebd. z.B. S. 1017, 1054 und öfter. Vgl auch Handkes «Versuch über den geglückten Tag», S. 7. Das Buch beginnt mit drei Sprachbildern, drei in Sprache gefaßten Bildern: einem Selbstbildnis des Malers William Hogarth, einem flachen gerundeten Stein vom Bodensee, einer Zugfahrt durch Pariser Vororte – alle verbunden inhaltlich durch eine «Linie der Schönheit und der Anmut» und sprachlich-formal durch «Und». Handke legt mit diesen drei Bildern das Programm seines Büchleins vor, «die fast schon abgetane Idee von dem «geglückten Tag», begleitet von dem Schwung, der heiß macht, sich zusätzlich an einer Beschreibung, oder Aufzählung, oder Erzählung der Elemente und Probleme solch eines Tages zuversuchen.»

⁵ Handke: Versuch über den geglückten Tag, S. 54

⁶ Jesse Thoor: Gedichte Frankfurt am Main 2004

⁷ Tagebuchnotiz von Jesse Thoor, zitiert bei Michael Hamburger, S. 33.





ROMANO GUARDINI

GEBET

Immerfort empfang
ich mich aus deiner Hand.
Das ist meine Wahrheit
und meine Freude.
Immerfort blickt mich
voll Liebe
dein Auge an,
und ich lebe aus
deinem Blick,
du mein Schöpfer
und mein Heil.

Lehre mich,
in der Stille
deiner Gegenwart
das Geheimnis zu verstehen,
dass ich bin.
Und dass ich bin durch dich
und vor dir
und für dich.