

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

39. Jahrgang
2010

Communio

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

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 · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · 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: Stücke, Ettenheim
Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern

INHALT

JAN./FEB. 2010: DAS PASCHAMYSTERIUM – MYSTERIEN DES LEBENS JESU IX; S. 1-112

MÄRZ/APRIL 2010: NATURRECHT HEUTE, S. 113-232

MAI/JUNI 2010: THEOLOGIE DES KANONS, S. 233-352

JULI/AUG. 2010: MYSTERIUM ISRAEL, S. 353-476

SEPT./OKT. 2010: GLÜCK UND LEBENSKUNST, S. 477-596

NOV./DEZ. 2010: MYSTERIUM KIRCHE, S. 597-708

Bieringer, Andreas: «Hühnerleiter wird Jakobsleiter» – Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»	701
Brague, Remi: Natürliches und göttliches Gesetz	140
Brechenmacher, Thomas: Katholischer Antisemitismus? Überlegungen aus der Sicht eines Historikers	371
Buckenmaier, Achim: Was fehlt in der Inkulturationsdebatte? Der Artikel «In Ecclesiam Sanctam» der Taufsymbola als dogmatisches Kriterium	95
Bürkle, Horst: Ost-westliche Wegweisungen zum Glück	555
Damberg, Wilhelm: Die Katholiken und die Juden. Zur Vorgeschichte eines fundamentalen Paradigmenwechsels in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert	357
Denger, Theresa: An der Seite der Opfer – Zum 30. Todestag Oscar Romeros	223
Fabio, Udo Di: Recht auf Glück: <i>contradictio in adjecto</i> ?	547
Figura, Michael: «Haupt und Leib ein Christus». Eucharistie und Kirche	617
–: Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes	33
Flamm, Maria Antonia: Am Verstummen entlang. Gedanken zu den Unsagbarkeiten in Judith Hermanns «Alice»	328
Galvão, Henrique de Noronha: Das Mysterium der Kirche in der Theologie Joseph Ratzingers	645
Henrici, Peter: Das Paschamysterium – unser Mysterium	1
–: Philosophische Kirchenmodelle der Neuzeit	652
Hieke, Thomas: Zum Verhältnis von Biblischer Auslegung und historischer Rückfrage	264
Hillgruber, Christian: Grundgesetz und Naturrecht	167

Jeggle-Merz, Birgit: Pascha-Mysterium. «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils	53
Kany, Roland: Augustins Glück und Unglück	507
Kasper, Walter: Juden und Christen – das eine Volk Gottes	418
Khoury, Adel Theodor: Der Koran und die Bibel	275
Kiesel, Helmuth: Elisabeth Langgässers christlich-literarische Hochartistik. Zum 60. Todestag	564
Klais, Agnes: «Gleichnis der Gemeinschaft» – Zum 70-jährigen Bestehen der Communauté de Taizé	342
Kock, Erich: «Schreiben ist mein Blut». Versuch über Julian Green	580
Kopp-Marx, Michaela: Vom Glück des Erzählens. Patrick Roth und Peter Handke	534
Lobkowitz, Nikolaus: «He rejoices being in the American tradition». John Courtney Murray S.J. und die Religionsfreiheit	198
Luczak-Wild, Jeannine: H.U. von Balthasars Auseinandersetzung mit P. Häberlin	213
Maier, Hans: Die Katholiken und die Demokratie	72
Marion, Jean-Luc: Laudatio auf Kardinal Lustiger	680
Marschler, Thomas: Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin	39
Meier, Herbert: «Los, Evagrius, wir müssen!» Gedicht und Nachsatz –: Der Besuch des Origenes. Eine theologische Erzählung	573
Menke, Karl-Heinz: Balthasars «Theologie der drei Tage». Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater	5
Mey, Katrin: Europäischer Kulturrelativismus und amerikanisches Naturrechtsvertrauen. Zur Kontroverse zwischen Hans Kelsen und Leo Strauss	178
Möllenbeck, Thomas: «Innere Modernität». John Henry Newmans Religion als Gewissensfrage	589
Mühl, Matthias: Degradierung des Diakonats? Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat	205
Nies, Jörg: Kommunikation der Verlorenheit. Hans Urs von Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen»	304
Rahner, Johanna: Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs	665

Reiser, Marius: Die acht Seligkeiten des Evangeliums	499
Sautermeister, Jochen: Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos	520
Schlögel, Herbert: Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik	186
Schockenhoff, Eberhard: Diskriminierung mit rechtsstaatlicher Billigung. Zum PID-Urteil des Bundesgerichtshofs	471
–: Naturrecht im Übergang. Der Wandel der «lex naturalis»-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius	150
Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Glück im Alten Testament	4
Sicari, Antonio Maria: Gleichzeitigkeit mit Christus. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon: Zwei Schwestern im Geist	65
Siebenrock, Roman A.: «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...» – Die Entdeckung des Mysteriums Israels im Kontext der Wahrnehmung der Pluralität der Religion im Zweiten Vatikanischen Konzil inmitten einer hoch konfliktiven Welt	428
Söding, Thomas: Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon als Urkunde des Glaubens	233
–: Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes	23
–: Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11	382
Spaemann, Robert: Menschenwürde und menschliche Natur	134
Striet, Magnus: Etwas glauben. Martin Walsers Novelle «Mein Jenseits»	232
Stubenrauch, Bertram/Seewald, Michael: Das Konzil und die Kirche zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie	600
Tück, Jan-Heiner: Riss im Kosmos. Zu einer Erzählung von Daniel Kehlmann	112
–: «Rübergetragen alles Geweinte». Zum 40. Todestag Paul Celans	228
–: «Du sollst nicht sterben ...» – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz' «Überlebens»	314
–: «Von frommen Atheisten und anderen Gottsuchern» – Vermischte Bemerkungen	351
–: «Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an» (Sach 2,12). Theologische Anmerkungen zur Einzigartigkeit der Shoah	440
–: Gottesverdunklung. Zu Paul Celans Gedicht «Tenebrae»	474

Venard, Olivier-Thomas: Zur Situation von Juden und Christen im Heiligen Land	454
Verweyen, Hansjürgen: Eine Neubegegnung mit Joseph Ratzinger. Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955	88
Voderholzer, Rudolf: Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von «Dei Verbum» im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers	287
Weidemann, Hans-Ulrich: Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten	630
Werner, Johannes: Opium des Volks. Zur Herkunft eines Schlagworts	339
Zaborowski, Holger: Natur – Vernunft – Freiheit. Zum naturrecht- lichen Denken in der Philosophie der Neuzeit	116

DAS PASCHAMYSTERIUM – UNSER MYSTERIUM

Editorial

Es war ein Hauptziel der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, das «Pascha-Mysterium» neu bewusst zu machen als Mitte des Lebens der Gläubigen. Was das Konzil unter diesem Begriff versteht, den es neu in den kirchlichen Wortschatz eingeführt hat, erklärt es so: «Das Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium, sein seliges Leiden, seine Auferstehung und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium (hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen). Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.»¹ In diesem Sinn hatte die liturgische Erneuerung unter Pius XII. 1951 mit der Neugestaltung der Osternachtfeier begonnen, die in besonderer Weise des Paschamysteriums gedenkt.

1. Das Wort «Pascha», die griechische Form des hebräischen «Pesach», unterstreicht die Kontinuität des in Christus erfüllten Mysteriums mit seinem «Vorspiel» im Alten Bund. Diese Kontinuität betont Melito von Sardes in seiner Osterhomilie (*Michael Figura*). Das Pesach war und ist das Erinnerungsfest an die Befreiung des Volkes aus der Sklaverei in Ägypten und an den wunderbaren Durchzug durch das Schilfmeer. Im Mittelpunkt des Pesachfestes stand ein Opferlamm, dessen Blut die Hebräer vor dem Tod verschonte (Ex 12,13.22-23) und das zusammen mit ungesäuerten Broten im Familienkreis zu verzehren war. Deutlich knüpfen hier die Mysterien des Neuen Bundes an die Heilsereignisse des Ersten Bundes an. Jesus starb am Vorbereitungstag für ein Pesachfest und zu Beginn der Festwoche wurde er auferweckt. Seinen Tod und seine Auferstehung hat er in einem Mahl vorweggenommen, das ein Pesachmahl hätte sein sollen (Lk 14,15, wohl als Irrealis zu lesen); doch es war ein Mahl ohne Osterlamm. Statt des Lammes hat er sich selbst im Brot zur Speise gegeben, und er stirbt zur Zeit der Schlachtung der Osterlämmer. So ist er jetzt «unser Paschalamm» (1 Kor 5,7). Sein Blut, das in Ägypten nur apotropäische Wirkung hatte und nicht genossen werden durfte, reicht er im Wein dar als «mein Blut des Bundes, das für die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden» (Mt 26,28).

Die Heilsereignisse des Ersten Bundes sind hier dreifach überboten. Das Paschamysterium ist nicht nur Erinnerung an die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten; es erwirkt, auch heute noch, die Befreiung aus der viel tieferen Sklaverei, der Verfallenheit des Menschen an Sünde und Tod. Sündenvergebung kann nur Gottes Werk sein (Mk 2,7). Im Blut Christi erneuert das Paschamysterium auch den Bundesschluss am Sinai (Ex 24,6), dessen Israel erst fünfzig Tage nach dem Pesach, am «Wochenfest», gedenkt. In der Tat gehört auch die Geistsendung, deren wir an Pfingsten gedenken, zum Paschamysterium. Schließlich, und das ist das entscheidend Neue, wird nicht nur ein einziges Volk befreit; die Befreiung, die Christus erwirkt, gilt «für die Vielen», das heißt für alle Menschen (Joh 1,29; 4,42; 11,52). Diese Grenzenlosigkeit des Heils ist für Paulus das eigentliche «Mysterium», der jetzt enthüllte Heilsratschluss Gottes (Eph 3,4–7).

2. Das jüdische Pesach war ein Fest der Bewegung, des Vorübergangs Gottes (Ex 12,11 in der Lesung des Gründonnerstags), des Auszugs, des Durchzugs durch das Meer und des Wüstenzugs. So liegt es nahe, mit Johannes auch das Paschamysterium als einen Weg zu verstehen (*Thomas Söding*), den Weg der Heimkehr Jesu zu seinem Vater. Dieser Weg führt ihn durch eine unauslotbare, in der Schrift nur angedeutete Tiefe (Apg 2,24.31; Röm 10,7; Eph 4,9): das Totenreich (*Karl-Heinz Menke*), aus dem er die bisher unerlöste Menschheit in seine Heimkehr zum Vater mitnimmt (1 Petr 4,19–20). Die Ostkirche hat diese Befreiung zum Motiv ihrer Auferstehungsikone gemacht.

Die Sicht des Paschamysteriums als Weg kann verdeutlichen, wie die verschiedenen Momente des Mysteriums untrennbar zusammengehören, ja letztlich eins sind. Leiden, Tod und Abstieg in das Totenreich sind nur als Durchgang zu Auferstehung und Himmelfahrt zu verstehen. Die Kreuzigung ist selbst schon Erhöhung (Joh 3,14; 8,28; 12,32) und Verherrlichung (Joh 7,39; 12,23; 13,31–32; 17,1); am Kreuz, in der größtmöglichen Gottverlassenheit, übergibt Jesus seinen Geist dem Vater (Lk 24,46) und kann so auch selbst den Geist ausgießen (Joh 7,39; 19,30.34).

Das Paschamysterium ist der Höhepunkt aller Mysterien des Lebens Jesu. In ihm erfüllt sich die Sendung Jesu als Erlöser. Alle anderen Mysterien seines Lebens sind Vorzeichen oder Vorbedingung des Paschamysteriums. Die Menschwerdung des Gottessohnes kann und muss mit Thomas von Aquin geradezu als Voraussetzung für Tod und Auferstehung Jesu gelesen werden (*Thomas Marschler*). Das mehrfach wiederholte soteriologische «*dei*», die Anzeige einer gottgegebenen Notwendigkeit (Mt 16,21; Lk 13,33; 22,37; 24,7.26; Joh 3,14; 20,9), verbietet es auch, Verurteilung und Hinrichtung Jesu als etwas geschichtlich Zufälliges zu sehen, das sich hätte vermeiden lassen; es verbietet ebenso, Tod und Auferstehung gedanklich voneinander zu

trennen. Das historisch Sichtbare des Todes und der Grablegung Jesu verweist auf das Unsichtbare seines Ganges in das Totenreich und seiner Auferstehung. Diese erweist sich nur in Zeichen (das leere Grab) und in nie ganz fassbaren Erscheinungen, bis in der Himmelfahrt die Vollendung und der Entzug gleichzeitig sichtbar werden. So ist das Paschamysterium auch Mysterium im höchsten Sinn: etwas Sichtbares, das auf das wichtigere Unsichtbare hinweist, das sich in ihm ereignet.

3. In dieses Mysterium, in diesen Weg Jesu, sind nun die Christen mit hineingenommen. Bei der Pessachfeier werden die Kinder aufgefordert, sich erinnernd selbst als aus Ägypten Befreite zu betrachten. An die Stelle dieses *Als ob* tritt in der christlichen Taufe das wirkliche Mitgestorbensein, Mitbegrabensein und Mitauferstandensein des Christen mit Christus (Röm 6,3-11).² Paulus kann seinen Christen zurufen: «Ihr seid mit Christus auferweckt... Denn ihr seid gestorben und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott. Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit» (Kol 3,1-4). Die alljährliche Feier des Paschamysteriums in der Osternacht ist mehr als eine Erinnerung an eine letztlich ferne Vergangenheit; sie ist für die Neugetauften Teilgabe an diesem Mysterium in Taufe, Firmung und Kommunion und für die schon Getauften ein Bewusstmachen ihres Getauft- und Auferstandenseins mit Christus. Die gleiche Teilgabe geschieht in jeder Eucharistiefeier (*Birgit Jeggle-Merz*). Kein Christ kann sie als Unbeteiligter mitfeiern; es geht darin immer auch um ihn selbst. Auch alle andern «Mysterien», wie die Sakramente im Griechischen heißen, sind Anteilgabe am Paschamysterium: an der Geistgabe (Firmung), am Zuspruch des Heils (Lk 23,43: Bußsakrament), am Priestertum Christi (Hebr 4,14-5,10), an seiner Brautschaft mit der Kirche (Eph 5,25-28.32) und nicht zuletzt an seinem physischen Leiden und Sterben (Krankensalbung).

Diese Anteilgabe am Paschamysterium bleibt selbst mysteriös. Das Mit-leiden und Mitsterben mit Christus wäre noch nachvollziehbar; die Teilhabe an seiner Auferstehung scheint unglaublich, vor allem, wenn sie schon in diesem Leben gelten soll. Und doch ist die Auferstehung der sinngebende Zielpunkt des Paschamysteriums. Erst in ihr siegt das Leben über den Tod, erst in ihr überwindet die unverbrüchliche Liebe Gottes die Sünde und ihre Folgen. Paulus kann schreiben: «Ist Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos... Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen» (1 Kor 15,14.19). Erst dank der Auferstehung Jesu können die Gläubigen an seinem Paschamysterium teilhaben. In der Taufe werden sie hineingeboren (Joh 3,3-8) in seinen mystischen, auferstandenen Leib; in der Eucharistie empfangen sie seinen auferstandenen,

nicht seinen sterblichen Leib, und die Geistgabe ist ein Geschenk des auferstandenen, zu seinem Vater heimgekehrtem Erlösers (Joh 14,16; 16,7).

Auch eine mystische Teilhabe am Paschamysterium ist möglich; sie äußert sich als Teilhabe an Seinem Leiden und Sterben (*Antonio Maria Sicari*). Doch eine solche Teilhabe am Leiden, ohne wirklich zu sterben, ist nur kraft der Auferstehung Jesu möglich. Diese Kraft zeigt sich vor allem im Wirken des Geistes. Er macht das scheinbar Unmögliche wirklich: die Kraft in der Schwäche des Apostels (2 Kor 4; 12,9; Phil 3,10-11), die Ausbreitung des Christentums trotz Widerständen, Verfolgungen und Ungenügen der Christen, die Kraft zum Blutzeugnis so vieler Märtyrer und Märtyrerinnen, das Fortbestehen der Kirche trotz Spaltungen und viel menschlichem Versagen. In dieser seiner Zweideutigkeit erweist sich das christliche Leben als ein Leben in der Verborgenheit der Auferstehung (Kol 1,1-3), im Jetzt-schon und Noch-nicht des Karsamstags.

4. Demgegenüber bleibt es zweitrangig, wie die Auferstehung theologisch zu deuten ist: als Auferstehung des menschengewordenen Gottessohnes kraft seiner Gottheit (*Thomas Marschler*) oder als Auferweckung durch den Vater als Vollendung des göttlichen Heilswirkens (*Karl-Heinz Menke*). Es ist auch nicht nötig, ja von den Evangelisten vielleicht bewusst angestrebt, dass die Erscheinungen des Auferstandenen nicht in einen historischen Erzählzusammenhang zu bringen sind. Die Auferstehung Jesu ist ein metahistorisches, nur punktuell in dieser Zeit sich manifestierendes Ereignis. Es genügt, dass einige Zeugen den Auferstandenen als leibhaft lebend erlebt haben, wobei seine Identität mit dem Gekreuzigten durch die verbliebenen Wundmale unbezweifelbar war (Lk 24,39; Joh 20,27). Auf dem Zeugnis dieser Zeugen (Apg 10,40-42; 1 Kor 15,1-8.15) beruht der Glaube an das Paschamysterium und damit das ganze Leben der Kirche.

Peter Henrici

ANMERKUNGEN

¹ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 5 mit Zitat aus der Osterpräfatation und einer Oration der Osternacht.

² Ebd., Nr. 6, mit Hinweis auf Röm 6,4; Eph 2,6; Kol 3,1; 2 Tim 2,11.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

BALTHASARS «THEOLOGIE DER DREI TAGE»

Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater

Hans Urs von Balthasar schöpft wie kein Zweiter aus den Schätzen der Religions-, Theologie-, Philosophie-, Literatur-, Musik- und Kunstgeschichte. Das zeigt sich auch in Auftragsarbeiten wie seinem 1968 verfassten Beitrag zu dem Sammelwerk «Mysterium Salutis»¹. Dennoch sind die vielen eingestreuten Hinweise, Einzelbeobachtungen, Referate und Exkurse alles andere als Abschweifungen; denn all das dient dem Verstehen der «Ursynthese», dass ein Mensch, nämlich Jesus aus Nazaret, die Offenbarkeit Gottes selbst war.

Man hat Balthasar vorgeworfen, die gesamte Heilsgeschichte und besonders das Leben Jesu auf das *Triduum Mortis* zu verkürzen. Doch dieses Urteil wird ihm nicht gerecht. Denn es geht ihm nicht um eine *Reduktion* auf die letzten Tage, sondern um die *Konvergenz* der gesamten Heilsgeschichte im *Triduum Mortis* (285ff). Deshalb spricht er gleich auf den ersten Seiten seines besagten Beitrags von der «typoshaften» Existenz Israels auf das *Triduum Mortis* hin» (137), von der «Ausrichtung der Menschwerdung auf die Passion» (134), von dem Zusammenhang zwischen Krippe und Kreuz, zwischen Fleischwerdung und Fußwaschung (139). Gestützt auf eine Fülle von Vätersätzen (140f) räumt er mit dem «in den Theologiebüchern verbreiteten Mythos auf, dass in der griechischen Theologie, im Gegensatz zur lateinischen, die «Erlösung» grundlegend im Akt der Menschwerdung erfolgte, der gegenüber das Kreuz nur ein Epiphänomen wäre» (142). Im Gegenteil: Das Kreuz ist aus doppeltem Grund die Signatur der Menschwerdung: (a) weil deren Ziel die Erlösung des *gefallenen* Menschen ist; und (b) weil die Menschwerdung die Selbstoffenbarung des *trinitarischen* Gottes ist.

1. Kenosis: Die Offenbarkeit des trinitarischen Gottes

Balthasar wendet sich gegen die Vorstellung, Gott-Vater bleibe vom Ereignis der Inkarnation unberührt, wohingegen der Sohn, obschon weiter-

KARL-HEINZ MENKE, Dr. theol., geb. 1950 – Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

hin wahrer Gott, Knechtsgestalt annehme. Wenn Gott sich in Jesus *als er selbst* offenbart, dann nicht nur die Person des Sohnes, sondern auch die des Vaters. Deshalb sagt Jesus im Johannesevangelium: «*Ich und der Vater sind eins.*» (Joh 10,30). Und: «*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.*» (Joh 14,9b). Und: «*Niemand kommt zum Vater außer durch mich.*» (Joh 14,6). Wenn Gottes Wesen als Kenosis oder Liebe (Richard von St. Victor) bezeichnet wird, dann nicht vorgängig zu den drei Personen bzw. Relationen von Vater, Sohn und Geist. Das Sich-Geben des Vaters an den Sohn und das Sich-Empfangen des Sohnes vom Vater und die Einheit von Sich-Geben und Sich-Empfangen (der Heilige Geist) *ist* die göttliche Kenosis bzw. Liebe. Wo sich diese Liebe als sie selber mitteilt, müssen alle drei genannten Relationen offenbar werden. Andernfalls ist die Selbstmitteilung Gottes nicht die Offenbarung «seiner tiefsten Eigentlichkeit» (148).

Weil Schöpfung und Menschwerdung keine notwendigen Ereignisse sind, unterscheidet Balthasar zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Gott *muss* die Welt nicht schaffen Und er *muss* nicht Mensch werden. Das Ereignis der Menschwerdung gehört nicht zum Wesen Gottes, obgleich es dieses auf unüberbietbare Weise offenbart. Was man bereits von jeder geschaffenen Person sagt, gilt erst recht von dem dreipersonlichen Gott: Er ist *freies* Sich-Verhalten – allerdings als der zur Kenosis Entschlossene. Unbedingte Voraussetzung der *geschichtlichen* Kenosis (Schöpfung und Menschwerdung) ist die Kenosis der Personen (als reiner Relationen) im *innertrinitarischen* Leben der Liebe. Also sind Gott der Vater und der Heilige Geist in die Kenose des Sohnes einbezogen: «der Vater als Sendender und Verlassender, der Geist als der nur noch durch die Trennung und Abwesenheit hindurch Einigende» (153).

Balthasar spricht von dem gnostisierenden Charakter jeder Theologie (152), die von dem transzendenten Gott anders spricht als von Jesus Christus. Gott ist nicht «an sich» allmächtig, wohingegen er in Jesus Christus als ohnmächtig erscheint. Im Gegenteil: der trinitarische Gott offenbart seine Allmacht in ihrer tiefsten Eigentlichkeit am Kreuz. Weil der trinitarische Gott interpersonale Kenosis ist, kann man sogar von einer innertrinitarischen Präexistenz des am Kreuz offenbaren Opfers Christi sprechen (153.268). Es geht nicht an zu sagen: Gott an sich ist allmächtig wie einer, der die Zedern zerschmettert, die Wüste beben lässt und die Welt in Brand setzt. Und Jesus Christus ist ohnmächtig, ist ein wehrloses Kind auf dem Stroh einer Futterkrippe, ist schließlich ein Angenagelter, dem man zuruft: «Steig doch vom Kreuz herab und hilf dir selbst. Aber du kannst ja nicht. Du bist ja angenagelt.» Nein, Gott – so wie er an und für sich ist – ist nicht anders allmächtig als dieser Jesus Christus, nicht anders allmächtig als das Kind von Bethlehem, nichts anders allmächtig als der Gekreuzigte auf Golgotha (169). Der Gott, den das christliche Glaubensbekenntnis allmächtig nennt,

setzt sich mit keinen anderen Mitteln durch als mit denen der wehrlosen, angenagelten, gekreuzigten Liebe. Wer als Christ Gottes Allmacht bekennt, meint nicht das Alleskönnertum eines orientalischen Potentaten, sondern die scheinbar ohnmächtige Liebe des Gekreuzigten. Von ihr bekennt der Christ, dass sie stärker ist als alles andere, stärker sogar als die teuflische Macht der Sünde und des Todes.

2. *Eingesenkt in die Scheol: Das analogielose Ereignis*

Auf wenigen Seiten (154–158) bietet Balthasar eine ernüchternde Bilanz aller bisherigen Bemühungen um eine Theologie des Kreuzes. Selten wurde das neuplatonische Schema des mystischen Aufstiegs (leidender Aufstieg der eigenen Seele) und das verrechnende Denken der Satisfaktionstheorie (der Gekreuzigte als Ersatzopfer, mit dem der Sünder seine Schuld beim Vater bezahlen kann) gesprengt. Wenn überhaupt, dann ist es in der Theologiegeschichte nur ansatzweise gelungen, heilsindividualistische Passionsfrömmigkeit und juridifizierende Straflogik «mit der gesamtökonomischen Schau der Patristik – Kreuz als Höhepunkt des Gesamterlösungs- und Offenbarungswerkes des dreieinigen Gottes – in Einklang zu bringen» (158). Balthasar will mit seiner Theologie des *Triduum Mortis* eine Alternative bieten. Für ihn ist das Kreuz nicht Ausdruck einer allgemeinen anthropologischen, ontologischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheit oder gar bloßes Symbol für den Weg des Mystikers durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes, sondern *das* Ereignis der Menschheitsgeschichte schlechthin (170). Deshalb spricht er zuerst (159–184) von dieser alles bestimmenden Mitte und schildert erst dann (185ff) die drei Tage in ihrer chronologischen Abfolge.

Die wichtigsten Zeilen von Balthasars «Theologie der drei Tage» lauten: «Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1,18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14,6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11,27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.» (159). Die Frage, warum der Tag, an dem der Sohn tot ist, die alles bestimmende Mitte der Heilsgeschichte ist, beantwortet Balthasar mit dem Hiatus zwischen Gott und Sünde, Leben und Tod. Weil der trinitarische Gott als das Geschehen vollkommener Selbstlosigkeit bzw. Kenosis das unbedingte Gegenteil der Sünde ist, reißt schon die erste Sünde einen Hiatus auf zwischen Gott und dem Sünder. Die Sünde nämlich ist mit Gott ebenso unvereinbar wie der Tod mit dem Leben. Ursprünglich bezeichnet der physische Tod den Übergang des Menschen in das ewige Leben der Gemeinschaft mit Gott. Durch den Sündenfall jedoch

wird der physische Tod zum Realsymbol der «Weltsünde» bzw. des «Ortes», an dem Gott nicht ist, der Scheol bzw. des Hades. Biblisch betrachtet ist der eigentliche Tod nicht der physische Tod, sondern die Trennung von Gott.

Balthasar unterscheidet strikt zwischen Scheol und Hölle. Die Scheol ist das, was mit Gott schlechthin unvereinbar ist, die «Sünde als solche» (247), also gerade nicht die Hölle des einzelnen Sünders. Wer die Scheol erfährt, versinkt nicht einfach im Totenreich, sondern er erfährt die «Gott-losigkeit» im ursprünglichen Sinn dieses Wortes; absolute Sinn-, Zeit- und Zukunftslosigkeit. Vor diesem Hintergrund erscheint die neutestamentlich bezeugte Hölle als «Produkt der Erlösung» (248). Balthasar zeigt (179), dass schon Augustinus und in seinem Gefolge Honorius von Autun, Dietrich von Freiberg, Scotus Eriugena oder Nikolaus von Kues die Hölle nicht als den von Gott getrennten Ort (Scheol), sondern als inneren Zustand dessen beschreiben, der sich Christus verweigert. Die Hölle ist also eine Weise der Kommunikation mit Christus. Die Scheol hingegen ist die Verunmöglichung jedweder, auch der negativen Kommunikation mit Gott. Wenn die Osterliturgie fragt: «Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?», dann meint sie die «Sünde an sich», den eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol) und also nicht den (von Balthasar mit keiner Zeile erwähnten) Teufel oder die Hölle des je Einzelnen. Am Karsamstag besiegt Gott die Scheol, nicht die Hölle. Im Gegenteil: Die Hölle wird möglich, weil Gott am Karsamstag die Scheol besiegt hat.

Und wie geschieht dieser Sieg? Am Karsamstag gelangt die trinitarische Kenosis dahin, wo die Verweigerung Gottes, die Sünde, zum Gefängnis der Sünder geworden ist. Balthasar bezeichnet den am Kreuz Gestorbenen als den Einen, der im Hiatus zwischen Gott und Sünde so versinkt, «dass der Hiatus in ihm versinkt» (171). Gerade da, wo Gott nicht mehr offenbar ist als der Lebendige, nicht einmal mehr als der Gekreuzigte, sondern als der nur noch Verfugte, als der mit den Toten Tote, eben da besiegt er den Tod, und zwar den eigentlichen Tod, der identisch ist mit der Scheol. Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens (252f); denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteiger, während die, zu denen er herabsteigt, die Scheol-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3,18-20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4,6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1,23) proklamiert werden kann (234-236). Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den Scheol-Toten (247). Balthasar spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in die Scheol erfolgt nicht in der

doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes. Vielmehr ist sein Tod die reale Erfahrung des Getrenntseins vom Vater. Der zum ewigen Leben erweckte Sohn des Ostermorgens hat keine Gemeinschaft mit dem Tod; denn zwischen Leben und Tod gibt es keinen Berührungspunkt; wohl aber zwischen dem Christus des Karsamstags und der Scheol (247). Der dem Tod unterworfenene Sohn des Karsamstags ist der Schlüssel, mit dem der Vater die Scheol öffnet; und eine geöffnete ist eine entmachtete Scheol. Balthasar erinnert in diesem Zusammenhang an die apokalyptischen Bilder der Selbstverzehrung und Selbstverbrennung der «Sünde an sich» (Apk 18). Seit dem Karsamstag ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Scheol, sondern im Gegenteil Weg zum Vater – jedenfalls für alle, die sich von dem auferweckten Christus an die Hand nehmen lassen. Nach dem Osterereignis gibt es keine Scheol mehr, sondern nur noch die Hölle derer, welche die in Christus offenbar gewordene Liebe des trinitarischen Gottes verweigern. Seit Ostern *ist* Christus als von mir bejahter mein Himmel; als von mir ersehnter mein Purgatorium; als von mir verweigerter die Hölle. Selbst die Hölle – so formuliert Balthasar (249) – gehört seit Ostern nicht mehr der Scheol, sondern Christus.

3. Gehorsam bis zum Tod: Der Gang zum Kreuz

Das völlig analogielose Ereignis des Karsamstags ist für Balthasar wie der Gipfel eines Berges, von dem aus man den Weg zu diesem Gipfel überblicken kann. Im Lichte dieses Ereignisses ist das von Jesus gelebte Verhältnis zum Vater die Einübung des Gehorsams bis in den Tod. Man darf vermuten, dass Balthasar, der Pannenberg's «Systematische Theologie» nicht mehr lesen konnte, in deren Trinitätslehre eine weitgehende Übereinstimmung mit seiner eigenen entdeckt hätte. Pannenberg erklärt² die unbedingt gelebte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als Offenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. Anders gesagt: Jesus ist gerade deshalb personal identisch mit dem innertrinitarischen Sohn, weil er – als Mensch in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – in Raum und Zeit dieselbe Selbstunterscheidung vom Vater lebt, die der ewige Logos *ist*. Anders formuliert: Jesus ist als wahrer Mensch die reale Offenbarkeit des innertrinitarischen Sohnes, weil wahres Menschsein identisch ist mit der Selbstunterscheidung von Gott. Das Gegenteil dieser Selbstunterscheidung ist die Sünde; denn der Sünder will selbst Gott sein. Er will sich nicht von Gott sagen lassen, was gut und was böse ist; er will autonom und autark sein. Aber der Mensch ist nicht Gott; er wird im tiefsten Sinne dieses Wortes «un-menschlich», wenn er sich nicht mehr von Gott unterscheidet. Die Ursünde ist das Gott-sein-Wollen, die Verweigerung der Selbstunterscheidung, die Verweigerung des Gehorsams. Balthasar – so darf

man vermuten – hätte in Pannenberg's Ausführungen über die reale Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes in der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von seinem Abba das Grundanliegen seiner Kenosislehre bestätigt gesehen: «Gott entschlägt sich in seiner Erniedrigung nicht seiner Gottheit, sondern bestätigt sie gerade darin» (183).

Nicht erst von Johannes, sondern auch von den Synoptikern wird die Abba-Beziehung Jesu als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, als Gehorsam der Selbstunterscheidung bzw. Selbsterniedrigung oder Kenosis erklärt. Jesus «stellt härteste Forderungen (Mk 3,31ff), zieht alles ans Licht (Mk 4,21), tadelt erbarmungslos (Mk 7,18; 8,17.21) [...], verkündet dreimal sein kommendes Leiden und schleppt die schreckenstarren Jünger hinter sich her zur Passion (Mk 10,32)» (187). In den lukanischen Erzählungen vom Samariter und vom Guten Hirten (Lk 15,3f) «enthüllt er sein eigenes Herz, im Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom großen Gastmahl (Lk 14,21) das Herz des Vaters, im Wort an den Schächer und im Vergebungswort den Sinn seines Kreuzes (Lk 23,34.43). Sogar die Verklärungsszene hat die Passion als Mitte (Lk 9,31)» (187). Entsprechend erklärt Matthäus die Heilungen Jesu als stellvertretendes «Wegtragen unserer Gebrechen» und als antizipierende Deutungen des stellvertretenden Todes (188).

Das Mahl am Vorabend vor seinem Leiden ist in allen vier Evangelien die Erreichung des besagten Gipfels. Johannes spricht von «der Stunde», auf die der gesamte Weg Jesu ausgerichtet ist; und nicht nur der Weg Jesu, sondern auch jene Stiftungen der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte, die vom Bundesblut, von der Versöhnung im Zeichen von Opfer und Mahl und von dem stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes erzählen. Der Gründonnerstag ist die realsymbolische Darstellung des innertrinitarischen Sohnesgehorsams bis zur Bereitschaft, sich dem Tod überliefern zu lassen. Beim letzten Abendmahl lässt Jesus sich unter den Zeichen von Brot und Wein vom Vater an die verschenken, die er der Scheol entreißen will. Und das sind, wie Balthasar gegen Augustinus betont, nicht nur *einige*, sondern *alle*. Sein Tod hebt die Trennung von Gott, die mit dem Namen «Scheol» bezeichnet wird, für alle Menschen aller Zeiten auf, was nicht ausschließt, dass sich die so Erlösten gegen ihren Erlöser wenden (Hölle als Modus der Christusbeziehung). Balthasar erklärt die johanneische Stunde und den Kelch des Abendmahls als «Einlass der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz des Stellvertreters» (194). Weil Jesu wahres Menschsein (Selbstunterscheidung von Gott) nicht Hindernis, sondern Ausweis seiner personalen Identität mit dem innertrinitarischen Sohn ist, kann er die «Sünde an sich», die Trennung von Gott, die Scheol, nicht nur scheinbar, sondern wirklich erfahren. So gesehen erscheint die scholastische Vermutung, «dass Christi Seele auch während des Leidens in der (seligen?) Anschauung des Vaters verblieb» (194f), als geradezu doketisch.

4. Hingegeben für alle: Der Gang zu den Toten

Die eucharistische Versenkung Jesu durch den Vater an die Sünder ist Preisgabe aus Liebe. Aber dann folgt eine andere Preisgabe, nämlich (a) durch den Verrat des Apostels Judas, der, obwohl einer der Zwölf, Jesus an die Juden «ausliefert»; (b) durch den Hohen Priester Kajaphas, der Jesus stellvertretend für die Juden an Pilatus, also an die Heiden, «ausliefert»; und (c) durch Pilatus, der Jesus an die Henker «ausliefert». Die dreifache «Überlieferung» (Christen an Juden, Juden an Heiden, Heiden in den Tod) ist die Erklärung des Pauluswortes: «Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam hinein verschlossen, um sich aller zusammen zu erbarmen» (Röm 11,32). Einbeschlossen ist gerade auch Petrus. Alles, was er innerhalb des *Triduum Mortis* sagt und tut, ist Ausweis seiner Sünde: «[a] seine Bitte, der Herr möchte nicht leiden: hier gerät er als ‹Satan›, der ‹Menschengedanken statt Gottesgedanken› hegt, in die Nähe des Judas (Mt 16,23; vgl. Lk 22,31); [b] seine Beteuerung, nicht zu verraten, selbst wenn andere verrieten: denn gerade er wird der Hauptverleugnende sein (Mt 16,34 par); [c] seine Beflissenheit, den Meister vor den Angreifern zu schützen: denn wenn er das weltliche Schwert zieht, wird er dadurch umkommen (Joh 18,11; Mt 26,52); [d] sein Verantwortungsgefühl, die Vorgänge mitbeobachten zu sollen: denn gerade an diesem Zuschauerposten versagt er kläglich (Mk 14,66ff par).» (206).

Alle erweisen sich als Vollstrecker der «Weltsünde». Balthasar plädiert deshalb nicht nur aus philologischen (191), sondern mehr noch aus theologischen Gründen (204f) für die Übersetzung des Kelchwortes Mk 14,24 (Mt 26,28) mit: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für alle [statt – wie in der revidierten Missale-Übersetzung vorgesehen – mit ‹für viele›] vergossen wird zur Vergebung der Sünden.» Bei dieser Übersetzung geht es seiner Meinung nach nicht um irgendeine Randfrage, sondern um die Mitte des *Triduum Mortis*, um die Befreiung *aller* Menschen aus der «Macht der Finsternis» (Lk 22,53); denn diese liegt in dem beschriebenen Nexus zwischen dem physischen Tod und dem eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol). Balthasar sieht in den Begleiterscheinungen des Sieges über die Scheol – Beben der Erde, Zerspringen der Felsen, Öffnung der Gräber – nicht bloße Relikte zeitgenössischer Apokalyptik, sondern theologische Hinweise auf die alle und alles betreffende Dimension der Erlösung (215). Es geht um den Heilsuniversalismus des Christentums. Und der hat, wie oft unterstellt, gar nichts gemein mit der Apokatastasislehre. Denn die Hölle bleibt eine reale Möglichkeit jedes von Christus aus der Scheol befreiten Menschen.

Das NT benennt mit dem Verbum «paradidonai» (= «überliefern») nicht nur die Überlieferung Christi durch die Sünder an die Sünder, sondern bezeichnenderweise auch die Preisgabe des Sohnes durch den Vater und die mit der Preisgabe des Vaters einverständene Selbstüberlieferung des Sohnes

an die Sünder. Die neutestamentliche Rede von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater greift die vielen Topoi des AT auf, in denen vom heiligen Zorn des Gottes erzählt wird, der Israel so an den Feind ausliefert, dass der mit ihm machen kann, was er will. Das so ausgelieferte Israel «ist im wahrsten Sinne des Wortes ‹gottverlassen›» (199); denn nicht mehr Gott, sondern der Feind verfügt über es. Dass diese Preisgabe nicht gegen Israel gerichtet ist, sondern der Sendung des auserwählten Volkers dient, ist durchgängige Überzeugung der Propheten. Doch der Gedanke einer stellvertretenden Selbstpreisgabe Israels «für die anderen» klingt allenfalls in den deuterocesajanischen Gottesknechtliedern an. Selbst das NT erwähnt zunächst nur die Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Röm 4,25; 8,32) und erst in jüngeren Texten auch die Selbstpreisgabe des Sohnes «für uns» (1 Kor 11,24; 1 Petr 2,21). «An entscheidender Stelle ersetzt Lukas die letzte Paradosis durch den Vater, den Verlassenheitsruf des Sohnes am Kreuz (Mk 15,34; nach Ps 22,2), durch die letzte Paradosis des Sohnes, der seinen Geist in die Hände des Vaters überliefert (Lk 23,46; nach Ps 31,6).» (200). Hier zeigt sich exemplarisch die Untrennbarkeit der Kenosis des Gekreuzigten von der innertrinitarischen Kenosis. «Dass Gott der Vater den Sohn ausliefert (nicht verschont) ist seine Liebe zu uns (Röm 8,32; Joh 3,16), ist aber auch Liebe Christi zu uns (Röm 8,35; Gal 2,20; Eph 5,1), und zwar so, dass in der freien Selbsthingabe Christi (Joh 10,18) die absolute Liebe des Vaters kundwerden soll.» (201). Balthasar wendet sich ausdrücklich gegen den Gedanken der Nachahmbarkeit des so bezeugten Ereignisses, gegen jede Art von Einordnung in die Geschichte von Martyrien. Was hier bezeugt wird, ist analogielos: «Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen [...] ‹Gott hat Christus zur Sünde gemacht› (2 Kor 5,21)» (202). Erträglich allerdings ist dieser Gedanke nur im Blick auf die Untrennbarkeit des Sohnes vom Vater. «Christus muss Gott sein, um sich für das Liebesgeschehen, das vom Vater ausgeht und sich die Welt versöhnen will, so zur Verfügung zu stellen, dass in ihm die ganze Finsternis des Widergöttlichen gerichtet und aufgelitten wird.» (202 – vgl. 223).

Immer wieder sprechen die Evangelien davon, dass dies alles geschehen «musste». Balthasar macht sich nicht nur zum Anwalt der unbedingten Freiheit Gottes zur Schöpfung und zur Erlösung, sondern post factum ebenso zum Anwalt der besagten Notwendigkeit (285ff). Das Kreuz, so erklärt er, «musste» geschehen, weil Gottes Barmherzigkeit ohne Gericht um den Preis der Ungerechtigkeit gegenüber der Sünde erkaufte wäre. Wie, so fragt er, sollte Gott «den Un-Willen des Menschen, im Raum seiner Bundesgnade zu wohnen, anders beantworten als durch seinen Un-Willen» (208)? Balthasar erinnert an das Anselm-Wort: «Nondum considerasti, quanti ponderis

sit peccatum.» (209). Gott hat dem Menschen wirkliche, nicht nur scheinbare Freiheit geschenkt; deshalb ist die von ihm nicht gewollte Perversion dieser Freiheit keine Scheinwirklichkeit. Gott wird der Wirklichkeit der Sünde nicht durch Ignorierung gerecht. Aber er richtet nicht durch Abrechnung oder Bestrafung, sondern durch seine gekreuzigte Liebe.

Um zu verstehen, dass die gekreuzigte Liebe das denkbar radikalste Gericht ist, genügt ein Beispiel zwischenmenschlicher Grunderfahrungen. Folgende Anekdote³ aus dem Leben von Papst Johannes XXIII. ist als wahr verbürgt: Es war in der Zeit, da er noch Patriarch von Venedig war. Eines Tages hörte er davon, dass einer seiner Pfarrer dem Alkohol verfallen sei. Giuseppe Roncalli machte sich zusammen mit seinem Sekretär auf, um den Mitbruder aufzusuchen. Im Pfarrhaus traf er ihn nicht an. Man verwies den Erzbischof an das Stammlokal des Pfarrers. Der ging hin, schickte seinen Sekretär hinein. Der kam mit dem Pfarrer zurück. Und der Patriarch sagte zu ihm: «Ich muss mit dir reden. Hast du Zeit für mich?» Beide gingen zum nahe gelegenen Pfarrhaus. Dort sagte Roncalli: «Mitbruder, es ist wieder Zeit bei mir. Nimm mir bitte die Beichte ab.» Und dann beichtete der Patriarch bei seinem zum Säufer gewordenen Mitbruder. Der gab seinem Bischof die Lossprechung. Roncalli dankte ihm, erwähnte das Gebrechen des Priesters mit keinem Wort und fuhr nach Hause. Nichts weckt ein Gewissen gründlicher als unverdiente Güte. Jedenfalls soll der besagte Priester nie wieder getrunken haben.

Die kenotische Liebe des Gekreuzigten richtet tiefer als jede bloße Strafe oder Abrechnung. In Christus begegnet der Sünder dem Gegenteil seiner selbst. Und dies nicht im Modus der die Lüge entblößenden Wahrheit, sondern gleichsam «von unten». Christus lässt sich vom Hass der Sünder verwunden, ohne aufzuhören, den ihn kreuzigenden Sünder zu lieben. Ja, er geht dem Sünder nach bis in das Gefängnis seiner Trennung von Gott. Balthasar betont, dass Christus die der Sünde inhärente Hölle nicht nur selbst erfährt, sondern in gewisser Weise sogar «unterschreitet», weil er die fürchterlichste Strafe des Sünders, die «Gott-Verlassenheit», auf Grund seiner singulären Vertrautheit mit dem Vater ungleich tiefer erfährt als jeder Sünder sie jemals erleiden kann. Seine richtende Liebe begegnet dem Sünder also gewissermaßen nicht «von oben», sondern «von unten». Christus richtet den Sünder durch eine Liebe, wie sie abgründiger (kenotischer) nicht gedacht werden kann. Der Richter ist kein anderer als der Gekreuzigte; und der Sieger ist kein anderer als der Durchbohrte: «im Ecce Homo das Ecce Deus» (207).

5. Geschichtlich und transgeschichtlich zugleich: Der Gang zum Vater

Wie das Geschehen des Karfreitags (des Gangs zum Kreuz) und des Karsamstags (des Gangs zu den Toten), so ist auch das Geschehen des dritten Tages

(des Gangs zum Vater) unableitbar (257). Es gibt Kategorien und Interpretamente der biblisch bezeugten Heilsgeschichte Israels, die das Osterereignis verstehen helfen; aber dieses Verstehen bleibt auch dann asymptotisch, wenn man zu einer Synopse aller entsprechenden Bemühungen gelangt (262ff). «Dass ein Toter wiederauflebt, ist im biblischen Raum nicht völlig einmalig; aber nicht dies soll mit der Auferweckung Jesu ausgedrückt werden, vielmehr sein Übergehen in eine Existenzform, die den Tod ein für alle Male hinter sich gelassen hat (Röm 6,10), somit ein für alle Male die Grenzen dieses Äons zu Gott hin überschreitet (Hebr 9,26; 1 Petr 3,18).» (260).

Einerseits ist die Auferstehung des Gekreuzigten ein innerweltlich wirkliches und also auch geschichtliches Ereignis. Andererseits sprengt das Ostergeschehen alles innerweltlich Mögliche. Deshalb bezeichnet Balthasar das Osterereignis als ein «die Geschichte übersteigendes Ereignis *innerhalb* der Geschichte» (288). Er wendet sich gegen die von Gerhard Koch und Jürgen Moltmann (290f.311) vertretene Reduzierung des Ostergeschehens auf ein innergeschichtliches Ereignis (Christi Auferstehung als Verheißungsgeschehen oder bloße Initiation des Auferstehungslebens aller Glaubenden); aber mindestens ebenso gegen jede Relativierung der leiblichen Auferstehung. Dabei denkt er nicht nur an Rudolf Bultmanns Redeweise von der «Auferstehung ins Kerygma» (279), sondern auch an Georg Ebelings Identifizierung des wahren mit dem unanschaulichen Glauben. Wörtlich bemerkt er: «Indem Gott sein menschengewordenes Wort von den Toten leiblich auferstehen lässt, geht er keinen Schritt hinter die Fleischwerdung seines Wortes zurück; es ist also nicht an dem, dass Jesus in seiner Leiblichkeit entschwinden und zu Geist werden müsste, damit der Glaube an ihn von dem Hindernis, das seine Persönlichkeit bildet, befreit werde und dadurch erst seine volle Reinheit der Unanschaulichkeit erlange, wie G. Ebeling meint.» (272f).

Es ist der in Bethlehem geborene, in Nazaret aufgewachsene und in Jerusalem hingerichtete, also der geschichtliche Jesus, der auferweckt wird zum ewigen Leben. Alle vier Evangelien bezeugen durch die Erzählung vom leeren Grab die Identität des Beigesetzten mit dem Auferweckten (288f). Und man darf annehmen, dass auch Paulus das leere Grab voraussetzt, wenn er mit dem Ostergeschehen eine reale Verwandlung und Verklärung des gestorbenen Leibes verbindet. Balthasar spricht in Bezug auf 1 Kor 15,55 von der paulinischen «Vorstellung des ‚Hineinverzehrtwerdens‘ des Sterblichen in das Unsterbliche» (299).

Alle ntl. Autoren bekunden die Einbeziehung des beigesetzten Leibes in die Auferweckung, gehen aber unisono auch davon aus, dass niemand Zeuge des Geschehens der Auferweckung als solcher sein konnte (262.307). Denn das unvermittelte Handeln Gottes bleibt der an Raum und Zeit gebundenen Wahrnehmung unzugänglich. Als geschichtliches Ereignis könnte man die Auferweckung der vom zeitgenössischen Judentum erwarteten Aufer-

weckung der Gerechten zuordnen. Aber damit würde man ausblenden, dass Jesu Auferweckung keine Rückkehr in ein zeitlich befristetes Leben ist, sondern das Ende aller Zeitlichkeit impliziert. Balthasar vermutet, dass dieser Aspekt der Durchbrechung aller Zeitlichkeit den Gedanken an die Identität des Osterereignisses mit der Vollendung aller Zeit (Parusie) aufkommen ließ; und dass erst in einem zweiten Stadium der Reflexion zwischen dem Gang des Auferstandenen zum Vater und dem «Jüngsten Tag» unterschieden wurde (263).

Theologisch betrachtet sind Jesu «Gang zum Kreuz», Jesu «Gang zu den Toten» und Jesu «Gang zum Vater» nicht drei chronologisch geschiedene Ereignisse, sondern drei Komponenten desselben Ereignisses. Es mag sein, dass die Angabe «am dritten Tag» mit dem Bekanntwerden der Auferweckung durch das Auffinden des leeren Grabens oder mit der Bezeugung der ersten Selbstbekundungen des Erlösers zu erklären ist. Aber wahrscheinlicher ist (vgl. 301f) das Aufgreifen alttestamentlicher Topoi wie Hos 6,2 («Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten richtet er uns wieder auf.»), Jona 2,1 (Verweilen des Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungeheuers) oder 2 Kön 2,17 (Elias, der nach seiner Entrückung drei Tage gesucht und nicht gefunden wird). Im Unterschied zu dem Geschichtsschreiber Lukas (vgl. 275ff.302ff) relativiert der Theologe Johannes alle Vorstellungen von einer zeitlichen Diastase zwischen Karfreitag, Karsamstag und Ostern. In seiner Darstellung handelt es sich bei den drei Tagen um chronologisch eingekleidete «Aspekte des einen ‹Hingehens›, ‹Hinaufgehens› zum Vater: nicht nur Kreuz und Auferstehung, auch Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten werden bei ihm ‹eng miteinander verbunden›» (266). Ähnliches lässt sich von Paulus sagen, «für den alle chronologischen Probleme zwischen Auferweckung Jesu und Pneuma wegfallen [...], da er von vornherein als ‹zweiter Adam› das lebenspendende Pneuma ist und hat (1 Kor 15,45)» (276).

So sehr Balthasar das wirkliche Totsein des Gekreuzigten mit den Scheol-Toten betont, so unbedingt unterstreicht er auch das Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn. Der bis zur Passivität des wirklichen Totseins reichende Gehorsam des Sohnes trägt das Leben nur dann in den Tod, wenn durch seine Passivität die Aktivität des Vaters in die Scheol gelangt. «Die Freiheit des Vaters, in einem souveränen Herrschaftsakt den Sohn zu erwecken, bekundet sich in der Freiheit des Sohnes, sich in eigener höchster Souveränität von sich selbst her zu zeigen. [...] Entscheidend ist hier die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses, dass gerade die *Person* des Sohnes die in ihm erscheinende Person des Vaters kundtut. Denn wenn es zum letzten Gehorsam des Sohnes gehörte, dass er sich vom Vater auferwecken ließ, so gehört es nicht minder zur Erfüllung seines Gehorsams, dass er es sich ‹geben› lässt, das ‹Leben in sich

selbst zu haben» (Joh 5,26)» (273). Im Johannesevangelium ist die Verherrlichung des Sohnes (Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung) nicht das zeitlich von der Erniedrigung unterschiedene «Ergebnis» der Kenosis, sondern mit dieser so ähnlich verbunden wie die göttliche mit der menschlichen Natur Christi: unvermischt und ungetrennt (274.285).

Nur wenn man die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen voraussetzt, sind die nachösterlichen «Christusbegegnungen der Jünger keine obskuren, bedeutungslosen Visionen, sondern Zeugnis von dem zentralen Ereignis zwischen Himmel und Erde» (275). Es geht nicht um das «Wie» der «materiellen Identität des Erscheinenden mit dem Gekreuzigten» (283), wohl aber um deren fraglose Feststellung (Zeigen der Hände und Füße und bei Johannes der Seite). Balthasar hält es für bemerkenswert, dass die oft divergierenden Erzählungen von den Selbstbekundungen des Auferstandenen (vgl. 292ff) stets beides zugleich bezeugen: (a) Der sich zeigende Erlöser ist nicht der Zeit und dem Raum unterworfen; er kann sich zeigen oder auch entziehen. Und (b) er ist identisch mit dem Gekreuzigten. In allen Begegnungen ist der Erscheinende zugleich der Anredende. So wird deutlich, dass er keine Projektion ist. Die Angeredeten erkennen nicht nur ihn, sondern wissen sich auch umgekehrt erkannt und durchschaut. Balthasar spricht nicht nur im Blick auf die Bekehrung des Saulus zum Paulus von einer «die Herzen umkehrenden und überführenden Gewalt» (284). Aber diese «Gewalt» setzt die Freiheit ihrer Adressaten nicht außer Kraft. Die Auferstehung lässt sich weder historisch noch exegetisch «beweisen» (289). «Jesus <wird erkannt und ist doch nicht zu erkennen. Er ist anwesend im Gewähren seiner selbst und zugleich im Entzug.» (305). Von daher ist das Überzeugtsein der Zeugen ein Geschenk, das angenommen oder verweigert werden kann. Grundbedingung für das Überzeugtsein sind «die <erleuchteten Augen des Herzens» (Eph 1,18) [...], die allein die sich darbietende Gestalt der Offenbarung zu schauen» (290) vermögen. Gott wirkt keines der biblisch bezeugten Heilsereignisse ohne seine Adressaten. Der Auferstandene offenbart sich «nicht einfach ohne den Menschen, sowenig er die Passion sich ohne Mitwirkung des Menschen ereignen ließ» (307). Deshalb ist beides untrennbar: (a) die «Freiheit des Auferstandenen, sich zu geben, wann und wie er will»; und (b) die «Freilassung des Menschen (als Aspekt der Osternade), zu reagieren, wie er will» (309).

6. *Das Wesen des Christentums: Kirche aus dem Kreuz*

Wo der Auferstandene erscheint, geschieht nicht nur Offenbarung, sondern auch Sendung (287.311). Die Sendungen des Auferstandenen sind kirchengründend. Sie betreffen zuerst und vorrangig die Träger des apostolischen Amtes (312), das Christus auch dann noch vergegenwärtigt, wenn seine

Träger die Kenosis des Erlösers existenziell in deren Gegenteil verkehren. Balthasar unterscheidet die petrinische (objektive) von der marianischen (subjektiven) Einbeziehung der von Christus Beschenkten in dessen Stellvertretung (313). Der objektiven Christusrepräsentation des Amtsträgers sollte die existenzielle Inklusion in die Kenosis des Gekreuzigten entsprechen. Doch oft, so beklagt er, tut sich ein Graben auf zwischen Amt und Person; und dann sind es nicht selten die «nicht-beamteteten» Laien, die durch ihre «für-leidend» gelebte Stellvertretung den Blutkreislauf des Leibes Christi, der Kirche, aufrechterhalten. An Johannes, dem Jünger, der seine amtliche Erwählung mit der paradigmatischen Liebe der Selbstlosigkeit paart (314), wird deutlich: Amtliche Stellvertretung, die nicht subjektiv gedeckt ist, zeigt das hässliche Gesicht eines Erwählten, der das Gegenteil von dem lebt, was er «in persona Christi» und als Repräsentant der Kirche objektiv vollzieht. Wenn der Nachfolger Petri «Diener der Diener Gottes» genannt wird, ist zumindest verbal deutlich, dass die «höhere» Berufung nicht der Auszeichnung des Berufenen, sondern seiner radikaleren Enteignung in eine quantitativ und qualitativ umfassendere Stellvertretung dient (315f).

Die Zeit der Kirche setzt das «Schon» der Befreiung von der Scheol voraus, ist aber deshalb nicht der Geschichte entrückt. Denn die Kirche besteht aus Menschen, die trotz ihrer Taufe angefochten bleiben und Christus nur dann treu sind, wenn sie das Kreuz seiner verwundeten (kenotischen) Liebe tragen helfen. Der trinitarische Gott erzwingt nichts; er hat dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt; deshalb lässt er sich von den Konsequenzen seines Geschenkes wirklich und nicht nur zum Schein betreffen – so unbedingt, dass das Drama der Weltgeschichte offen bleibt. Unter dieser Voraussetzung benennt Balthasar zwei Fehlformen der Eschatologie: die *Entzeitlichung* und die *Verzeitlichung*.

In Barths Theologie ist der Auferstandene kein Ereignis der Vergangenheit, aber auch kein Ereignis der Zukunft, sondern Gottes Wort, das jeden Einzelnen auf je eigene Weise in die Entscheidung ruft. So wird das Christentum gleichsam entzeitlicht, weil auf der Nadelspitze des Augenblicks angesiedelt. Entsprechend unterscheidet Rudolf Bultmann zwischen *Geschichtlichkeit* und *historischer Faktizität*. Während Jesus Christus als historisches Faktum Vergangenheit ist, bedeutet die Geschichtlichkeit des Christusereignisses ein Geschehen an mir selbst. Bultmann will das Ereignis «Jesus Christus» aus der Gefangenschaft des bloß Gewesenen befreien, damit der Erlöser zum Existenzial des einzelnen Glaubenden werden kann. Erst wo die Auferstehung Christi als Kerygma präsentisch wird, ist sie aus Bultmanns Sicht kein bloßes Ereignis der Vergangenheit, sondern wirkmächtige Veränderung der eigenen Existenz. Balthasar anerkennt den sittlichen Ernst des von Bultmann vertretenen Existenzialismus (vgl. 279), kritisiert aber auch, dass ein vom geschichtlichen Jesus abstrahiertes Kerygma

der subjektivistischen Willkür seiner Adressaten ausgeliefert ist. Denn innerhalb der entzeitlichten Eschatologie Bultmanns entscheidet letztlich jeder Einzelne, was das ihn ergreifende Kerygma konkret fordert oder bedeutet. So aber wird Barths Grundanliegen, der Gehorsam gegenüber dem Ereignis «Wort Gottes», in sein Gegenteil verkehrt⁴.

Hellsichtig erkennt Balthasar den dialektischen Zusammenhang zwischen entzeitlichter und verzeitlichter Eschatologie. Mit dem letzteren Begriff bezeichnet er Gerhard Kochs Theologumenon von der «Auferstehung des Erlösers in die Geschichte hinein» (vgl. 279–281.290f.296–298) und Jürgen Moltmanns Plädoyer für die Identität der immanenten mit der ökonomischen Trinität (vgl. 311.318)⁵. Moltmann zumindest sieht im Christusgeschehen die Offenbarung eines Gottes, der sich selbst so für den Menschen einsetzt, dass er erst dann er selbst (mit sich identisch) ist, wenn jedes seiner Geschöpfe seinem Willen entspricht. Gewiss, er unterscheidet in Absetzung von Hegel und Marx zwischen «futurum» und «adventus»: Im Marxismus schafft der sich selbst entfremdete Mensch mittels revolutionärer Praxis die eigene Zukunft; Moltmann hingegen erklärt die Auferweckung Jesu als «adventliche» Macht, die eine Zukunftsdynamik von Materie und Geschichte (futurum) erst ermöglicht. Dennoch kann man mit Balthasar fragen, ob er nicht doch eine innergeschichtliche Utopie mit dem von Gott erhofften Heil identifiziert.

Die Alternative ist klar: Das Ereignis des *Triduum Mortis* begründet kein Christentum, das von der Geschichte nicht mehr berührt wird (entzeitlichte Eschatologie); aber auch kein Christentum, das die Welt noch erlösen muss (verzeitlichte Eschatologie). Christus hat den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Scheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal gesprengt, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Christus ist nicht nur die Befreiung aus der Scheol, sondern auch der Weg zum Vater; letzteres aber nur für jeden, der freiwillig «Ja» sagt. Die Hölle der Ablehnung des Christusgeschenkes bleibt möglich. Balthasar will sich zwar von niemandem in der Hoffnung auf universale (auch den letzten Verweigerer einholenden) Erlösung übertreffen lassen. Er sagt ausdrücklich, dass das Verbleiben auch nur eines einzigen Menschen im Zustand der Verweigerung (Hölle) eine ungeheure Tragödie nicht nur für den Verweigerer, sondern auch für die *Communio Sanctorum* und besonders für Gott selbst wäre. Denn Gott ist in Christus bis in die Scheol der pervertierten Freiheit des Sünders herabgestiegen, um eben diese eschatologische Tragödie zu verhindern. Doch erzwingen kann Liebe nichts, nicht einmal die Liebe eines einzigen Menschen.

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen. Aber sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur der Kenosis bis zum Äußersten. Deshalb hat Balthasar seine «Theologie der drei Tage» durch Gestalten ver-

anschaulicht, die seine radikale Hoffnung auf das Leer-Lieben jeder Hölle teilen. In Dostojewskijs Romanen bedeutet das Wort «Hölle» nicht die Verlorenheit eines *anderen* Gliedes Christi, sondern die den nicht verlorenen Gliedern Christi auferlegte Liebe, sich auch für den letzten Verweigerer bis zum Letzten einsetzen zu müssen⁶. Ähnlich radikal wendet sich Léon Bloy gegen «die blöde Moral» eines Klerus, der auf gesicherten Pfründen den Opfern eines erbarmungslosen Kapitalismus Gottvertrauen predigt, statt sich selbst allen voran in die Armut zu werfen. Als Sekretär des 1855 konvertierten Dichters Jules Barbey d'Aureville findet er zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen, an den unsichtbaren Zusammenhang zwischen Erlösung und Leiden, zwischen dem Leiden Christi und dem unschuldigen Leiden unzähliger Heiliger, zwischen der Schuld des Einen und der gekreuzigten Liebe des Anderen. Charles Péguy, dem Balthasar die m. E. schönste Darstellung seines «Fächers der laikalen Stile» des Christseins gewidmet hat⁷, tritt als junger Mensch aus der Kirche aus, weil er die Lehre von einem Himmel der Glücklichen, der über der Hölle der Unglücklichen errichtet ist, für einen bourgeoisen Aberwitz hält. Er wird Kommunist, weil er nicht glücklich sein will, solange auch nur einer seiner Brüder oder Schwestern unglücklich ist. Aber je mehr er erkennt, dass eine verordnete Gerechtigkeit die Liebe zerstört, desto tiefer erkennt er das Wesen der christlichen Hoffnung als Stellvertretung; erkennt er eine Hoffnung, die den Anderen niemals aufgibt, weil sie nie «mit ihm fertig» ist. Als Sozialist schreibt Péguy ein erstes Werk mit dem Titel «Jeanne d'Arc»; nach seiner Rückkehr in die katholische Kirche ein zweites mit dem Titel «Mystère de Jeanne d'Arc». Balthasar gestaltet seinen Kommentar dazu in Anlehnung an die eigene «Theologie der drei Tage»; er schreibt: «Die sozialistische Jeanne erträgt es nicht, dass ihre Brüder «verlorengehen», «sich verdammen»; sie kann ihre irdische Aktion nur antreten, wenn sie sich zuvor für sie hingeweiht hat bis zur Kommunion mit ihrer Verlorenheit. Diese wird ihr, als Preis für die vollbrachte Aktion, am Ende zuteil, da sie, aus der kirchlichen Kommunion der Heiligen ausgestoßen und den Flammen der Hölle in der Nacht der Seele, in der Überzeugung von ihrer eigenen Verlorenheit, überliefert, den Tod für die Brüder stirbt. Die christliche Jeanne des «Mystère» wird nur in ihrem ersten Entschluss gezeigt, im Entschluss, sich christlich mit dem Verlorengehen ihrer Brüder nicht abzufinden. Sie weiß im Gebet, dass sie gegen Gott revoltiert. Aber ohne diese Revolte, sagt sie, wird selbst ihre Messe, ihre Kommunion, «wurmstichig und hohl». Kein Hinweis auf «Ergebung in den Willen Gottes» [...] kann sie stillen. Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein. Auch Gott ist nicht neutral. Auch Gott «findet sich nicht ab» mit dem Unbegreiflichen, Unerträglichen, Unmöglichen.»⁸

Balthasar unterscheidet die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die Scheol Herabgestiegenen von der inklusiven Stellvertretung der so von ihm Beschenkten (220). Er spricht von der «Kirche aus dem Kreuz» (219); aber auch von der «mit Christus gekreuzigten Kirche» (221). Keiner kann das Geschenk Christi privatistisch für sich selbst empfangen; Christusgemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtesten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die trinitarische, in der Kenosis des Karfreitags und Karsamstags offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern, sondern will Mit-Liebende. «Christ werden heißt ins Kreuz kommen» (221), weil «nicht ich leide, sondern Christus in mir leidet, der sich aus mir ein Organ für *seine* Erlösung geschaffen hat» (221). Diesen Sachverhalt der Inklusion der Christen in den stellvertretenden Gang des Erlösers zum Kreuz und zu den Toten meint Paulus, wenn er seine eigene Sendung mit den Worten beschreibt: «Ich erstatte ergänzend für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Bedrängnissen Christi noch aussteht» (Kol 1,24). Dieses Wort, so betont Balthasar, darf nicht additiv verstanden werden. Die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, dass der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann. Balthasar unterstreicht die Unterschiedlichkeit der Gestalten inklusiver Stellvertretung. Da ist «die Verheißung an Petrus, mitgekreuzigt zu werden (Joh 21,19); oder «die Johannes und Maria gegebene Gnade, unter dem Kreuz zu stehen»; oder bei Paulus «die Predigt mit der ganzen Existenz» (222). Und relativ selten, aber alle Jahrhunderte des Christentums begleitend, gibt es auch Sendungen, die teilhaben lassen an der Erfahrung des Karsamstags. Balthasar nennt «Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie des Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima» (180f). Und er fährt fort: «Ignatius hat in Manresa Ähnliches erfahren, der junge Franz von Sales hielt sich für verdammt und gab Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm auch in der Hölle dienen zu wollen. Luther kann hier nicht unerwähnt bleiben: Surin hat die mystische Nacht als Hölle mit all ihren Strafen geschildert. Die große Therese kann gelegentlich solche Höllenqualen streifen, Johannes vom Kreuz beschreibt sie ausführlich. Die kleine Therese spricht von einem unterirdischen Gang, in dem sie, ohne zu wissen, wohin sie geht und wie lange sie dort auszuharren habe, dahinschreitet.» (181). Balthasar hat wiederholt bekundet, dass er seine Theologie der drei Tage vor allem den Erfahrungen

Adrienne von Speyrs verdanke. Über sie schreibt er: «Sie war Konvertitin, Ärztin, geistig kerngesund, aber von einem tollkühnen Mut beseelt, für Gott und sein Werk in der Welt alles, was sie besaß und was man aus ihr herausholen konnte, hinzugeben. Und Gott hat sie in einem furchtbaren Ernst wörtlich verstanden. Sie wurde eingeweiht in alle leiblichen und seelischen Schmerzen des Kreuzes, in die letzteren vor allem, die so schrecklich sind, dass man gern die äußersten körperlichen Schmerzen ertrüge, wenn einem nur die unerträgliche Gottverlassenheit genommen würde. Dieser Frau wurden immer wieder die Nöte der Kirche und der Welt gezeigt, abständige, laue Priester, unzureichende, verlogene Beichten, Verdunkelungen des Glaubens Unzähliger, und dieser Anblick entflammte sie so sehr, dass sie sich bedingungslos zu allem anbot, was erfordert wäre, um zu helfen. Dann wurde sie in den geistigen Abgrund gestürzt, in das «Loch», wie sie es nannte, oft tage- und nächte-, oft auch wochenlang.»⁹ Im Herbst 1946 empfing Adrienne die Sterbesakramente; aber der ihr als gewiss vorausgesagte Tod trat nicht ein; statt dessen fühlte sie sich an der Grenze des Lebens aufgefordert, fortan nicht mehr in der eigenen, sondern in einer fremden Sendung zu leben. Was damit gemeint ist, schildern die von Balthasar herausgegebenen «Erfahrungsprotokolle» mit dem Titel «Auftragshöllen». Sie sieht die Sünder und die Sünden, für die sie stellvertretend leidet. Sie beichtet stellvertretend die Sünden anderer und trägt damit deren Last¹⁰. Sie spricht von einer ständigen «Beichthaltung» als Voraussetzung für das Einssein der eigenen Stellvertretung mit der Christi. Der theologische Kern ihrer Erfahrungen liegt im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen. Adrienne weiß, dass ihr etwas gezeigt wird, was andere nicht sehen; aber die Stellvertretung selbst ist für sie etwas im wahrsten Sinne des Wortes Alltägliches, ist für sie Wesen und Mitte jeder kirchlichen Sendung, ist die jedem Menschen auf seine Weise gegebene Möglichkeit, «den Herrn im eigenen Leib zu empfangen, ihm unsern Leib als Leib anzubieten, in unserem Leib das Leibsein des Sohnes [...] fortzuführen»¹¹. In ihrem selbstverfassten Gebet um den rechten Gebrauch der Krankheit bittet Adrienne: «Herr, segne die Kranken. [...] Segne sie nicht bloß, damit sie auszuhalten vermögen, segne sie auch, damit sie lernen für Dich zu ertragen und im Leiden eine Gnade zu sehen. Zeige ihnen, dass jedes Leiden durch Dein Leiden am Kreuz einen Sinn erhalten hat, einen Sinn, der durch den Vater in den Sinn des eigenen Leidens aufgenommen und für die Erlösung der Welt dienstbar gemacht wird. Zeige ihnen, dass, wenn sie in Deinem Namen zu leiden gewillt sind, Schmerz und Krankheit fruchtbar werden, dass Du sie brauchen kannst, um andern zu helfen, andern ihre Lasten zu erleichtern, um Wege gangbar zu machen, die sonst unbetretbar wären.»¹²

Balthasar verwirft jede masochistische Verherrlichung des Leidens. Aber er ist auch überzeugt, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit

des Anderen gegangen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers «ein härteres Kreuz» auferlegt wird als dem sogenannten «natürlichen Menschen» (318). Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen. Deshalb beschließt (319) Balthasar seine «Theologie der drei Tage» mit dem Paulus-Zitat: «Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, dann leben wir dem Herrn. Sterben wir, dann sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wiederaufgelebt, um über die Toten wie über die Lebenden als der Herr zu walten» (Röm 14,7-9).

ANMERKUNGEN

¹ Die Seitenangaben der folgenden Relecture beziehen sich ausnahmslos auf: H.U. v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner u. M.Löhrer, Einsiedeln 1969, 133-319.

² Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 365-440.

³ Entnommen aus: K. MÜLLER, *Gott am Rande*, Regensburg 1999, 184.

⁴ Balthasar bezieht sich besonders auf: R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; DERS., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961.

⁵ Balthasar bezieht sich auf Gerhard KOCHS Hauptwerk: *Die Auferstehung Jesu Christi* (BHTh 27), Tübingen 1927; und auf die beiden frühen Aufsätze von Jürgen MOLTSMANN mit den Titeln «Revolution der Freiheit» und «Das Ende der Geschichte» in dem Sammelband: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 189-211.232-250.

⁶ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 186.

⁷ Vgl. DERS., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln ³1984, 769-880.

⁸ DERS., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 198f.

⁹ DERS., *Stellvertretung: Schlüsselwort christlichen Lebens*, hg. vom Informationszentrum «Berufe der Kirche», Freiburg 1976, 3f.

¹⁰ Vgl. A. v. SPEYR, *Kreuz und Hölle*, Bd. I. Die Passionen, Einsiedeln 1966; Bd. II. *Auftragshöllen*, Einsiedeln 1972.

¹¹ B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs*, Bd. I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 232.

¹² A. v. SPEYR, *Gebete*, in: H. U. v. BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 175-220; 190.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DER WEG DES LEBENS

Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes

1. Der Weg durch die Nacht

Peter Handke beschreibt in seinem «Märchen aus den neuen Zeiten» mit dem Titel «Mein Jahr in der Niemandsbucht» ein Fresko aus dem 14. Jahrhundert in der Kirche Nikolaos Orphanos von Thessaloniki: «Es zeigte nicht die übliche Auferstehung des Gottessohns, sondern einen der Augenblicke danach. Es ist das eine Szene, wie ich sie, dabei von klein auf mit jeder Station des Evangeliums bildvertraut, noch nie gesehen habe. Weder schwebt der Gottessohn, von den Toten erweckt, da aus dem offenen Grab, noch begegnet er, eine der üblichen Fortsetzungsszenen, da den von dort wegelaufenen Leichensalbfrauen. Der Maler zeigt eine Episode dazwischen. Der spürbar gerade Auferstandene ist für sich allein und geht so, in dem wallenden weißen Lechentuch, durch eine unbevölkerte Landschaft, vor dunklen Erdhügeln mit vereinzelt Bäumen, unter einem tiefdunkelblauen, in meiner Erinnerung weltraumschwarzen Himmel. Es wird, ausgenommen die beim Gehen erhobenen Segensfinger, keine Handlung dargestellt als dieses Wehen und dieses zügige Ausschreiten in der sonst menschenleeren Frühe, dabei die Augen wie auch die Achseln des von den Toten Zurückgekehrten empfänglich und durchlässig für alles Licht und alle Morgenluft der Welt. Wer hat schon solch einen Auferstandenen erfahren? Und mein Ich-Erzähler denkt: «Das ist das Bild, mit dem die Welt neu anfangen wird» (Frankfurt 1996, 681f.).

Der herrschende Eindruck ist der einer starken, freien Bewegung. Der Auferstandene macht seinen Weg. Es ist ein Weg, den er alleine gehen muss, weil nur er selbst ihn gehen kann. Es ist ein Weg, der Segen verbreitet, weil es der Auferstandene ist, der ihn geht. Es ist ein Weg, der Licht ins Dunkel bringt, Leben in den Tod, Gott in die Welt. Wer «solch einen Auferstandenen erfahren» hat, hat den Weg des Lebens gefunden.

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.

«Solch einen Auferstandenen» haben die erfahren, denen sich das Johannes-evangelium verdankt. «Solch einen Auferstandenen» können und sollen die erfahren, die das Johannesevangelium lesen (Joh 20,30s.). Zwar ist das Osterbild apokryph; der Schriftsteller selbst weiß, dass es etwas «dazwischen» darstellt – eine Episode, die von den Ostergeschichten voraussetzt, aber nicht erzählt wird. Besonders nahe liegt das Johannesevangelium, das Handke besonders schätzt. Denn bei Johannes spielen die Osterszenen zwischen Nähe und Distanz, zwischen Zuwendung und Abwendung, zwischen Gehen und Bleiben und Wiederkommen; sie sind mit Petrus und dem Lieblingsjünger, mit Maria Magdalena verknüpft – und über den «ungläubigen Thomas» mit allen, die «nicht sehen und doch glauben» sollen (Joh 20,29).

Es ist kein Osterspaziergang, der in Szene gesetzt wird, sondern ein Weg, «mit dem die Welt neu anfangen wird». Es ist die gesamte Bewegung des Lebens und des Sterbens Jesu, die «dieses Wehen und dieses zügige Ausschreiten» aufnimmt und aufhebt. Anders als der Täufer, der am Jordan feste Plätze sucht, damit die Leute zu ihm kommen, ist Jesus zeit seines Lebens unterwegs: um die Menschen anzusprechen, die Gott immer schon im Sinn hat. Im Vierten Evangelium ist Jesus noch mehr als bei den Synoptikern auf Wanderschaft: Ständig pendelt er zwischen Galiläa und Jerusalem; sogar auf das Gebiet der Samariter wagt er sich vor, um vom Jakobsbrunnen aus die Saat des Wortes Gottes zu säen (Joh 4,1–42). Der Kreuzweg ist die Konsequenz. Vom Einzug in Jerusalem an weist alles nach Golgatha, weil der «Friedenskönig» in Jerusalem einzieht, den Sacharja (Sach 9,9) als den Durchbohrten geschaut hat (Sach 12,10 – Joh 19,37). Der Evangelist notiert (Joh 12,16), Jesu Jünger hätten das im Augenblick des Geschehens noch gar nicht verstanden, sondern erst nach Ostern.

Ostern aber bringt keinen Stillstand, sondern neue Bewegung. «Gehen» und «Kommen» sind Hauptverben der johanneischen Jesusgeschichte, auch des Passion- und Osterevangeliums. Das theologische Leitbild, das im Vierten Evangelium Leben, Tod und Auferstehung Jesu verbindet, ist der Weg: der Weg, den Jesus geht; der Weg, den Jesus bahnt; der Weg, den Jesus verkörpert: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» – wer dieses Ich-bin-Wort (Joh 14,6) in eine pittoreske Szene umsetzen wollte, könnte es kaum besser als der Maler tun, dessen Fresko Handke beschreibt. Und wer dem Bild eine Unterschrift geben wollte, könnte kaum eine bessere als dieses Wort finden, das Jesus nach der Fußwaschung und vor seiner Verhaftung zu den Jüngern sagt.

2. Der Übergang

Die Passionsgeschichte leitet Johannes mit feierlicher Umständlichkeit ein, um das johanneische Verständnis des Paschafestes zu begründen: «Vor dem

Paschafest aber wusste Jesus, dass seine Stunde gekommen war, um hinüberzugehen aus dieser Welt zum Vater; und da er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte er sie bis ans Ende» (Joh 13,1). Vorher war dreimal davon die Rede, dass Jesu Stunde noch nicht gekommen sei (Joh 2,4; 7,30; 8,20). Jetzt ist sie da. Es ist die Stunde des Überganges. In seiner letzten öffentlichen Rede hatte Jesus sie sowohl mit seinem kommenden Tod (Joh 12,27) als auch mit der kommenden Verherrlichung des Menschensohnes verbunden (Joh 12,23). Bei Johannes gehört beides untrennbar zusammen: Der Kreuzestod, die tiefste Erniedrigung Jesu, ist auch schon seine Erhöhung, weil sich im Sterben das Leben Jesu vollendet (Joh 19,30), das Hingabe ist (Joh 6,51). Umgekehrt wird durch die Auferstehung Jesu seine Passion nicht Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart; denn der Auferstandene trägt noch die Wundmale (Joh 20,20) und ist sogar bereit, sich von Thomas an diesen seinen empfindlichsten Stellen berühren zu lassen (Joh 20,24-29).

Wie Kreuz und Auferstehung bei Johannes zusammenhängen, macht die Rede vom Weg Jesu deutlich, und zwar durch den Rekurs auf das Paschafest. Johannes stellt die Passions- und Auferstehungsgeschichte Jesu in den Zusammenhang der Geschichte Israels. An jedem Gründonnerstag wird der Zusammenhang, den Johannes gesehen hat, nachvollzogen, wenn zuerst Ex 12 gelesen wird, die Erzählung vom Paschafest beim Auszug Israels aus Ägypten, und dann, nach dem neutestamentlichen Bericht von der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus nach 1Kor 11,22-26, die johanneische Erzählung von der Fußwaschung «nach dem Mahl» (Joh 13,3), die mit der bedeutenden Zeitansage des nahenden Paschafestes beginnt.

Für Johannes hat die Paschafeier größte Bedeutung für die Theologie des Todes und der Auferstehung, aber auch schon des Lebens Jesu. Der Evangelist erzählt, dass Jesus zweimal zum Paschafest nach Jerusalem gepilgert sei: zu Beginn (Joh 2,13) und am Ende seines öffentlichen Wirkens (Joh 11,55). Am «Rüsttag» wird er «zur sechsten Stunde» verurteilt (Joh 19,14), wenn im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Da er am Kreuz hängt und schon gestorben ist, werden ihm nach Joh 19,33 die Beine nicht zerschlagen, womit sich erfüllt habe (Joh 19,36), was Vorschrift für das Paschalam ist (Ex 12,46). Das Blut, das die Israeliten in Ägypten beim Exodus an die Türen streichen sollten, konnte die jüdischen Mahlgemeinschaften vor der Macht des Todes schützen, die aber auf die Ägypter abgelenkt werden musste, um das Gottesvolk zu befreien.

Das Blut, das Jesus, das unschuldige Operlamm, vergossen hat, schützt gleichfalls vor dem Tode; es bringt gleichfalls die Gemeinschaft derer zusammen, die Mahl halten, weil sie vom Tode befreit sind und aufbrechen in das Reich der Freiheit. Aber weil jetzt das Lamm Gottes der Sohn Gottes ist, geschieht die endgültige Befreiung nicht dadurch, dass andere sterben müssen, sondern dass Jesus selbst stirbt: für andere. Für wen er sein Leben

gibt, prophezeit zu einem guten Teil wider Willen der Hohepriester, da er vor dem Paschafest den Todesbeschluss des Hohen Rates herbeiführt: «für das Volk» Israel (Joh 11,50f.); der Evangelist fügt kommentierend hinzu: «..., doch nicht allein für das Volk, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenführe in eins» (Joh 11,52). Damit ist das Bild des Guten Hirten Jesus aufgegriffen, der sein Leben für die Schafe einsetzt, und zwar nicht nur für die aus dem eigenen Stall des Volkes Israel, sondern auch die anderen Schafe, die aus einem anderen Stall stammen (Joh 10,16).

Auf diesen Wandel ist das Wegmotiv abgestimmt. Augustinus hat, die Vulgata vor Augen, in seinem Johanneskommentar formuliert: «Ecce Pascha, ecce transitus» (In Joh. LV 1 CC 464). Das kann man so schnell auf der Basis der Biblia Graeca nicht sagen; dennoch ist etwas in der Tiefe des Textes aufgespürt. Der Würgeengel Gottes zieht in der Paschanacht durch Ägypten, um die Erstgeborenen zu töten, und geht an den Häusern der Israeliten vorüber. Jesus hingegen weiß, dass er an seinem Paschafest, das drei Tage währen wird, «hinübergehen» wird: Er verbreitet nicht den Tod um sich, um das Leben zu bringen, sondern geht in den Tod hinein und durch ihn hindurch; er geht aus der Welt hinüber zu Gott, um zu vollenden, was er begonnen hat: der Welt Gott zu bringen. Deshalb hat der Täufer verkündet: «Seht das Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt» (Joh 1,29; vgl. 1,34). Das alttestamentliche Paschalamm trägt nichts fort – wohl aber der leidende Gerechte, der die Sünde aus der Welt schafft, weil er sie als Unschuldslamm auf sich nimmt (Jes 53,4.8.12). Das Paschalamm ist der Gottesknecht; das Paschaopfer ist sein Kreuzweg; auf diesem Weg wird den Vielen das Heil gebracht.

3. *Der wahre Weg*

Im Abendmahlssaal offenbart Jesus sich den Seinen als «der Weg und die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Dieses Ich-bin-Wort ist keine Behauptung, sondern ein Zeugnis; denn Jesus redet nicht nur vom Weg, sondern geht ihn, auch wenn er nach Golgatha führt. Es ist für Jesus der wahre Weg, weil er zu Gott führt; er ist der Weg des Lebens, weil die Begegnung mit Gott die sterblichen Menschen nicht im Abgrund des Todes belässt, sondern auf den Gipfel himmlischen Glücks führt.

Das Wort zeichnet sich durch eine skandalöse Eindeutigkeit aus: nicht *ein*, sondern *der* Weg; nicht *eine*, sondern *die* Wahrheit; nicht *ein*, sondern *das* Leben. Es ist deshalb kein Wunder, dass Jesu Wort den Protest derer auslöst, die den Verdacht dogmatischer Intoleranz hegen und – wie auch schon in der Antike weit verbreitet – die Hoffnung nicht auf Unbedingtheit, sondern auf kalkulierbare Bedingungen, nicht auf Absolutheit, sondern auf Relativität, nicht auf den bestimmten Singular, sondern den unbe-

stimmt Plural setzen, der Wahlfreiheit garantiere. Hans Blumenberg hat in Auseinandersetzung mit Joh 14,6 seine These entwickelt, die «Legitimität der Neuzeit» (Frankfurt 1966) hänge an der Abkehr vom Dogma. Peter Sloterdijk hat analysiert, wie ambivalent «Gottes Eifer» ist (Frankfurt 2007), Jan Assmann, wie die Intoleranz zur Versuchung der «mosaischen Unterscheidung» (München – Wien 2003) zwischen Wahr und Falsch in Fragen der Religion geworden ist. All diese Kritiker haben im Ansatz verstanden, dass Jesus einen ungeheuren Anspruch erhebt. Desto wichtiger ist es, sich mit der Kritik konstruktiv auseinanderzusetzen. Wenn es nicht gelingt, den Absolutheitsanspruch, der aus Joh 14,6 spricht, so zu interpretieren, dass er den Religionsfrieden fördert und die Freiheit beflügelt, ist er moralisch diskreditiert.

Das Wort ist nach Johannes in einer bestimmten Situation gesprochen. Jesus reagiert auf die Erschütterung seiner Jünger angesichts dessen, was auf Jesus und auf sie zukommt. Nach den Synoptikern werden sie nicht mit der Tatsache des Todes Jesu fertig, so wie die Emmaus-Jünger, die dem unbekanntem Dritten traurig ihr Herz ausschütten: «Wir hatten gehofft, dass er es sei, der Israel erlösen werde» (Lk 24,21). Dass Petrus Jesus verleugnen wird (Joh 18,12–27), spiegelt auch bei Johannes die Skandalosität, die Unbegreiflichkeit, das Verstörende des Todes Jesu wider (Joh 13,36ff.). Die Verleugnung hat, der Fußwaschungsszene zufolge, ihren tiefsten Grund darin, dass Petrus seinen Herrn nicht als seinen Sklaven sehen will – weil er nicht versteht, dass er die Lebenshingabe Jesu um seines eigenen Lebens willen nötig hat, und nicht wahrhaben will, dass Jesus den Weg gehen muss, den Gott ihn gesandt hat. Das führt zu der grotesken Situation, dass Petrus sich bereit erklärt, für Jesus zu sterben, während sein ganzes Leben davon abhängt, dass der Gottessohn sich mit seinem Leben für ihn einsetzt (Joh 13,33–36).

Die fürchterliche Angst der Jünger, die Jesus nach der Abschiedsrede mit seinem ersten Wort anspricht (Joh 14,1: «Euer Herz sei nicht erschüttert»), ist aber nicht nur das Grauen vor dem Tode Jesu, sondern auch der entsetzliche Verdacht, Jesus würde sie durch seine Auferstehung endgültig im Stich lassen. «Wir wissen nicht, wohin du gehst», bekennt Thomas, «wie sollen wir den Weg kennen?» (Joh 14,5). Der Verdacht der Jünger knüpft genau dort an, wo Jesus nach Johannes den Grundzug des Paschageschehens sieht: im Hinübergehen «aus dieser Welt zum Vater» (Joh 13,1). Ist es nicht so, dass Jesus sich am Ende persönlich durch den Tod hindurch zu Gott, seinem Vater, rettet und die Seinen allein in der Welt zurücklässt? Wäre es so, wären sie nicht nur in ihren messianischen Erwartungen enttäuscht, sondern auch in ihrem Vertrauen zu Jesus; sie hätten nie mehr die Chance einer besseren Einsicht, eines zweiten Anfangs. Jesus selbst hätte sie verraten; Gott hätte mit ihnen ein grausames Spiel getrieben.

Wenn aber diese Frage aufgeworfen wird, zeigt sich, dass alles auf dem Spiel steht: nicht nur das Ärgernis des Kreuzes, sondern auch der Aufer-

stehung, nicht nur das Leben des Erlösers, sondern auch das Leben derer, die es ganz an Jesus gehängt haben, und nicht nur die Gottesbilder seiner Jünger, sondern auch das Gottesbild, das Jesus in eigener Person ihnen vor Augen führt.

Die halb ausgesprochene, halb unausgesprochene Frage seiner Jünger kann Jesus nicht bedingt, sondern nur unbedingt, nicht relativ, sondern nur absolut, nicht in einem Plural von Möglichkeiten, sondern nur in der Eindeutigkeit einer unbedingten Zusage beantworten. Denn es ist eine Frage auf Leben und Tod. Wenn es auf sie eine Antwort gibt, dann weder in einem Sowohl – Als auch noch in einem Einerseits – Andererseits, sondern nur in einem Entweder – Oder. Um aus einer letzten Ambivalenz herauszukommen, offenbart Jesus sich als *der Weg, die Wahrheit, das Leben*. Damit führt er den Glauben seiner Jünger aus dem Streit konkurrierender Religionen heraus und öffnet vom konkreten Monotheismus aus eine Perspektive, die aller Menschen Gottesverhältnis erhellt.

Der moderne Vorwurf des totalitären Denkens findet an Joh 14,6 keinen Anhaltspunkt, weil Jesus sich selbst als den zu Wort bringt, der die unbedingte Liebe Gottes verkündet und verkörpert. Das steht außer Konkurrenz. Auf dem einen Weg, den Jesus zu Gott bahnt, können unendlich viele Lebenswege verlaufen – aber nur, weil es *der Weg* ist. Mehr noch: Es ist *der Weg*. Weil Jesus seinem Jünger Thomas, der ihn nach dem Weg fragt, antwortet, markiert er in seinem klarsten Ich-bin-Wort nicht einfach einen festen Standpunkt, der sich von anderen Standpunkten abgrenzte, sondern eine Linie, die sie verbindet. Denn der Weg Jesu ist der Übergang vom Tod zum Leben, aus der Dunkelheit zum Licht, von der Erde in den Himmel. Das kann man gar nicht radikal genug denken.

4. *Der Kreuzweg*

Der Weg, den Jesus nach Johannes am Paschafest geht, zeigt die Kontinuität zwischen der Präexistenz, der Inkarnation, der Sendung, dem Tod, der Auferstehung, der Erhöhung und der Parusie des Gottessohnes. Paulus betont den Bruch der Passion, die Torheit des Kreuzes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, auch wenn bereits der Philipperhymnus die Erniedrigung dessen, der «in Gottes Gestalt war», als Grund seiner Erhöhung vorstellt (Phil 2,6–11). Johannes hingegen arbeitet mit dem Wegmotiv die Zielgerichtetheit der Heilssendung, die Konsistenz des Heilswillens, die Vollendung des Heilsplanes Gottes heraus. Dass er von einem *Weg* spricht, meint allerdings auch, dass ein Prozess abläuft und dass sich verschiedene Schritte unterscheiden lassen. Jesus ist auch nach Johannes bis in seiner Seele tiefsten Grund erschüttert (Joh 12,27) – allerdings nicht wie nach Markus aus Todesangst (Mk 14,34), sondern aus Anteilnahme am menschlichen Leid. Die Stationen seines Kreuzesweges nach Johannes sind nicht diejenigen, die sich später in der Frömmigkeitsgeschichte ausgebildet

haben; aber sie sind die Phasen einer Begegnung mit dem Tod, vor der Jesus nicht zurückschreckt.

Jesus geht den Weg, den er geführt wird; auch gebunden, verliert er seine Freiheit nicht. Johannes erzählt: «Er ging mit seinen Jüngern hinaus über den Bach Kidron, wo ein Garten war, in den er hineinging» (Joh 18,1). Mit diesem lange angekündigten Weg (Joh 14,31: «Steht auf, lasst uns von hier fortgehen») nehmen die Dinge ihren Lauf. «Judas nahm einen Trupp und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern und kam nach dort mit Fackeln und Laternen und Waffen» (Joh 18,3). «Jesus aber, der alles wusste, was auf ihn zukommen würde, ging hinaus und fragte: «Wen sucht ihr?»» (Joh 18,4). «Die Schar aber und der Oberst und die Diener der Juden nahmen Jesus mit und fesselten ihn und führten ihn zuerst zu Hannas» (Joh 18,12f.) «Danach sandte ihn Hannas gefesselt zum Hohenpriester Kaiaphas» (Joh 18,24). «Dann führten sie Jesus von Kaiaphas zum Prätorium» (Joh 18,28).

Von diesem Moment an führt Pilatus das Zepter – aber doch nur vordergründig. Denn hintergründig ist es Jesus, der die Szene beherrscht. Pilatus ist während des gesamten Prozesses in Bewegung: weil das Verhör drinnen stattfinden muss, die Juden aber draußen bleiben, um sich vor dem Paschafest nicht zu verunreinigen (Joh 18,28). Ein einziges Mal wird Jesus während des Prozesses von Pilatus nach draußen geführt. Es ist die Schlüsselszene der Johannespassion; «Siehe, ich bringe ihn euch hinaus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld in ihm finde.» So kam Jesus hinaus, er trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und Pilatus sagte ihnen: «Seht, der Mensch!» (Joh 19,4f.).

Danach wird Jesus ein weiteres Mal hinausgeführt, um in der Öffentlichkeit verurteilt zu werden. (Joh 19,13–16). Was folgt, ist die *Via dolorosa*. «Sie nahmen Jesus und führten ihn ab, und er trug selbst das Kreuz und ging hinaus an den Platz, der Schädelstätte genannt wird, auf hebräisch: Golgotha» (Joh 19,16f.). Die Dialektik von Passion und Aktion ist darin begründet, dass Jesus den Tod annimmt und das Kreuz dadurch von einem Zeichen des Todes zu einem Zeichen des Lebens verwandelt. Johannes hält diese Dialektik bis zum letzten Atemzug Jesu durch. Noch sein Sterben schildert der Evangelist als Entscheidung und Handlung Jesu: «Und er neigte das Haupt und übergab seinen Geist» (Joh 19,30). So vollendet sich die Inkarnation, die dazu dient, der Welt Kunde von Gott zu bringen heißt: von seiner Liebe (Joh 1,18).

Der theologische Realismus des Johannes, der inkarnatorisch begründet ist, umschließt aber auch noch den Leichnam Jesu, den Joseph von Arimathäa vom Kreuz abnimmt und zusammen mit Nikodemus, gesalbt und in Leinentücher gehüllt, in einem neuen Grab bestattet (Joh 19,38–34). Das ist, wie man so sagt, der letzte Weg Jesu: die kurze Strecke vom Kreuz ins Grab von Golgotha.

Die Karfreitagspassion endet mit dieser Szene – und mutet der Lesergemeinde zu, nicht sofort zum Osterjubiläum zu springen, sondern den Karfreitag zu schweigen, bis erst in der Morgenfrühe des dritten Tages das Alleluja gesungen wird. Die johanneische Theologie des Weges zeigt hier eine ihrer Stärken. So sehr sie einerseits die Kontinuität des göttlichen Heilswirkens und die Identität Jesu betont, so sehr lässt sie die Bedeutung jeder einzelnen Wegetappe ermessen. Keine einzige kann übersprungen werden, wenn der Zusammenhang vor Augen treten soll. Wer den Kreuzweg nicht mitgeht, kann auch nicht Ostern feiern; wer den Tod relativiert, kann auch nicht an die Auferstehung glauben; wer kein Blut sehen kann, muss auch dem Auferstandenen ausweichen, der die Wundmale trägt.

5. Die Osterwege

So bewegt wie die Johannespassion ist auch das Osterevangelium. Nur hat sich die Perspektive verschoben. In der Passionsgeschichte laufen die Wege der Jünger im Hintergrund, in der Ostergeschichte im Vordergrund. Denn in der Leidensgeschichte will Jesus seine Jünger auf dem Kreuzweg an sich binden – und weiß doch, dass er allein ihn gehen wird, weil nur er «hinübergehen» kann «aus dieser Welt zum Vater» (Joh 13,1); in der Ostergeschichte hingegen will er seine Jünger aussenden (Joh 20,20ff.) – und weiß doch, dass sie nur dann Menschen erreichen werden, wenn er in ihrer Mitte steht, weil er wieder zu ihnen kommt (Joh 20,19). Gerade so hatte Jesus es zu Beginn seiner Abschiedsrede angekündigt: «Wenn ich gegangen bin, euch einen Platz zu bereiten, kehre ich wieder und nehme euch zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid» (Joh 14,3f.).

Das Kommen und Gehen wird im Passions- und Osterevangelium an drei Hauptfiguren durchgespielt: an Petrus, am Lieblingsjünger und an Maria Magdalena. Petrus hatte sich zwar immerhin bis in den Hof des Hohenpriesters vorgewagt, hat dann aber nicht nur Jesus und sondern auch seine Jüngerschaft und sich selbst verleugnet (Joh 18,12–27). Maria Magdalena aber und der Lieblingsjünger stehen unter dem Kreuz (Joh 19,25ff.); deshalb spielen sie auch andere Rollen im Osterevangelium.

Maria Magdalena ist die erste, die Initiative ergreift. Sie macht sich auf den Weg zum leeren Grab, um ihrer Trauer einen Ort zu geben, sie findet das Grab leer und läuft in der Sorge, der Leichnam sei fortgeschafft, zu Petrus und zum Lieblingsjünger (Joh 20,1f.), kehrt aber später wieder zurück und trifft Jesus, den sie zuerst für den Gärtner hält (Joh 20,11–18). Jesus seinerseits ist in voller Bewegung: Seine Auferstehung ist noch nicht abgeschlossen, sondern im vollen Gange, da er Marias Tränen trocknen will. «Rühr mich nicht an! Denn noch bin ich nicht hinaufgegangen zu meinem Vater.» (Joh 20,17). Maria sieht also nicht eigentlich den Auferstandenen, sondern

den Auferstehenden. Johannes hat die Dimension des Weges konsequent auf die erzählte Christologie übertragen. Das Grab ist leer – aber der Platz zur Rechten Gottes noch nicht eingenommen; in dieser Zwischenzeit und diesem Zwischenraum muss Jesus auf Abstand halten, damit er definitiv fortgehen kann, um endgültig wiederzukommen. Marias Weg endet aber nicht am offenen Grab. Jesus macht sie zur *apostola apostolorum*, wie Augustinus und Thomas von Aquin sie genannt haben: «Geh zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.» Maria kommt und verkündet den Jüngern: «Ich habe den Herrn gesehen, und dies hat er mir gesagt.» (Joh 20,17).

Das Wegmotiv, das Johannes auch auf die Auferstehung bezieht, verbindet Jesus mit den Seinen. Dass er *den* Weg geht, zeigt seine Göttlichkeit; dass er den *Weg* geht, seine Menschlichkeit. Weil sein Gott sein Vater ist und er aus Liebe zu ihm geht, können auch seine Jünger zu ihrem, das heißt: zu seinem Gott und Vater gelangen – und alle, die «durch ihr Wort» an ihn glauben (Joh 17,20).

Den Beginn dessen erzählt das johanneische Osterevangelium. Petrus und der Lieblingsjünger laufen auf die Nachricht Marias hin zum leeren Grab und überzeugen sich, dass der Leichnam fort ist (Joh 20,3-10); aber nur der Lieblingsjünger glaubt – und auch er braucht noch als Objekt die Reliquie des Lechentuches, weil auch er noch nicht aus der «Schrift erkannt» hatte, «dass er von den Toten auferstehen muss» (Joh 20,9).

Deshalb ist es nötig, dass Jesus die Erfüllung der Verheißung, er werde wiederkommen, vorwegnimmt. Die Jünger, die sich aus Furcht vor den Juden in einem Raum abgeschlossen haben, werden vom Auferstandenen besucht: «Jesus kam und stellte sich in ihre Mitte». Nur so kann er sie aussenden in die Welt, sein Werk fortzusetzen (20,19-23), damit auch die glauben, die ihn nicht mehr leibhaftig sehen können, weder als Irdischen noch als Auferstandenen.

Joh 21 führt zurück nach Galiläa, wo alles begann. Die Jünger, die Jesus zum reichen Fischfang ausfahren lässt, wissen sich gesandt, aus aller Welt Menschen für die Kirche zu gewinnen (Joh 21,1-14). Petrus, dem Jesus die Schuld seiner dreifachen Verleugnung vergibt, wird den Weg der Nachfolge Jesu bis ins Martyrium gehen (Joh 21,15-19). Der Lieblingsjünger hat die Aufgabe, bleibend Zeugnis von Jesus abzulegen (Joh 21,20-23).

Jesus ist – wie nach der synoptischen Verheißung – den Seinen nach Galiläa vorangegangen, ohne dass dieser Weg im Evangelium erzählt würde. Er selbst steht am Ufer (Joh 21,4) und hat ein Kohlenfeuer angezündet mit Fisch und Brot (Joh 21,9). Er sagt: «Kommt her und haltet Mahl!» (Joh 21,12). Aber da sie vor Ehrfurcht sich scheuen, ist es ein letztes Mal er, der sich bewegt: «Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und dergleichen den Fisch» (Joh 21,13), so wie er zeit seines irdischen Wirkens das

Volk am See mit Brot und Fisch gespeist hatte (Joh 6,1-15). So bleibt er durch das Johannesevangelium im Gedächtnis: mit dem Fisch, der zu einem Ursymbol des Christusglaubens werden wird, und als das Brot des Lebens für den Weg des Lebens.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DIE ÄLTESTE OSTERPREDIGT VON MELITO VON SARDES

1. *Melito von Sardes*

Melito, gegen 150 nach Christus Bischof der lydischen Stadt Sardes, beginnt die uns erhaltene älteste Osterpredigt, die er vermutlich zwischen 160 und 170 nach einem Aufenthalt in Jerusalem gehalten hat, mit folgenden Worten: «Begriff nun, meine Lieben, wie neu und wie alt, wie ewig und zeitlich, wie vergänglich und unvergänglich, wie sterblich und unsterblich es ist, das mysterium paschale» (60f)¹. Damit stellt er den Übergang (*Pesach*) Jesu aus diesem Leben zum uns erlösenden Tod am Kreuz als ein paradoxes Geschehen heraus, das nur in gegensätzlichen Formulierungen, die sich dadurch aber auch gleichzeitig erhellen, ausgedrückt werden kann.

Melitos älteste Osterpredigt erinnert uns an die älteste Karfreitagspredigt, die sich ungefähr hundert Jahre zuvor beim Apostel Paulus in 1 *Kor* 1,18-24 findet. Beide weisen auf das große Heilsereignis hin, das uns durch Tod und Auferstehung Jesu Christi geschenkt wird. Es gibt kein Ostern ohne Karfreitag und Karsamstag.

Dieser Gedanke findet sich, ohne ausdrücklichen Hinweis auf Melito, in Henri de Lubacs Erstlingswerk *Catholicisme* (1938) und Hans Urs von Balthasars *Mysterium Paschale* (1969).

Henri de Lubac beschließt *Catholicisme* (1938; letzte Wiederauflage 2003) mit einer Zusammenfassung unter dem Titel *Mysterium Crucis* (Geheimnis des Kreuzes). Dort heißt es: «Das ganze Mysterium Christi ist ein Mysterium der Auferstehung. Es ist aber auch ein Mysterium des Todes. Das eine schließt das andere ein, und beide finden ihren Ausdruck in ein und demselben Wort: *Pascha*, d.h. Übergang.»² Papst Benedikt XVI. nimmt genau diesen Gedanken des ihm seit Studientagen vertrauten französischen Theologen 1962 in seinem Beitrag *Gratia supponit naturam* zur Festschrift anlässlich des 70. Geburtstags seines Münchener Lehrers *Gottlieb Söhngen*

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.

(1892–1971) auf und stellt heraus: «Der Weg der Gnade zum Menschen geht nicht anders als über die *seconde nature*, über das Aufbrechen der harten Schale der Selbstherrlichkeit, welche die Gottherrlichkeit in ihm überdeckt. Und das bedeutet: Es gibt keine Gnade ohne das Kreuz.»³

Der große Beitrag Hans Urs von Balthasars über die Theologie der drei Tage, das Triduum Mortis, ist unter dem Titel *Mysterium Paschale* in Band 3,2 des *Mysterium Salutis*⁴ wegweisend geworden für die weitere theologische Forschung und das gläubige Bekenntnis zum Ostergeheimnis, wobei nun der Karsamstag durch Balthasar eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung erhält als Tag des Abstieg des toten Gottessohnes in das Reich des Todes, Scheol oder Hades, wo dieser nach einem urchristlichen Lied den dort gefangenen Geistern das Heil gepredigt hat (vgl. *1 Petr* 4,18ff; 4,6).

2. Aufbau und Inhalt der Osterpredigt

Die Osterpredigt Melitos ist eine typologische Erklärung des Pascha Israels vor dem Auszug des Gottesvolks aus Ägypten (vgl. *Ex* 12, 3–28): «Ich werde also die Worte der Schrift erklären, wie Gott Moses in Ägypten Aufträge erteilt (*entelletai*), als er einerseits den Pharao unter Geißelhieben binden will, andererseits Israel von den Geißelhieben durch die Hand des Moses befreien will.» (66) Der Bischof von Sardes weist darauf hin, dass es nicht genüge, den biblischen Bericht vom jüdischen Pascha nur zu hören, man müsse auch in diesem Bericht das Geheimnis einer Vorankündigung des Leidens und Todes Jesu Christi erkennen. Damit bedient er sich eines in der Väterzeit verbreiteten Auslegungsmusters biblischer Texte, der allegorischen oder typologischen Schriftauslegung⁵. Die Väter kennen noch keinen Unterschied zwischen diesen beiden Exegesen. Erst in der Neuzeit wird zwischen Allegorese und Typologie unterschieden, wodurch herausgestellt werden soll, dass Typologie echte heilsgeschichtliche Beziehung zwischen dem alttestamentlichen Typos (Vorausbild) und dem neutestamentlichen Antitypos (Gegenbild) herstellt. Die Allegorie (symbolische Übertragung) trage hingegen willkürlich Fremdes in den biblischen Text hinein, während die typologische Exegese typisch christlich sei. Bei den sogenannten Typoi handle es sich um Personen, Einrichtungen oder Ereignisse des Alten Testaments, die uns geheimnisvoll auf Erfüllungen im Neuen Testament vorbereiteten. In diesem Zusammenhang steht die Osterpredigt Bischofs Melito.

Nach diesem kurzen Hinweis auf die Auslegungsprinzipien patristischer Texte sei kurz der Inhalt der Osterpredigt herausgestellt. Melito geht – seiner Zeit entsprechend – nicht mehr vom hebräischen Urtext, sondern von der griechischen Übersetzung des Alten Testaments durch die Septuaginta aus.

Bei der typologischen Erklärung setzt er ein bei der Situation des Gottesvolkes in Ägypten vor dem Auszug. Das Blut des geschlachteten Lammes,

mit dem die beiden Türpfosten und der Türsturz an den Häusern bestrichen werden soll, rettet Israel vor der Heimsuchung Gottes. Für Melito ist das Blut des Paschalammes ein Vorbild des am Kreuz vergossenen Blutes Jesu: «Denn der Typos (Vorbild) ist zwar gewesen (d.h. er ist vergangen), die Wahrheit aber wurde gefunden. Denn an Stelle des Lammes ist Gott gekommen und an Stelle des Schafes ein Mensch, in dem Menschen aber Christus, der das All durchdrungen hat. Also haben die Schlachtung des Schafes und die Ausrichtung des Pascha und die Schrift des Gesetzes Platz gemacht (*kechoreken*) auf Christus Jesus hin, durch den alles im älteren Gesetz wurde, mehr noch aber im neuen Logos. Denn das Gesetz (*nomos*) ist Wort (*logos*) geworden, das Alte wurde neu.» Von Jesus Christus, der Vollendung des jüdischen Osterlammes, stellt Melito fest: «Das Lamm ist der Sohn, das Schaf Mensch und der Mensch Gott. Denn wie als Sohn empfangen und geboren, wie als Lamm behandelt, wie als Schaf geschlachtet und wie als Mensch begraben, erstand er von den Toten als Gott, denn er war von Natur aus Gott und Mensch. Er ist alles: er ist das Gesetz, indem er urteilt, das Wort, indem er lehrt, Gnade, soweit sie rettet, Vater, indem er zeugt, Sohn, indem er gezeugt ist, Schaf, indem er leidet, Mensch, indem er beerdigt wird, und Gott, indem er aufersteht. So ist Jesus Christus, dem Ehre ist in Ewigkeit. Dies ist das Geheimnis des Pascha, so wie es im Gesetz geschrieben steht und kurz zuvor vorgelesen wurde»⁶ (62–65).

An diese Darstellung des Paschamysteriums schließt sich nun eine typologische Erklärung des jüdischen Pascha an (67–101). In diesem Teil geht es zunächst um eine Erklärung von Ex 12, 3–28, von der eine Kurzfassung gegeben wird (66–69). Dann wird ausführlich auf das Elend und Leid hingewiesen, das Ägypten in der Paschanacht und danach getroffen hat (69–76). Darauf wird eigentlich selten verwiesen, denn es geht vorrangig um die Rettung des Gottesvolkes. Melito setzt sich in einem langen Abschnitt seiner Osterpredigt mit den Nachwirkungen auseinander, die Ex 12,12 in Ägypten selbst gehabt hatte und die er in bewegenden Worten darstellt, denn er leidet mit den Ägyptern: «Als aber das Schaf geschlachtet wird und das Pascha gegessen wird und das Geheimnis vollendet wird und das Volk sich freut und Israel bezeichnet wird (durch das Blut des Lammes), da kommt der Engel, um Ägypten zu schlagen, denn Ägypten war in das Geheimnis nicht eingeweiht, hatte keinen Anteil am Pascha, war nicht besiegelt durch das Blut (des Lammes), nicht bewahrt durch den Geist, denn Ägypten war die Feindin, die Ungläubige. In einer Nacht wird es geschlagen und seiner Kinder beraubt.» (68f) Melito nennt diese Nacht *kaine symphora* («bisher nie dagewesenes [neues] Unglück»).

Israel hingegen war bewahrt geblieben durch die Opferung des Schafes und wurde zugleich erleuchtet durch das ausgegossene Blut, denn der Tod des Schafes fand sich als Schutzwall des Volkes. Melito bricht in fassungs-

loses Staunen aus: «O neues und unerklärliches Geheimnis! Die Schlachtung des Schafes wird entdeckt als Rettung Israels und der Tod des Schafes wurde zum Leben des Volkes.» (76) Der Bischof von Sardes wendet sich dieses Geheimnisses wegen an den Würgeengel, um die Sprengkraft (*dynamis*) des Geheimnisses zu erfahren:

Die Rettung Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten durch das Blut des Lammes ist ein Vorausbild der Rettung der unter die Gefangenschaft von Sünde und Tod verkauften Menschheit durch das Blut, das Jesus Christus am Kreuz vergossen hat.

Melito weist dazu auf Präfigurationen (Vorausbilder) im Alten Testament hin, die im Neuen Testament verwirklicht werden⁷: Die Rettung durch den Herrn und die Wahrheit haben Vorausbilder im Volk Israel, und die Vorschriften (*dogmata*) des Evangeliums wurden durch das Gesetz vorausverkündet. Das Evangelium ist Erklärung und Fülle (*pleroma*) des Gesetzes und die Kirche aber Aufbewahrungsort (*apodocheion*) der Wahrheit. Daraus formuliert der Bischof von Sardes folgende hermeneutische Regel: Das Vorausbild (*typos*) ist schätzenswert vor der Wahrheit wie das Gleichnis vor der Erklärung (*hermeneia*). «Das heißt: Das Volk (Israel) war schätzenswert vor der Errichtung (*anastathenai*) der Kirche, und das Gesetz war bewundernswert, bevor das Evangelium ins Licht gesetzt wurde. Als aber die Kirche auferstand (*aneste*) und das Evangelium den Vorsitz übernahm (*proeste*), da wurde das Vorausbild (*typos*) leer..., und das Gesetz wurde erfüllt, da es dem Evangelium seine Kraft übergeben hatte.» (80–82)

Mit diesem Übergang vom Typos zur Wahrheit beginnt für Melito die Zeit der Kirche. Sie ist der Ort, wo das Drama der Sünde des Menschen und die Erinnerung an die Heilsgeschichte des Menschen durch Christus aufbewahrt bleiben (85–101). Hier erklärt Melito das Wort Pascha (Ostern) vom griechischen *paschein* (leiden) her⁸. Pascha bedeute das Leiden der Menschheit als Folge der Sünde Adams. Die Befreiung des Menschen aus Sünde und Tod vollendet die Befreiung Israels aus Ägypten.

Nachdem Melito die Sünde des Menschen an vielen Beispielen herausgestellt hat, schreibt er: «Ich spreche nicht mehr weiter. Vieles anderes und Fremdes... wurde in den Menschen gefunden.» (88). Die Sünden, die er nennt, müssen hier nicht aufgeführt werden, denn sie beziehen sich vor allem auf Übertretungen der zehn Gebote des Dekalogs (vgl. 89–91). Doch wichtig ist die Folgerung, die er aus dem Sündenfall, von dem *Gen 3,1–24* berichtet, zieht: «Alles Fleisch fiel nun unter die Sünde, jeder Körper unter den Tod, und jede Seele wurde vertrieben aus dem Haus des Fleisches.» (91) Diese beklagenswerte Situation des unter die Sünde verkauften Menschen ist für Melito Anlass, deutlich herauszustellen, «warum das Ostergeheimnis im Leib des Herrn seine Vollendung gefunden hat» (91). Dazu weist der Bischof von Sardes auf die bereits erwähnte im Alten Testament vorausge-

bildete und nun in der Geburt Jesu Christi verwirklichte Ankunft des Heils hin (97-101).

Der Epilog der Osterpredigt des Bischofs von Sardes weist auf den Triumph Christi in der Auferstehung, Himmelfahrt und im kommenden Gericht (121-127).

3. Die Christologie der ältesten Osterpredigt

Die Christologie der Osterpredigt Melitos soll noch abschließend kurz an einem besonders heiklen Punkt untersucht werden, nämlich der Frage, ob und inwieweit Vätertexte des 3. Jahrhunderts dem Antijudaismus bzw. Antisemitismus Vorschub leisteten.

Jesus Christus ist für Melito wirklich Gott und Mensch: «Denn als Sohn gezeugt, als Lamm weggeführt, als Schaf geschlachtet, als Mensch begraben, erstand er aus den Toten als Gott, da er von Natur aus Gott und Mensch ist (*physei theos on kai anthropos*)» (64).

Israel hat aber in Jesus Christus seinen Gott getötet (104-120). «Hört es, alle Völkerfamilien und seht: Ein neuer (nie gewesener) Mord ist mitten in Jerusalem geschehen, der Stadt des Gesetzes, der Stadt der Hebräer, der Stadt der Propheten [...] Wer wurde getötet? Wer ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen... Geschehen ist der ungerechte Mord des Gerechten [...] Der, welcher die Erde aufgehängt hat, ist selbst aufgehängt worden; der, welcher die Himmel anheftete, ist (ans Kreuz) angeheftet worden; der, welcher das All festgemacht hat, ist am Holz festgemacht worden. Gott ist getötet, der König Israels ist beseitigt worden durch Israels rechten Arm.» (114-118)

Der Bonner Patrologe *Ernst Dassmann* weist darauf hin, dass hier zum ersten Mal das Wort auftaucht, «das von nun an durch die Geschichte geistern wird bis nach Oberammergau: die Juden als Gottesmörder»⁹. Melito geht es bei dem zitierten Text zum Gottesmord zunächst um eine theologische Aussage. Seine Osterpredigt enthält eine typologische Auslegung des Auszuges aus Ägypten. Das Paschalamm versinnbildet Jesus Christus, der das Lamm Gottes ist (vgl. *Joh 1, 29.36*), der geopfert wurde und dadurch an die Stelle des jüdischen Passalammes getreten ist. In diesem Kontext steht der zitierte Text Melitos zum Gottesmord. «Dabei kann mit Sicherheit angenommen werden, dass Meliton mit seiner Auslegung kein Judenmassaker anzuzetteln beabsichtigte. Er wollte seiner Gemeinde den Reichtum des Leidens Jesu aufschließen und wahrscheinlich für die Fixierung des Ostertermins auf den 14. Nisan eintreten.»¹⁰

Die Väter kannten das Wort Jesu, das er an die Samariterin am Jakobsbrunnen gerichtet hat: «Das Heil ist aus den Juden» (*Joh 4,22*). Melito ging es bei seiner Aussage über den Gottesmord vor allem um die theologische

Frage, die die Kirche seiner Zeit und eigentlich die Kirche bis heute beschäftigt: Wer starb am Kreuz? War es Gott oder der Mensch? Damit ist zugleich die Frage gestellt, wie man zu Melitos Zeiten Jesus sah. Es gab damals den Adoptianismus: Jesus ist reiner Mensch, der aber durch ein besonders verdienstvolles Leben von Gott als Sohn adoptiert wurde. Es gab aber auch zu Melitos Zeiten den Modalismus, dass man nicht genau unterscheiden könne, was den drei göttlichen Personen je eigen zukomme.

Vor diesem theologischen Hintergrund ist die Aussage Melitos zur Gottestötung eine christologische Aussage, die nicht davon abhängt, ob Juden oder Nichtjuden Jesus dem Kreuz ausgeliefert haben.

ANMERKUNGEN

¹ Zitiert wird nach: MÉLITON DE SARDES, *Sur la pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes par Othmar Perler* (Sources Chrétiennes 123), Paris: Cerf 1966. In Klammern wird hier und im folgenden die Seitenzahl des Zitats aus dieser Ausgabe angegeben.

² *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Œuvres complètes VII), Paris: Cerf 2003, 322ff. Übers. nach der dt. Ausgabe von Hans Urs von Balthasar, *Glauben aus der Liebe Catholicisme*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1970, 328–320.

³ Vgl. Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i.Br.: Erich Wewel Verlag 1973, 161–181, hier: 179.

⁴ *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger-Verlag 1969, 133–326. Vgl. dazu den Beitrag von Karl-Heinz MENKE in diesem Heft.

⁵ Vgl. dazu Henri DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*. Geleitwort v. Hans Urs von Balthasar (Christ heute, Zweite Reihe, 5. Bändchen), Einsiedeln: Johannes Verlag 1952, 34–53.

⁶ Melito beginnt die Osterpredigt mit folgendem Hinweis: «Die Schrift über den hebräischen Auszug wurde vorgelesen, und die Worte des Geheimnisses sind erklärt worden: wie das Schaf geopfert wird und wie das Volk gerettet wird» (60). Zu der heiß diskutierten Frage, ob der Text zunächst hebräisch vorgetragen wurde und danach in der griechischen Übersetzung der Septuaginta, wie es in der Synagoge und in den christlichen Kirchen zu Melitos Zeiten wohl meist üblich war, vgl. Othmar PERLER (wie Anm. 1), 131f. Umstritten ist auch die Frage, ob es sich bei Melitos Peri Pascha um eine Homilie (Predigt) oder um ein Praeconium paschale, ein österliches Loblied handelt, ähnlich wie wir es heute im Exsultet der Osternacht, dem Loblied auf die Osterkerze, erleben. Perler verbindet beides miteinander: «Peri Pascha ist zugleich eine Homilie und ein Loblied, voll prophetischer und poetischer Begeisterung.» (ebd., 29)

⁷ Vgl. Pierre GRELOT, *Sens chrétien de l'ancien testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai: Desclée & Co., 1962.

⁸ Obwohl diese falsche Etymologie bereits von Origenes verworfen wurde, war sie doch weit verbreitet.

⁹ Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 10), Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 70.

¹⁰ Ebd.

THOMAS MARSCHLER · AUGSBURG

AUFERSTEHUNG UND HIMMELFAHRT CHRISTI

in der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin

Zu den immer wieder hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Christologie in der theologischen Summe des Thomas von Aquin gehört der ausführliche Abschnitt über die «Mysterien des Lebens Jesu» (III, qq. 27-59)¹ im Anschluss an die spekulative Erörterung des Inkarnationsgeheimnisses (III, qq. 1-26). Diese 33 Quästionen über «das, was der menschgewordene Gottessohn in der ihm geeinten Menschennatur getan und erlitten hat»², verfasst in den letzten Lebensjahren des Aquinaten (1272/73), orientieren sich an den Aussagen der Evangelien über Beginn, Verlauf und Ausgang des irdischen Lebens Jesu. In ihrem letzten Schritt thematisieren sie die Ereignisse der Erhöhung Christi (III, qq. 53-59): Auferstehung (qq. 53-56) und Himmelfahrt (q. 57), das «Sitzen zur Rechten des Vaters» (q. 58) und seine Vollmacht als Richter am Jüngsten Tag (q. 59)³. Aussagen zum Paschamysterium Christi gibt es in erheblichem Umfang auch schon in früheren thomanischen Werken⁴. In den Ausführungen der Summa treffen wir aber zweifellos auf die theologisch am besten durchgearbeitete und im Vergleich zur vorgegebenen Tradition eigenständigste Reflexion unseres Autors zu diesem Thema. Um die Darlegungen korrekt zu verstehen, ist es hilfreich, zunächst den hermeneutischen Rahmen zu umreißen, innerhalb dessen sie zur Entfaltung kommen.

1. Der hermeneutische Rahmen

(1) Die Behandlung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi stellt innerhalb christologischer Erörterungen der Scholastik keine Selbstverständlichkeit dar. Erst langsam und keineswegs überall finden seit dem 12. Jahrhundert Quästionen zur Auferstehung, mit etwas Verspätung auch zur Himmelfahrt Christi einen Weg in die Sentenzenkommentare und Sum-

THOMAS MARSCHLER, Dr. theol., Dr. phil., geb. 1969, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Geschichte in Bonn und München, seit 2007 Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

men⁵, und bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts hat das Interesse am Thema wieder abgenommen. Die Gründe für diesen Befund sind sowohl theologiehistorischer wie systematischer Natur. Wenn Petrus Lombardus im dritten Buch seiner 1155–1158 entstandenen «Sentenzen», an denen sich die nachfolgenden Theologen regelmäßig orientieren, die Christologie mit Fragen zur Passion Jesu abschließt, setzt er eine Tendenz fort, die seit den Anfängen theologischer Systematik in der Väterzeit beobachtet werden kann⁶. Die Lehre über Christus entfaltet sich um die beiden Brennpunkte «Inkarnation» und «Kreuz». Gegenüber den damit eröffneten Debatten um Möglichkeit und Wesen der hypostatischen Union und den Themen einer sühnetheologisch fokussierten Soteriologie erschienen die weiteren durch das Neue Testament vorgegebenen Aspekte, auch die der Erhöhung Christi, als spekulativ weniger interessant. Die Theologie des Mittelalters betreibt Christologie aus einer anderen Erkenntnisperspektive, als wir sie im Gefolge der historisch-kritischen Evangelienlektüre gewohnt sind: Die Auferstehung Christi gilt noch nicht als der hermeneutische Schlüssel, der überhaupt erst die explizite Christologie des Neuen Testaments ermöglicht hat (inklusive der Inkarnationsaussagen). Vielmehr wird sie streng im «ordo doctrinae» betrachtet, wie er die Anordnung der christologischen Aussagen des Glaubensbekenntnisses bestimmt, und erscheint dann eher als Konsequenz sachlich früherer christologischer Prämissen – nämlich der einzigartigen Würde, die der menschlichen Natur Christi durch die Verbindung mit der Gottheit zukommt, und des Verdienstes, das Christus in seiner Menschheit vor Gott erworben hat, indem er in ihr zum Heil der Sünder den Weg der Erniedrigung bis zum Sterben am Kreuz ging. In dieser Perspektive ist nicht die österliche Verherrlichung als solche das staunenswerteste Wunder, denn ihr Anspruch ist eigentlich schon aus dem Faktum der Inkarnation begründbar. Die Aufmerksamkeit richtet sich darum auf den faktischen Vollzug des Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschehens, wie ihn die Schrift bezeugt.

(2) Die genuin theologische Herausforderung liegt unter diesen Vorzeichen darin, den inneren Sinn in Gottes heilsgeschichtlichem Handeln bis in Details hinein zu ergründen und die Einzelereignisse so innerhalb des größeren offenbarungstheologischen Kontextes zu erschließen. Darum stehen Fragen zur «Konvenienz» der Heilsereignisse meist am Beginn der thomanischen Quästionen. Ein zweiter Schwerpunkt der Reflexion ist soteriologischer Art und richtet sich auf die Wirkungen, welche Gottes Taten für die glaubenden Menschen aller Zeiten auszuüben vermögen. Bei der Behandlung der Erhöhung Christi erfordert diese Problematik angesichts der erwähnten starken inkarnationstheologischen und staurologischen Vorgaben besondere Zuwendung. Thomas kann hier das Potential seiner in der ganzen Christologie zentralen Idee von der Menschheit Christi als

Heilsorgan der Gottheit zur Entfaltung bringen. Wie sein gesamter Traktat über die «mysteria Christi» ist darum auch ihr abschließender Teil nicht einfach am historischen Schema eines «Lebens Jesu» orientiert, sondern zielt auf die Heilswirksamkeit der Menschheit Jesu in den einzelnen Ereignissen seines irdischen Wirkens, die aus ihrer Einung mit der Gottheit in der Person des Wortes erwächst.

(3) Das seit dem 12. Jahrhundert anwachsende Interesse an philosophisch-autonomer Erfassung der «Natur» auch innerhalb der theologischen Materie verstärkt Fragen nach dem «Wie» des göttlichen Wirkens in der Welt. Wenn die Heilsökonomie sich wesentlich in äußeren Ereignissen realisiert, müssen diese wenigstens in einem gewissen Umfang auch mit den Kategorien naturphilosophischer Betrachtung analysierbar sein. Einen Leitfaden dafür bieten oft die vier aristotelischen Ursachen (Formal- und Materialursache, Wirk- und Zielursache), mit deren Hilfe umfassende wissenschaftliche Beschreibungen möglich werden. Selbstverständlich vorausgesetzt wird von den mittelalterlichen Autoren die historische Zuverlässigkeit aller einschlägigen biblischen Berichte; Thomas von Aquin zeichnet sich in seiner Christologie sogar durch die besonders auffällige Betonung einer auf empirischer Ebene beschreibbaren «Wahrheit» der Offenbarungstatsachen aus. Die Lösung von Problemen auf der Faktenebene folgt den in der Patristik vorgezeichneten Wegen der Evangelienharmonie.

Nach diesen Vorbemerkungen sollen im Folgenden zentrale Einzelaussagen über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der thomanischen *Summa theologiae* vorgestellt werden.

2. Die Auferstehung Christi in der thomanischen *Summa theologiae*

(1) Seine Erörterung der Auferstehung Christi beginnt Thomas mit vier Artikeln über die «Auferstehung in sich betrachtet» (III, 53), die neben der «Notwendigkeit» (a. 1) auch den Zeitpunkt (aa. 2 und 3) und die kausale Ermöglichung in christologischer Hinsicht (a. 4) thematisieren.

(a) Thomas folgt der an Formulierungen bei Johannes Damascenus anknüpfenden Definitionstradition der vorangehenden Scholastik, wenn er Auferstehung als «Wiederherstellung (des Menschseins) vom Tod zum Leben» («reparatio a morte in vitam»⁷) bestimmt. Im Falle Christi wird sie verwirklicht, wenn «derselbe Leib Christi wiederum derselben Seele vereinigt»⁸ und damit die im Tode zerstörte Menschennatur wiederhergestellt wird⁹. Obgleich hier der Schwerpunkt klar auf dem Moment der Identität zwischen vor- und nachtodlicher Existenz liegt, lässt die Definitionsformel

doch weitere Nuancierungen zu, die zugleich den eschatologischen Verwandlungsaspekt zu berücksichtigen vermögen. So ist eine «unvollkommene Auferstehung» (wie im Fall des wiederbelebten Lazarus) von der «wahren und vollkommenen Auferstehung» («vera et perfecta resurrectio») zu unterscheiden. Diese ist mit der Befreiung von der Notwendigkeit und sogar der Möglichkeit des Todes verbunden und ist dem Menschen Christus vor allen anderen zuteil geworden¹⁰. Weil im Tod Christi seine Gottheit nicht von (den Teilen) seiner Menschheit getrennt wurde, ist die Auferstehung als Wiedervereinigung von Seele und Leib der Person Christi als Subjekt zu sprechen («propria virtute resurrexit»¹¹) und beweist seine göttliche Kraft. Da diese in trinitätstheologischer Perspektive mit der «potestas» des Vaters vollständig identisch ist, braucht ein Gegensatz zwischen den schon neutestamentlich gemeinsam bezeugten Begriffen «Auferstehung» und «Auferweckung» nicht befürchtet zu werden¹².

(b) Um die «Notwendigkeit» der Auferstehung Christi zu illustrieren, führt Thomas in der Summa (III, 53, 1 c.) christologische und soteriologische Argumente zusammen, wobei letztere (auch gegenüber früheren thomanschen Aussagen im Sentenzenkommentar) spürbar im Vordergrund stehen. Die Erhöhung ist für Christus selbst Verdienst seiner Erniedrigung im Leiden – damit nimmt Thomas ein schon an früherer Stelle in der Christologie der Summa anklingendes Leitmotiv auf¹³ und bereitet die nachfolgenden Teile der Erhöhungsquästionen vor, sofern sie den Lohn für Christus in seinem verklärten Leib näher beschreiben werden. Zugleich dient Christi Auferstehung den Menschen als Unterweisung im Glauben an seine Göttlichkeit und zur Kräftigung der Hoffnung auf die eigene Auferweckung am Jüngsten Tag. Sie gibt dem Leben auf Erden sein Ziel vor, indem sie auf die noch ausstehende positive Heilsvollendung verweist¹⁴. Die Bedeutung der Auferstehung «für Christus selbst» und «für uns» werden bei Thomas engstens miteinander verbunden. Das Ostergeschehen hat damit sein Zentrum nicht (wie in manchen modernen Theologien) auf der Ebene subjektiver Widerfahrnisse oder Deutungsprozesse, sondern im Schicksal des «Hauptes», das den «Gliedern» den Weg zum Heil eröffnet und von ihnen in dieser Heilsrelevanz begriffen werden soll. Auch wenn Thomas damit die Auferstehung nicht primär unter apologetischer Perspektive behandelt und den Glauben an die Gottheit Christi nicht von ihr abhängig macht, gesteht er dem zentralen Ostergeschehen eine wichtige Funktion für die Bestärkung dieses Glaubens zu¹⁵. Die durch Glaube und Hoffnung vermittelten Wirkungen der Auferstehung Christi reichen in die Mitte des hier und jetzt zu führenden Lebens hinein und zielen auf seine religiöse «Formung»¹⁶ ab. Diesen Aspekt wird S. th. III, 56 in differenzierter Form aufgreifen.

(2) Der in der Definition des Auferstehungsbegriffs schon angesprochene Vorrang des Identitätsaspekts zwischen vor- und nachösterlicher Existenzform macht sich in S. th. III, 54 erneut bemerkbar.

(a) Thomas handelt dort in zwei Artikeln eingehend über die «Wahrheit» (Integrität) und die Identität des Auferstehungsleibes Christi¹⁷. Das zentrale Anliegen besteht darin, von diesem Leib jeden Eindruck des bloß Scheinbaren und Nicht-Realen fernzuhalten. Vorstellungen von einem «*corpus caeleste*»¹⁸ oder «*phantasticum*»¹⁹ werden zurückgewiesen. Auch nach der Auferstehung bleibt Christi Leib «wahrhaftig» ein berührbarer menschlicher Leib, wie ihn Maria geboren hat²⁰. Was immer zur «Wahrheit» dieses Leibes gehörte, muss ihm in der Auferstehung zurückerstattet worden sein²¹. Die Wahrheit der Auferstehung und die Wahrheit der Inkarnation, so lautet bei Thomas das bis in die früheste Patristik zurückweisende antidoketische Plädoyer, bedingen einander untrennbar²².

(b) Man würde den Aquinaten dennoch missverstehen, wenn man dieses Beharren auf der «Identität» zu Lasten der ebenso realen «Verklärung» des Auferstehungsleibes auslegen wollte. Ohne sie müsste der soteriologische Zugang zum Ostergeheimnis, dessen Relevanz für Thomas bereits erwähnt wurde, gänzlich unverständlich werden. Gerade weil Christi Verklärung «Vorbild und Ursache» der unseren sein soll, muss sie dieser überbietend vorausgehen²³. Aber auch die in III, 53, 1 c. angesprochene christologische Begründung der Auferstehung kommt ohne das Verklärungsmoment nicht aus²⁴, denn die Erhöhung in Herrlichkeit ist «Lohn des Verdienstes» Christi und bringt die Würde der Inkarnation mit ihrer Konsequenz in der irdischen Gottesschau Jesu endlich auch leiblich zur Erscheinung²⁵. In der Auferstehung wird die durch den Sündenfall gestörte Hierarchie der Ordnung zwischen Seele und Leib wiederhergestellt. Die Gott schauende Seele durchdringt nun den Leib in einer zuvor nicht bekannten Weise. Dadurch vermag sie ihm Anteil an ihrer eigenen Verherrlichung und Lichthaftigkeit zu schenken. Die Erläuterung der damit verbundenen Einzelaspekte entfaltet Thomas vor allem in S. th. III, 54, 4. Dem Auferstehungsleib Christi wachsen aus der totalen «Durchseelung» jene grundlegenden (vier) Verklärungseigenschaften zu, welche die Schultradition im Ausgang von den Erscheinungsberichten der Evangelien und einigen weiteren Schriftstellen unter die Begriffe der Leidensunfähigkeit, Behändigkeit, Feinstofflichkeit sowie des Herrlichkeitsglanzes gefasst hat («*impassibilitas*», «*agilitas*», «*subtilitas*», «*claritas*»).

(c) Der mittelalterliche Theologe sieht seine Herausforderung darin, das im auferstandenen Christus begegnende Zugleich von «identischer Natur und neuer Herrlichkeit»²⁶ denkerisch zu bewältigen und beide Aspekte ohne

Einschränkung zur Geltung zu bringen. Als erklärungsbedürftig erweisen sich vor allem diejenigen Passagen der neutestamentlichen Erscheinungsperikopen, die für den Auferstandenen Eigenschaften nahelegen, die mit seiner verherrlichten Leiblichkeit kaum vereinbar zu sein scheinen: seine Berührbarkeit durch nicht verklärte Menschen, die fortdauernde Sichtbarkeit seiner Wundmale oder die Tatsache, dass er vor den Augen der Jünger Speise zu sich genommen hat. Thomas gestaltet seine Antworten stets auf der Basis der schon erwähnten Überzeugung, dass der Leib Christi auch in der Verklärung die Grundeigenschaften der Körperlichkeit (die «tangibiles qualitates»²⁷) nicht verliert. Alle erwähnten «realistischen» Züge der Ostergeschichten sind darum in ihrer «Wahrheit» zu explizieren und vom Verdacht der bloßen Vorspiegelung («fictio») freizuhalten²⁸. Auch in der Glorie wird der Leib nicht zum Epiphänomen einer idealistisch konzipierten Geistigkeit, sondern bleibt unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Natur²⁹. Verklärung ist die radikalste Weise der Durchsetzung einer Form in ihrer Materie, aber nicht die Reduktion der einen Größe auf die andere. Weniger als andere Scholastiker (darunter die *Summa Halensis* oder Albert) muss Thomas unter diesen Vorgaben die Kategorie des Wunders bemühen, um die Erscheinungen des Auferstandenen in ihren aus der Schrift erheb- baren Details zu erklären.

(3) Für die Deutung der thomanischen Aussagen über die «Kundgabe der Auferstehung» (q. III, 55) ist die bereits angeführte Feststellung zentral, dass die mittelalterliche Theologie das Ostergeschehen nicht wie die Moderne zum Dreh- und Angelpunkt des Christusbekenntnisses erhebt. Es kann als «Wiederherstellung» des durch die Karfreitagskrise geschwächten Glaubens verstanden werden, aber liefert keineswegs erst dessen Begründung³⁰. An die Gottheit Christi, so gibt Thomas zu verstehen, konnte man auch schon vor Ostern glauben³¹. Die Auferstehung, wie sie Thomas in III, 55 im Vergleich zu allen Zeitgenossen mit unverkennbarer Originalität erkenntnistheologisch analysiert, ist darum vor allem als eigenständiges Glaubensgeheimnis im Gesamt der Christusoffenbarung in den Blick zu nehmen.

(a) Nur in dieser Perspektive, so macht Thomas in den ersten Artikeln seiner *Quaestio* deutlich, lässt sich der Modus der Kundgabe begreifen, der in der Heiligen Schrift für die Auferstehung bezeugt wird. Seine Konvenienz erläutert der Aquinate, indem er auf ein hierarchisches Stufenmodell für die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten rekurriert, dessen ps.-dionysische Prägung unverkennbar ist (III, 55, 1). Die Auferstehung Christi wird den Menschen nicht auf dem üblichen Weg der Abstraktion aus sinnlichen Wahrnehmungsbildern kundgegeben, sondern «aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes» in einem speziellen Mitteilungsmodus: nämlich in hier-

archischer Abstufung «von oben nach unten». Notwendig ist dies wegen des strikt übernatürlichen Charakters der Auferstehung Christi, die als endgültiger Eintritt in ein «unsterbliches» und «gottförmiges» Leben weit mehr bedeutet als die Wiederbelebung des Lazarus. Weil sie allein Gott zur Ursache haben kann und außerdem zum Heil der Menschen unmittelbar auf das Ziel der ewigen Glorie ausgerichtet ist, lässt sie sich wie alles von Gott Geoffenbarte nur im Glauben erfassen (III, 55, 2). Thomas deutet im Ausgang von diesem Fundament die Kundgabe der Auferstehung. Sie erfolgt zunächst an die Engel und dann an wenige Einzelne, deren Zeugnis autoritative Geltung für alle weiteren Empfänger beanspruchen darf und bei ihnen Glauben wecken will, der aus dem Hören erwächst (vgl. III, 55, 5). Der Glaube an die Auferstehung entfaltet sich für die meisten Menschen im Rahmen ekklesialer Tradition, in der ein Prinzip hierarchischer Wahrheitsvermittlung wirksam ist, das seinen Ursprung in der Erkenntnisordnung der Engel besitzt, wie sie Ps.-Dionysius Areopagita beschreibt³². «Weitergebende» und «Empfangende» sind klar voneinander geschieden. Auch andere Schlüsselereignisse der neutestamentlichen Offenbarung sind nach Thomas in dieser vertikal geordneten Form verlautbart worden³³.

(b) Die «Beweise», die der Auferstandene den Jüngern in seinen nachösterlichen Erscheinungen gewährt hat, werden damit nicht bedeutungslos (vgl. III, 55 c.). Sie können allerdings nicht einfachhin als «Prinzipien» gelten, aus denen der natürliche Verstand die Wahrheit des Glaubenssatzes abzuleiten vermöchte. Der Begriff des «Arguments» meint in diesem Fall nicht eine «Beweisgrundlage», sondern «ein sinnfälliges Zeichen, das man zur Kundgabe einer Wahrheit anführt»³⁴. Es handelt sich bei den «argumenta resurrectionis» um deklarative Hinweise auf ein Geheimnis, dem der Mensch allein mithilfe der durch die Gnade erleuchteten Vernunft im Glauben zuzustimmen vermag. Erst der «schauende Glaube», die «oculata fides», von der Thomas mit Anklang an ein Eusebiuswort in III, 55, 2 ad 1 spricht, vermag die Offenbarungsinhalte wahrhaft zu erfassen. Die sichtbaren Argumente präsentieren nur die materiale Seite, die durch das Glaubenslicht geformt werden muss; sie erleichtern den Glaubensassens, ohne ihn formal zu ermöglichen. Darum kann auch Thomas sich das in der Scholastik weit verbreitete Wort Gregors des Großen zueigen machen, wonach der Glaube umso vollkommener ist, je weniger «Hilfen» dieser Art er benötigt³⁵.

(c) An diese glaubenstheologischen Vorgaben schließt die Explikation der Auferstehungsargumente und ihrer «Konvenienz» im Einzelnen an, wie Thomas sie in S. th. III, 55, 6 vornimmt. Grundsätzlich unterscheidet er zwischen dem im Wort vermittelten Zeugnis («testimonium») und dem sichtbaren Argument bzw. Zeichen («argumentum» / «signum»). Nimmt man die biblische Osterbotschaft als ganze in den Blick, so wird auf beiden

Wegen die Auferstehung «hinreichend» kundgetan, weil jeweils die Aspekte der Identität wie der Verklärung gleichermaßen umfassend zum Ausdruck kommen. Die Worte der Engel am leeren Grab zusammen mit dem Zeugnis der Schrift (d.h. des Alten Testaments) einerseits und die verschiedenen Aspekte der nachösterlichen Erscheinungen Christi andererseits, die Thomas im III, 55, 6 c. subtil differenzierend klassifiziert, lassen «Wahrheit» wie «Glorie» der Auferstehung unzweifelhaft erkennbar werden.

(4) In der Schlussquästion seiner Abhandlung über die Auferstehung Christi wendet sich Thomas der Frage nach der durch sie entfalteten Heilswirkung für die Menschen zu (S. th. III, 56). Dabei folgt er einer leicht nachvollziehbaren Zweiteilung, in der die Kausalität hinsichtlich unserer zukünftigen leiblichen Auferstehung (III, 56, 1) unterschieden wird von der bereits im irdischen Leben wirksamen Kausalität in Bezug auf die «Auferstehung der Seele», also die gnadenhafte Rechtfertigung des Sünders durch das Paschamysterium Christi (III, 56, 2).

(a) Zur Erläuterung des ersten Aspekts greift Thomas ein Axiom der aristotelischen Metaphysik auf: «Das Erste in einer jeden Gattung ist Ursache von allem, was nach ihm kommt»³⁶. Konkret bedeutet dies hier, dass die Auferstehung aller Menschen sich zur Auferstehung Christi verhält wie das nachahmende Abbild zum vollkommenen Urbild. Der Christus (ungeachtet der univoken Auferstehungsdefinition) zukommende Primat ist nicht bloß ein zeitlicher, sondern ein solcher des «Vorrangs»³⁷, weil sein Leib mit der Gottheit hypostatisch geeint war und darum nur in seinem Fall Auferstehung «aus eigener (d.h. göttlicher) Kraft» möglich wurde. Das «Wort Gottes», das dem Vater in der belebenden Kraft nicht nachsteht, «gibt zuerst dem ihm von Natur aus vereinigten Leib unsterbliches Leben, und durch diesen wirkt er die Auferstehung in allen anderen»³⁸. Darin gründet die Erstursächlichkeit der Auferstehung Christi für alle später Auferstehenden (für die Erlösten als Wirk- und Exemplarursächlichkeit zugleich, für die Verdammten nur in der ersten Hinsicht)³⁹. Vorausgesetzt wird dabei, dass Christus die «instrumentale» Kraft seiner Menschheit sogar über den raum-zeitlichen Graben hinaus ausüben vermag, der das Ostergeschehen von der Auferweckung aller am Jüngsten Tag trennt. Thomas denkt dabei durchaus an eine Wirksamkeit der Auferstehung als Heilmysterium bzw. Ereignis («resurrectio in fieri»), nicht bloß an eine solche, die Christus als Auferstandener vom Himmel her ausübt («resurrectio in facto esse»). Die durch Christi Menschheit wirksam gewordene göttliche Kraft «erreicht im Modus der Gegenwärtigkeit alle Orte und Zeiten. Und eine solche Berührung der Kraft nach genügt für den Begriff dieser Wirkursächlichkeit»⁴⁰. Die thomatische Lösungsidee angesichts der Frage nach der dauerhaften Wirksamkeit

der Heilsmysterien Christi lautet also: Auch angesichts der instrumentalen Vermittlung durch die Menschheit Christi bleibt Gott der souverän-freie Herr in der Zuwendung seines Heilshandelns, und dies über alle Beschränkungen von Raum und Zeit hinweg⁴¹.

(b) Neben die eschatologische Wirkung der Auferstehung Christi tritt ihre präsentische, die im Beitrag zur seelischen Rechtfertigung des Menschen im Erdenleben besteht. In deutlicher Parallelität zu den Kausalitätsüberlegungen des vorangehenden Artikels schreibt Thomas der Auferstehung Christi auch hier neben der Exemplarursächlichkeit echte instrumentale Wirksamkeit zu⁴². Damit geht er über die traditionellen Aussagen zur «*resurrectio animarum*», die vor allem den Gedanken der «neuen Belebung» des an Christus glaubenden Menschen in Fortsetzung paulinischer Taufmetaphorik variieren, deutlich hinaus. Das Bild vom «neuen Leben» des Getauften dient aber auch ihm dazu, eine Abgrenzung zwischen Passion und Auferstehung Christi hinsichtlich ihrer Wirksamkeit im Rechtfertigungsgeschehen vorzunehmen. Leiden und Auferstehung sind als Vollzüge Christi in seiner Menschheit, die Heilsorgan der Gottheit ist, gemeinsam *instrumentale Wirkursachen* der gesamten Rechtfertigung, die im Sündennachlass und im gnadenhaften Geschenk neuen Lebens besteht; auf *exemplarursächlicher Ebene* ist die Vernichtung der Sünde dem Kreuzesleiden, das neue Leben aber der Auferstehung zuzuordnen. Sofern schließlich *Verdienstursächlichkeit* (die satisfaktorische Dimension im Sündennachlass) allein der Passion zugewiesen bleibt, da Christus als Auferstandener kein Verdienst mehr zu erwerben vermochte, hat Thomas bei aller soteriologischen Wertschätzung der Auferstehung die staurologische Fokussierung scholastischer Erlösungslehre keineswegs aufgegeben⁴³.

3. Thomanische Kernaussagen zur Himmelfahrt Christi

Schon die Beschränkung auf eine einzige Quaestio (S. th. III, 57) lässt erkennen, dass Thomas um die nachgeordnete theologische Relevanz der Himmelfahrt gegenüber der Auferstehung Christi weiß. Dies zeigt sich auch an der thematischen Ausformung der Himmelfahrtserörterung, deren zentrale Fragen in Analogie zu denjenigen des Auferstehungstraktats gestaltet sind. In sechs Artikeln handelt der Magister über die «Angemessenheit» des Geschehens (a. 1), die kausale Beteiligung der beiden Naturen Christi (a. 2), den (naturphilosophisch erfassbaren) Modus der Aufstiegsbewegung (a. 3) und dessen Ziel (a. 4-5). Eigens wird schließlich nach der Wirkung der Himmelfahrt gefragt (a. 6).

(1) Die «Notwendigkeit» der Himmelfahrt, die Thomas wiederum an erster Stelle thematisiert, wird in S. th. III, 57, 1 primär mit einem christologi-

schen⁴⁴ Argument begründet: Dem in der Auferstehung unsterblich gewordenen Leib Christi gebührt ein ihm entsprechender Ort. Dieser «natürliche Ort» (im Sinne der aristotelischen Ortslehre) ist in kosmologischer Konkretion der «Himmel». Für Christus ist damit zugleich ein Aspekt des Lohnes benannt, den seine Verdienste für ihn selbst im Gefolge haben⁴⁵. Sofern die Himmelfahrt keine wesentliche Steigerung der Auferstehungsherrlichkeit, sondern nur ihre akzidentelle Ergänzung⁴⁶ bedeutet, bleibt sie ein unselbständiger Aspekt im Gesamtgeschehen der österlichen Erhöhung⁴⁷. Dass für Christus in seiner Glorie überhaupt noch eine Art von positiver «Veränderung» in Frage kommt (und sei es nur die der Ortsbewegung, wie sie in der scholastischen Eschatologie den verklärten Leibern ausdrücklich unter dem Titel der «agilitas» zugesprochen wird), ist im Kontext von Vollendungsvorstellungen, die theologisch wie naturphilosophisch eher am Ideal des keiner Veränderung mehr fähigen «Ruhens» ausgerichtet sind, durchaus erklärungsbedürftig. Der Grund liegt nach Thomas in der bleibenden Kreatürlichkeit der menschlichen Natur Christi und darf nicht als Plädoyer für seine Veränderlichkeit «der göttlichen Natur nach» gedeutet werden.

(2) Die Verursachung des Himmelfahrtsgeschehens versucht Thomas mit Hilfe der Frage aufzuklären, «ob Christus aus eigener Kraft zum Himmel emporstieg» (III, 57, 3)⁴⁸. In der Beantwortung geht es primär um einen differenzierenden Blick auf die Beteiligung der beiden in der hypostatischen Union verbundenen Naturen Christi, womit erneut die im strengeren Sinn christologische Perspektive leitend ist. Maßgeblich als unmittelbare Ursache für den leiblichen Aufstieg Christi ist nach Thomas seine menschliche Natur, allerdings nicht gemäß ihrer «natürlichen Kraft», sondern der «Kraft der Herrlichkeit». Nur so besitzt Christi Seele jene Gewalt über den Leib, die dessen Erhebung in den Himmel zu ermöglichen vermag⁴⁹. Obwohl Thomas an dieser Stelle die Himmelfahrt zunächst als naturalen Bewegungsvorgang behandelt, ist sie zugleich als inneres Moment der Verklärung Christi im Blick und wird so in das Licht echt theologischer Betrachtung gerückt. Die göttliche Kraft Christi, die vom trinitätstheologischen Standpunkt aus mit derjenigen des Vaters strikt identisch ist⁵⁰, bleibt in diesem Modell als «erster Ursprung» der Himmelfahrt zu berücksichtigen, sofern die Verklärung der Menschheit letztlich auf sie zurückzuführen ist.

(3) Die weiteren bei Thomas wie bei seinen Zeitgenossen zum wissenschaftlichen Ensemble der Himmelfahrtsdebatte zählenden «bewegungstheoretischen» Erörterungen sollen hier nur angedeutet werden. Da für die Autoren der Hochscholastik feststeht, dass die Himmelfahrt als Ortsbewegung eines Körpers zu gelten hat, deren Modus ebenso beschreibbar ist wie der lokal zu verstehende Ausgangs- und Zielpunkt, liegt es nahe, beiden

Aspekten eigene Untersuchungen zu widmen. So erläutert Thomas in der Summa die Himmelfahrt als nicht «gewaltsame», sondern «natürliche» Bewegung, die in irgendeiner Weise zeitlich sukzessiv und nicht in einem einzigen «Augenblick» verlaufend gedacht werden muss (S. th. III, 57, 3). Anschließend bemüht er sich um eine exakte Erläuterung des Schriftwortes Eph 4,10, wonach Christus «über alle Himmel» aufgestiegen ist (III, 57, 4–5, zum «terminus ad quem»). Auch diese Kapitel verwissenschaftlichter Theologie, die für einen Autor des 13. Jahrhundert zu den besonders «modernen» zählten, während sie den heutigen Leser eher befremden, entbehren keineswegs vollständig der christologischen Relevanz. Thomas bekennt sich in ihnen nicht bloß erneut zur Wahrheit der menschlichen Natur Christi, die auch im Status der Verherrlichung gegen jede monophysitische Verfälschung zu verteidigen ist, sondern versucht unter den Vorzeichen aristotelischer Kosmologie zudem, mit der Zuweisung der Spitzenstellung im «ordo localis» den eschatologischen Primat Christi und seinen würdebedingten Vorrang vor allen Körper- und Geistgeschöpfen (d.h. seine Stellung als «Haupt») angemessen zum Ausdruck zu bringen⁵¹. Ob Thomas dabei sogar aus theologischen Gründen die Topologie der aristotelischen Himmelslehre aufgebrochen hat, indem er auf die bei den meisten anderen Scholastikern und auch im thomanischen Frühwerk übliche explizite Lokalisierung des Aufgefahrenen im (bereits theologisch gefärbten) «Feuerhimmel» («caelum empyreum»), der höchsten Himmelsphäre, verzichtet, lässt sich auf der Basis der reinen Textanalyse nicht sicher entscheiden.

(4) Hinsichtlich der Heilsursächlichkeit von Christi Himmelfahrt (III, 57, 6) grenzt Thomas den Blick «ex parte nostra» von demjenigen «ex parte Christi» ab. Intendiert ist eine Unterscheidung der moralisch-subjektiven Ursächlichkeit des Heilmysteriums in der Rezeption durch die Menschen von der objektiv-effizienten Kausalität des Geschehens aus der Perspektive Christi. Die Himmelfahrt, so führt Thomas zum ersten Punkt recht traditionell aus, bringt uns Christus näher⁵², indem sie die drei göttlichen Tugenden in uns stärkt und unsere Ehrfurcht gegenüber der Gottheit Christi vermehrt, deren Macht in der Erhöhung für alle sichtbar geworden ist. In der zweiten Betrachtungsweise erweist sich die Himmelfahrt von Christus her als «Öffnung des Himmelreiches» bzw. «der Himmelstür» für die Menschen, die als Glieder des verherrlichten Leibes ihrem Haupt folgen dürfen⁵³. Thomas schließt damit in gewisser Hinsicht den Bogen zu der am Beginn des gesamten dritten Teils der theologischen Summe gemachten Feststellung, wonach der Erlöser Christus «uns in sich selbst den Weg der Wahrheit kundgegeben»⁵⁴ hat. Im Verbund mit Leiden und Auferstehung vollendet die Himmelfahrt das Werk der Erlösung, das Gott uns durch das «Instrument» der Menschheit Christi zuteil werden lässt⁵⁵. Die beiden weiteren Aspekte,

die Thomas zur Heilswirkung der Himmelfahrt «ex parte Christi» benennt, nämlich den Selbsterweis Christi als Hoherpriester des Neuen Bundes, der uns im Himmel eine ewige Wohnung erschließt⁵⁶, und die Ermöglichung «göttlicher Gaben», vor allem wohl der pfingstlichen Geistgabe, haben demgegenüber ergänzenden Charakter.

Thomas, so lässt sich zusammenfassend festhalten, hat in seinem reifen theologischen Systementwurf den Primat des inkarnations- und satisfaktions-theologischen Ansatzes in der Christologie nicht verlassen, aber unter diesen Vorzeichen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi größere Beachtung geschenkt als die meisten seiner Zeitgenossen. Im Geheimnis der österlichen Erhöhung entbirgt sich die vollendete Gestalt des menschengewordenen Herrn in exemplar- und wirkursächlicher Hinsicht als lebendiger Weg zur Heilsvollendung⁵⁷ für alle Erlösten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. als beste Interpretation Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. 2 Bde. (CJJC 78/79), Paris 1999.

² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th. III*, 27 Prol.

³ Vgl. zum Folgenden meine Dissertationsschrift: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*. 2 Bde. (BGPhMA N.F. 64,1/2), Münster 2003. Alle im vorliegenden Beitrag kursorisch behandelten Aspekte werden dort auf der Basis einer ausführlichen Textinterpretation sowie der Einordnung in das thomanische Gesamtwerk und die Debatten des 12. und 13. Jahrhunderts präsentiert. Verwiesen sei zudem auf die dort verarbeitete Sekundärliteratur. Keine neuen Einsichten liefert Christoph AMOR, «Um unseres Heiles willen ...». *Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin* (ITS 81), Innsbruck 2009, 354–359. Der Vf. bietet eine breite, quellennahe Übersicht zu den soteriologischen Aussagen der thomanischen Summe, ohne sich dabei auf die Forschungsdiskussion zu den Einzelthemen einzulassen.

⁴ Zu nennen sind hier vor allem der Sentenzenkommentar (*3 Sent. d. 21, q. 2; d. 22, q. 3*), das *Compendium theologiae* (*I, c. 236-240*) sowie einige Schriftkommentare.

⁵ Die wichtigste Behandlung der Thematik kurz vor Thomas dürfte im dritten Buch der *Summa Halensis* zu finden sein, die maßgeblich auf den Alexander von Hales-Schüler JOHANNES VON LA ROCHELLE zurückgeht.

⁶ Vgl. Alois GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verständnis von Patristik und Scholastik*, in: Johannes BETZ/Heinrich FRIES (Hg.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg–Basel–Wien 1960, 119–169.

⁷ Thomas, *S. th. III*, 53, 3 c.

⁸ «ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur»: *S. th. III*, 54, 1 c.

⁹ Vgl. *S. th. III*, 53, 1 ad 2: «Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altioem statum naturae...».

¹⁰ Thomas erläutert dies eingehend in *S. th. III*, 53, 3.

¹¹ *S. th. III*, 53, 4 c. Die «resuscitatio proprii corporis» vollzieht die Seele Christi als «instrumentum divinitatis»: *S. th. III*, 13, 4 c.

¹² *S. th. III*, 53, 4 ad 1.

¹³ Vgl. S. th. III, 19; 46, 1; 49, 6.

¹⁴ Vgl. auch III, 53, 1 ad 3 und zuvor 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1, ad 3; 4.

¹⁵ So sieht Thomas in der Tatsache, dass Christus «am dritten Tag» auferstand, vor allem eine Unterweisung für unseren Glauben an Christi Gottheit (die den Tod rasch zu überwinden vermochte), aber auch seine Menschheit (an deren realer Sterblichkeit die Frist von drei Tagen keine Zweifel lässt); vgl. S. th. III, 53, 2 c.

¹⁶ Thomas spricht in S. th. III, 53, 1 c. von einer «informatio vitae fidelium» durch Christi Auferstehung.

¹⁷ Vgl. S. th. III, 54, 1. 3.

¹⁸ S. th. III, 54, 2 ad 2 und 3 c.

¹⁹ S. th. III, 54, 1 sc. u. c.

²⁰ Vgl. S. th. III, 55, 6 c., wo von einem corpus «verum et solidum», «humanum», «idem numero» die Rede ist. Zur Berührbarkeit : ScG IV, 84, 3.

²¹ Vgl. S. th. III, 54, 3 ad 1–3.

²² Vgl. neben S. th. III, 54, 3 c. etwa Sup. Joh., c. 1, l. 7, n. 169; Sup. Joh., c. 20, l. 6, n. 2559.

²³ Vgl. S. th. III, 54, 2c.: «Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis (...). Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgens fuit gloriosum.»

²⁴ Vgl. S. th. III, 54, 3 c.: «...per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis.»

²⁵ Vgl. ebd. und Comp. theologiae, I, c. 236.

²⁶ Der auferstandene Christus war, so lautet ein von Thomas gern zitiertes Wort Gregors des Großen, «eiusdem naturae, sed alterius gloriae» (vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2; III, 54, 3 c.).

²⁷ S. th. III, 54, 2 ad 2.

²⁸ Vgl. etwa zum Essen des Auferstandenen 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 4 ad 3; S. th. III, 54, 2 ad 3.

²⁹ Vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2: «Habuit autem [sc. corpus gloriosum] aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit: non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo magis infra inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata.»

³⁰ Vgl. etwa Thomas, Sup. Joh., c. 14, l. 8, n. 1973; ebd. c. 20, 3, l. 6, n. 2562; S. th. III, 14, 1 c.

³¹ Vgl. S. th. III, 47, 5 c.

³² Vgl. die Feststellungen im thomanischen Glaubenstraktat: S. th. II-II, 6, 1 c.

³³ Vgl. etwa in der *Summa theologiae* die Erklärungen zur Kundgabe der Geburt Jesu (III, 36) und seiner Verklärung (III, 45, 3 ad 4).

³⁴ S. th. III, 55, 5 c.: «aliquid sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem.»

³⁵ Vgl. S. th. III, 55, 5 ad 3.

³⁶ Vgl. S. th. III, 56, 1 c.: «illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post»; ähnlich ebd. ad 3.

³⁷ So ausdrücklich S. th. III, 56, 1 ad 3: «Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione.»

³⁸ «Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis»: S. th. III, 56, 1 c.

³⁹ Vgl. S. th. III, 56, 1 ad 3: «causa efficiens et exemplaris.»

⁴⁰ «Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae»: S. th. III, 56, 1 ad 3.

⁴¹ Dieser Ansatz wird erneut sichtbar in der thomanischen Lehre über die andauernde werkzeugliche Kraft der von Christus einmalig gesprochenen eucharistischen Konsekrationsworte (vgl. S. th. III, 78, 1.4).

⁴² Vgl. S. th. III, 56, 2.

⁴³ «Ad quantum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt: scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio Christi et mors est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato:

resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. (...) Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est» (S. th. III, 56, 2 ad 4).

⁴⁴ Der soteriologische Gedanke klingt an in S. th III, 57, 1 ad 3 und wird in III, 57, 6 explizit zur Entfaltung kommen.

⁴⁵ Vgl. S. th. III, 19, 3 c.

⁴⁶ Vgl. S. th. III, 57, 1 ad 2.

⁴⁷ Vgl. auch 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 3 ad 2: «(...) articulus autem de ascensione «continebatur in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.»

⁴⁸ Vgl. auch hier die vorangehende Parallelerörterung zur Auferstehung, «ob Christus Ursache seiner eigenen Auferstehung war» (III, 53, 4).

⁴⁹ Zum Leib–Seele–Verhältnis in der Glorie vgl. S. th. III, 57, 3 c.: «Erit enim tanta oboedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, 22 De civitate Dei, «ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus.» (...) Unde prima origo ascensionis est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute: primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult.»

⁵⁰ Vgl. S. th. III, 57, 3 ad 1.

⁵¹ Vgl. S. th. III, 57, 5 c.: «Exinde etiam spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum.»

⁵² Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Ex parte quidem nostra [sc. causa salutis est], inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum.»

⁵³ Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit».

⁵⁴ S. th. III, Prol.: «(...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit».

⁵⁵ Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 2.

⁵⁶ Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 3: «(...) Christus semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis».

⁵⁷ S. th. III, 53, 1 c.: «complementum nostrae salutis».

BIRGIT JEGGLE-MERZ · CHUR

PASCHA-MYSTERIUM

«Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils

Der Titel der folgenden Überlegungen geht auf einen Beitrag von Angelus A. Häußling zurück, den er im Archiv für Liturgiewissenschaft als Antwort auf die Bearbeitung des neu in die 3. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche aufgenommenen Lemmas «Pascha-Mysterium»¹ vorgelegt hat. Die nachstehenden Ausführungen wollen hier anknüpfen und die grundlegende Bedeutung des «Pascha-Mysteriums» für das Verständnis der Liturgie zu erschließen versuchen. Da Begriff und Anliegen untrennbar mit dem Ansatz des Benediktiners Odo Casel verknüpft sind, gilt es auch hier einmal mehr genauer hinzuschauen. Lag es doch ganz im Bemühen Casels, dem Wesen der Liturgie auf die Spur zu kommen. Für ihn war evident, dass «jegliche Phänomenologie der Liturgie zu einer Ontologie der Liturgie führen müßte. Eine solche Ontologie der Liturgie ist die Mysterienlehre!»²

Aber beginnen wir mit den Überlegungen Häußlings:

Pascha-Mysterium: Konkretion des universalen Heilswillens Gottes

Angelus A. Häußling moniert im LThK-Beitrag von Bertram Stubenrauch, dass – obgleich er Pascha-Mysterium als soteriologisches Theologumenon einführe – dieser für ihn «faktisch doch nur ein mystagogischer Begriff» sei, zwar durchaus hilfreich und wichtig, aber darin in seiner Bedeutung bereits erschöpft.³ Hingegen erfasse «Pascha-Mysterium» heilsgeschichtlich gelesen, nicht nur das Heilswerk Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi, sondern auch – und für die Christen und das Verständnis ihres gottesdienstlichen Tuns nicht unwichtig – die Phase des Heilswerkes zwischen Pfingsten und Parusie: «Das Pascha-Mysterium entsteht nicht *in* der liturgischen Feier, auch nicht *mit* der liturgischen Feier, sondern die zur Liturgie

BIRGIT JEGGLE-MERZ, geb. 1960, 1984 Diplom in Katholischer Theologie, 1985 Diplom für Caritaswissenschaften und Christliche Sozialarbeit, 1995 Dr. theol., 2001-2006 Akademische Rätin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br., seit 2006 Doppelprofessur für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und der Theologische Fakultät der Universität Luzern.

versammelte Kirche feiert gedenkend das Heilshandeln des ewigen Gottes, der immer größer ist, größer auch als selbst seine Sakramente in der Zeit der Kirche.»⁴ Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils spezifiziert dies in Art. 5 und 6: Die Heilstaten Gottes in der Geschichte der Menschen haben ihren unüberbietbaren Kulminationspunkt in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi: Das Werk der Erlösung habe sich darin erfüllt, heißt es sogar in *Sacrosanctum Concilium* Art 5. Doch «Erfüllung» bedeutet nicht, dass das Heilswerk Gottes damit ein für alle Mal abgeschlossen sei und dem Christen in immer größer werdender zeitlicher Entfernung von den Heilstaten Gottes in Jesus Christus nur das Warten auf den zweiten Adventus bleibe. Nein, die Dinge verhalten sich anders: Aus dieser geschichtlich einmaligen Heilstat *sub pontio pilato* entstand das *mirabile sacramentum*: die Kirche, das sichtbare Zeichen des ungebrochenen Heilswillens Gottes. Die Taufe – die Eingliederung in die *eine ganze Kirche* – füge den Menschen in das Pascha-Mysterium ein, so konkretisiert *Sacrosanctum Concilium* Art. 6. Der Getaufte ist damit ganz in dieses Heilsgeschehen hinein genommen (vgl. Röm 6). Daher Häußling: «Das Pascha-Mysterium selbst ist – sofern eine zeithafte Reihung überhaupt sachgerecht sein mag – vor der Kirche und deren Gliedern, weil ein je aktuelles Handeln Christi. Die Kirche aber bleibt in der Zeit bis zur Parusie des Herrn, indem sie sich kraft des Heiligen Geistes zur Feier des – ihr vorausgehenden – Pascha-Mysteriums je und je versammelt.»⁵ «Versammlung» der Kirche bzw. zur Kirche wird dabei zu der grundlegenden Kategorie, wie Gott je und je neu in die Geschichte der Menschen tritt, indem er in dem *mirabile sacramentum* je und je neu die als Kirche Versammelten mit den geschichtlich ergangenen Heilstaten verbindet.⁶ *Sacrosanctum Concilium* Art. 2 selbst verweist auf das Gebetswort aus dem Gabengebet der Messe vom Letzten Abendmahl: «denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung» (MB [25]).⁷ So kann die Liturgie als Vergegenwärtigung und Fortsetzung des Heilshandelns Gottes inmitten der Gemeinschaft der Glaubenden – *donec venias* – begriffen werden.⁸

Ein Blick in die Konkordanz der Konzilstexte zeigt, dass nicht nur in der Liturgiekonstitution von diesem *Mysterium paschale* die Rede ist, sondern dass diese Dimension immer wieder in den späteren Texten aufgegriffen wird: «Mit «Pascha-Mysterium» hat das Zweite Vatikanische Konzil so etwas wie eine «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils ... geprägt»⁹ und damit der Kirche ein Programm vorgegeben: «Nicht (mehr) die Inkarnation ist als die alles bestimmende (weil offenbar «schon» abschließende) Heilstat anzusehen und zu verkündigen, sondern das «Pascha-Mysterium.»¹⁰ Damit wenden sich die Konzilsväter einem pneumatologischen Kirchenbild zu, das die geistgewirkte, pfingstliche Gemeinschaft der Glaubenden in den Vordergrund stellt, die besonders in der Feier des Pascha-

Mysteriums zu sich selbst kommt, weil sie im Lobpreisen, Danken und Bitten mit der Fülle der Gnade in Berührung kommt.¹¹

Aus der Wiederentdeckung des Pascha-Mysteriums als grundlegender Dimension christlicher Existenz folgert das Konzil: Wenn die Liturgie höchster «Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche» (SC 2) ist und die liturgische Versammlung in diesem Sinn die *praecipua manifestatio Ecclesiae* (vgl. SC 41) darstellt, dann ist die Liturgie (SC 10), resp. die Eucharistie (LG 11) Quelle und Höhepunkt christlicher Existenz und gemeindlichen Lebens.¹² Denn in der Liturgie kommt Kirche – und damit die Gemeinschaft der Gläubigen – zu ihrem eigentlichen Sein. Insofern ist die Liturgie – im Besonderen die Feier der Eucharistie – «Epiphanie der Kirche».¹³ Aus dieser Erkenntnis folgt gleich die nächste: Die Taufe, die Angleichung an die Existenz Christi und darin vollzogene Eingliederung in den Leib Christi, der Kirche, macht die Feiernden zu «Teilhabern»¹⁴ am liturgischen Geschehen: Fortan sollten die Christen «diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen» (SC 48), sondern die Liturgie voll, bewusst, fromm, fruchtbar, gemeinschaftlich und tätig mitfeiern. Dabei begründet das Konzil die *participatio actuosa* aus dem Wesen der Liturgie, als der Feier der Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums und darin der Fortsetzung der Heilsgeschichte (SC 14).¹⁵ Wo «umfassende tätige Teilnahme erreicht wird, erhält die Liturgie jenes Gesicht, das ihrem Wesen entspricht. Sie ist eine gemeinschaftliche Feier, in der alle ihre Aufgaben wahrnehmen und miteinander bezogen bleiben auf Gott und den Herrn der Kirche.»¹⁶

Pascha-Mysterium: Innere Wesensgestalt jeder gottesdienstlichen Feiern

Über viele Jahrhunderte war dieses Verständnis, das zwar alte kirchliche Tradition darstellt, im Glauben der Kirche nicht präsent. Die Gegenwart Christi im Gottesdienst konzentrierte sich fast ausschließlich auf die eucharistische Realpräsenz und die darin vollzogene Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu als den eigentlich theologisch bedeutsamen zentralen Ereignissen.¹⁷ Erst im 20. Jahrhundert weitete sich der Blick: Die Heilstat Jesu Christi ist nicht nur kraft seines Stifterwillens ihrer Heilswirkung nach im Gottesdienst gegenwärtig und erreicht auf diese Weise die Gläubigen, sondern die Heilstaten des Herrn selbst sind in der Liturgie gegenwärtig und wirksam. Dieser Anstoß ist unzweifelhaft mit dem Namen Odo Casel verbunden.

Seinem Mitbruder Viktor Warnach, der die unvollendeten Studien über «Das christliche Opfermysterium»¹⁸ nach dem Tod Casels herausgab, vertraute dieser an, «daß er zur Mysterienlehre nicht durch historische Entdeckung oder gar spekulative Erfindung, sondern durch eigenes Erleben

gelangt»¹⁹ sei. Bei der Mitfeier des Konventsamtes habe er erkannt, dass die Messfeier «keine fromme Andachtsübung oder bloße Gnadenvermittlung sei, sondern eine kultische *«actio»* von höchster Heilsbedeutung.» Diese Erfahrung veränderte seinen Blick. Sein Denken kreist fortan um den Mysteriencharakter des Christentums, den er immer wieder aufs Neue zu ergründen sucht.²⁰ Casel konstatiert in den Zeichen der Zeit eine «Sehnsucht nach dem Mysterium»²¹, die er stets in Gefahr sieht, auf Irrwege zu geraten. Deshalb deutet er hin auf die Liturgie als den Ort, an dem diese innerste Sehnsucht des Menschen seine Erfüllung findet. Es gilt, die besondere Qualität der Liturgie als Mysterienfeier wieder zu entdecken und neu zu entfalten. Darin sah er seine Lebensaufgabe. «Sie [die Liturgie] stellt keinen Ort privater Frömmigkeit und innerlicher Mystik dar, sondern bleibt wesentlich kirchlich-gemeinsame Feier, eine Mysterien*handlung*, an der alle teilnehmen.»²² Die liturgische Feier schenkt Teilhabe an der göttlichen Liebe, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat: «Aus dieser Gegenwart des Ursprungs, aus diesem unvergänglichen und in der kirchlichen Mysterienfeier stets neu werdenden Christusmysterium lebt das Christsein.»²³ Diese Gegenwart des Ursprungs, d.h. die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Jesus Christus, ist die Mitte, der Kern jeder liturgischen Feier. Das Gedenken, die Anamnese, ist daher der Grundakt des glaubenden Menschen, dessen herausragender Ort die gemeinsam begangene liturgische Feier, die in ihrer symbolischen Handlungsgestalt die Gleichzeitigkeit mit den Ursprungshandlungen und Gründungsereignissen bewirkt. «Die anamnetische Feier der Kirche preist aber nicht die Situation einer Vergangenheit, von der allenfalls gute Folgen in die Gegenwart einwirken; sie proklamiert vielmehr das Heilshandeln Gottes als die Fülle der Gegenwart – nicht unmittelbar in unserer erfahrbaren Historie, sondern in jener Ebene ontischer Wirklichkeit, die dem ewigen und freien Gott gemäß ist und für welche die Alten das Wort *«mysterion»* *«sacramentum»*, gebrauchten. Das Heilshandeln Gottes, durchaus Gegenwart der Glaubens, ist in der Zeit der Menschen verborgen unter dem Schleier des glaubenden Handelns der Kirche, vor allem und explizit in deren liturgischen Feiern.»²⁴ Das Heilsmysterium, d.h. Christi selbst und seine zum Heil der Menschen gewirkten Taten, werden Gegenwart in der Feier der Kultmysterien, unter denen nicht nur die sieben Sakramente zu verstehen sind. «Das präsentative, symbolische Geschehen in der Liturgie ist ... das Zu-sich-Kommen des Ursprungs, real im Paschamysterium Christi und realsymbolisch in der liturgischen Vergegenwärtigung.»²⁵

*«Das Christentum ist nicht mysteriös, sondern ein Mysterium»*²⁶

Ausgehend von philologischen Studien zur Bedeutung des altkirchlichen Begriffs *μυστήριον*/*sacramentum*²⁷ gewinnt Casel eine über die Jahrhunderte

vergessene Dimension zurück: Christentum ist nicht so sehr ein System von Wahrheiten, sondern ganz im Sinne der paulinischen Schriften ein *Mysterium*, «eine Gottestat». ²⁸ So heißt es z.B. in Kol 1,25f: «Ich diene der Kirche durch das Amt, das Gott mir übertragen hat, damit ich euch das Wort Gottes verkündige, jenes *μυστήριον/sacramentum*, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es den Heiligen offenbart; Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses *μυστήριον/sacramentum* unter den Völkern ist: Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit.» ²⁹

Für Casel hat dieser Begriff eine dreifache Dimension: Zunächst ist *Mysterium* der heilige und unnahbare Gott in sich; dann fasst *Mysterium* das Christumysterium, die Mensch gewordene Person Jesu Christi als Offenbarung Gottes und seine Taten zu unserem Heil; und schließlich ist *Mysterium* Kultmysterium, seitdem Christus nicht mehr sichtbar in dieser Welt ist, denn «was an unserem Erlöser sichtbar war, [ist] in die Mysterien übergegangen» ³⁰ (Leo d. Große [+ 461]). ³¹ Die Termini «Liturgie» und «Kultmysterium» charakterisieren bei Casel die gleiche Wirklichkeit unter unterschiedlichen Aspekten: *Mysterium* bezeichnet mehr den eigentlichen Kern der Handlungen, Liturgie hingegen mehr das Tun der Kirche bei diesem Heilswerk Christi. Mitte ist und bleibt das Christumysterium. Casel sah die Liturgie also als den konkreten Aktionsraum des Mysteriums, in dem die sakramentale Bestimmung der Identität des Christen aus ihrer Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft mit dem erhöhten Christus real, je und je neu verwirklicht wird. ³² Der in der Kirche glaubende Christ erfährt sich so als Zeitgenosse des Handelns Gottes, da ja von Gottes Heilstaten in der Geschichte nicht nur die Folgen wirksam, sondern das Handeln Gottes selbst Gegenwart bleibt. «Der Glaubende ist und bleibt je zeitgleich der uranfänglichen Schöpfung, der Neuschöpfung in Jesus dem Christus, der Selbstmitteilung Gottes in der Sendung des Geistes, der ‹Gott als Gabe› selbst ist. Der nach den Aposteln Geborene ist nicht jener, der immer schon zu spät gekommen ist, weil er die große Stunde nie mehr einholen und selbst erleben kann. Er ist dieser ‹in mysterio› gleichzeitig und deshalb nicht schlechter gestellt als die ‹in jener Zeit› Lebenden.» ³³ Robert F. Taft bezeichnet deshalb die Liturgie als den Weg, wieder und wieder in die Bewegung der Erlösung einzutreten und sie zu feiern. ³⁴

Von der «Mysteriengegenwart» zum «Pascha-Mysterium»

Auch wenn der Name Odo Casel in der Theologie nicht zu den häufig zitierten Namen gehört, so ist seine Theologie doch stets präsent. Gerne wird daher auf die Einschätzung des jetzigen Papstes Benedikt XVI. verwiesen: «Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß seit dem Ende der

Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund der liturgischen Bewegung ... zu begreifen sind.»³⁵ An anderer Stelle bezeichnet Joseph Ratzinger die Mysterientheologie Odo Casels als «die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts».³⁶ Diese «vielleicht fruchtbarste Idee» des 20. Jahrhunderts wurde zur Grundlage der Theologie von *Sacro-sanctum Concilium*.³⁷ So liegt der Schluss nahe, dass die Sache, um die es dem Benediktinermönch ging, theologisch gesichertes Gut der Kirche geworden ist. Es wäre vom Zweiten Vatikanischen Konzil gleichsam kirchenamtlich bestätigt,³⁸ was bald nach dem Zweiten Weltkrieg der Dominikaner Pie Duployé am Ende eines Kongresses über die Ideen Casels sagte: «La liturgie est ce que nous apprend la doctrine du mystère du culte ou elle n'est rien.»³⁹

Doch dass die Gedanken der Mysteriengegenwart in dieser Form Eingang in die Konzilstexte fanden, war nicht unbedingt selbstverständlich. Josef Andreas Jungmann berichtet in seinem Konzilstagebuch, dass sich in der ersten Sitzung der Liturgischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils am 12. November 1960 der französische Weihbischof H. Jenny von Cambrai meldete und «zum ersten Male seine (später oft wiederholte) Idee vom Mysterium paschale vor(brachte), die als Grundlage (dem Schema über die Liturgie) vorangestellt werden müsste.»⁴⁰ Bekanntlich legte Cypriano Vagaggini eine entsprechende Neufassung für das erste Kapitel der Liturgiekonstitution vor, der den Schlüsselbegriff «*Mysterium paschale*» enthielt und damit die Richtung vorgab: Christliche Liturgie ist allein aus der befreienden Erfahrung von Ostern zu verstehen. Derselbe Gott, der Israel aus der Sklaverei in Ägypten herausführte und dieses Volk Israel als sein Volk annahm, indem er mit ihm einen Bund schloss, derselbe Gott erweist sich auch am Kreuz als der, der rettet und der zu seinem Bund steht. In der gesamten Heilsgeschichte geht es «um die von Gott gewährte und von den Menschen angenommene Lebensgemeinschaft (Bund, *communio*). Sie wird begründet in einem Gründungsereignis»⁴¹: im Durchzug durchs Rote Meer und dem Bundschluss am Sinai in der alttestamentlichen Heilsökonomie und in Tod und Auferstehung Jesu Christi mit dem kirchegründenden Pfingstereignis. «Immer geht es dabei um ein *transitus*-Geschehen: hier der Durchgang durch die Todesfluten des Meeres, dort der Durchgang durch den Kreuzestod.»⁴² Der Begriff des *pessah* wurde zum Inbegriff des gesamten rettenden Handelns Gottes beim Auszug aus Ägypten wie auch in der Auferweckung des Gekreuzigten.⁴³ Dabei ist wichtig, die Dimension der Bewegung, des *Transitus* im Blick zu behalten: «Pascha ist ein Wort der Bewegung. Das Fest ist darum wesentlich ein Fest der Bewegung, der Dynamik. Und zwar handelt es sich um eine Bewegung nach vorwärts: «von – zu». Eine Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft. Diese

Bewegung beinhaltet die Bewegung Gottes bzw. Christus einerseits und zugleich die Bewegung seines auserwählten Volkes.»⁴⁴

Liturgie als Epiphanie des Heilsmysteriums und die Wende zum Performativen

Was bleibt? Die Grundlinien katholischen Gottesdienstverständnisses, wie sie die Liturgiekonstitution in Fortführung der Mysterientheologie Odo Casels vorlegt, sind unbestritten.⁴⁵ Aber welchen Einfluss zeitigen sie auf die liturgische Praxis? Arno Schilson: «Die größte Herausforderung [des Caselschen Beitrags] ... bedeutet bis in die Gegenwart hinein die wegweisende, geradezu geniale Konzentration der gesamten christlichen Glaubenswirklichkeit auf den lebendigen Vollzug von Liturgie und Sakrament.»⁴⁶ Ja, diese Einschätzung mag man ohne weiteres unterschreiben, doch wie sieht die Wirklichkeit in unseren Gemeinden aus? Atmen unsere Gottesdienste den vom Konzil beschworenen Geist und werden als Vergegenwärtigung und Fortsetzung der Heilsgeschichte erlebt? Laden sie ein, in die Bewegung der Erlösung einzutreten?

Der Streit um die rechte Weise Liturgie zu feiern, der in den letzten Jahren an Vehemenz zugenommen hat, spricht Gegenteiliges. Die Fronten sind verhärtet und ein Eingreifen in diesen wenig fruchtbaren Disput erscheint kaum Erfolg versprechend. Aber kann man doch etwas sagen, was aus der Reflexion des Begriffs «Pascha-Mysterium» die Zeichen der Zeit für heute deutet?

Ohne die vom Konzil angestoßene Liturgiereform zum Sündenbock für die postkonziliaren Defizite zu machen und gerade die Liturgie, wie sie heute in unseren Gemeinden gefeiert wird, für den Schwund kirchlichen Lebens in Verantwortung zu nehmen, lässt doch der Blick von heute auf gestern folgende Situationsanalyse zu: Die Reform der Liturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und mehr noch die Umsetzung dieser Reform in das liturgische Leben der Kirche Ende der 60er und in den 70er Jahren – zumindest in Westeuropa – war durch ein gesamtgesellschaftliches Klima bestimmt, dass zu Zurückhaltung und Nüchternheit in den rituellen Formen und zu einer fast ausschließlichen Betonung der intellektuellen Komponenten der Liturgie aufrief. Allem Mystischen, allem rituellen Geschehen haftete der Verdacht mittelalterlich-magischen Tuns an, das wenig dem rationalen Verständnis des neuzeitlichen Menschen zu entsprechen schien und daher als überflüssiges Beiwerk qualifiziert wurde.⁴⁷ War nicht gerade der klar erkennbare logische Aufbau, die alle Schnörkel entbehrende Schlichtheit, sowie beispielsweise die straffe, ungekünstelte sprachliche Ausdrucksweise der Amtsgebete das Kennzeichen der römischen Liturgie?⁴⁸ Infolgedessen wurde der verbale Aspekt der Liturgie stark betont, jenes alte, «patristisch geeichte Wort»⁴⁹ λεγόμενον: Wort-Gottesdienst. Die

δράμειν⁵⁰, also die Tat(en), das Werk, die Handlung(en) hingegen, wurden bescheiden gehalten und bisweilen sogar verdunkelt, indem man alles, was dazu gehörte, «als überflüssige Figuranten betrachtete: das festliche, ja dramatische Handlungsgeschehen, welches ein expressives Ganzes aus Gesten, Haltungen, rhythmischen Bewegungen oder «etwas tun» mit Gegenständen, wie Wasser, Salbe, Weihrauch bildet und zu dem auch ein Ambiente aus Musik, Gesängen, Momenten der Stille, aus Licht und Raum gehört.»⁵¹ Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts bahnt sich hier jedoch recht deutlich ein Wandel an. In den Kunst- und Kulturwissenschaften wird ein *performative turn* ausgemacht,⁵² der sich auch in der Theologie bemerkbar macht. Neu wird wahrgenommen: Liturgie ist mehr als Text! Und: Liturgie ist mehr als ein intellektueller Vorgang! Dieser Perspektivenwechsel von der «Liturgie als Text» zur «Liturgie als Geschehen»⁵³ zeigt sich als ökumenisches Phänomen. In liturgiewissenschaftlichen Publikationen reformierter Autoren mischen sich Termini wie «Performance» oder «Inszenierung». Auch hier ringt man um eine «performative Ästhetik des Gottesdienstes».⁵⁴

Was bleibt – war unsere Frage?

Wir können heute kaum ermessen, was die Entdeckung Odo Casels, nach der die Liturgie die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des Herrn und seiner Heilstaten zum Inhalt hat, die sich in jedem Gottesdienst neu aktualisieren (Aktualpräsenz), für die in der Kirche lebenden Gläubigen bedeutete. Heute stellen wir aber fest, dass das (intellektuelle) Wissen darum nicht ausreicht, sondern die Erfahrung des Berührtwerdens mit den Heilstaten Gottes im Geschehen Gottesdienst entscheidend ist. Aus diesem Grunde ist diese Wende zum Performativen auch als Paradigmenwechsel zu begreifen, der uns in einem neuen Anlauf zu einer tieferen (Mit-)Feier des Christusmysteriums führen will. Somit geht die Kirche und die Theologie einen Schritt weiter auf dem Weg, den das große Konzil des 20. Jahrhunderts einschlug, nämlich: das geistliche Leben der Menschen mehr und mehr zu vertiefen (SC 1).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium». *Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999) 157-165.

² André GOZIER, *Odo Casel. Kündler des Christusmysteriums*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Regensburg 1986, 15 (Originaltitel: Dom Casel. Paris 1968 [Collection théologique et spirituels contemporanis] Übers. v. Emmanuela Meilwes OSB). – So sehr es Casel um eine ontologische Annäherung ging, so wenig war er um eine methodisch-systematische Ordnung bemüht. «Die einzelnen theologischen Felder werden bei Casel zwar von einer grundlegenden

Intuition aus, nicht aber in *diskursiver* Weise erschlossen» (Cyprian KRAUSE, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*. Münster 2007 [LQF 96] 86). Das macht es schwer, Casels Lehre nach den üblichen dogmatischen Traktaten zu systematisieren.

³ Vgl. HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162.

⁴ HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162f.

⁵ HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162.

⁶ Wie eng die Verbindung zwischen Versammlung und Feier ist, kann man daran ermesen, dass die Eucharistie bis ins Frühmittelalter hinein auch mit dem griechischen Wort für Versammlung *σύναξις* bezeichnet wurde (vgl. Hans-Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl*. Regensburg 1989 [GdK 2] 39).

⁷ In der älteren Fassung dieses österlichen Gabengebets (Ve 93) steht anstelle des lateinischen «*exeretur*» «*exeritur*». D.h. «jedes Mal, wenn das Gedächtnis des Opfers Christi gefeiert wird, geschieht (exeritur = kommt hervor, läßt sich sehen, hören, riechen, fühlen, wird offenbar) das Erlösungswerk» (MEYER, *Eucharistie* [s. Anm. 6] 448, Anm. 1).

⁸ Vgl. dazu das Themenheft «Bis du kommst in Herrlichkeit» – Liturgie als parusiales Geschehen (BiLi 82 [2009] 229–274). Darin bes. Stephan WAHLE, *Liturgie als eschatologisches Heilsgeschehen* 240–250.

⁹ HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 164.

¹⁰ HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 164.

¹¹ Vgl. Andrea GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Göttingen 2006; darin bes. Kap. 10: «Der christliche Gottesdienst als zelebriertes Geheimnis» 184–201; Ansgar FRANZ, «*Werdet, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid: Leib Christi*». *Die Feier der Eucharistie als Ort der Gemeinschaft mit Gott und mit den Geschwistern*, in: Gott erfahren. Religiöse Orientierung durch Sakramente. Hg. v. Reinhard Göllner. Münster 2005 (Theologie im Kontakt 13) 57–71.

¹² Vgl. Arno SCHILSON, *Der Gottesdienst als «Höhepunkt und Quelle» des christlichen Lebens. Herkunft und Bedeutung einer programmatischen Aussage des Konzils*, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider. Hg. v. Bernd Jochen Hilberath. Mainz 1995, 293–307. Vgl. die weiterführenden Überlegungen von Josip GREGUR, *Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher*. München 2005 (Benediktbeurer Studien 14). Er schreibt schon in der Einführung zu seiner Untersuchung: «Höhepunkt und Quelle» sagt nicht nur über die Liturgie etwas aus, sondern auch über die Kirche, über ihr Selbstverständnis und ihre Aufgabe, über die Aktualität der Heilsgeschichte, die christliche Spiritualität, d.h. über die Theologie, in allen ihren Teildisziplinen den gefeierten Glauben beachten muss» (18).

¹³ JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die Heilige Liturgie «Vincimus quintus annus»* vom 4. Dezember 1988, Bonn 1989 Nr. 9a (VdAS 89); siehe auch: *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche*. Bonn, 2., korr. Aufl. 2003 (VdAS 159).

¹⁴ Franz KOHLSCHHEIN, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. FS Bruno Kleinheyer. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg/Br. 1988, 38–62, hier: 42.

¹⁵ Die Forderung nach der *Participatio actiosa* ist so sehr Synonym für Aktionismus im Altarraum und liturgische Geländespiele geworden, das der eigentliche Sinn verdeckt zu werden droht. Daher ist eine Aufarbeitung der Bedeutungsdimension dieses Programmwortes der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr zu begrüßen: Vgl. jüngst dazu: Martin STUFLESSER, *Actiosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur «tätigen Teilnahme» am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: LJ 59 (2009) 147–186; Winfried HAUNERLAND, *Participatio actiosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IKZ Communio 38 (2009) 585–595.

¹⁶ HAUNERLAND, *Participatio actuosa* (s. Anm. 15) 586. «All das mag zeigen, dass die Konzilsversammlung mit der Liturgie als erstem Verhandlungsgegenstand nicht etwa eine oberflächliche ‚Gesichtspflege‘ der Kirche betrieb, sondern einen Eingriff in ihre Seinsstruktur vornahm» (GREGUR, *Culmen et fons* [s. Anm. 12] 34).

¹⁷ Vgl. Arno SCHILSON, *Liturgie als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu*, in: IKZ Communio 31 (2002) 22–33.

¹⁸ Odo CASEL, *Das christliche Opferymsterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*. Hg. v. Viktor Warnach. Graz u.a. 1968.

¹⁹ Viktor WARNACH, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, in: CASEL, *Opferymsterium* (s. Anm. 18) XVII–LV, hier: XXXI. – Für die monastische Theologie ist dieser Zugang zur Erkenntnis nicht zufällig oder beliebig, sondern der Weg, den Gott mit den Menschen geht. Vgl. meine Überlegungen in: *Mysteriis edoctus. Vom Erleben zum Erkennen. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung*, in: ALw 50 (2008) 188–206. Vgl. auch CASEL in einem Brief an einem flämischen Freund (zitiert nach Arno SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels*, in: LJ 43 [1996] 6–29, hier: 16, Anm. 19): «Nicht das bloße Studium, sondern das lebendige Miterleben mit Christus in mysterio ist die letzte Quelle aller wahren Gnosis und damit Ursprung und Ziel allen theologischen Mühens.»

²⁰ Casel versuchte, die eigene liturgische Erfahrung, die er im Zeugnis der Kirchenväter und im Neuen Testament bestätigt sah, auch mittels religionsgeschichtlicher Analogien zu erschließen. Ihm erschienen die hellenistischen Mysterien als eine Art anthropologischer Vorentwurf, mithilfe dessen das christliche Geschehen der Mysteriengegenwart Christi erläutert werden könnte. Das hat ihm viel Kritik bei seinen Zeitgenossen eingebracht. Arno SCHILSON dazu: «Der Ausgriff auf die Mysteriengegenwart in den hellenistischen Kulturen dient als anthropologisches Element einer ganz und gar christlich gemeinten Mystagogie» (*Die Gegenwart des Ursprungs* [s. Anm. 19] 22).

²¹ Odo CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*. Freiburg 1922 (Ecclesia orans 9) VII.

²² SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs* (s. Anm. 19) 9.

²³ SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs* (s. Anm. 19) 10.

²⁴ Angelus A. HÄUSSLING, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel*, in: HfD 53 (1999) 4–10, hier: 7.

²⁵ GREGUR, *Culmen et fons* (s. Anm. 12) 31.

²⁶ KRAUSE, *Mysterium und Metapher* (s. Anm. 2) 85.

²⁷ Vgl. z.B. Odo CASEL, *Zum Worte sacramentum*, in: JLw 8 (1928) 225–232; DERS., *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, in: JLw 2 (1922) 18–38.

²⁸ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1932 (¹1960) 25.

²⁹ Ausgehend von der Rubrik zum Canon Romanus *infra actionem* hat Odo Casel schon früh die Bedeutung der «Actio in liturgischer Verwendung» herausgestellt: «actio [ist] die Opferhandlung, ... canon actionis ... [ist] das eucharistische Hochgebet, insofern es die Norm darstellt, nach der die Opferhandlung abzuhalten ist ... Die Bezeichnung des Kanons als actio beweist, daß zur Zeit ihrer Entstehung noch die altchristliche, echt liturgische Auffassung der eucharistia als des einheitlichen Opfergebets lebendig war ... Nicht stumme Versenkung ist ihr Inhalt, nicht abstrakte, theologische Doktrin ihr Gegenstand, sondern Handlung, Tat; aber eine Tat, die voll tiefer Beschauung ist: das Mysterium der Erlösung durch Tod und Auferstehung des Herrn» (Odo CASEL, *Actio in liturgischer Verwendung*, in: JLw 1 [1921] 34–39, hier: 39).

³⁰ Sermo 74,2: «Quod itaque Redemptoris nostri conspicium fuit, in sacramenta transivit» (CChr.SL 138A, 457). Ein weiteres Väterzitat, auf das Casel immer wieder zurückgreift, ist ein Wort Ambrosius: «In tuis te inuenio sacramentis» – «Ich finde dich in den Mysterien wieder»: *Apologia prophetae David* 58 (CSEL 32,2, 340).

³¹ Vgl. besonders CASEL, *Das christliche Kultmysterium* s. Anm. 28) 22f.

³² Vgl. Burkhard NEUNHEUSER, *Odo Casels Beitrag zur theologischen Fundierung der liturgischen Erneuerung*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Münster 2002 (LQF 88/II) 649–664, hier: 653: «wohl bleibt die Konzentrierung auf die sieben Sakramente, gemäß der Definition der Scholastik und des Dogmas von Trient, selbstver-

ständig erhalten, aber im Blick auf die größere Zahl heiliger Zeichen, «um die das ganze liturgische Leben kreist» (circa quae tota vita liturgica vertit; SC 6), gemäß der Sprache der alten Sakramentare, wird auch die Vielzahl der heiligen Symbole die Wirklichkeit der Heilstat Christi erkannt und im Glauben vermittelt.»

³³ HÄUSSLING, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie* (s. Anm. 24) 9.

³⁴ Vgl. Robert F. TAFT, *Theologie der Tagzeitenliturgie*, in: HLD 56 (2002) 71–82 (engl. Original: *The Theology of the Liturgy of the Hours*, in: Handbook for Liturgical Studies. 5: Liturgical Time and Space. Hg. v. Ansgar Chupungco u.a. Collegeville 2000 [A Puelblo Book] 119–13).

³⁵ Dieses Zitat ziert den Klappentext des Büchleins von GOZIER, *Odo Casel* (s. Anm. 2).

³⁶ Josef RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Meitingen 1972 (MKIS 2); Auszug aus einer Vorlesung im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1965, 5.

³⁷ Geoffrey WAINWRIGHT, ein führender amerikanischer Liturgiewissenschaftler (selbst reformierte Theologe): «Theologisch war wohl Odo Casel der Ahnherr der SC ..., obwohl das konziliare Dokument darauf verzichtet, in die den großen Mysterientheologen noch immer umkreisenden Kontroversen einzugreifen» (In der Rez. zu Franziskus Eisenbach, *Die Gegenwart Christi im Gottesdienst*. Mainz 1982, in: ThLZ 110 [1985] 395–397, hier: 397).

³⁸ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstag des ersten Herausgebers*, in: ALW 28 (1986) 357–387, hier: 360.

³⁹ Zitiert bei Jean HILD, *L'Encyclique «Mediator» et la sacramentalité des actes liturgiques*, in: QLP 29 (1948) 186–203, hier: 203

⁴⁰ Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas JUNGSMANN, in: Gd 9 (1975) 26f. Vgl. Reiner KACZYNSKI, *Was heißt «Geheimnisse» feiern?. Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform*, in: MthZ 38 (1987) 241–255, hier: 245.

⁴¹ MEYER, *Eucharistie* (s. Anm. 6) 72.

⁴² Irmgard PAHL, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: LJ 46 (1996) 71–93, hier: 74.

⁴³ Vgl. zur Entwicklung des *passah*-Begriffs und seine liturgietheologische Einordnung: Hansjörg AUF DER MAUR, *Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte*, in: HLD 46 (1996) 3–23.

⁴⁴ AUF DER MAUR, *Vom Tod zum Leben* (s. Anm. 43) 5f.

⁴⁵ Johannes BETZ, *Eucharistie. IV. Die Dogmengeschichte der Eucharistielehre. C. Vom Tridentinum zur Neuzeit*, in: LThK² 3 (1959) 1150–1152, hier: 1151: «... Casels Mysterientheologie blieb zwar im einzelnen nicht ohne Widerspruch ... Ihr Grundgedanke aber ... nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung der einmaligen Heilstat Jesu, scheint sich durchzusetzen.»

⁴⁶ Arno SCHILSON, *Einleitung*, in: Odo Casel, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. u. eingel. von Arno Schilson. Regensburg 1986, 9–27, hier: 25.

⁴⁷ Vgl. Albert GERHARDS, *Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft*, in: StZ 207 (1989) 473–484: «Entsakralisierung» so lautete das Schlagwort unter dem besonders die sinnlichen Dimensionen der Liturgie beschnitten oder zerstört wurden.

⁴⁸ Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie SACROSANCTUM CONCILIIUM*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath. Bd. 2. Freiburg u.a. 2004, 1–227, hier: 101.

⁴⁹ Edward SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth. Hg. v. Adrian Holderegger u. Jean-Pierre Wils. Freiburg u.a. 2001, 309–339, hier: 309; vgl. auch den ähnlichen Beitrag: Edward SCHILLEBEECKX, *Vers une redécouverte des sacraments chrétiens. Ritualisation de moments religieux dans la vie courante*, in: L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine. Fribourg 2004, 545–573.

⁵⁰ Es war gerade Odo Casel, der dem «Drama» zentrale Bedeutung zumaß: Er betonte den spielhaften Charakter der Liturgie: Die Liturgie «ist nicht rein geistige Wirklichkeit unter dem Schleier der

Bilder», sondern «Symbol im antiken Sinne» (*Zur Idee der liturgischen Festfeier*, in: JLw 3 [1923], 93-99, hier: 95). An diesem heiligen Spiel muss der vor Gott stehende Mensch aktiv teilnehmen (*Das christliche Kultmysterium* [s. Anm. 28] 41 Anm. 56). Vgl. dazu Jürgen BÄRSCH, *Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologischen Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes*, in: ALw 47 (2005) 1-24.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente* (s. Anm. 49) 310.

⁵² Vgl. das Grundlagenwerk zum Thema von der Theaterwissenschaftlerin Erika FISCHER-LICHTE, *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M. 2004; interessant auch: Dies., *Die Entdeckung des Zuschauers. Paradigmenwechsel auf dem Theater des 20. Jahrhunderts*. Tübingen 1987.

⁵³ Ein Beispiel: Stephan WAHLE, *Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie*, in: ALw 37 (2005) 153-180; oder: Birgit JEGGLE-MERZ, «Selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein»– Oder: «Per signa sensibilia» (SC 7) – *ästhetischer Anspruch und Programm*, in: BiLi 78 (2005) 227-233.

⁵⁴ Als Beispiel sei an dieser Stelle nur auf zwei Habilitationsschriften verwiesen: David PLÜSS, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Zürich 2007; Brigitte ENZNER-PROBST, *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung der Corporalität in der liturgischen Praxis von Frauen*. Neukirchen-Vluyn 2008.

ANTONIO MARIA SICARI · MAILAND

GLEICHZEITIGKEIT MIT CHRISTUS

Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon: Zwei Schwestern im Geist

«Christwerden bedeutet mit Christus gleichzeitig zu werden. Im Blick auf das Absolute gibt es nämlich nur eine einzige Zeit: die Gegenwart. Für jemanden, der nicht zum Absoluten gleichzeitig ist, existiert das Absolute in Wirklichkeit nicht. Und da Christus das Absolute ist, ist leicht einzusehen, dass es im Blick auf ihn nur eine Situation geben kann: Die der Gleichzeitigkeit.»¹ Man kann diese berühmte Formulierung von Sören Kierkegaard leichter deuten, wenn seine philosophische Sprache in der Art von Charles Péguy als kontemplatives Gebet rekonstruiert wird: «Er ist da. / Er ist wie der erste Tag. / Er ist unter uns wie der Tag seines Todes. / In Ewigkeit ist er unter uns als der erste Tag. / Auf ewig alle Tage. / Er ist unter uns in allen Tagen seiner Ewigkeit. / (...) / Es ist dieselbe Geschichte, genau dieselbe, auf ewig dieselbe, die sich zu jener Zeit und in jenem Land ereignet hat und sich an allen Tagen, an allen Tagen jeder Ewigkeit ereignet. / In allen Pfarreien der Christenheit.»²

Es ist mit Sicherheit von grundlegender Bedeutung für einen Christen, mit anbetendem Staunen das «Eintreten des Zeitlichen ins Ewige und des Ewigen in die Zeit»³ wahrzunehmen.

In der Geschichte der Kirche stoßen wir auf unzählige Heilige, die diese «Gleichzeitigkeit» bezeugt haben – in der Anbetung der Gegenwart Christi und ihrer Entdeckung in tausend Gesichtern und tausend Situationen; sie haben ihre Zeitgenossen darauf hingewiesen und sie ihnen fassbar gemacht; sie sind sogar selber zur «Gegenwart», zur «Verlängerung der Menschheit Christi» in Zeit und Raum geworden.

Von der heiligen Klara von Assisi wird berichtet, es habe den Anschein erweckt, als habe sie «ständig den gekreuzigten Christus in ihren Armen; sie bedeckte ihn mit Küssen und wusch ihn mit ihren Tränen.» Die heilige Teresa von Avila berichtete, sie habe beständig den Auferstandenen leiblich an ihrer Seite wahrgenommen, als liebende Zeugin jeder seiner Gesten. Der

*ANTONIO MARIA SICARI, geb. 1943 in Mazzara del Vallo, Karmelit; Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen bei Jaca Book, darunter die 10 Bände von *Ritratti di Santi*.*

heilige Camillus von Lellis war zärtlich zu seinen Kranken und erblickte in ihnen seinen geliebten gekreuzigten Herrn; er ging dabei so weit, dass er auch ihnen seine Sünden «beichtete». Mutter Teresa von Kalkutta wiederum erklärte geduldig allen Journalisten, die sie mit tausend Fragen hinsichtlich ihrer caritativen Unternehmungen belästigten: «Jesus ist alles, was ich bin und was ich habe.»

Wir könnten noch unzählige weitere «Gesichter von Heiligen» anführen, die alle von der Gleichzeitigkeit mit Christus geformt und fasziniert waren. Sie alle haben ihn als gleichzeitig wahrgenommen und sozusagen Jesus in ihre «Gegenwart» hineingezogen, indem sie ihn in ihrem Leben beherbergt und zugelassen haben, dass er in ihre Zeit und ihren Raum einbrach. Einige von ihnen hatten auch die Sendung, in der Kirche die Passion Christi neu zu verkünden. In ihrer Betrachtung wurde diese Passion wieder lebendig, sie erzählten neu mit liebender Sorgfalt den Passionsbericht und reicherten ihn dabei oft mit unbekanntem Einzelheiten an.

Außerordentlich sind in dieser Hinsicht die «Offenbarungen», die der heiligen Brigitta während einer Pilgerfahrt ins Heilige Land zuteil wurden, vor allem jene außergewöhnlich schöne, die mit den Worten beginnt: «Während ich auf dem Kalvarienberg war und heftig weinte, sah ich, wie mein Herr nackt und mit den Spuren der Geißelung zur Kreuzigung geführt wurde.»⁴ Mit ihrer minutiösen und «leidenschaftlichen» Rekonstruktion war die heilige Brigitta für die Christen ihrer Zeit die Personifizierung der Kirche als der liebenden Braut, die die Schmerzen ihres Bräutigams sieht, berührt, betrachtet, mitempfindet.

In der karmelitischen Tradition kommt aber noch etwas hinzu: Es handelt sich um eine unbekannteste Bestätigung, wenn sie auch nur in Andeutungen besteht. Die beiden «Schwestern im Geist» – die heilige Therese vom Kinde Jesu und die selige Elisabeth von der Dreifaltigkeit – erlebten nämlich eine in Liebe mitvollzogene Passion dergestalt, dass sie nicht nur das Gefühl hatten, sie würden an den Schauplatz geführt, um die Passion zu betrachten, neu zu erleben und schließlich zu bezeugen. Vielmehr entdeckten sie, dass sie schon immer vor Ort waren, schon immer gegenwärtig, schon immer dazu berufen, den zu «trösten», den sie beide als «Meine einzige Liebe» anriefen.

1. Therese von Lisieux: die Erfahrung, von Christus in seine Zeit hineingezogen zu sein

Die heilige Therese von Lisieux führte ein Leben, das von früher Kindheit an von Leiden geprägt war (sie bezeichnete sie übrigens als «unsere Reichtümer»). Diese Leiden erreichten ihren Höhepunkt in den ersten Jahren des Ordenslebens, als ihre Verehrung des Jesuskindes eins wurde mit der Ver-

ehrung des heiligen Angesichts Christi. Wir sprechen von Verehrung; es handelte sich aber um eine radikale Erfahrung, die neue Abgründe des Glaubens und der Zärtlichkeit eröffnete. Das alles ereignete sich nach ihrem Eintritt in den Karmel (Therese war ganz den Geheimnissen der «geistlichen Kindschaft» zugewandt), als sie den äußerst schmerzlichen Schlag der Geisteskrankheit ihres innig geliebten Vaters hinnehmen musste: Als sie ihn auf der anderen Seite des Klausurgitters mit von der Krankheit gezeichnetem Gesicht sah, empfand Therese einen Schmerz, der so groß war, dass sie glaubte, sie könne auf Erden keinen größeren erleben. Damals erbat sie von ihrer Priorin die Erlaubnis, ihren Ordensnamen ändern zu dürfen; und so hieß sie nicht mehr «Schwester Theresa vom Kinde Jesu», sondern «Schwester Theresa vom Kinde Jesu (und) vom Heiligen Antlitz». Sie hatte es als Qual erfahren, dass das Geheimnis der Kindheit Christi, das sie so sehr liebte, ein «umfassendes Ereignis» war und lernte, Christus als das ewige Kind des Vaters zu betrachten, im Himmel und auf Erden, von Bethlehem bis nach Golgata.

Therese empfand sich so als persönlich einbezogen in das Drama der ganzen niedrigen irdischen Seinsweise Jesu, besonders seiner Passion, die sie auf dem von Erniedrigung gekennzeichneten Gesicht ihres Vaters als lebendige Wirklichkeit wahrnahm.

Aber ihre «Gleichzeitigkeit» bestand nicht nur darin, «heute teilzuhaben» am Leiden Christi (in der Spur des Apostels Paulus, der sich als «mit Christus gekreuzigt» sah), sondern in dem Bewusstsein, immer schon dazugehört zu haben. So beschloss Theresa eines Tages, das Geheimnis, das sie erspürt hatte, poetisch festzuhalten und verfasste ein sehr langes Gedicht (mit 33 Strophen), dem sie bezeichnender Weise den Titel gab: «Jesus, erinnere dich!» In dem Text wollte sie das ganze Leben des Erlösers wiedergeben; sie verlangte nicht von sich, die Mysterien des Lebens Christi in Erinnerung zu rufen, sondern bat Christus, sich daran zu erinnern, dass sie – die kleine Therese – immer an seinen gottmenschlichen Schicksalen beteiligt gewesen war. Hier ein kleiner Kommentar dazu: «(Therese) schreckt nicht davor zurück, zu schreiben: «Mit der kleinen Hand hast du deine Mutter liebkost / und doch hast du die Welt im Dasein gehalten und ihr das Leben gegeben / Du hast an mich gedacht [...] Erinnere dich daran!» (P 24,6). Wenn sie berichtet, dass Jesus keinen Ort hatte, an dem er sein Haupt hinlegen konnte, sagt sie ihm gleich: «Komm in mich, um auszuruhen [...] / Komm, meine Seele ist bereit, dich zu empfangen» (24,8). Wenn sie sieht, wie er die Kinder aufnimmt, sagt sie zu ihm: «Auch ich möchte deine Zärtlichkeiten empfangen» (24,9). Wenn sie die Episode mit der Samaritanerin erzählt, fügt sie hinzu: «Ich, wirklich ich weiß, wer der ist, der von mir zu trinken verlangt!» (24,10). Wenn sie berichtet, dass Jesus lebendiges Wasser versprochen hat, mischt sich Therese sofort ein: «Ich habe Durst, oh mein Jesus» (24,11). Und

im weiteren Verlauf beschreibt das Gedicht minutiös viele Episoden des Evangeliums, die dem Geist und dem Herzen von Therese zuströmen scheinen; sie findet jeweils genau den «Platz», wo sie sich einbringen und beteiligen kann. Aber als sie schließlich von der Todesangst am Ölberg erzählt, gibt sie geradezu der Gewissheit Ausdruck, Jesus schon getröstet zu haben, mit dem jungfräulichen Opfer ihrer eigenen Existenz, und fügt mit unglaublicher vergegenwärtigender Kraft hinzu: «Du hast mich gesehen, Jesus. [...] Erinnerung dich daran!» (24,21).

Etwa einen Monat nach der Fertigstellung dieses umfangreichen Gedichts wird Therese das Glück zuteil, dass sie in einem geistlichen Text die Bestätigung ihrer solchermaßen personalisierten Weise findet, das Evangelium zu lesen. Sie setzt an den Anfang ihrer Verse als Überschrift folgende Worte Jesu an die Heilige Gertrud: «Meine Tochter, suche dir diejenigen Worte von mir aus, die am meisten Liebe ausstrahlen; schreibe sie nieder und bewahre sie wie wertvolle Reliquien, bemühe dich, sie oft zu lesen. Wenn ein Freund im Herzen eines Freundes die ursprüngliche Lebendigkeit seiner Zuneigung wiederbeleben möchte, sagt er zu ihm: Erinnerst du dich an das, was du gefühlt hast, als du mir eines Tages diesen Satz gesagt hast? Erinnerst du dich an deine Gefühle zu jener Zeit, an jenem Tag, an jenem Ort? Glaube mir, meine wertvollsten Reliquien auf Erden sind die Worte meiner Liebe, die Worte, die aus meinem mehr als sanften Herzen entsprungen sind»⁵. Therese erinnerte sich an die «Worte der Liebe», die Jesus während der ganzen Zeit und an allen Orten seiner Menschwerdung ausgesprochen hatte. Aber sie war sich auch sicher, dass Jesus sich ebenfalls daran erinnerte, sie schon damals gesehen und gehört zu haben.

Sind wir nicht vielleicht auf der Welt für ihn einzigartig?

Wie oben gezeigt, bewegen wir uns noch auf dem Feld der mystischen (also geheimnishaften und in tiefer Weise realen) Gleichzeitigkeit; aber bisher ist diese Gleichzeitigkeit ein Werk Christi; *es sind nicht wir, die ihn in unser Heute hineinziehen. Er hat uns in seine Zeit hineingezogen und uns in seinem Leben Platz eingeräumt*: wir sind einzigartige Mit-Protagonisten, so wie er die einzige Liebe ist, die er in jeder Seele entzündet.

2. Elisabeth von Dijon: «Leide nicht mehr ohne mich!»

Auch der seligen Elisabeth von der Dreifaltigkeit ging von Jugend an auf, dass jedes Leid ausschließlich ein Liebesgeschehen ist und dass der Schmerz nur dazu da ist, unsere Seele an den Fuß des Kreuzes zu versetzen. In ihren Jugendschriften findet sich ein fast schon prophetischer Text von außergewöhnlicher Dichte, den sie auf einer Welle der ursprünglichen und gotterfüllten Begeisterung niedergeschrieben hat. Es handelt sich um ein Gebet, das Gott von den Lippen eines großzügigen Mädchens entgegennahm, das

sich vielleicht auf eine exzessive Weise verausgabt; er nahm es – wie er es tun kann – entgegen mit dem entschiedenen Ernst dessen, der sein Geschöpf innig liebt.

Wir schreiben das Jahr 1899: Elisabeth nahm an der langen «Stadtmission» teil, deren Predigten in Dijon ein Redemptorist hielt. Dabei hörte sie am Vormittag des 9. März, eines Donnerstags, eine Predigt über die «Buße», mit nahe liegenden Verweisen auf die ernste Botschaft von Lourdes. Der Prediger hatte eindringlich auf die Tatsache hingewiesen, dass das Leben Jesu «nichts anderes war als eine lange Leidengeschichte» und hatte im Anschluss daran Beispiele der Buße aufgezählt, die viele Heilige gegeben hätten. Elisabeth hat das ihrem Tagebuch anvertraut. Aus den Aufzeichnungen wird dann ein Strom des Gebets: «O mein Gott [...] ich verlange so sehr nach dem Leiden, [...], aber nur um dich zu trösten, um dir die Seelen wieder zuzuführen, um dir zu beweisen, dass ich dich liebe. [...] Ich habe dir mein Herz geschenkt, ein Herz, das nur an dich denkt und für dich lebt, ein Herz, das dich bis zum Sterben liebt.»⁶

Die Formulierungen sind warmherzig und recht traditionell. Aber ihrer Feder entspringt auf einmal ein überraschender Schrei, mit dem sie sich an ihren Jesus mit der unverfälschten Kühnheit einer Braut wendet, die ungeduldig darauf wartet, ihren Platz an der Seite ihres Bräutigams einnehmen, alles mit ihm teilen zu können: «Leide nicht mehr ohne mich!»

Elisabeth hat nicht wie Therese den Eindruck, sie sei immer schon dabei gewesen, um gemeinsam zu leiden; aber sie fühlt sozusagen, dass Jesus ihr durch sein Leiden ohne sie Unrecht getan habe, ein Unrecht, das sofort «repariert» werden muss! Es handelt sich um Narrheiten der Liebe, die sich nicht mit unserer kalten Rationalität beurteilen lassen, sondern denen wir nur in der Bewegung beipflichten können, die sie in unserer Seele auslösen. Ungeachtet dessen ist es interessant zu beobachten, wie dieser Ausruf der jungen Elisabeth (sie war damals 19 Jahre alt) sich in ihrem Verhältnis zu Christus durchhält, in Erwartung einer Erhörung. Mit 25 Jahren wird sie von der Addison-Krankheit heimgesucht. Kein Leiden blieb ihr erspart; der Schmerz prägte ihren Körper und ihre Seele bis aufs äußerste, bis dahin, dass Elisabeth das Gefühl hatte, sie werde bis in ihren Glauben hinein erschüttert. Sie gab an, ein «Werk der Zerstörung an ihrem ganzen Wesen» wahrzunehmen; das ging soweit, dass sie ihrer Priorin anvertraute, sie habe manchmal die fürchterliche Versuchung zum Selbstmord verspürt. Doch dann verwandelte sich dieses Leiden in eine beseligende Erfahrung. Es war, als eröffnete sich ihr ein königlicher und gleichzeitiger intimer Ort; sie erfuhr sich dazu eingeladen, eine neue Schwelle in ihrer Beziehung zu Christus zu überschreiten. Am 14. September 1906 hörte sie den erschütternden Satz der heiligen Angela von Foligno: «Wo hat Christus gewohnt, wenn nicht im Schmerz?»⁷

Schon von klein auf, seit ihrer Erstkommunion, hatte sich in Elisabeth eine innere Gewissheit Schritt für Schritt verstärkt, die sie gerne folgendermaßen zum Ausdruck brachte: «Ich werde bewohnt!» Die Dreifaltigkeit, der Himmel, ihre Seele, das Karmelitinnenkloster, ihre Zelle: Das alles wurde von ihr Schritt für Schritt entdeckt und geliebt, wie man ein Haus, eine Wohnung liebt, in die man sich gern flüchtet.⁸ Das geht soweit, dass «Ein-Wohnung» zum zusammenfassenden Ausdruck und zur Kennzeichnung der gesamten Lehre Elisabeths wird, und zwar im zweifachen, aktiven und passiven Sinn der Beziehung: Einerseits hat sie das Gefühl, sie müsse «einwohnen» (in Gott, in der Dreifaltigkeit, im Himmel usw.); andererseits empfindet sie das Wunder, selber «beigewohnt» zu werden.⁹

An jenem Fest Kreuzerhöhung, wenige Wochen vor ihrem Tod, hatte Elisabeth die Empfindung, sie werde für eine andere und unbekannte «Wohnung» ihres Gottes geöffnet.

Sie schrieb davon umgehend ihrer Schwester, der sie erklärte: «Mir kommt es so vor, als hätte ich meine Wohnung gefunden: [...] es ist das ungeheure Leiden, das mein Herr und Meister erduldet hat; in einem Wort: Er ist es selber, der Schmerzensmann» (B 311). Sie war davon mit einer ungeheuren Zärtlichkeit besessen, bis dahin, dass die Formulierung ständig in ihren letzten Briefen auftaucht, die sie schon sehr erschöpft schrieb, als sie nicht mehr die Kraft hatte, den Bleistift zwischen ihren Fingern zu halten.

«Wo hat Christus jemals gewohnt, außer in meinem Schmerz?» Schrittweise wurde die mystische Frage für sie gleichsam zum Axiom, soweit, dass sie in einigen Briefen formulierte: «Jede vom Leiden heimgesuchte Seele wohnt mit Ihm. In dieser Wohnung gewähre ich dir Herberge» (B 315). So wird der seinerzeit etwas romantische Ausruf des jungen Mädchens: «Nicht mehr ohne Dich leiden wollen!» schließlich zum königlichen Schritt einer Braut, die an der Seite des Bräutigams einherschreitet und seine Wohnung betritt, um ganz an seinem hochzeitlichen Geheimnis teilzuhaben.

Diese letzten Monate wurden für sie zur immer tieferen Erkundung der für sie von Ewigkeit her bestimmten Wohnung: Hier offenbarte ihr der himmlische Vater seine «übergroße Liebe»; hier musste sie ihre volle «Gleichförmigkeit mit dem gekreuzigten Bräutigam» verwirklichen; hier konnte sie mit allem Einsatz an der Auferbauung der Kirche und an der Rettung der Menschheit mitwirken. So entwickelte sich bei Elisabeth die Überzeugung, dass das Bett, in dem sie zusammengekauert und kraftlos liegen musste, zu einer Art eucharistischem Altar geworden war, an dem auch sie sich opfern konnte.

Sie wusste, dass ihre Krankheit entgegen allem Anschein eine «Krankheit der Liebe» war. Sie formulierte: «Das ist die Messe, die er mit mir feiert!», und sah sich als eine weiße Hostie, glücklich darüber, in den Armen der Liebe gehalten zu werden. Die erstrebte «Gleichzeitigkeit mit Christus» war

also voll verwirklicht: Sie geschah in der Eucharistie, in die sich fast alle Heiligen mit Freude hineinversenkt haben, in dem Bewusstsein, dort dem eigentlichen Wesen des Ostereignisses zu begegnen.

Epilog: Eucharistische Gleichzeitigkeit mit Christus

In der Erfahrung von Therese und Elisabeth gibt es einen Zug, der es verdient, hervorgehoben zu werden: Die Eucharistie ist heute das Sakrament, das Christus wirklich in unseren Raum und unsere Zeit hineinbringt; aber ursprünglich – jenes erste Mal! – war sie die Methode «von Fleisch und Blut», mit der Jesus uns während seines Leidens mitnahm, indem er gleichsam unsere Ferne (der Liebe und der Zeit) vorwegnahm und überwand. Wie könnte man jene glühende Eucharistie vergessen, die die Apostel empfangen, bevor sie flohen und ihren Messias verließen? Wie sollte man sich nicht an jene erste Eucharistie erinnern, die eine Vorwegnahme der Passion war und sie schon zur Nahrung für die werden ließ, die dabei waren, wegzugehen?

Die beiden Heiligen aus dem Karmel, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, wussten, dass Jesus von jenem ersten Augenblick an für sie die Strafe weggenommen hatte, die jede Distanz, ob in der Zeit oder in der Liebe, bedeutet.

Aus dem Italienischen von Ulrich Ruh

ANMERKUNGEN

¹ S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, in: Gesammelte Werke, Florenz 1974. 724.

² CH. PEGUY, *Das Geheimnis der Liebe der Jungfrau von Orleans*, 1909.

³ DERS., *Clio* (Dialog zwischen der Geschichte und der heidnischen Seele), 1917.

⁴ Der vollständige Text findet sich in: A. M. SICARI, *Il sesto libro die Ritratti di Santi*, Mailand 2000; S. 60f.

⁵ A.M. SICARI, *La Teologia die S.Teresa di Lisieux. Dottore della Chiesa*, Mailand 1997, 225f. Das ganze fünfte Kapitel («Von der Kindheit zum Heiligen Antlitz») ist diesem Glaubensweg gewidmet (119-227).

⁶ ELISABETH VON DER DREIFALTIGKEIT, *Oeuvres completes*, Paris 2002. Aus diesem Werk stammen die Zitate aus den Briefen (B).

⁷ Die Formulierung stammt aus dem «Libro delle rivelazioni e delle istruzioni» der Heiligen Angela von Foligno, das 1895 fast vollständig in der französischen Übersetzung vorlag.

⁸ Vgl. die Briefe 107, 184, 239 und 261.

⁹ Vgl. A.M. SICARI, *Elisabetta della Trinita. Un' esistenza teologica*, Mailand 2000.

HANS MAIER · MÜNCHEN

DIE KATHOLIKEN UND DIE DEMOKRATIE

Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus

«Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen, immer weiter steigen, Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich auch die Arche.»

Diese Sätze stammen aus Reden, die der französische Katholikenführer Charles de Montalembert (1810-1870) im Jahr 1863 im belgischen Mecheln hielt.¹ In ihnen spiegeln sich Furcht und Hoffnung angesichts einer Epochenwende, die viele schon damals als endgültig und unwiderruflich erkannten, in der sie aber auch Gefahren und Risiken für die Zukunft sahen. Die «neue Zeit», in der die Demokratie in allen Ländern die Macht ergreifen würde, galt als unberechenbar, als ein Schritt ins Unbekannte. Was würde sie für Staat und Kirche bringen? Verfall, Anarchie, den Niedergang der Religion, das Ende des Christentums? Oder umgekehrt die Wiedergeburt der Kirche aus jenem Geist der Freiheit, der Achtung vor der Menschenwürde, den Menschenrechten, der – wenn auch manchmal in verzerrierter Form – in den modernen Revolutionen zutage getreten war?

I. DEMOKRATIE GEGEN KIRCHE

Am Anfang der Geschichte von Demokratie und Kirche in Europa steht ein historisches Paradox.² Man könnte es so formulieren: Dort, wo sich die moderne Demokratie in ihrer frühesten und geschichtsmächtigsten Form entfaltet hat, nämlich in den angelsächsischen Ländern vom 18. Jahrhundert an,³ dort vollzieht sich dieser Vorgang ohne Berührung mit dem Katholizismus; denn dieser ist in jenen Ländern auf eine Randposition beschränkt. Umgekehrt ist dort, wo Kirche und Demokratie in der Geschichte sich berühren und zusammenstoßen, in den europäischen Zentralländern, vorab in Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert, der Begriff der Demokratie, nicht zuletzt unter der Nachwirkung der monarchisch-absolutistischen Vergangenheit, radikalisiert und zugleich – gemessen an der angelsächsischen Tradition – pervertiert worden. Der Unterschied zeigt sich, neben anderem, vor allem in einem für das Verhältnis beider Mächte entscheidenden Punkt: Die angelsächsische Demokratie ist nicht kirchen- und glaubensfeindlich, die kontinentale, wenigstens in

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. Mit-herausgeber der COMMUNIO.

ihrer frühen Gestalt in der Französischen Revolution, ist es; die erste duldet neben sich andere Kräfte, Kirchen, regionale Traditionen, eine freie Gesellschaft; die zweite duldet nichts neben sich, weder Korporationen noch einen Landschafts- oder Kirchenbürger noch eine Kirche, die einen nicht vom Staat abgeleiteten Charakter als *societas perfecta* für sich in Anspruch nimmt.⁴ Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Demokratie im 19. Jahrhundert entscheidend, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlt – das alles gilt als protestantische Sonderentwicklung außerhalb Kontinentaleuropas und ist es ja auch – und dass sie jene Form von Demokratie, mit der sie erstmals 1791 und 1793 konfrontiert wird, nämlich den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates, mit der Demokratie schlechthin identifiziert. So wird das Problem Kirche und Demokratie sozusagen in einer schiefen oder doch einseitigen Form zum Thema der Geschichte – ein Tatbestand, den man von vornherein bei der Beurteilung des Verhaltens beider Seiten berücksichtigen muss.

Die angelsächsische Welt mit ihrem vergleichsweise blässeren Kirchenbegriff und ihrer freieren Auffassung von Demokratie hat der modernen Demokratie nicht nur keinen Widerstand entgegengesetzt, sie hat ihr im Gegenteil, wie zuerst Tocqueville gesehen hat, vorgearbeitet.⁵ Weder England noch im besonderen die USA haben das spezifisch kontinentaleuropäische Phänomen des Kulturkampfes, also einer bewussten, mit staatlichen Mitteln vorangetriebenen Absetzung von der kirchlichen Vergangenheit gekannt. Ein großer Teil der neuen Ideen, die in der amerikanischen und französischen Revolution aufstiegen, war im Protestantismus calvinistischer oder freikirchlicher Observanz bereits heimisch gewesen, und wo die evangelischen Länder mit den demokratischen und liberalen Ideen in Berührung kamen, verschmolzen sie diese vielfach mit ihrem religiösen Ethos. Während sich auf dem Kontinent der weltliche moderne Staat aus einer Revolte gegen die Religion entwickelte, verdankte er seine Existenz in den angelsächsischen Ländern weitgehend dem Einfluss althergebrachter Glaubensgemeinschaften. Vor allem in Nordamerika unterschied man von Anfang an deutlich zwischen Zivilgewalt und Religion – keineswegs aus Abneigung, sondern aus Wohlwollen gegenüber den – dort zahlreichen – Glaubensgemeinschaften und Kirchen.

Eben diese besonderen politischen und religiösen Voraussetzungen fehlten auf dem Kontinent; die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Demokratie hat sich deshalb hier in ganz anderer Form vollzogen als in England und Amerika. Vor allem: Wir haben es hier, zumal in Frankreich, mit einer kompakten Einheit von Kirche und politischer Welt zu tun, die nie die Lockerungsbewegungen des angelsächsischen *civil government* durchgemacht hat. Zumal in Frankreich sind Kirche und Staat geschichtlich zusammengewachsen in der «im Taufbecken von Reims gewiegten» Monarchie. Diese Ordnung der Dinge hatte sich den Geistern so stark eingepägt, dass selbst die Revolutionäre an ihr festhielten: Sie konnten sich nicht vorstellen, dass die Umwandlung, die 1789 begann, sich nur auf den Staat erstrecken sollte; vielmehr versuchten sie, mit dem Staat zugleich auch die Kirche demokratisch zu reformieren. Die alte Einheit von Kirche und Politik sollte bewahrt werden – nur eben in neuen, demokratischen Formen. Und hier beginnt das zweite historische Paradox: Gerade die Leidenschaft, mit der die Revolutionäre an der Einheit von

Staat und Kirche festhielten – «eine römische und katholische Leidenschaft», wie der Historiker Matthiez treffend gesagt hat – führte den Konflikt mit der Kirche herbei. Denn dieser Konflikt entzündete sich nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: Gerade die zu weitgehenden *Verschmelzungsabsichten*, wie sie in der staatlichen Zivilverfassung des Klerus und in der geplanten Vereinigung der kirchlichen und staatlichen Wahlkörper ihren Ausdruck fanden, haben das Zerwürfnis unvermeidlich gemacht.⁶

Und es hat etwas fast Rührendes, wie die Revolutionäre auch nach dem Scheitern des Arrangements mit den Kirchen an ihrem Traum von der religiös-politischen Einheit festhalten und in Robespierres Republik der Tugend säkularisierte Formen der Religion aus katholischen Kultresten entwickeln.

Das Experiment einer revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie, das auch auf katholischer Seite Anhänger fand – immerhin leistete ein Drittel des katholischen Klerus den Eid auf die Zivilverfassung –, ist nach kurzem Anlauf gescheitert. Seine Verfechter haben ihren Irrtum größtenteils mit der Guillotine bezahlt. Die Gründe für den Fehlschlag liegen auf der Hand. Die Revolution wollte nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche, und die demokratisch-presbyterianische Basis in der französischen Geistlichkeit erwies sich auf die Dauer als zu schmal, um diesem Willen eine ernsthafte Alternative entgegenzusetzen. Das katholische Frankreich war nicht das England Cromwells. Wenn die christlich-demokratischen Schwärmergruppen der Revolution eine politische Ordnung erstrebten, die, wie einer ihrer Sprecher es ausdrückte, «das Evangelium und die Gesetzgebung, die Kirche und den Staat, die Sitten und Gesetze, Gott selbst und die Menschen völlig miteinander mischt und vereint»,⁷ so war eine solche Ordnung in dem totalen Staat Robespierres zwar für einen Augenblick tatsächlich realisiert; aber es konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass sie gänzlich unvereinbar war mit dem Geist des Christentums. Denn die christliche Scheidung der Gewalten, die Gott und dem Kaiser nicht das Gleiche, sondern das Seine gibt, schließt den Gedanken einer Souveränität aus, welche die politische und die kirchliche Welt zugleich umfasst. Die Grenze zwischen religiöser und politischer Gewalt kann, wie die Geschichte der Kirche zeigt, nicht einmal nach der Theokratie hin ungestraft überschritten werden. Vollends unverträglich aber mit der christlichen Weltauffassung ist der Versuch, den Staat zu vergotten. Solange die Revolution «Kirche» blieb, war eine Verständigung zwischen Katholizismus und Demokratie ausgeschlossen.

So versteht man, dass der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie oder gar einer «christlichen Demokratie» nach der blutigen Erfahrung der Revolution für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden war, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern im ganzen katholischen Europa. Ja, die Kirche nahm es, um ein Schisma ähnlich dem in England zu vermeiden, in Kauf, dass sie von Napoleon I., der staatskirchlich gesinnt und einem reinen Ordnungskatholizismus verpflichtet war, «gerettet» wurde – von Napoleon, der im Konkordat von Fontainebleau ihre hierarchische Struktur aufs neue anerkannte und staatlicherseits für verbindlich erklärte, damit den «Krater der Revolution» (Sybel) auch in religiöser Hinsicht schließend.

Zwar ist der Gedanke der Versöhnung von Kirche und Demokratie in der Zeit des Kaiserreiches und in der nachfolgenden Restaurationsepoche nicht völlig untergegangen. Er wirkte weiter, wenn auch auf schmale Zirkel beschränkt und von den Zentren des politischen und religiösen Lebens abgedrängt, um in revolutionären Zeiten, so 1830 und 1848, plötzlich wieder an die Oberfläche emporzuschlagen. Erinnert sei an die bedeutende und tragische Gestalt des bretonischen Abbés Lamennais, der dem modernen Katholizismus erstmals ein Bewusstsein seiner veränderten Lage in einer sich demokratisierenden Gesellschaft gab und der 1830 unter dem Motto «Gott und die Freiheit» in seiner Zeitschrift «Avenir» für ein Bündnis der Katholiken mit der demokratischen Bewegung eintrat.⁸ Aber diese Strömung war politisch nicht stark genug, um gegen die antikirchliche, laizistische Bewegung wirksam anzukommen; und in religiöser Hinsicht hafteten ihr so viele spiritualistische und häretische Schlacken an, dass die Kirche sich nicht entschließen konnte, ihr Verdikt über diese Bewegung aufzuheben.

So blieb die Weiterentwicklung des Gedankens der christlichen Demokratie, oder zutreffender: der Mitarbeit von Christen in demokratischen Bewegungen und Einrichtungen zunächst der Praxis überlassen. Für diese aber waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht Frankreich, sondern Belgien, Holland, Irland, Deutschland die großen Experimentierfelder. Denn einmal fiel hier das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – so gut wie völlig weg; und dann waren mehrere dieser Länder konfessionell gemischt, wodurch die entsprechenden katholischen Bewegungen und Parteien freieren taktischen Spielraum, auch gegenüber Rom, gewinnen konnten.⁹ So hat Belgien seit der staatlichen Verselbständigung nach 1830 in der École de Malines Formen eines in Parlament, Erziehungswesen und Presse höchst aktiven Laienkatholizismus entwickelt, der – ohne sich in allem an das theologische Konzept der Lamennais-Schule zu binden – mit dem Programm des «Avenir» «Gott und die Freiheit» ernst machte. Er arbeitete parlamentarisch eng mit den Liberalen zusammen.¹⁰ Auch in Holland entstand neben zwei protestantischen Parteien eine katholische Partei, ebenso in Luxemburg. Schließlich muss in diesem Zusammenhang der politische Katholizismus Deutschlands nach 1848 erwähnt werden, der unter Ketteler – die Chancen der Vereins- und Pressefreiheit im Rheinland und im liberalen Süden nutzend – zu einer starken öffentlichen Macht wurde und neben der herkömmlichen Verteidigung der kirchliche Rechte und Freiheiten und dem Willen, die katholische Sache in dem sich bildenden deutschen Reich zur Geltung zu bringen, bereits auch eine betont soziale Tätigkeit entfaltete.¹¹

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine langsame Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche vollzogen – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg allmählicher, oft unbewusster gegenseitiger Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer eigentlichen Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern nur zu einer Haltung des Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zu Politik und Soziallehre

gekennzeichnet; und es ist gewiss mehr als ein historischer Zufall, dass Vincenzo Gioacchino Pecci als Nuntius in Belgien die neuentwickelten positiven Formen katholischer Selbstbehauptung im Verfassungsstaat aus eigener Anschauung miterlebt hatte.

II. DIE PHASE DER ANNÄHERUNG

Man muss, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, die demokratische Bewegung, den demokratischen Staat werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die Kirche seit der Französischen Revolution befallen hatte, so muss man verschiedene Ursachen anführen. Einmal die Tatsache, dass jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens herbeizuführen, dass sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft – als souveräne Setzung eines an vergangene Rechte nicht gebundenen, sondern augenblicklich im Hier und Heute sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, dass die Souveränität des Gemeinwillens – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar angesehen wurde – als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die weitere Tatsache – die sich aus den beiden ersten ergab –, dass man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft im Raum zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf wohl-erworbene Titel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte, entsprechend der generellen Verneinung aller historisch erwachsenen, nicht rational oder nach Nützlichkeit legitimierten Rechte und entsprechend einer prinzipiell monistischen Theorie des Volkswillens.¹²

Es braucht kaum ausdrücklich festgestellt zu werden, dass jene drei Prämissen der Revolution dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen, ja dass sie der in den angelsächsischen Ländern erwachsenen Form der Demokratie durchaus fremd sind. Ist doch die staatliche Gemeinschaft von den größten Denkern jener älteren demokratischen Tradition nicht als Schöpfung eines aktualistisch geschichts-entbundenen Gemeinwillens verstanden worden, der antithetisch in die Wucherungen «nur-historischer» Rechtsbildung einbricht; vielmehr hat man sie, im Sinne Burkes, immer verstanden als eine zeitüberdauernde Verbindung vergangener und gegenwärtiger Elemente, als eine «Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen». Und ebenso fremd ist jenem älteren Denken die Vorstellung einer über dem gemeinen Recht stehenden, mit schrankenloser Verfügungsmacht begabten Volkssouveränität. Erst recht teilt sie nicht die Verfemung der «intermediären» Gewalten, der freien gesellschaftlichen Gebilde zwischen Individuum und Staat.

Ich kann hier nicht im einzelnen darstellen, wie jene radikalen Positionen des Rousseauschen Demokratie- und Staatsverständnisses im Lauf des 19. (und 20.!) Jahrhunderts in Frankreich durch Anpassungen an das angelsächsische Modell allmählich begradigt und teilweise abgebaut wurden;¹³ wie sich die rechtsstaatliche Komponente hier wie in anderen Ländern, die sich auf dem Weg zu Demokratie befinden (Belgien, Holland, Irland) allmählich verstärkte; wie das Verfassungs-

denken sich vom Modell einer unbeschränkten Volkssouveränität entfernte;¹⁴ wie endlich die soziale Frage und die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung der Idee einer «*démocratie pure*», die auf dem abstrakten Individuum gegründet war, ohne die konkrete Sozialität des «*homme situé*» zu berücksichtigen, ein Ende machte. Ich will nur das Ergebnis dieser Entwicklung festhalten: Die Demokratie rückt allmählich von den oben geschilderten Positionen ab; sie wird, Zug um Zug, einer verfassungs- und rechtsstaatlichen, einer parteistaatlichen und pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, dass der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und dass an den drei bezeichneten Rückzugstellen der radikalen Demokratie allmählich katholische Positionen neu ins Spiel gebracht werden konnten.

Hier hat zunächst jene Erscheinung ihren Platz, die man – einigermaßen missverständlich – als politischen Katholizismus bezeichnet hat. Er war seinem Wesen nach ein Ausgleichssystem. Bemüht um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten, versuchte er, ein erträgliches Verhältnis zu der sich demokratisierenden Gesellschaft und zum Staat herzustellen; er zielte vornehmlich auf Verständigung, auf vertragliche, einvernehmliche Lösungen ab. Er war ein Appell an den «besser zu unterrichtenden» Souverän – ob dieser nun ein konstitutioneller Monarch oder eine liberale Parlamentsmehrheit war –, und seine Mittel waren politisch-parlamentarischer Art: Verbands- und Parteibildung, Einfluss auf Presse- und Erziehungswesen. Kennzeichnend für diesen politischen Katholizismus – dem die Kirche immerhin ihre Beheimatung im modernen Verfassungsstaat verdankt – ist eine im wesentlichen formale Auffassung der Demokratie. Der Staat ist für sie nur eine auf die allernötigsten Kompetenzen beschränkte Schutzorganisation, die über diesen Schutz hinaus keine weiterführenden Ziele verfolgen soll. So fallen – was für die Eindämmung der laizistischen «Gegenreligion» besonders wichtig ist – Erziehungs- und Schulwesen an die freien Kräfte der Gesellschaft, also an die Kirche, zurück. In diesem Zusammenhang ist der Komplex der Grundrechte besonders wichtig. Sie werden überwiegend als Abgrenzungen verstanden; es gibt noch kaum ein Bewusstsein ihrer Bedeutung für den Zusammenhalt des Ganzen. Die hier geschaffene Freiheitsphäre, im einzelnen ausgestaltet als Presse-, Versammlungs-, Koalitions-, Gewissensfreiheit, erlaubt es der Kirche, nachdem ihr Bündnis mit dem Fürstenstaat zerbrochen ist, durch den vorpolitischen Raum der Gesellschaft in die Öffentlichkeit zurückzukehren und in den demokratischen Institutionen aktiv zu werden.¹⁵

Die katholische Aktivität in und gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat ist freilich von Anfang an nicht auf das rein politische Feld beschränkt gewesen. Die größere Notwendigkeit des Eingreifens – und auch die größeren Chancen der Wirksamkeit – lagen im Bereich jener dritten Rückzugsstelle der Rousseauschen Demokratie, die ich mit den Stichworten Individuum, Staat, intermediäre Gemeinschaften angedeutet habe.¹⁶ Die Einsicht in die Bewegungsenergien der neuen industriellen Welt und die von ihr drohenden Gefahren hat die Hellsichtigen unter den katholischen Geistlichen und Laien schon bald nach 1848 veranlasst, sich vom Denkschema eines starren Gegenüber von Staat und Kirche zu lösen und statt auf institutionelle Abgrenzungen und staatliche Verbürgungen stärker auf eine gesellschaftlich-soziale Aktivität der Kirche zu dringen. Jahrhundertelang war das Problem Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wurde

es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: Sie diene nicht nur als Norm, nach der der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen sollte; sie war zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben. Dieser Aufgabe dienten viele soziale Unternehmungen und Experimente, die man speziell in Frankreich in großer Vielfalt studieren kann: von den noch paternalistisch organisierten Arbeiterzirkeln nach 1871 über die selbständigen katholischen Gewerkschaften bis zu dem 1893 gegründeten «Sillon»; von der Laien-Caritas über die Katholische Aktion bis zur «spezialisierten Katholischen Aktion»; von den «abbés démocrates» der Jahrhundertwende, die erstmals priesterliche und Laienarbeit zu vereinigen strebten, bis zu den Arbeiterpriestern und den Laienbrüdern der Säkularinstitute im 20. Jahrhundert.¹⁷

III. DIE DEMOKRATIE IM URTEIL DER PÄPSTE

Wenden wir uns nun den lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste zu den demokratischen Entwicklungen seit 1789 zu.¹⁸

1. Bereits die erste Äußerung zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantulum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradisischen Naturzustand!) gilt dem Papst als «sinnlos» (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von *imbecillitas* (*infirmitas*) und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an.¹⁹ In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der französischen Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte der Menschen durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich.²⁰ Im übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staats in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.²¹ In diesem Sinn äußern sich dann auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwidern auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791: «Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, dass unsere Ansichten über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien... Wir verlangen aber, dass eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und dass Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.»²²

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot.

2. Noch schärfer und einseitiger formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die demokratischen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter der Führung Lamennais' hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.²³ Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: «irrige Meinung», «Wahnsinn», «seuchenartiger Irrtum» (*erronea sententia*), «deliramentum», «pestilentissimus error») und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit.²⁴ Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura* vom 6. Dezember 1864²⁵ und in dem gleichzeitig veröffentlichten *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores...*,²⁶ einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum «heutigen Liberalismus». Verurteilt werden u.a. folgende Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen; die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit trage nicht dazu bei, Geist und Sitten der Völker zu verderben; und der Römische Papst solle sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.

3. Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen «Zeitirrtümern». Aber an die Stelle bloßen Reagierens, purer Abwehr tritt nun immer stärker das Bemühen um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.²⁷ Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Beziehung zum Leben der modernen Staaten zu setzen

und das Papsttum nach 1870 trotz seiner «Gefangenschaft im Vatikan» zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Deutlicher als bisher werden bei Leo XIII. in Bezug auf die Freiheitsthematik vier Felder der Auseinandersetzung unterschieden: a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, b) die kritische Diskussion des modernen Freiheitsgedankens, c) die Frage der politischen Demokratie und d) das Problem der Religionsfreiheit.

a) Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung –, ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstantz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbständige Geltung als *societas perfecta* in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz – hatte man doch schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert: «Die Kirche ist im Staat, nicht der Staat in der Kirche.»²⁸ So brachte später der laizistische Historiker Michelet den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste Formel, wenn er schrieb: «Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.»²⁹

Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft.³⁰ Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben. Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen Führer zum Himmel (*dux ad caelestia*), sondern die Kirche.³¹ Aber ebenso deutlich rückt er von unerleuchteten Eiferern, von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

b) Leo XIII. gab sich keinen Täuschungen darüber hin, dass die Zeittendenzen einer geregelten Zuordnung von Staat und Kirche nicht günstig waren, weil die übergreifende Einheit einer christlichen Gesellschaft inzwischen geschwächt und teilweise weggefallen war. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken *Libertas*, *Sapientiae* und *Rerum Novarum* um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Gültigkeit göttlichen Rechts und auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Das Ergebnis ist differenziert: Nach wie vor wird die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurückgewiesen, der ethische Relativismus kritisiert. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkungen seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, dass die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, dass in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefasst hat und dass «insofern die

Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche». ³² Auch die natürliche Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der sittlichen Freiheit. ³³ Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitätsgrund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben. Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont ³⁴ – er hat als «sozialer Papst» auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte. Diese Option war nicht unumstritten: Die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfes erlebt; eine solche Staatsmacht galt es zweifellos zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte den einzelnen, vor allem den Schwächeren, gefährlich werden. So stellte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber. «Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen.» ³⁵

c) Im Anschluss an *Rerum novarum* hatten sich in mehreren Ländern (Belgien, Frankreich, Österreich, Italien) sozialpolitische Studienkreise und Bewegungen gebildet, die sich «christlich-demokratisch» nannten. Der Begriff «Christliche Demokratie» schien eine geeignete Kennzeichnung für die Vielzahl dieser Aktivitäten zu bilden. Doch schränkte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Graves de communi* (1901) – vor allem mit Rücksicht auf die französische Innenpolitik – das Wort auf eine rein sozialpolitische Bedeutung ein, die für die folgende Zeit verbindlich blieb: das Wort, so argumentierte er, dürfe nicht politisch, im Sinn der Option für eine Staatsform, verstanden werden. ³⁶ Er entzog damit die katholische Sozialbewegung in Frankreich dem Streit der Monarchisten und Demokraten – ließ sie freilich auch im Unbestimmten und beschränkte sie ausdrücklich auf den vorpolitischen Raum. Es war ein letztes Zögern und An-sich-Halten der Kirche vor dem nachfolgenden Sieg der demokratischen Bewegung im 20. Jahrhundert.

d) Am wenigsten wich Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition der Vorgänger ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die «Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion oder auch gar keine zu bekennen», wird von ihm entschieden abgelehnt. ³⁷ Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen «keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren». Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines «heiligen Opportunismus» gescholtener Pragmatiker, lässt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden, und selbst wenn er die

alte Formel «Keine Freiheit für den Irrtum!» tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus. Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem «Staat ohne Gott». Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentriere sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit. Seinen so vielfältig in die Zukunft weisenden Überlegungen ist die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *Res publica christiana* den Papst – und das katholische Denken insgesamt – beherrscht hat.

IV. DER KAMPF UM DIE RELIGIONSFREIHEIT IM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

So hat erst das Zweite Vaticanum in seiner «Erklärung über die Religionsfreiheit» (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet.³⁸ Dies geschah im Bewusstsein der Tatsache, «dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist.»³⁹ «Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie von jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.»⁴⁰

Die Erklärung über die Religionsfreiheit setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den modernen Freiheitslehren und -ansprüchen zu einem vorläufigen Abschluss.⁴¹ Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Nicht zufällig sah der Konzilsberater Joseph Ratzinger in der Erklärung «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära».⁴²

Über *Dignitatis humanae* ist im Rahmen dieser Tagung schon ausgiebig gehandelt worden. Ich will daher nur auf einen einzigen, für meine Argumentation zentralen Punkt näher eingehen. Die Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil war begleitet von einer neuen Wahrnehmung der angelsächsischen Welt und der in ihr entwickelten demokratischen Formen durch die katholische Kirche. So hatte der

amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil an der Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche – und vor allem Leos XIII. – bezüglich des komplexen Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit; er vor allem war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der «self-evident truths» der US-Verfassung nahebrachte.⁴³

Nicht minder bedeutsam war die Intervention des englischen Kardinals Heenan bei der 80. Generalkongregation des Konzils im September 1964 – in jener Debatte, in der Kardinal Ottaviani und Bischof Lefebvre noch einmal mit Nachdruck die alte These «Keine Freiheit für den Irrtum!» vertraten. Demgegenüber wies Kardinal Heenan auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: «Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion öffentlich und privat geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist wichtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.»⁴⁴

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrfach umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das stieß bei der Mehrheit auf große Verärgerung, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam jedoch die verordnete Zwangspause zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit (2308 placet, 70 non placet). Von diesem Datum an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten.

Die katholische Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hat lange Zeit geschwankt. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der religiösen Sphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich lange an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge für das irdische Wohl, sondern auch die Sorge um das Heil der Seele zuerkannte. Das lag gewiss auch an der prototypischen Gestalt und Wirkung des von der Konfession geprägten Fürsten-

staates, mit dem die katholische Kirche seit dem Zerbrecen des mittelalterlichen Corpus Christianum ihr Schicksal verbunden hatte.

Erst in einer pluralistisch gewordenen und vielfältig säkularisierten Welt kamen die positiven Möglichkeiten der Religionsfreiheit in den Blick, wurden die neuen Chancen sichtbar, die sie für die Kirche mit sich brachte. Eine nicht unwichtige Rolle haben dabei die Erfahrungen mit den modernen Totalitarismen gespielt. Sie zeigten den Katholiken, dass der Kirche von seiten «politischer Religionen» oft schlimmere Gefahren drohen als von Gemeinwesen, die sich die Entscheidung über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagen.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit beendete nicht nur die Zeit des «christlichen Staates», der für das Heil (und nicht nur für das Wohl!) der Menschen mitverantwortlich war. Sie eröffnete zugleich die neue Zeit einer wesensgemäßen, nämlich theologischen Aneignung der Menschenrechte durch die Kirche – ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist.

ANMERKUNGEN

¹ CH. DE MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Paris 1863.

² Ich fasse im Folgenden Untersuchungen zusammen, die in dreien meiner Bücher breiter ausgeführt sind: *Revolution und Kirche* (Freiburg 1959, 6. Aufl. München 2006); *Katholizismus und Demokratie* (Freiburg 1983); *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche* (Freiburg 2006).

³ «Demokratie» wird hier und im Folgenden im Sinn Tocquevilles als Bewegungsbegriff, nicht als Strukturbegriff genommen.

⁴ K. D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949; J. C. MURRAY, *The Church and Totalitarian Democracy*, in: *Theological Studies* 13 (1952) 525ff.; T. TACKETT, *Religion and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1985.

⁵ Vgl. besonders die Einleitung zu *De la Démocratie en Amérique*, wo von der Entwicklung zur politischen Gleichheit als einem «fait providentiel» gesprochen wird und wo es heißt: «Das Christentum, das alle Menschen gleich gemacht hat vor Gott, wird sich nicht sträuben, alle Bürger gleich anzusehen vor dem Gesetz.»

⁶ A. MATHIEZ hat in Bezug auf die in der Zivilkonstitution des Klerus hervortretenden Tendenzen zur Verschmelzung von Staat und Kirche – nicht ohne guten Anhalt in den Quellen – von einem «mariage de l'Église et de l'État», einer Hochzeit von Staat und Kirche gesprochen (in: *L'Église et la Révolution française*, in: *Revue des Cours et Conférences* 33, 1931/32, 448ff.).

⁷ CL. FAUCHET, *De la religion nationale*, Paris 1789, 295.

⁸ Im Hinblick auf unser Thema ist die Wirkungsgeschichte Lamennais' von Bedeutung: H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1829)*, Löwen 1950; J.-R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris 1962; DERS., *Metternich et Lamennais*, Paris 1963; K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1963; W.G. ROE, *Lamennais and England. The Reception of Lamennais's Religious Ideas in the Nineteenth Century*, Oxford University Press 1966; V. CONZEMIUS, *Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle: esquisse d'une géographie historique*, in: *Les catholiques libéraux au XIXe siècle*, Grenoble 1974; G. VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854*, Mainz 1983.

⁹ Neben CONZEMIUS (Anm. 8) vgl. auch das ältere, von J. N. MOODY hg. Sammelwerk: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789-1950*, New York 1953.

¹⁰ HAAG, Origines (Anm. 9).

¹¹ Hierzu noch immer lesenswert: K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963.

¹² Alle drei Prämissen – und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Revolution entscheidend – liefen darauf hinaus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen, indem sowohl ihr Rechtscharakter als Stiftung als auch ihre soziologische Eigenart als Gesellschaft von nicht abgeleiteter organisatorischer Selbständigkeit (*societas perfecta*) als auch ihre politische Position als Korporation der Ständegesellschaft bestritten wurden. War das letzte für die Kirche allenfalls erträglich – die geistlichen Vertreter in der Nationalversammlung von 1789 haben jedenfalls gegen die Abschaffung der Ständesprivilegien der Adelskirche keinen Einspruch erhoben –, so stellten und stellen die beiden Merkmale nicht aufgebare, von der christlichen Gesellschaft seit Jahrhunderten anerkannte und nicht durch einseitigen staatlichen Akt revozierbare Rechte dar; auf ihnen beruhte das gleichrangige Nebeneinander von Kirche und weltlicher Herrschaft in den vorrevolutionären Jahrhunderten – das wiederum die Voraussetzung bildete für die Entfaltung des europäischen Freiheitsgedankens jenseits von Theokratie und Cäsaropapismus.

¹³ Das ließe sich verfolgen am allmählichen Vordringen des Parteienstaates und damit des repräsentativen Elements während des ganzen 19. Jahrhunderts, am Stärkerwerden der – von der Revolution noch strikt unterbundenen – intermediären Gewalten (Genossenschaften, Verbände, Gewerkschaften) nach 1871, am Vordringen der Verwaltungsgerichtsbarkeit und der Verfassungsgerichtsbarkeit (die letzte wurde in Frankreich freilich erst zu spätester Stunde, in der Fünften Republik, eingeführt!).

¹⁴ Die Absolutsetzung der Volkssouveränität schließt in letzter Konsequenz den Gedanken einer Verfassung als Schranke und Widerlager überhaupt aus!

¹⁵ Auf die latente Wirkung angelsächsischer Staatsvorstellungen in diesem Prozess – die in Detailstudien im einzelnen noch nachzuweisen wäre – hat E. FRAENKEL hingewiesen, wobei er den trust-Gedanken des angelsächsischen Verfassungsrechts der Vorstellung einer «Identität von Regierenden und Regierten» (C. Schmitt) entgegengestellt: «Unter der Annahme, dass das Staatswesen ein *trust* ist, den das Volk zur Sicherung seiner unveräußerlichen vorstaatlichen Rechte errichtet hat, können Volk und Staat ebenso wenig identisch sein wie ein Treuhänder, Treuhänder und Treuhändernehmer, wenn nicht der *trust* zu einer reinen Fiktion werden soll. Ein Volk, das sich mit dem Staat identifiziert, negiert die Existenz unveräußerlicher Rechte. Die Anerkennung der Theorie der Identität von Regierenden und Regierten ist kennzeichnend für die Herrschaft eines fiduziarischen Staates. Vom Blickpunkt einer auf Lockes trust-Theorie und der Declaration of Independence aufgebauten Verfassungstheorie und Verfassungsrealität ist jede Demokratie, die von dem Axiom der Identität von Regierenden und Regierten ausgeht, eine *totalitäre Demokratie*» (E. FRAENKEL, *Das amerikanische Regierungssystem*, Berlin 1962, 183f.)

¹⁶ Für die Anfänge der katholischen Sozialbewegung noch immer unentbehrlich: J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France 1871-1901*, Paris 1947 (Frankreich); H. HEITZER, *Der Volksverein 1890-1918*, Mainz 1979 (Deutschland).

¹⁷ Siehe M. Albert, *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*, Rom 1999; dort weitere Literatur.

¹⁸ Das folgende schließt sich an meine Studie «Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition» an (in: Krzysztof Michalski [Hg.], *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1997, 75-106).

¹⁹ Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit, Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert: 1. nach A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France*, t. I, Paris 1857, t. II, Paris 1858; 2. nach A. UTZ/B. GRÄFIN VON GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde., Aachen 1976. – *Quod aliquantulum*: Theiner I, 32-71; Utz/Galen III, 2652-2729.

²⁰ ERDMANN, Volkssouveränität (Anm. 4), 84: «Der Gedanke war schon am 1. August von dem Curé Grandin, einem unbekanntem Dorfpfarrer, vorgeschlagen worden. Mit Grégoire, dem späteren

Führer der konstitutionellen Kirche, und Lubersac, dem Bischof von Chartres, dem Gönner des Abbé Sieyès und Vorkämpfer der Vereinigung des Klerus mit dem Dritten Stande, stellte sich die Masse des Klerus hinter den Antrag, dem Camus, der später kompromißlose Theoretiker der Zivilverfassung, die prägnante Formulierung gab. Er konnte eine starke Minderheit von 433 gegen 570 Stimmen für eine Pflichtenerklärung gewinnen. Immerhin, der Antrag wurde abgelehnt.»

²¹ Theiner I, 40ff.; Utz/Galen III 2669ff.

²² *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape*, 3 mai 1791 (Übs. nach Erdmann 297f.).

²³ Siehe oben Anm 8.

²⁴ Mirari vos: Utz/Galen I, 136-159; die Zitate 148-150.

²⁵ Quanta cura: Utz/Galen I, 162-179.

²⁶ Syllabus: Utz/Galen I, 34-53; die verurteilten Sätze (§ 10: Irrtümer bezüglich des heutigen Liberalismus), 53.

²⁷ Das *Corpus politicum leoninum* umfasst im wesentlichen sechs Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung, 1885), *Libertas* (über christliche Freiheit und Liberalismus, 1888), *Sapientiae Christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger, 1890), *Rerum Novarum* (über die Arbeiterfrage, 1891), *Au milieu des Sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform, 1892) und *Graves de communi* (über die Christliche Demokratie, 1901). – Zur Interpretation: J. C. MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: J. HAMER/Y. CONGAR (Hg.), *Die Konzilserklärung «Über die Religionsfreiheit»*, Paderborn 1967, 125ff., 132ff.; H. MAIER, *Katholizismus und Demokratie*, Freiburg 1983, 67-73; J. ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: E.-W. BÖCKENFÖRDE/R. SPAEMANN (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 138-174.

²⁸ So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der Assemblée Nationale vom 1. Juni 1790: «L'Église est dans l'État, l'État n'est pas dans Église» (Moniteur. T. IV, 515). Der Satz steht zweifellos in der Tradition des gallikanischen Staatskirchentums.

²⁹ J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1847, t. I, 8.

³⁰ *Immortale Dei*: Utz/Galen III, 2116-2153.

³¹ «Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet» (aaO 2124). Damit wird die traditionelle staatliche cura religionis verneint, wenngleich Leo XIII. mit Rücksicht auf die katholischen Staaten noch nicht die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zieht; vgl. MURRAY (Anm. 27), 141.

³² *Libertas*: Utz/Galen I, 180-223. Dort 184 das Argument zur Verteidigung der Freiheit durch die Kirche: «...iamvero sicut animi humani naturam simplicem, spiritualement atque immortalem, sic et libertatem nemo nec altius praedicat, nec constantius asserit Ecclesia catholica, quae scilicet utrumque omni tempore docuit, sicque tuetur ut dogma.»

³³ *Libertas*: Utz/Galen I, 183-193.

³⁴ *Libertas*: Utz/Galen I, 221: «Ubi dominatus premit aut impendat eiusmodi, qui oppressam iniusta vi teneat civitatem, vel carere Ecclesiam cogat libertate debita, fas est aliam quaerere temperationem rei publicae, in qua agere cum libertate concessum sit: tunc enim non illa expeditur immodica et vitiosa libertas, sed sublevatio aliqua, salutis omnium causa, quaeritur, et hoc unice agitur ut, ubi rerum malarum licentia tribuitur, ibi potestas honeste faciendi ne impediatur.» Dasselbe gilt auch für das berechtigte Streben, Fremdherrschaft abzuschütteln.

³⁵ *Rerum novarum*: Utz/Galen I, 496-553. Das Zitat steht im Zusammenhang einer Untersuchung, welcher Anteil (quota pars) dem Staat bei der Lösung der Arbeiterfrage zukommt. Das Ergebnis: «Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque iure suo optimo, neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respública ex lege muneris sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenierit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias» (524).

³⁶ *Graves de communi*: ASS XXXIII (1900/1901), 385-396.

³⁷ *Libertas*: Utz/Galen I, 201-205.

³⁸ *Declaratio de libertate religiosa*: Hamer/Congar (Anm. 27) 22–49; Utz/Galen I, 470–493.

³⁹ Hamer/Congar 49; Utz/Galen 492f.

⁴⁰ Hamer/Congar 24–27; Utz/Galen 472f.

⁴¹ Zur Geschichte des Textes: J. HAMER, in: Hamer/Congar, 59–123; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit: J.C. MURRAY, in: Hamer/Congar, 125–163. – Allgemein zum Thema Religionsfreiheit und Toleranz: K. RAHNER/ H. MAIER/ U. MANN/ M. SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966; E-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in: DERS., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 72ff.; G. JARCZYK, *La liberté religieuse 20 ans après le Concile*, Paris 1984; A. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Religionsfreiheit*, in: J. ISENSEE/P. KIRCHHOF (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI (Freiheitsrechte), Heidelberg 1989; I. BROER/R. SCHLÜTER (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996; R. FORST, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main 2003; T. STEIN, *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt am Main 2007.

⁴² J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; zit. nach K. HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: StZ 130 (2005) 809–819, hier 817.

⁴³ J. C. MURRAY, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, London 1960.

⁴⁴ Hamer/Congar 87.

HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG IM BREISGAU

EINE NEUBEGEGNUNG MIT JOSEPH RATZINGER

Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955

1. Überblick über «Gesammelte Schriften, Band 2»

In dem unter dem Titel *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* erschienenen zweiten Band von *Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften*¹ wird in *Teil A* der bisher nicht publizierte Teil der von Ratzinger 1955 der Münchener Theologischen Fakultät vorgelegten Habilitationsarbeit nach 54 Jahren jetzt erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht (51–417). Auf diesen Text lassen die Herausgeber als «II. Abschnitt» *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* in der von Ratzinger überarbeiteten² und 1959 veröffentlichten Fassung folgen (419f. 429–646. Dem Vorwort von 1959 sind die Vorworte zur amerikanischen Übersetzung von 1971 und zum Nachdruck des deutschen Textes von 1992 beigefügt: 421–428). Abschließend werden Anhänge zur Manuskriptfassung von 1955 erstmals veröffentlicht (647–659).

Teil B enthält «Aufsätze und Lexikonartikel» (661–793), *Teil C* «Rezensionen und Geleitworte» (795–837). Für das Verständnis des erst jetzt veröffentlichten Textes sind von besonderer Wichtigkeit die Aufsätze *Offenbarung – Schrift – Überlieferung* von 1958 (693–711 [B_27]³), *Licht und Erleuchtung* von 1960 (712–733 [B_74]), *Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura* von 1960 (744–766 [B_77]) und *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura* von 1963 (767–786 [B_139]). Schade ist, daß – obwohl in *Teil C* auch Rezensionen zu Büchern über andere Autoren als Bonaventura Aufnahme fanden (z.B. über Anselm, Thomas, Duns Scotus) – Titel nicht berücksichtigt wurden, die das Verstehen des Textes von 1955 erleichtern, auch wenn sie nicht direkt auf Bonaventura Bezug nehmen, z.B. die Aufsätze *Gratia praesupponit naturam* von 1962 [B_109], *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (Ratzingers Beitrag zu der gemeinsam mit K. Rahner verfaßten «Quaestio disputata» *Offenbarung und Überlieferung* von 1965, der einen Teil seiner Antrittsvorlesung in

HANSJÜRGEN VERWEYEN, geb. 1936 in Bonn, Promotion zum Dr. theol. 1969 bei Joseph Ratzinger über «Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes». 1974 Habilitation in Philosophie bei Nikolaus Lobkowicz in München mit der Arbeit «Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre». 1967-75 Assistant Professor für systematisch-historische Theologie an der University of Notre Dame, Indiana in den USA. 1975-84 ordentlicher Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Gesamthochschule Essen. 1984-2004 Professor für Fundamentaltheologie in Freiburg im Breisgau.

Münster von 1963 in leicht überarbeiteter Form wiedergibt [B_138/A_008]) und die Rezension von J. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (1962) von 1963 [B_149].

Im Folgenden werde ich mich auf einige Bemerkungen zu dem erst hier publizierten Teil der Habilitationsschrift von 1955 beschränken⁴. Der veröffentlichte Teil der Schrift wurde ja schon bald nach seinem Erscheinen lebhaft diskutiert⁵. In der Zeit der Polarisierungen nach dem Konzil trug dieser Teil nicht zuletzt aufgrund von Hinweisen auf Analogien zwischen der Utopie Joachims von Fiore und Konzepten der Politischen Theologie bei J. Moltmann bzw. J.B. Metz sowie der Theologien der Befreiung⁶ zu dem Eindruck bei, hierin hätte die eigentliche Leistung des Habilitanden bestanden.

Schon seit 1958 hat Joseph Ratzinger immer wieder auf seinen Plan hingewiesen, auch die beiden Teile des ersten Abschnitts der ursprünglichen Habilitationsschrift zu veröffentlichen⁷. Etwas von dem Stachel, der von dem «Drama der Habilitation» stets in ihm geblieben war, läßt besonders ein Satz in seinen *Erinnerungen* von 1998 erkennen: «Wenn mir nach meiner Ablösung von meinem jetzigen Amt Zeit und Kraft erhalten bleiben, möchte ich gern die bisher in der Schublade gebliebenen ersten zwei Teile meiner damaligen Arbeit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Diskussion vorlegen»⁸. Daß dieser Wunsch – trotz seiner inzwischen erfolgten Berufung in ein noch höheres und noch mehr Zeit beanspruchendes Amt – in dem an zweiter Stelle publizierten Band der *Gesammelten Schriften* «schon» (wie man in diesem Fall vielleicht sagen darf) in Erfüllung ging, ist einer wohl spontan erfolgten Initiative von Marianne Schlosser und dem ihr erwiesenen Vertrauen Benedikts XVI. zu verdanken, nicht zuletzt aber der großen Sorgfalt, mit der sie dann den Text «zur Drucklegung bereit gemacht» hat⁹.

In seinen *Erinnerungen* bemerkt der damalige Kardinal: «Diese bei der Lektüre Bonaventuras gewonnenen Einsichten [in das Wesen von Offenbarung] sind mir später, beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift, Überlieferung sehr wichtig geworden»¹⁰. In der Tat ist man verblüfft, wenn man, den Beginn von Art. 2 der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* «*Dei verbum*» vor Augen, in dem jetzt veröffentlichten Text auf den Satz stößt: «Die Offenbarung ist weder gegenständliche Lehre noch objektives Sein, sie ist ein von der Person Gottes unablösbarer, *personaler* Akt eben dieses Gottes, in dem er sich der *Person* des Menschen erschließt»¹¹. Ratzingers Beitrag zu den veröffentlichten Ergebnissen des Konzils ist im einzelnen schwer zu bestimmen¹². Gesichert ist aber, daß er zumindest die ursprüngliche Richtung der Konzilsarbeit als Berater des Kölner Erzbischofs, Kardinal Joseph Frings, wesentlich beeinflusst hat. Bei der Frage, welche Rolle dem erst jetzt veröffentlichten Teil der Habilitationsschrift insbesondere für das Werden von *Dei verbum* zukam, ist es nicht unwichtig zu wissen, inwieweit Kardinal Frings die Grundintention dieses Textes bekannt war. Heute ist allerdings vordringlicher, diese Intention überhaupt klar zu erkennen. Diesem Ziel sollen die folgenden Hinweise dienen.

2. «Der Scholastiker Bonaventura»

Schon bei seiner Dissertation hatte Ratzinger etwas von einem wesentlichen Charakteristikum seines Denkens und Handelns erkennen lassen: das Zusammenspiel

von großer Wachsamkeit für die drängenden Fragen der Zeit und entschiedener Treue zu dem Wertvollsten dessen, was wir der Tradition verdanken. Das Selbstverständnis der Kirche war über Jahrhunderte hin von einer Engführung des Begriffs vom «Leibe Christi» belastet. Nach dem Erscheinen der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) wandten sich viele von der verfahrenen Diskussion um dieses Bild für die Kirche, großenteils auch von dem Bemühen um seinen eigentlichen Sinn, ab und traten für den Begriff «Volk Gottes» als einer angemesseneren Bezeichnung der Kirche ein. Gottlieb Söhnngen war wohl nicht ganz von dieser Tendenz frei, als er von Ratzinger eine kompetente Lösung des Themas «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» erhoffte¹³. Das Ergebnis, mit dem sein Lieblings-schüler aufwartete, dürfte er kaum vorausgeahnt haben. Im Bewußtsein, daß sich das Wesen der Kirche aus dem liturgischen wie alltäglichen Nach- und Mitvollzug von Jesu Wort: «Das ist mein Leib für euch» (vgl. 1 Kor 11,24) bestimmt, konnte Ratzinger das Resultat seiner sorgfältigen historischen Untersuchungen in dem Satz zusammenfassen: «Die Kirche ist [...] das als Leib Christi bestehende Volk Gottes»¹⁴.

Was die Behandlung der Fragen nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung, Schrift und Tradition und dem daraus resultierenden Glaubensbegriff angeht, war die theologische Diskussion nicht weniger festgefahren. Im Anschluß an die Übernahme aristotelischer Kategorien durch Thomas von Aquin wurde das Verständnis von Offenbarung auf von Gott mitgeteilte Lehren und Erlasse, die Auffassung von Schrift und Tradition auf zwei nebeneinander bestehende Quellen für die christliche Lehre fixiert. Rechtes Glauben galt als gehorsames Für-wahr-Halten von Mysterien, die dem Zugang menschlichen Verstehens entzogen waren. Eine Reflexion darauf, daß Gott mit den Menschen durch eine Geschichte von Sünde und Heil geht, hatte in dieser starren Systematik keinen Platz. Sie wurde einer von der Dogmatik losgelösten Spiritualität ohne Wurzeln in einem rational verantworteten Glauben überlassen.

Als sich der in der Modernismuskrise zu Anfang des Jahrhunderts verstärkte lehramtliche Vorbehalt gegenüber allen Neuerungen etwas gelockert hatte, kam es – neben dem Mühen um eine Synthese zwischen dem Thomismus und der Philosophie der Moderne von Kant bis Heidegger – zu beachtlichen Versuchen, im Rückgang auf die Vätertheologie das lebendige Zeugnis christlicher Tradition wieder zur Sprache zu bringen. Dabei geriet man aber schnell in den Verdacht, «die Errungenschaften der Scholastik» als den entscheidenden Maßstab für Rechtgläubigkeit in Mißkredit zu bringen – wie etwa Henri de Lubac erfahren mußte. Gottlieb Söhnngen war auf der richtigen Spur, als er Ratzinger empfahl, in seiner Habilitationsschrift die Frage nach dem Wesen von Offenbarung bei Bonaventura, dem zweiten «Gipfel der Scholastik» neben oder zumindest nach Thomas, zu untersuchen. Bonaventura galt aufgrund seiner mystischen Schriften aber zu Recht vor allem als ein Meister der Spiritualität, eben als «Doctor seraphicus», und kam damit als Konkurrent für Thomas, den nüchternen Lehrer der Kirche, kaum ernsthaft in Betracht.

Nun gab es aber auch Bonaventura, den «Scholastiker». Jeder Studierende, der den Grad eines Magisters der Theologie erwerben wollte, war seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts bis in die Zeit Martin Luthers verpflichtet, die knapp hundert Jahre zuvor verfaßten Sentenzenbücher des Petrus Lombardus zu kommentieren – eine systematisch geordnete, beeindruckende Sammlung von Zitaten aus der

Hl. Schrift und den Vätern, besonders aus den Werken Augustins. Als erster legte Alexander von Hales diese Sentenzenbücher seinem Unterricht zugrunde. Ihn hatte Bonaventura ab 1243 in Paris gehört. 1250–1253 legte er dann selbst die Sentenzen aus und schrieb seinen Kommentar 1252/1253 nieder. Thomas von Aquin begann 1254 die Sentenzen zu kommentieren und konnte sich dabei bereits mit Bonaventura auseinandersetzen.

Die Ratzinger gestellte Aufgabe war die Erforschung der Offenbarungstheologie Bonaventuras selbst. Dazu galt es, die Quellen dieser Theologie zu untersuchen und die Neuansätze herauszuarbeiten, die demgegenüber bei Bonaventura auszumachen sind. Die Frage nach der «Wirkungsgeschichte», etwa schon im Sentenzenkommentar des Thomas, gehörte allenfalls am Rande dazu. Der erst jetzt veröffentlichte «I. Abschnitt. Der Scholastiker Bonaventura» vermittelt aber ein völlig anderes Bild. Das zeigt sich schon bei einem Blick ins Namenregister¹⁵: Thomas ist der meistzitierte mittelalterliche Gelehrte. Etienne Gilson, der berühmte Erforscher vor allem mittelalterlichen Denkens, wird innerhalb der Sekundärliteratur am häufigsten erwähnt. Schon in einer seiner ersten Veröffentlichungen hatte er sich dem Werk Bonaventuras gewidmet (1924), sich selbst aber für die Position des Aquinaten entschieden. Die Gegenüberstellung der Bonaventura-Deutung bei Etienne Gilson und Fernand van Steenberghen, die Ratzinger in § 15 (gegen Ende der Habilitationsschrift von 1959) in äußerst luzider Weise vornimmt¹⁶, macht noch einmal das entscheidende Ziel seiner gesamten Untersuchung deutlich. Es geht hier nicht allein um eine Darstellung der von Bonaventura vertretenen «theologischen Erkenntnislehre» – wie Ratzinger gelegentlich das Thema des ersten Teils zusammenfassen konnte¹⁷. Nicht weniger wichtig erscheint ihm vielmehr die klare Abgrenzung gegenüber der Theologie des hl. Thomas. Warum?

Möglicherweise ist Ratzinger erst beim Studium von Bonaventuras Sentenzenkommentar aufgegangen, welch einmalige Chance sich ihm hier bot. Innerhalb einer historisch genauen Analyse gerade auch dieses frühen Werks schien es ihm möglich, zugleich das Hauptübel der neuscholastischen Engführung philosophisch-theologischen Denkens einer radikalen Kritik zu unterziehen, die vom kirchlichen Lehramt nur schwer beanstandet werden konnte. Zwischen dem 1256 vollendeten Sentenzenkommentar des Thomas und seiner 1265 begonnenen *Summa theologiae* bestehen zwar auch in sachlicher Hinsicht bemerkenswerte Unterschiede, die aber doch eher akzidenteller Natur sind. Bonaventura hingegen kommt erst während seiner Zeit als Generalminister und vor allem in dem 1273 begonnenen und unvollendet gebliebenen Werk *Collationes in Hexaemeron* («Gespräche über das Sechstagerwerk») zu einer Reife, «die den Scholastiker und Magister zum wahren Franziskaner und zum Heiligen gemacht haben»¹⁸. Dennoch zeugt schon sein erstes großes Werk von einer Spannung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken, die sich bei Thomas nie findet. Darum glaubte Ratzinger, durch einen Vergleich der grundlegend verschiedenen theologischen Ansätze, die sich bereits in den Sentenzenkommentaren von Bonaventura und Thomas abzeichnen, sozusagen den «archimedischen Punkt» markieren zu können, von dem her sich die Einseitigkeiten in der neuscholastischen Auffassung von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glaube wie auch von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade aus den Angeln heben ließen. Auf diesem Wege gedachte er schließlich auch zu einer Neube-

stimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie zu gelangen, die eine annehmbare Alternative gegenüber der neuzeitlichen Trennung dieser beiden «Disziplinen» darstellen würde.

Manches von dem, was Ratzinger 1955 zum Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition schrieb, steht in enger Beziehung zu den diesbezüglichen Aussagen der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*. Zu diesem Phänomen scheint ein glücklicher Umstand beigetragen zu haben. In seinen *Erinnerungen* bezeichnet Ratzinger es als ein Geschenk, daß er auf dem Konzil «so großen Menschen wie Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gérard Philips» begegnen durfte¹⁹. Zumindest die drei Erstgenannten waren mit dem Werk Maurice Blondels vertraut. Blondel aber war in seinen 1904 erschienenen Untersuchungen über *Histoire et dogme* zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich der genannten Fragen gelangt wie Ratzinger in seinem Bonaventura-Studium²⁰. Diese Gemeinsamkeit zwischen den Konzilstheologen dürfte viele Fortschritte auf dem Konzil begünstigt haben.

Weniger deutliche Parallelen lassen sich im Konzilstext zu dem finden, was Ratzinger über das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. die Möglichkeiten der «natürlichen Vernunft» im Hinblick auf die Erkenntnis der «übernatürlichen» Offenbarung herausgearbeitet hatte. Zu der Stelle in *Dei Verbum*, wo sich Gelegenheit zu einer deutlicheren Korrektur gegenüber den neuscholastischen Engführungen geboten hätte (Art. 6 als Abschluß von Kap. 1 «Die Offenbarung»), bemerkt Ratzinger in seinem Kommentar, daß gegenüber der in geraffter Form gegebenen Wiederholung der entsprechenden Abschnitte der Konzilskonstitution *Dei filius* von 1870 neu «allein die Ersetzung des Wortes *revelare* durch die beiden Verben *manifestare ac communicare* [sei], wodurch [...] der das bloß Lehrmäßige überschreitende Realitätscharakter der Offenbarung unterstrichen wird, die nicht bloß «göttliche Beschlüsse» mitteilt, sondern der Dialog des Heils, die im Wort sich vollziehende Kommunikation von Person zu Person ist»²¹.

Der jetzt veröffentlichte Teil der Habilitationsschrift läßt erkennen, mit welcher Sorgfalt Ratzinger sich dieser zentralen Thematik zugewandt hatte. Hinderlich war, daß er wegen des 1950 bis 1958 über Henri de Lubac verhängten Lehrverbots sich zu diesem von ihm hochgeschätzten Gelehrten gerade auch in dieser Frage nicht offen bekennen durfte. Lediglich zwei Dinge möchte ich hervorheben:

(1) Nachdem Ratzinger gegen den erst seit drei Jahrhunderten betriebenen Versuch, «die Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach Gott (= beatitudo) aus der Theologie zu verbannen», entschieden Stellung genommen hat, sagt er in einer Anmerkung: «DE LUBAC gebraucht für den Vorgang, der sich in der Neuzeit vollzog, ein sehr drastisches Bild: Er vergleicht die Teilung des Menschen in *natura pura* und *supernatura* mit dem, was die falsche Mutter vor Salomon vorschlug: das Kind zu teilen, um jedem Recht zu verschaffen (1 Kön 3,26): *Surnaturel*²², 174. Man wird schwerlich diesem Vergleich jedes Recht bestreiten können»²³.

(2) Zum Verhältnis zwischen der aus Gnade geschaffenen Geistnatur des Menschen und dem in Christus wiedergeschenkten Heil bemerkt Ratzinger im Anschluß an ein Bonaventura-Zitat: «Nach der Erbsünde verlor [der Mensch] zwar die Wirklichkeit dieser Gnade [des im Paradies gegebenen Verhältnisses zu Gott], aber mit

dem Geist und der Gottebenbildlichkeit blieb ihm die Angelegtheit und die Sehnsucht nach ihr, die ja in der Natur selber liegt»²⁴. In diesem Punkt läßt sich wiederum eine klare Übereinstimmung mit Blondel feststellen, die Ratzinger zugleich von Rahners These eines «übernatürlichen Existentials» unterscheidet²⁵.

Schon die wenigen Bemerkungen, die in diesem kurzen Beitrag möglich waren, dürften deutlich machen, welchen Verlust für die Theologie die Tatsache darstellt, daß der erste Teil von Ratzingers Habilitationsschrift nicht mehr im 20. Jahrhundert veröffentlicht werden konnte. Gerade die unter der Überschrift «Der Scholastiker Bonaventura» gebotenen Überlegungen, die in die Mitte des Glaubens zielen, hätten – in der Zeit des Konzils und der unmittelbar darauffolgenden Jahre zur Diskussion gestellt – «Avantgardisten» wie «Traditionalisten» vor große Herausforderungen an ihr Denken geführt. Vielleicht wäre der Kirche manches erspart geblieben, was sich in den dann bald herausbildenden und ständig verhärtenden Fronten ereignete. Heute scheint die Theologie dieser «Probleme von gestern» müde. Es wird schwer sein, sie wieder an diese für einen Glauben, der sich nicht in den interreligiösen Dialog auflöst, zentrale Fragen heranzuführen. Aber in der Geschichte des Heils kommt nie etwas *zu* spät ans Licht.

ANMERKUNGEN

¹ Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller in Verbindung mit dem Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg: Marianne Schlosser, Rudolf Voderholzer, Christian Schaller, Franz-Xaver Heibl, Gabriel Weiten, Freiburg-Basel-Wien 2009, 912 Seiten.

² Vgl. hierzu J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München 1998, 86–87.

³ Mit diesem Kürzel verweise ich auf die Quellenangaben in: *Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*. Herausgegeben vom Schülerkreis. Redaktion Vinzenz Pfnür, Augsburg 2009.

⁴ Auf dem Hintergrund der Situation der Theologie um die Mitte des 20. Jahrhunderts versuche ich eine ausführliche Analyse dieses Textes mit Blick auf Ratzingers Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil sowie auf den Kontext seines Gesamtwerks zu erstellen, die in Kürze im Verlag Friedrich Pustet erscheinen wird.

⁵ Zu den Rezensionen s. A_002 in: *Das Werk* (vgl. Anm. 3).

⁶ Zu den Hinweisen Ratzingers selbst vgl. die noch zurückhaltenden Äußerungen im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1971 (GS 2, 423) mit der scharfen Kritik an der Befreiungstheologie im Vorwort zum deutschen Nachdruck von 1992 (GS 2, 426f) und den grundsätzlichen Ausführungen «Theologie der Hoffnung – Politische Theologie» in seiner *Eschatologie* von 1977, 57–60.

⁷ Vgl. z.B. in dem hier vorliegenden Band 2, 695 Anm. 6, 419.

⁸ RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 186.

⁹ Vgl. GS 2, 884 mit 30f und 5f.

¹⁰ RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 84.

¹¹ GS 2, 61f.

¹² Vgl. Norbert TRIPPEN, *Joseph Ratzinger als Mitgestalter des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 541–544, hier 544.

¹³ Vgl. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 23f.

¹⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 324.

¹⁵ Dieses Register erfaßt allerdings den ganzen Band 2 der *Gesammelten Schriften*. Ein eigener Index für die beiden Teile der Habilitationsschrift wäre hilfreich gewesen.

¹⁶ Vgl. bes. GS 2, 606.

¹⁷ Vgl. etwa GS 2, 419; 695 Anm. 6.

¹⁸ Vgl. RATZINGER, GS 2, 417.

¹⁹ Vgl. RATZINGER, *Aus meinem Leben* 101.

²⁰ Vgl. dazu die von Albert RAFFELT und Hansjürgen VERWEYEN ausführlich kommentierte Neuübertragung von *Histoire et dogme*, die Anfang 2011 im Verlag Friedrich Pustet erscheinen wird.

²¹ J. RATZINGER, *Kommentar zu Kap. I der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: LTHK², Ergänzungsband II, Freiburg 1967, 514f.

²² Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.

²³ Vgl. GS 2, 300f und Anm. 124.

²⁴ GS 2, 296.

²⁵ Vgl. A. RAFFELT/ H. VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997, 92.

ACHIM BUCKENMAIER · ROM

WAS FEHLT IN DER INKULTURATIONSDEBATTE?

Der Artikel «In Ecclesiam Sanctam» der Taufsymbola als dogmatisches Kriterium¹

Ein erster Blick auf die Problematik der Inkulturation

Jeder aufmerksame Europäer kann im Kontakt mit dem heutigen Afrika der Kolonial- und der Missionsgeschichte begegnen. Zu ihr gehört der Idealismus und das heiligmäßige Leben unzähliger Missionare, von Männern und Frauen ebenso wie kulturelle Hegemonie und brutaler Imperialismus. Hybris und Respektlosigkeit gegenüber einer fremden, anderen Welt waren nicht nur Charaktereigenschaften eines Wilhelm II. oder eines Carl Peters; sie sind eine bleibende Gefährdung. Zur Achtung Afrikas und der Kirche dieses Kontinents, die wir lernen müssen und können, und zur Freude an der Theologie gehört auch die Anerkennung durch den europäischen Theologen heute, daß er keine afrikanische Theologie treiben und formulieren kann.

Deswegen kann es im Folgenden nur um einen Beitrag gehen zu einer Reflexion, ausgehend von kirchlicher Erfahrung in Afrika. Er kann weder im Überblick noch im Detail Auseinandersetzungen mit den einzelnen Theologien und Liturgien führen, die in den letzten Jahren in Lateinamerika, Asien und besonders in Afrika entstanden sind und die unter der übergeordneten Frage der Inkulturation betrachtet werden können. Er will vielmehr die Bemühungen um eine liturgische und doktrinale Inkulturation, wenigstens anfänglich, ins Gespräch bringen mit Erfahrungen, welche die Kirche in ihrer bisherigen Geschichte gesammelt hat und damit einen Weg aufzeigen, wie von der Dogmatik her auf die Frage nach Kriterien der Inkulturation geantwortet werden kann.

Autoren aus Lateinamerika und Afrika heben immer wieder hervor, daß Inkulturation des Christlichen in neue sozio-kulturelle Kontexte dazu beitragen kann, die tiefen Dichotomien zwischen leiblich und geistlich, privat und sozial, gesellschaftlich und religiös, wie sie zweifellos immer wieder die Gestalt des Christentums prägten, zu überwinden². Dieses Bemühen will nicht (wie alles Exotische) bewundert werden, sondern muß als positive Kritik an der bisherigen Weise, Theologie zu treiben, wahrgenommen und beantwortet werden.

ACHIM BUCKENMAIER, Dr. theol., geb. 1959, Studium der Katholischen Theologie in Freiburg i.Br. und Paris, Habilitation in Dogmatik, Professor am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes der Lateran-Universität Rom.

Obleich die Frage der Inkulturation des Christentums erst seit rund vierzig Jahren unter diesem Namen in der theologischen Diskussion behandelt wird, ist die Literatur zu diesem Thema bereits unerschöpflich. Es ist eine Frage, welche nahezu alle thematischen Bereiche der Theologie und beinahe alle geographischen Gebiete der Kirche erfaßt hat. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen der einmalig, d.h. auch in einem bestimmten kulturellen Kontext ergangenen jüdisch-christlichen Offenbarung und der Kultur jener, an die diese Offenbarung (später) tradiert wird³.

In missionstheologischen Studien der späten 60er Jahre erscheint zum erstenmal der Begriff «Inkulturation»⁴. Nach Yves Congar wurde der Ausdruck in Japan geprägt. Für diese Provenienz spricht auch, daß er zuerst in Texten der Jesuiten größere Resonanz fand. 1974/75 erscheint er in zwei Dokumenten der 32. Generalkongregation der Jesuiten⁵; dadurch war ihm endgültig eine größere Bekanntheit und theologische Wirkung gesichert.

Der Sache nach ist die Frage allerdings älter und berührt nicht nur das Christentum. Auch das Judentum diskutierte im Talmud kontrovers die Frage der Zulässigkeit der im 3. Jahrhundert v. Chr. entstandenen griechischen Übersetzung des Tanach⁶. Für die einen war es ein legitimer Akt der Weitergabe der Tora, also ein Weg echter Inkulturation, anderen war der Tag der Publikation der Septuaginta Verrat an der Offenbarung und «so schlimm wie das Goldene Kalb».

Die Frage nach dem kulturellen Kontext des Evangeliums und nach der Möglichkeit seiner Aufnahme begleitet die Kirche von Anfang an. Georg Eichholz hat im paulinischen Verkündigungsweg, «den Schwachen ein Schwacher zu werden, um die Schwachen zu gewinnen» (1 Kor 9,22a) «die Solidarität mit dem Hörer im Zeichen des Evangeliums»⁷ gesehen. Der Jude Paulus treibt die Aussage auf die Spitze, wenn er sagt, daß er für die Griechen ein Tora-loser Lehrer wurde (vgl. 1 Kor 9,20f). Wolfgang Schrage findet, ausgehend von der Deutung Eichholz', in dieser Stelle die Rechtfertigung des Paulus für einen inkulturierenden Missionsansatz. In den «Schwachen» sieht er – abweichend von anderen Exegeten – die zögernden Nichtchristen, die Paulus für die Gemeinde gewinnen will⁸. Jahrhunderte später bricht eine Inkulturationsdebatte in den scharfen und folgenreichen missions-theologischen Kontroversen des 17. und 18. Jahrhunderts auf, in denen nicht zum letztenmal die liturgischen Fragen eine große Rolle spielen.

Heute ist die Problematik der Inkulturation hauptsächlich auf den Gebieten der Christologie und der Liturgik anzutreffen. Dies verwundert nicht, da das Christentum zentral an die Person Jesu von Nazareth gebunden ist und der Kult in der religiösen Differenzierung als das sichtbarste Unterscheidungsmerkmal gilt. Im Rahmen dieses Beitrags beschränken wir uns für die afrikanische Theologie auf die Christologie⁹.

In Christologien, die in Afrika bzw. von afrikanischen Theologen entwickelt werden, wird Christus je nach soziokulturellem Rahmen vorgestellt als *nganga* bzw. *mganga*, d.h. als umfassender, ganzheitlicher Heiler, als *chief* (Häuptling), als Ältester, älterer Bruder, als *Maitre d'initiation*, Vorfahre, der die Quelle des Lebens ist, schwarzer Messias, und als Fülle der menschlichen Reife. Bénédet Bujo entwickelte besonders die sogenannte «Proto-Ahn-Christologie»¹⁰. Diese letztgenannte Variante ist vielleicht der in Europa am bekanntesten gewordene Versuch einer christologischen Neuformulierung.

Wie für alle Versuche, Glaubensaussagen neu zu artikulieren, muß auch hier nach den Kriterien gefragt werden, die garantieren, daß eine kreative und zugleich authentische Tradierung des Glaubensgutes möglich wird. Hier zeigt sich allerdings auch eine moderne Problematik: Die Enthellenisierungstendenzen in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts haben die Normativität der frühen Glaubensaussagen insgesamt geschwächt; deswegen verfangen auch die einzelnen Detailreurse auf die christologischen Bekenntnisse des Neuen Testaments und der frühen Konzilien nicht. Die christologischen Formeln der frühen Kirche (aber nicht nur diese) werden dann als Ergebnisse der Begegnung der biblischen Botschaft mit dem Denken der griechischen Antike gesehen¹¹. Von daher ist auch die Überprüfung der Inkulturationsdebatte «auf Mängel hin» zu verstehen. Interessant sind – auch in der Theologie – immer Defizite. Sie bieten die Möglichkeit, Bisheriges zu reflektieren und neue Schritte zu finden. Deswegen verstehe ich Inkulturation nicht mit negativen Vorzeichen, sondern nehme die bisher geleistete Arbeit zum Anlaß zu fragen, wie die Debatte weitergetrieben werden kann.

Wirft man von hier aus einen Blick auf andere aktuelle christologische Diskussionen, ist bemerkenswert, daß z.B. in der lehramtlichen Auseinandersetzung mit dem salvadorianischen Jesuiten Jon Sobrino neben einzelnen christologischen Problemen gerade die hermeneutische Frage eine entscheidende Rolle spielt¹². Wie kann die hermeneutische Diskussion konkret durchgeführt werden?

Bekenntnis und Lebensform gehören von Anfang an zusammen

In den folgenden Überlegungen schlage ich vor, in der Diskussion um die Inkulturation auf den ekklesiologischen Teil der Taufsymbola zurückzugreifen, um ein Kriterium für die Kontextualisierung der Theologie zu finden. So braucht die Debatte nicht einseitig beim Thema einheimischer Kulturen bleiben, als ginge es nur um Form und «Kleid» und nicht um Inhalte und eine soziopolitische Lebensgestalt.

Avery Dulles regte an, die Sakramentalität der Kirche als Kriterium zu wählen¹³. Michael Sievernich erinnerte daran, daß Inkulturation immer auch am «normativen Ursprung» der Kirche Maß nehmen muß¹⁴. Die Enzyklika *Redemptor Hominis* Johannes Pauls II. hat als zwei Prinzipien für die Inkulturation die «Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche» genannt (No. 54), und als weitere Vorgabe hinzugefügt, sie müsse «Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens und nicht ausschließlich Frucht gelehrter Forschung» sein (ebd.). Warum ist das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* besonders als Kriterium in der Inkulturationsdebatte geeignet?

Was Sakramentalität der Kirche oder auch Normativität des Ursprungs bedeutet, findet in den *notae ecclesiae* im Glaubensartikel über die Kirche eine nach außen anwendbare Konkretion. Bereits in den ersten vier Jahrhunderte beschränkten sich die Taufsymbole nicht auf die christologischen oder trinitätstheologischen Themen, sondern von Anfang an gehörte zu ihnen auch das Bekenntnis zur Kirche als dem Ort des Verstehens der Offenbarung. Das Bekenntnis zur Sozialgestalt der Tradierung, des Empfangens und Verstehens und der Realisierung dieses Glaubens gehört von Anfang an zum Glauben an den dreifaltigen Gott.

Es ist einleuchtend, daß gerade die frühen Taufsymbole diese Verbindung betont haben: Die *professio fidei* stellte ja nicht einen bloßen lehrmäßigen Abschluß

einer Vorbereitungszeit und den Erweis erworbener Kenntnisse dar, sondern war mit dem Beginn einer neuen Lebensform, der Nachfolge Jesu als Teilnahme am Leben von Gemeinden verbunden¹⁵.

Die Verbindung von Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie konstituiert damit eine bleibende Hermeneutik. In der paulinischen Theologie vom Haupt Christus und dem Leib der Kirche hat sie ihr inneres Fundament. Die Christologien, die im afrikanischen Kontext entfaltet werden, stehen nun zumindest formal in einer inneren Nähe zu diesem Prinzip, weil ihre wichtigsten christologischen Titel von einer gesellschaftlichen Realität her formuliert werden: Sowohl zum «Häuptling», als auch zum «Ältesten» und noch mehr zum «Proto-Ahn» gehört eine soziale Wirklichkeit; sie verweisen also auf eine gesellschaftliche Gestalt. In der Begegnung mit der Ekklesiologie kann dieser Verweis theologisch konkretisiert und fruchtbar gemacht werden.

Es geht um die Sichtbarkeit einer Sammlung – auch vor den «Heiden»

In den Glaubensbekenntnissen ist die Kirche als «eine, heilige, katholische und apostolische» qualifiziert. Im Rahmen dieser Darlegung kann nicht auf die komplexe Geschichte der Entwicklung der *notae ecclesiae* eingegangen werden. Wir setzen dabei voraus, daß diese *via empirica* nicht schon allein durch die konfessionelle Apologetik obsolet geworden ist.

Für die klassischen *notae ecclesiae* galt die Bedingung, daß sie nicht nur für die Kirche eigentümlich und untrennbar mit ihr verbunden sein müssen, sondern daß sie auch für Menschen außerhalb der Kirche leicht zugänglich und bekannter sein müssen als die Kirche selber¹⁶. Sie haben eine Qualität, die nach außen gerichtet ist. Damit halten sie in der Ekklesiologie fest, daß zur Kirche Sichtbarkeit und Konkretheit gehört und formulieren, ins Innere der Kirche gesprochen, den Anspruch von «Zeichen und Wundern» (vgl. Apg 2,43), also einer leibhaftigen und gesellschaftlichen Dimension der Erlösung. Diese Dimension muß die Verkündigung innerhalb und außerhalb der Kirche begleiten und als wahr erweisen (vgl. Apg 4,33). Die Nichtglaubenden haben in der Heilsökonomie ein «Recht», in der Kirche einen Anreiz zu finden, sich dieser Heilsgeschichte anzuschließen. Das Vaticanum I sprach davon, daß die Realisierung der *notae ecclesiae* ein *motivum credibilitatis* sein soll (DH 3013).

Es wäre leicht möglich, aus den *notae Ecclesiae* ihre Einheit, ihre Katholizität oder auch ihre Apostolizität für eine Krieriologie zu wählen. Wenn hier das Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche bevorzugt wird, so hat dies zwei Gründe:

Einheit, Katholizität und Apostolizität betonen von je einer eigenen Seite die Universalität der Kirche. Für die Frage nach den Kriterien einer Inkulturation bilden sie in gewissem Sinne bereits eine Zielangabe. Es geht überall, auch in den Ausprägungen bestimmter Kulturen, um den Glauben der universalen Kirche. Gerade weil die Kennzeichen stark auf die empirische Dimension abheben (obwohl sie sich nicht darin erschöpfen), könnten sie verstanden werden, als ob Kriterien und Ziel identisch wären. Das zweite Motiv für die Wahl der *Ecclesia sancta* als Kriterium ist ein inneres: Die Heiligkeit der Kirche berührt – bei aller gegenseitigen Durchdringung der *notae* – unmittelbar das Wesen der Kirche und als Charakteristikum führt es ontolo-

gisch und historisch am tiefsten in die Ekklesiologie. Hier sind die dichtesten biblischen Bezüge. Die Ekklesiologie reicht hier auch am deutlichsten an ihre Wurzeln in der Volk-Gottes-Theologie Israels. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Eine äußere Beobachtung kommt hinzu: Es fällt auf, daß in den frühesten Symbola nur von der *sancta Ecclesia* die Rede ist. Das früheste einfache Bekenntnis der Kirche, die sogenannte *Epistula Apostolorum* im vierten ihrer fünf Artikel (eine allegorische Deutung der fünf Brote aus Mk 6,39) und die *Traditio apostolica* sprechen nur von der *sancta Ecclesia* (DH 1; 10). Dieser Variante folgen bis ins 7. Jahrhundert alle Bekenntnisse, die auf die römische Form des Credo zurückgehen, vor allem in Italien und Afrika. Symbola, die aus Südgallien kommen, fügen bereits die Katholizität hinzu: *sancta Ecclesia catholica*. In Kleinasien entstehen demgegenüber die Bekenntnisse, welche die vier Kennzeichen nennen¹⁷.

«*Ecclesia sancta*» übersetzt das biblische Wort «*Eigentumsvolk*»

Das Thema der Heiligkeit der Kirche ragt auch deswegen heraus, weil es die stärksten Bezüge zur Heiligen Schrift aufweist. Ex 19,6 spricht von Israel als dem *goi qadosh*, Dtn 28,9 u.a. vom *'am kadosh*, beides mal in derselben Bedeutung «heiliges Volk». Heiligkeit bedeutet Absonderung und Trennung¹⁸; aber neben die religionsgeschichtlichen Betrachtung tritt die theologische Bedeutung: Gott selber ist heilig (Jes 6,3), und die Begegnung mit ihm verlangt Heiligkeit¹⁹. Die Heiligkeit des Volkes Israel ist nicht so sehr eine ethische Qualifikation, sondern vor allem ein Tun Gottes – JHWH heiligt Israel (vgl. Ez 20,12; 37,28) –, eine Dimension der Wahl Israels durch Gott. Heiligkeit ist gleichbedeutend mit «Volk Gottes werden», d.h. mit dem Werden eines sozialen (und geographischen) Lebensraumes, in dem Israel die Tora Gottes empfangen und danach leben kann, dem «Heiligen» begegnen kann. Deswegen steht die Proklamation dieser Qualifikation vor der Theophanie am Berg Sinai (Ex 19) und in enger Verbindung mit den beiden anderen wichtigen Kennzeichnungen «priesterliches Volk» und «Eigentumsvolk» (Ex 19,5). Besonders die deuteronomistische Konzeption der Heiligkeit Israels (vgl. Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; und im Heiligkeitgesetz Lev 17–26) stellt die Aussonderung Israels und seine Absonderung gegen die anderen Völker heraus, aber nicht im Sinne einer Privilegierung, sondern im Sinne eines Dienstes für die Welt im praktischen Tun der Tora. Man darf diese Komponente der Unterscheidung und Aussonderung nicht unterschätzen. Im deuteronomistischen Werk und im Ringen der Propheten spielt die Frage der «Heiligkeit» Israels eine zentrale Rolle²⁰.

Im 1. Petrusbrief erscheinen genau die wichtigen alttestamentlichen Qualifikationen des Volkes Gottes wieder: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde.» (1 Petr 2,9). Das von Jesus erneuerte heilige Volk hat seinen Ursprung in der Gemeinde in Jerusalem, wie sie nach Ostern entstanden ist, deren Mitglieder, wie später auch die anderer Gemeinden, selber «Heilige» genannt werden²¹.

In einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses hat Thomas von Aquin die in diesen Bezeichnungen gesammelten Wesenszüge in vier biblischen Bildern wiedergefunden. Im Artikel *sancta Ecclesia* drückt sich für Thomas die Aufgabe zu reinigen aus, die Wahl der Kirche, d. h. ihren Auftrag für die Welt, der

Gedanke der Präsenz Gottes in ihr und ihre Aufgabe, Gott anzurufen und zu loben²². Es läßt sich also für das ekklesiologische Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche vor allem der Gedanke eines Volkes, das durch eine von anderen Lebensentwürfen unterschiedene Lebenspraxis herausgehoben ist, als biblische Grundkonstante erheben. Wenn Inkulturation das lebendige In-Beziehung-Treten der Geschichte Gottes mit Menschen anderer Zeiten und Kulturen meint, muß auch diese Konstante normativ sein.

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten: Der Begriff *sancta ecclesia* hat theologisch den biblischen Gedanken des «heiligen Volkes», «Eigentumsvolkes» aufgenommen und transformiert. Als Teil der wichtigen Taufsymbola hat er an der Eingangstür zum Christsein festgehalten: Das Bekenntnis zum trinitarischen Gott ist an eine gemeinsame Geschichte gebunden und will in die Lebensform der Nachfolge führen.

Das Attribut *sancta* weist von daher auf die Aufgabe jeder Verkündigung hin. Es geht um die Sammlung eines Volkes in der Welt, an dem die Lebensordnung Gottes exemplarisch ablesbar ist. Dieser Verkündigung muß auch die Theologie dienen. In der Diskussion um die Weite oder Grenze der Inkulturation kann diese Ausrichtung als sicheres und sichtbares Kriterium dienen. Die Sprache kann hier variieren; ob wir von «Sammlung» sprechen oder von «Aufbau von Kirche» oder «Aufbau von Gemeinden», vom Raum der Lebensordnung Gottes oder mit Thomas vom Ort, an dem Gott angerufen und gelobt werden kann – die verschiedenen Ausdrucksweisen führen zum selben Punkt. Paulus hat es in Korinth mit dem Prinzip «Gemeindeaufbau» auf den Punkt gebracht: In 1 Kor 14 bildet das Wort *οἰκοδομέω* das entscheidende und klare Kriterium für alle Charismen (vgl. 1 Kor 14,3-5.12.26).

Was bedeutet dies für die verschiedenen Versuche kontextueller, interkultureller Theologie? Formuliert auf dem Hintergrund dessen, was am Kennzeichen der *Ecclesia sancta* sichtbar wurde, muß die Frage in der heutigen geschichtlichen Stunde der Kirche lauten: Wie kann eine solche Theologie die Sammlung eines Gottesvolkes als Instrument zur Erlösung der Welt zum Ausdruck bringen und gleichzeitig daraufhin arbeiten, die Faszination, zu einer realen Gemeinschaft zu gehören, nicht den Sekten zu überlassen? Bevor wir darauf antworten, soll das Bisherige exemplarisch an einen Versuch afrikanischer Christologie überprüft werden.

Christus – der Proto-Ahn?

Es wäre ein Mißverständnis und ein Zerrbild, afrikanische Religion auf Ahnenkult zu reduzieren, aber die Elemente dieser Religiosität prägen vielfach die kulturelle Atmosphäre. Afrikanische Christologien erkennen richtig, daß ohne kritische und zugleich kreative Auseinandersetzung mit der traditionellen Religion die Missionsarbeit des 19. und frühen 20. Jahrhundert kaum Bestand haben wird.

Besonders die sogenannte Proto-Ahn-Christologie²³ sucht das afrikanische Bewußtsein aufzugreifen, in dieser Welt zusammen mit den Vorfahren zu leben. Dabei sind die Ahnen nicht, wie vielfach angenommen wird, lediglich bedrohliche Kräfte. Hinter der Verehrung der Vorfahren steht eine Weltsicht, die über das Sichtbare hinausreicht und ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß die Verstorbenen leben und in Kontakt sind mit der irdischen Gesellschaft²⁴. Ahnen sind

dabei zunächst alle Verstorbenen. Diejenigen, die aber in die sichtbare Welt hinein wirken, sind jene, die ein gutes Leben geführt haben, das bedeutet nach den Gesetzen ihrer Gesellschaft gelebt und viele Nachkommen hinterlassen lassen, und die gut, das heißt eines natürlichen Todes gestorben sind und für die die Bestattungsriten gehalten werden konnten. Die Vorfahren leben in eigenen Dörfern, als Männer, Frauen, Kinder, und haben Bedürfnisse, jedoch ist ihre Existenz die «einer geheimnisvollen, geistigen Art»²⁵. Die Ahnen sind Quelle des Lebens, sie sind notwendige Vermittler des Lebens²⁶. Deswegen geht es in der afrikanischen Ahnenverehrung nicht um bloße Erinnerung, sondern um eine Präsenz²⁷. Dieses Konzept bildet die Grundlage für die Proto-Ahn-Christologie. Jesus Christus ist der Ahn schlechthin, weil er alle diese Kategorien eines Vermittlers erfüllt: «Blickt man nun auf den historischen Jesus von Nazareth zurück, dann erweist sich dieser als einer, der das Ideal des negro-afrikanischen Ahnentums auf höchste Weise nicht nur gelebt, sondern zu seiner Vollendung gebracht hat. Jesus tat Wunder: Er heilte die Kranken, öffnete den Blinden die Augen, erweckte die Toten, kurzum: Jesus vermittelte die Lebenskraft und das Leben in Fülle.»²⁸ Die afrikanischen Theologen greifen dabei auf den Offenbarungsbegriff aus Hebr 1,1-2, den Mittlerbegriff aus Hebr 8 und auf die johanneische Rede vom Leben, das der Sohn gibt (vgl. Joh 6, 48.51 u.a.), zurück.

Wir haben als Kriterium die Frage vorgeschlagen: Führt eine inkulturierte Glaubensaussage zur Theologie und Praxis der Kirche als *sancta Ecclesia*, als Eigentumsvolk Gottes?

Wenden wir dieses Kriterium auf die Proto-Ahn-Christologie an, tritt die Problematik deutlicher vor Augen, als es im Dickicht der Auseinandersetzung um die einzelnen christologischen Übersetzungsversuche möglich wäre. Proto-Ahn-Christologie hat eine zweifache Gefahr. Sie sagt entweder zu viel oder zu wenig aus. Als Vorfahren muß sie Jesus entweder ganz in der Folge menschlicher Genealogien lassen, so als nähme man nur Mt 1 als ausschließliches christologisches Fundament, oder sie überführt ihn in die Sphäre eines metaphysischen Protoahns, der eine quasi pantheistische Lebensquelle darstellt. Beides mal verschwindet hinter der gefundenen Figur der konkrete geschichtliche Jesus fast vollständig. Christologie darf nicht aufgeben, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch und als solcher aus dem Geschlecht Davids ist. Die Identifizierung Jesu mit dem je eigenen Konzept der Vorfahren birgt die Tendenz in sich, den Logos auf die Ebene des eigenen Volkes, Stammes oder Clans zu ziehen und ihn so, wenn nicht gerade zu einem Garanten tribalistischer Strukturen zu machen, so doch seine universal-ekklesiologische Dimension, die die Völker sammelt und einen will, zu übersehen. Dies ist – neben trinitätstheologischen Fragen, die aufgeworfen werden – die Hauptproblematik, die sichtbar wird. Bénézet Bujo hat nach dem Völkermord 1994 in Ruanda diese Gefahr noch deutlicher gesehen und ihr dadurch zu begegnen gesucht, daß er Christus als «neuen Vorfahren» bezeichnete, der alle Vorfahren in eine einzige Menschheit eint, und in dem alle einer sind (vgl. Gal 3,18f.). Allerdings kommt auch hier der Kirche bzw. einem von Gott gewählten Volk keine wirkliche Aufgabe zu: Das sittliche Handeln des einzelnen soll sich statt auf den Clan nun, «korrigiert und vervollständigt»²⁹ durch Jesus, auf die ganze Menschheit beziehen. Interessant ist, daß mit Gal 3 zum erstenmal in diesem Kontext auch wieder Abraham erwähnt ist³⁰. Es ist deutlich: Der Gedanke eines stämmeübergreifenden Volkes läßt sich nur

durchführen in der Kontinuität der konkreten Heilsgeschichte, die mit Abraham ihren Anfang hat und durch Israel vermittelt ist.

Die Schwäche der Konzeption «Proto-Ahn» ist freilich die fatale Folge der unkritischen Übernahme einer dogmengeschichtlichen Sicht, die in den klassischen christologischen Titeln nur die austauschbare Sprache einer Adaption der christlichen Botschaft an eine bestimmte, geschichtlich kontingente Philosophie sieht. Hier zeigt sich der weitreichende Einfluß der Christologien von Hans Küng und Edward Schillebeeckx³¹. Als Reaktion auf die späte Missionsgeschichte ist die Übernahme dieser Sicht verlockend, weil sie die Normativität der klassischen Christologie aufhebt, sie hat aber paradoxerweise in umgekehrter Weise das Konzept einer *tabula rasa* für die Theologie zur Folge, wie es einige afrikanische Theologen den Missionaren des 19. Jahrhundert vorhalten.

Heilige bilden neue Vorfahren in Kleinen Gemeinden – Hagiologie statt Christologie als Ort der Ahnenverehrung

Die Proto-Ahn-Christologie ist selbstverständlich mit dem Phänomen der afrikanischen Ahnenverehrung auch auf die Heiligenverehrung gestoßen. Dennoch verhindert die Aversion gegen die bisher formulierte Theologie eine Weiterentwicklung dieses Gedankens. Da der Vorschlag lautet, von den afrikanischen Ahnen – in Anlehnung an die vorchristlichen Heiligen Israels und der Antike – wie von christlichen Heiligen zu sprechen und die Denkbewegung von den Ahnen zu den Heiligen geht, wurde er von Bénézet Bujo und François Kabasélé zurückgewiesen: Die afrikanischen Vorfahren haben es nicht nötig, als «Heilige angestrichen» zu werden, um Verehrung zu finden³². Der Gedanke, Ahnen- und Heiligenverehrung aufeinander zu beziehen, muß aber nicht von der Ahnenverehrung ausgehen. Es läßt sich auch umgekehrt ansetzen.

Während der Bischofssynode im Oktober 2008 zum Wort Gottes wurde vielleicht zum erstenmal in dieser Deutlichkeit und Öffentlichkeit das Wachstum der evangelikalen Sekten vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika genannt. Es ist kein individuelles Problem oder eine Randerscheinung. Allein der Gottesdienst, der Kult, ob streng römisch oder inkulturiert, und allein die Theologie, ob abendländisch fixiert oder kontextuell variierend, konnte offensichtlich den Prozeß nicht verhindern.

Das Kriterium der *sancta Ecclesia* fordert dazu heraus, die Relevanz gelebter Theologie neu zu werten. Dogmatische Entfaltung und existentielle Realisierung der Glaubenslehre sind untrennbar mit kirchlicher Erfahrung verbunden. Deswegen ist der Aufbau «Kleiner Christlicher Gemeinden» – im Sinne der οἰκοδομή, des 1. Korintherbriefes –, wie er besonders in Afrika reflektiert und forciert wird, nicht nur eine momentane pastoralstrategische Angelegenheit. Besonders während der letzten Jahre hat sich Idee und Realisierung der *Small Christian Communities* stark verbreitet³³. Das Konzept der *Jumuiya ndogondogo*, wie sie in Kisuheli genannt werden, geht auf die ostafrikanischen Bischöfe zurück. Heute ist dieses Konzept weit über Ostafrika hinaus anerkannt und verbreitet. Das Ziel war nicht primär eine Inkulturation der Theologie, sondern die Realisierung des Gedankens der Kirche als *congregatio fidelium* unter den Möglichkeiten des afrikanischen Kontinentes. Die Frage, überhaupt Kirche zu sein, Gemeinde zu bilden, ging jeder anderen Frage voraus.

In der Ausformung dieser Gemeinden ist in Tansania etwas Bemerkenswertes zu beobachten: Fast jede der kleinen Gemeinde hat einen Namen, der aus der Bezeichnung ihres Ortes und einem Heiligen besteht, der als Patron der Gemeinde gewählt wird. Auffallend ist die häufige Wahl von Heiligen, deren Charakteristikum, meist in einer helfenden, dienenden Funktion, leicht er zu erkennen ist: Veronika, Josef von Arimathäa, Simon von Cyrene, Christopherus, aber auch afrikanische Heilige wie Josefine Bakhita, oder Heiligennamen, die einen Bezug zur konkreten Geschichte der Pfarrei oder Gemeinde haben.

Für die europäische Theologie mit der Geschichte des ausufernden Heiligenkultes des Mittelalters und der reformatorischen Kritik ist es auf Anhieb nicht leicht, die Relevanz und eigene Dignität dieses Weges zu sehen. Die Dörfer und Städte, die in Tansania durch die politische Entwicklung viel öfter aus verschiedenen Ethnien bestehen, besitzen keine eigenen gemeinsamen Ahnen mehr, die mehr als über die Familienstruktur hinausreichen. Für die Katholiken bilden die Heiligen solche gemeinsamen Ahnen, aber jeweils als «neuer Stammvater» bzw. «neue Stammutter». Die traditionelle Struktur, welche die Wichtigkeit der Toten betont hat, ist geblieben, sie ist aber vom Gedanken der Kirche her geläutert und aufgebrochen worden auf die größere, universale Geschichte der Kirche hin. Die «neuen Ahnen» bieten eine neue gemeinschaftliche Identität.

Das Konzept der *Small Christian Communities* stellt eine Antwort auf die Faszination der meist freikirchlichen Sekten dar. Die Überschaubarkeit dieser Gemeinden inmitten der an Mitgliedern oder an territorialer Ausdehnung großen Pfarreien ist nicht nur eine Hilfe, die Nöte der einzelnen Mitglieder zu sehen, ihnen in gegenseitiger Solidarität abzuhelpfen und eine familiäre Struktur als sozialen Rückhalt zu erstellen, sondern bildet auch den Raum, den christlichen Glauben als reale Lebensform kennenzulernen und von Person zu Person zu tradieren. Der Glaube der jüdisch-christlichen Tradition gewinnt von daher seine aufklärerische und persönliche Dimension.

Freilich ist mit den kleinen Gemeinden die Frage des Tribalismus noch nicht gelöst. Das Partikuläre dieser Struktur scheint dieser Praxis eher Vorschub zu leisten. Gerade die Einbeziehung der katholischen Heiligenverehrung hat hier eine erstaunliche Wirkung. Sie kann in viel stärkerem Maß gesellschaftliche und verbindende, also ekklesiale Kraft entfalten, als es für einen Theologen mit der Vorstellung des individualisierten Heiligenkultes der letzten Jahrhunderte in Europa denkbar ist. Das Konzept der «kleinen christlichen Gemeinden» hat durch seine Praxis die adäquate Inkulturation ausgebildet. Nicht Christus, sondern die Heiligen sind – um in der Sprache der afrikanischen Theologen zu sprechen – die Erfüllung des Ahnenbildes. Deswegen ist der theologische Ort für die Rezeption der afrikanischen Ahnenverehrung nicht die Christologie, sondern die Hagiologie³⁴. Die Praxis, welche durch die theologische Reflexion des Auftrags der Kirche – nämlich Gottesvolk zu sammeln und zu bilden – angeregt wurde, bildet die richtigen Kategorien aus.

Die Geschichte des Christentums hat bereits Erfahrungen angesammelt

Vielleicht kann man von dem erreichten Punkt noch einen Blick auf die Geschichte der Kirche werfen. Die Kirche – in der Kontinuität mit Israel – muß eine Gemein-

schaft des Gedächtnisses sein. Einmal gewonnene Erfahrungen brauchen nicht verloren gehen, sondern können gesammelt und kritisch verwertet werden.

Wenn ich meine Erfahrungen als Theologe in Afrika bedenke, sehe ich die Verlockungen der Sekten als eine enorme Herausforderungen für die Kirche. Vielleicht können die «kleinen Gemeinden» die Pfarreien und Bistümer von innen her kräftigen, um dem zu widerstehen. Gefahren für den Aufbau der Kirche scheinen nach wie vor Tribalismus, ungeläuterter Ahnenglaube sowie Geisterglaube mit Schadenszauber statt rationalen Analysen von Unglücken, Krankheiten und Todesfällen zu sein. Diese Angriffsflächen des großkirchlichen Christentums machen sich seit einigen Jahren zunehmend christliche Sekten und der Islam, unterschiedlich motiviert und verschieden vorgehend, zu Nutze.

Diese Situation muß in eine Begegnung mit dem gebracht werden, was die Kirche in Europa, ausgehend von ähnlichen Voraussetzungen in der Mission, in ihrer Geschichte gelernt hat. Auch wenn sich diese, wie alle geschichtlichen Prozesse, nicht einfach wiederholen, sind in ihnen Erfahrungen gespeichert, die man angesichts der aktuellen Herausforderungen reflektieren muß. Für die Frage der Inkulturation stellt die europäische Christentumsgeschichte nicht nur einen vergangenen historischen Prozeß dar, sondern sie bietet auch das Material, um unter den Bedingungen einer globalisierten Welt aus ihr zu lernen.

Es soll hier nur ein Element aus vielen möglichen anderen dieser Geschichte herausgegriffen werden: Die germanisch-fränkische Stammeskultur mit ihrer religiös verstandenen Gesellschaftsstruktur und ihr Geister-, Ahnen- und Gefolgschaftsglaube waren die größten Hindernisse in der Begegnung des Christentum mit der fränkischen und germanischen Welt. Der Geisterglaube, weil er die fortschreitende, angstfreie Erkenntnis des Menschen, also Fortschritt im eigentlichen Sinne einschränkt, d.h. die Freiheit, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, der Natur, mit Krankheiten, mit Schuld und Versagen, und so dem Zirkel von Gewalt und Blutrache nicht entgehen kann. Ahnenkult und Gefolgschaftsreligion, weil sie der Freiheit entgegenstehen, als Individuum einmalig zu handeln, unabhängig von der diachronen Gesellschaft der Vorfahren und der synchronen der Familie, des Clans, des Volkes. Diese Erfahrung könnten europäische Theologen beitragen. Sie müssen in Erinnerung haben und ins Gedächtnis der Theologie zurückholen, daß unsere Vorfahren in einer nicht geringeren Distanz zum aufgeklärten Glauben Israels und der frühen Kirche standen, als Menschen, denen heute das Evangelium in einem noch stärker traditionell geprägten Kontext Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas begegnet³⁵.

Um das Beispiel zu konkretisieren: Die Lebensform der irischen Mönche, die vor allem Süddeutschland missionierten, ihr bewußt unstetes Leben der *peregrinatio* war für die Stammesstruktur der Germanen und Franken ein kultureller Schock und eine Provokation³⁶. Aber erst diese Mönche brachten den Durchbruch der Missionierung. Sie repräsentierten auf ihre Art – aus Motiven, die in ihrer eigenen Klosterstruktur und den Erfahrungen, die sie damit machten – ein Stück der *ecclesia sancta* als authentische Fortführung des ‘*am s^egulla*, des Eigentumsvolkes Gottes. Ihr Werkzeug dazu war ein Leben, das diametral der zentralen Bedeutung der Verbundenheit zur «Scholle», zum Boden, entgegengesetzt war. Bemerkenswert ist, daß sie mit ihrer Lebensform unmittelbar den Weg Abrahams nachahmen wollten und so

eine direkte Verbindung zu den Wurzeln des jüdisch-christlichen Glaubens herstellen. Ohne ihre Distanz zur dominanten Kultur wäre es nicht möglich gewesen, das Übernationale, «Katholische» der Kirche dogmatisch und strukturell im fränkisch-germanischen Raum zu verankern.

Inkulturation als Finden des eigentlichen Auftrags der Theologie

Im Gesamt einer großen Inkulturationsdebatte erscheinen diese Beobachtungen vielleicht als partikulär und marginal, als eine *quantité négligeable* im Strom einer weltweit sich stellenden theologischen Herausforderung. Sie sind aber geeignet, der Antwort, die hier versucht wurde, ein deutliches Gesicht und eine eigene Plausibilität zu geben. Die Inkulturation sucht den Anschluß an den Glauben des Volkes. Der Glaube der Kirche hat aber auch in Afrika, bei aller Fragwürdigkeit der Mission des 19. Jahrhunderts, eine erstaunliche Wirkung entfaltet.

Im Bekenntnis der Kirche zum dreifaltigen Gott, das nach Mt 28,19 zu den Völkern gebracht werden und nach dem Anliegen der Inkulturation dort ankommen soll, ist von Anfang an das Bekenntnis zur Kirche eingetragen, die in der Kontinuität des «heiligen Volkes» Israels steht. Die Struktur der Taufsymbola erinnert nicht nur an die Interdependenz zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, sondern auch an diejenige zwischen Christologie und Ekklesiologie, an die unauflösliche Voraussetzung für jede Verkündigung, nämlich Kirche zu bauen, Orte zu schaffen, an denen Gottes Geschichte mit seinem Volk weitergeht und Theologie entsteht als lebendige Reflexion dieser Geschichte. Letztlich stellt sie jede Inkulturation, jede Verkündigung und Pastoral in Frage, die über diese Verbindung hinwegsieht oder die Reihenfolge des Notwendigen vertauscht. Die Erlösung durch Jesus Christus, die im Credo bekannt wird, bedeutet, daß überall etwas ganz Neues hinzukommt, das bisher in den Kulturen und Religionen nicht präsent war und das die Zivilisationen reinigt, verändert und bereichert. In der Konkretheit der Erlösungsgeschichte, die biblisch gesprochen mit Abraham, «unserem Vater» (vgl. Röm 4,12) beginnt, liegt für jede faktische Kultur etwas Fremdes. Lebensformen in der Kirche – wie jene der irischen Mönche – machen immer wieder diese Distanz und die Neuheit des biblischen Glaubens und seiner «Kultur» sichtbar. Freilich, wenn es Kirche gibt, findet auch das Bestehende und Vorgefundene Raum und kann, wie zum Beispiel die Verehrung der Vorfahren in der Heiligenverehrung, zu einer neuen Dignität finden.

Papst Benedikt XVI. hat 2006 bei einem Treffen mit dem Klerus der Diözese Rom zur Geschichte des Christentums in Afrika gesagt: «Europa hat seine Ideologien, seine Interessen eingeführt, aber es hat durch die Mission auch die Heilung eingeführt.»³⁷ Die hier vorgestellte These lautet, daß die Theologie der Präsenz eines heilenden Faktors in einer Welt zuarbeiten muß, einer Welt, die in Europa vielleicht nicht weniger der Hilfe und Heilung bedarf als in Afrika. Das Kriterium ist: Hilft sie – in ihren verschiedenen Teilgebieten und als ganze – durch Reflexion der (auch aktuellen) Geschichte der Kirche, durch Kritik ihrer Praxis und durch Erforschung ihrer Grundlagen zu einem Werden der *ecclesia* als Werkzeug oder Heilmittel der Welt? Oder fällt sie durch ein falsches Bemühen, sich Kulturen anzupassen ohne sie von innen her gleichzeitig zu verwandeln, auf die Stufe der Religionen zurück, die die großen realen Probleme transzendierten ohne sie zu lösen?

Damit wäre letztlich die Verkündigung des Evangeliums obsolet und zurecht fragwürdig, weil nur eine Form von Religion durch eine andere ersetzt würde. Weil es letztlich um die Welt geht, nicht um die Kirche, ist die Theologie aber gerade dann am meisten inkulturiert, das heißt in der Welt angekommen, wenn sie den Auftrag, Sein Volk zu werden, reflektierend begleitet.

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeitete Fassung einer Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn im November 2008.

² Vgl. BÉNÉZET BUJO, *African Christian Morality in the Age of Inculturation*, Nairobi 1990, 78.

³ Vgl. MEDARD KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 252; MICHAEL THEOBALD, «Allen bin ich alles geworden...» (1 Kor 9,22b). *Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens*, in: ThQ 176 (1996), 1-6; 1 (Lit.).

⁴ Vgl. AFER (African Ecclesial Review) 36 (1994), Heft 1: «Inculturation Priority for Africa».

⁵ ARY ROEST CROLIUS, *Inculturation: Newness and Ongoing Process*, in: JOHN MARY WALIGGO u.a. (Hg.), *Inculturation: Its meaning and Urgency*, Kampala 1986, 31-45; 32.

⁶ Vgl. Meg. 9a-b; diese Frage wurde auch unabhängig vom Problem der Verwendung der Septuaginta durch die Christen diskutiert.

⁷ GEORG EICHHOLZ, *Der missionarische Kanon des Paulus. 1 Kor 9,19-23*, in: DERS., *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965, 114-120; 115.

⁸ Vgl. WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12-11,16) (EKK VII/2) Zürich u. a. 1995, 346.

⁹ Zur Übersicht vgl. CHARLES NYAMITI, *African Christologies today*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 3-23; CHARLES NYAMITI, *Studies in African Christian Theology*, Vol. 2: Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology, Nairobi 2006; LÉONARD SENTEDI KINKUPU, *Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum*, in: Conc 42 (2006), 433-442; DERS., *Dogme et inculturation en Afrique*, Paris 2003. Unter «afrikanischer Theologie» verstehen wir hier die christliche Theologie afrikanischer Autoren seit dem 20. Jahrhundert. Davon unterscheidet man die (außerchristliche) «afrikanische traditionelle Religion» bzw. (sofern sie reflektiert ist) Theologie. Zur Terminologie und Berechtigung des Singulars vgl. CLAUDE OZANKOM, *Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag. Die Bedeutung der Ahnen in der afrikanischen traditionellen Religion*, in: MThZ 51 (2000), 320-330.

¹⁰ Vgl. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, bes. 79-98.

¹¹ In Bezug auf die Dogmen und Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte formuliert z.B. AYLWARD SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York ³1997, 256f.: «Of course it is necessary to study such previous formulations and to understand them [but] to mean that African theologians must make these formulations as the starting point of an inculturated theology, this would jeopardize the authenticity and originality of the new inculturation, and we would be back at the old idea of the Church as a monocultural hybrid. Without prejudice to the autonomy of the tradition of faith, it is the local culture, and not Christianity's previous inculturations which should be made the starting-point of the new process.» Die Aufgabe des richtigen Verständnisses von Inkulturation ist für Afrika deutlich gestellt in: JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa** (VAS 123), Bonn 1995, bes. Kp. III.

¹² Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J.*, 26. Nov. 2006: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html (4.11.2008).

¹³ Vgl. AVERY DULLES, *The Survival of Dogma*, New York 1971; DERS., *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*, San Francisco 1988; auch: MANI PANTHALANY, *The Relationship between the Universal and the Local Church in the Context of Evangelization and Inculturation according to Avery Dulles*, Rom 1992, 79-98.

¹⁴ MICHAEL SIEVERNICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: ZKTh 110 (1988), 257-283; 274.

¹⁵ Vgl. JOHN N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 21993, 55 ff.

¹⁶ Vgl. YVES CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: MySal IV/1, 357-594; 358.

¹⁷ Die Entwicklung ist auch hier sehr differenziert. So kennt auch Augustinus die Bekenntnisformel «sancta Ecclesia catholica» (DH 21), in Gallien überwiegt dieselbe Form, während in manchen östlichen Bekenntnissen das Kennzeichen der Heiligkeit wegfällt, aber z. T. die Einheit der Kirche besonders betont wird («eine alleinige»), so bei Epiphanius im 4. Jahrhundert (DH 44), Pseudo-Athanasius, einem Bekenntnis der Armenischen Kirche (DH 51) und den syrischen Constitutiones Apostolorum (DH 60).

¹⁸ *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Bd. II: Schemot. Exodus, hrsg. v. W. GUNTHER PLAUT. Übers. u. Bearb. von Annette Böckler, Gütersloh 2000, 194.

¹⁹ Vgl. CHRISTOPH DOHMEN, *Exodus 19-40* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2004, 63; YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 459.

²⁰ Noch im rabbinischen Judentum erscheint als Verb *qiddeš* in einer säkularen Bedeutung bei der Auswahl einer Frau durch einen Mann. Aus allen möglichen Partnerinnen wählt er eine einzige aus, sondert sie aus: Vgl. OTTO PROKSCH/GEORG KUHN, Art. *ἁγιος* in: ThWNT I, 87-112; 98.

²¹ YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 460.

²² THOMAS V. AQUIN, In Symb. Apost., a. 9.

²³ Vgl. u. a. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Theologie interkulturell, Bd. 1), Düsseldorf 1986; CHARLES NYAMITI, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Harare 1984; AFER (African Ecclesial Review) 29 (1987), Heft 4: «The Problem of Ancestors and Inculturation».

²⁴ Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 116-127; 116.

²⁵ Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 118*; CHARLES NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*, Nairobi 2006.

²⁶ vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 116*

²⁷ vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 120*.

²⁸ BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 85*.

²⁹ BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 94*.

³⁰ BÉNÉZET BUJO, *Christmas: God Becomes Man in Black Africa*, Nairobi 1995, 36f.

³¹ Deutlich bei BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie 81*, Anm. 4.

³² Vgl. KABASÉLÉ 125;

³³ Vgl. aus der inzwischen ebenfalls beträchtlich angewachsenen Literatur zu den «Kleinen Christlichen Gemeinden»: AUGUSTINE MRINGI, *Communio at Grassroots: Small Christian Communities*, Bangalore 1995; LEODEGARD MASSAWE, *Jumuiya Ndogo ndogo za Kikristo*, Moshi (Tanzania) 2004; JOSEPH G. HEALEY/JEANNE HINTEN (Hg.), *Small Christian Communities Today. Capturing the Moment*, Nairobi 2006.

³⁴ So sieht es auch der MeBritus von Zaire mit der Anrufung der Heiligen und der Ahnen vor; vgl. MANFRED PROBST, *Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika. Dargestellt am Beispiel des Meßbuches von Zaire und Erfahrungen in Kamerun*, in: WOLFGANG HERING (Hg.), *Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent*, Limburg 1991, 107-123; 113.

³⁵ Vgl. CLAUDE OZANKOM, *Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontinent*, in: SaThZ 8 (2004), 83-98; 90.

³⁶ Vgl. LUTZ E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 65-69; JEAN LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter*, in: RQ 55 (1960), 212-225.

³⁷ OR (dt.) vom 17. März 2006, S. 8.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

«LOS, EVAGRIUS, WIR MÜSSEN!»

Gedicht und Nachsatz

Für Alois M. Haas

Im Portikus der Großbank

Im Portikus der Großbank,
zu Füßen leergetrunken
die Flaschen der Nacht,
schlafen Kues
und sein Hund.

Hereindämmert der Morgen,
und er, gähnend erwacht er:
«Los, Evagrius! wir müssen.»

Zeitungen, im Abfall aufgelesene,
übermalt er tagsüber mit Gedanken
von früher einmal;
sie nisten in seinem Gedächtnis
wie schlafende Vögel
mit gebrochenen Flügeln
und ohne Gesang.

In seiner schreibenden Hand
wachen sie auf und flattern
frühlingshaft
über herrschende Nachrichten
von heute.

Am Abend dann, wenn die Straßen
mit Erwartung sich füllen,
denn nächtlich ist
 alle Sehnsucht am größten,
sitzt Kues in der Bahnhofshalle,
er möchte seine Sätze verkaufen
 für ein paar matte Münzen.

Sein Hut wird voll,
das Geschriebene will keiner;
nach Mitternacht liegt es umher,
zertreten und zerrissen.

Jemand hat Verstreutes
in aller Frühe aufgelesen,
noch ehe man die Stadt
von der Nacht zu reinigen begann
und er las –:

*«Niemand kann Dich sehen»
«Du der Verborgene
jenseits der Mauer
allen Widersinns»*

*«O staunenswerte Vernunft
im Geschaffenen
 der Unerschaffene»
«anwesend
im Traum und im vollen Tag»*

Unter den morgenhellen Platanen
am See, fern die Silhouetten
der beiden: wedelnd der Hund
an der Leine und Kues zu ihm:
«Evagrius, sitz!
Jetzt trinken wir Eins auf uns.»

Nachsatz

Eine Bettlerballade, wenn man so will. Sie erzählt von einer metaphorischen Person, die auf den großen Nikolaus von Kues anspielt und sich später auch an Sätze von ihm erinnert. Philosoph und Theologe, Kardinal: Nikolaus von Kues (1401-1464), hier erscheint er als bekannter Stadtstreicher mit Hund: ein Fremdkörper mitten im Zeitmilieu von heute.

Im Portikus einer Großbank, in der Bahnhofshalle, unter den Platanen am See haust mit seinem Hund der Verwahrloste. Er hat indessen ein Gedächtnis an Größeres als vermutlich manche, die an ihm vorbeigehen. Kues übermalt Zeitungen von gestern mit eigenen Texten, ähnlich wie jene wahnsinnige Frau an der Via Ludovisi alte römische Tagesblätter mit Sprüchen und Flüchen bestrichen hat, die sie an Wäscheleinen von Baum zu Baum aufhing. Ich bin damals an ihren Botschaften täglich vorübergegangen.

«...tagsüber mit Gedanken von früher einmal» übermalt Kues aus dem Gedächtnis gewesene Tagesnachrichten. Das Gedicht vergleicht sie «schlafenden Vögeln», denen wir die Flügel gebrochen haben. In der schreibenden Hand des Kues werden sie aufgeweckt und wieder flugfähig. Sie überfliegen die Nachrichten, die täglich über uns ihre Herrschaft ausüben. Mit gewissen Gedanken des Kues kann es uns ergehen wie mit andern Sätzen von einst. «Das Glück deines Lebens hängt von der Beschaffenheit deiner Gedanken ab». Dies könnte der Satz eines Psychologen sein, der kognitive Therapien höher einschätzt als analytische. Im herrschenden kollektiven Denken schwimmen lauter Seelenabfälle, wie Analytiker sie aus ihren Patienten herausfischen. «Das Glück deines Lebens hängt von der Beschaffenheit deiner Gedanken ab» ist vor nahezu zweitausend Jahren von Kaiser Mark Aurel geschrieben worden. Nun könnte man sagen, es handle sich um einen sogenannt zeitlosen Satz. Es gibt aber nichts Zeitloses und ewig Gültiges im gewohnten Sinn. Zeitlos sind Sätze, die immer wieder, unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen neu gegenwärtig werden. Sie haben einen Gehalt, der sich liest, als handle es sich um etwas ebenjetzt Geschriebenes. Natürlich brauchen wir dazu Sensoren, die lustvoll nach Sprachelementen aus dem Ungewussten, Vergessenen tasten. Das Sprachgedächtnis in diesem Sinn ist eine nie ganz erforschbare *Terra incognita*.

Gedichte können Vehikel sein, mit denen wir dorthin auf die Suche gehen.

«...nächtlich ist alle Sehnsucht am größten,» In der Dämmerung steckt die Stadt die Lichter der besonderen Erwartungen an. Da will auch Kues seine übermalten Tagesblätter verkaufen. Aber wen interessiert schon das Unsichtbare, wen «*der Verborgne jenseits der Mauer allen Widersinns*». Für den Bettler des Gedichts ist *der Unerhoffene anwesend*» am Tag und im Traum. Nicht so den Meisten, die in der Bahnhofshalle an ihm vorübergehen. Leute wie ihn hält man ohnehin für arme Spinner. Man hat keine Zeit, ein Wort mit Kues zu wechseln oder auch nur einen näheren Blick auf sein Geschreibsel zu werfen. Also wirft man ihm ein Geldstück in

die Mütze und geht. Andere nehmen das eine oder andere Blatt mit und lassen es bei nächster Gelegenheit wieder fallen. Mit der allgemeinen morgendlichen Stadtreinigung verschwindet sein «Werk». Zufällig mag jemand das eine oder andere Blatt in der Frühe aufnehmen und lesen. Für ihn dann hätte es Kues geschrieben.

Die kursiv gesetzten Strophen sind Zitate aus: Alois M. HAAS: «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.» *Nikolaus von Kues als Mystiker*, Trier: Cusanus Lecture 2008.

RISS IM KOSMOS

Zu einer Erzählung von Daniel Kehlmann

Wer nicht an Gott glaubt, muss nicht an nichts, sondern kann durchaus an alles glauben. Tatsächlich hat das Verblassen des biblischen Gottesglaubens in den spätmodernen Gesellschaften des Westens nicht zum Absterben von Religion geführt, sondern – zum Erstaunen nicht weniger Religionssoziologen – neue, frei flottierende Formen von Religiosität freigesetzt. Die blühende Landschaft der Esoterik, die den Durst nach Ganz- und Heilseinwollen zu stillen verspricht, ist ein deutliches Anzeichen dafür, dass der Abschied von Gott religiöse Ehrfurcht vor kosmischen Kräften und diffusen Energien keineswegs ausschließt.

Der Wiener Schriftsteller Daniel Kehlmann (geb. 1975) ist in seinem jüngsten Buch *Ruhm* auf die gewandelte Lage eingegangen und hat in seiner Erzählung *Antwort an die Äbtissin* die religiöse Wohlgefühl-Literatur mit feiner Ironie bedacht.¹ Ein brasilianischer Guru, der – geschult in der Weisheit des Ostens – salbungsvoll über Ganzheitserfahrungen, innere Anmut und Gelassenheit schreibt und mit seinem Werk die religiösen Bedürfnisse eines Millionenpublikums befriedigt, geht abends, nachdem er mit müheloser Leichtigkeit an seinem neuen Manuskript *Befrag den Kosmos, er wird sprechen* weitergeschrieben hat, seine Korrespondenz durch. Unter den Briefen, welche die Vorauswahl durch seine Sekretärin passiert haben, findet sich die Bitte einer Äbtissin um einige Worte über die Theodizee: Warum das Leiden, die Einsamkeit und die Gottesferne, wenn doch die Welt so wunderbar eingerichtet ist?

Die Fragen provozieren spontane Abwehrreflexe und Ärger: «Ein solch lästiger Brief hätte nie den Weg auf seinen Schreibtisch finden dürfen.» (128) Aber dann wirft der Meister, ohne zu wissen warum, doch noch einmal den Computer an und schreibt: «Gott ist nicht zu rechtfertigen, das Leben entsetzlich, seine Schönheit skrupellos, selbst der Frieden voll Mord, und gleichgültig, ob es Ihn nun gibt oder nicht, was ich nie zu

entscheiden vermochte, habe ich keinen Zweifel daran, dass mein elendes Krepieren Ihm so wenig Mitleid abfordern wird wie das meiner Kinder [...] Das einzige, was hilft, sind wohlige Lügen.» (129) Die Sätze, in einem Wahrheitsanfall in die Tastatur gehauen, kommen der Auslöschung seines ganzen Lebenswerkes gleich. Soll er sie stehen lassen und abschicken? Das Gewicht der Theodizeefrage lässt den esoterischen Skribenten auf einen Schlag die auftrumpfende Seichtheit seiner Bücher erkennen.

Kehlmanns Erzählung deutet Suizidgeanken an, lässt aber offen, ob sich der Meister tatsächlich mit der bereit liegenden Pistole die Kugel gibt: «Die Kugel würde durch seinen Kopf ins Fenster schlagen – als würde sie nicht bloß das Glas, sondern das Universum selbst treffen, als würden die Risse durch Meer, Berge und Himmel gehen, und da begriff er, dass dies die Wahrheit war, dass genau das geschehen würde, wenn er und kein anderer der Welt das Zeichen seiner Verachtung einbrannte, ein für allemal, wenn er nur die Kraft fand, abzudrücken. Wenn.» (131)

An der Theodizeefrage zerplatzen wohlige Lügen. Sie deckt auf, dass eine Religiosität, der es ums eigene Wohlbehagen geht, blinde Flecken hat. Die Wahrheit des Lebens aber kann hart sein, so hart, dass sie auch dem Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott zusetzt. Das Kreuz, für jede weichgespülte Religiosität ein Skandalon, steht im Zentrum des Christentums. Negativität, Leid und Schuld werden nicht ausgeblendet, weil Gott selbst sich diesen Wirklichkeiten in der Passion seines Sohnes ausgesetzt hat. Der Riss im Kosmos ist damit noch nicht beantwortet, aber die Verlorenheit hat einen Ort in Gott, so dass die Verlorenen hoffentlich nicht verloren sind. – Ob die Äbtissin sich in dieser Antwort hätte finden können?

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNG

¹ Daniel KEHLMANN, *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*, Hamburg 2009, 121-131.

EDITORIAL

Seit einigen Jahrhunderten hat die westliche Welt unleugbar große Fortschritte gemacht auf dem Gebiet des Rechts. Heute verstehen sich unsere Staaten als Rechtsstaaten, sind es auch im Großen und Ganzen. In der größten Demokratie der Welt, den Vereinigten Staaten, ist die oberste Macht der Gerichtshof, dessen Entscheidungen die Gesellschaft am nachhaltigsten beeinflussen. Überall in Europa haben die Richter immer größere Zuständigkeitsbereiche und die Bürger immer größere Appellationsmöglichkeiten. Die Rechte der Personen bzw. Gruppen werden immer feierlicher proklamiert und sorgfältiger garantiert.

Trotzdem werden jetzt die positiven Errungenschaften des Rechts durch die Rechtsinstanzen selbst gefährdet. Überall grassiert eine Tribunalisierung der Lebensverhältnisse. Politisch bestimmen Gerichtshöfe immer mehr Fragen, wobei die Verantwortung für die letzten Entscheidungen aus den Händen der Politiker und damit indirekt aus dem Einflussbereich der Wähler zu fallen droht. Jede Schwierigkeit, vom Wehwehchen bis zur Naturkatastrophe, wird auf menschliches Versagen zurückgeführt, wobei die für verantwortlich gehaltenen Menschen vor Gericht gezogen werden. Auch die Vergangenheit wird immer deutlicher zu einem Angeklagten. Über den Wert und Unwert geschichtlicher Ereignisse, ferner darüber, was man davon sagen darf, entscheiden Gesetze.

Noch schlimmer: Die Prinzipien, auf deren Grundlage diese immer unerbittlicheren Urteile gefällt werden, beruhen jedoch immer mehr auf vagen Vorstellungen: man beruft sich auf die Freiheit des Individuums, auf die vielbesungenen Menschenrechte und die Menschenwürde. Was ein von der Familie bzw. der Gesellschaft isoliertes Individuum ist, was der Mensch ist, wer als Mensch auftreten darf, trauen sich nur wenige zu sagen. Noch seltener wagt man, zu erklären, warum eigentlich dem Menschen eine Würde zukommt (*Robert Spaemann*).

Wenn man so einen Grund sucht, kann man sich heute noch auf die Natur berufen, indem man von Naturrecht und Naturgesetz spricht? Das tut Papst Benedikt, genauso wie vor ihm seine Vorgänger, zwar mit gewissen Akzentverschiebungen, alle jedoch ausgehend von derselben Auffassung eines objektiv und allgemein geltenden, weil in der vernünftigen Natur des Menschen verankerten Rechts (*Herbert Schlegel*).

Das ist schwieriger geworden, weil der westliche Naturbegriff durch eine jahrhundertelange Krise gegangen ist. In der Antike galt die Natur als der Inbegriff und Quelle alles Guten. Nicht jedoch im Sinne der beobachtbaren Vorkommnisse in der Außenwelt. Darüber brauchten sich die Alten nicht belehren zu lassen, dass «die größeren Fische die kleineren fressen»¹. Für die klassische Philosophie der Griechen war die Natur in erster Linie der Dynamismus, der ein jedes Ding zu seiner völligen Entfaltung, zu seinem sog. *telos* trieb. Eine solche Bewegung konkretisierte sich in der «Natur» (im Sinne von: Wesen) dieses Dinges, so dass diese Natur sich erst in der vollkommenen Gestalt darstellt².

In der Neuzeit geriet dieser Naturbegriff in Verruf (*Holger Zaborowski*). Mit der mathematisierten Physik Galileis (gest. 1642) und seiner Nachfolger ist die teleologische Weltsicht der physikalischen gewichen. Mit Thomas Hobbes (gest. 1679) taucht der epikureische Naturbegriff als das Elementare, Rohe, Ungeschliffene wieder auf³. Die so verstandene Natur soll im Zaum gehalten, beherrscht und gezüchtet werden, was durch ihren Gegenbegriff, die Kultur, geschehen soll.

Nur als der fahle Gegenstand der immer noch so genannten *Naturwissenschaften*, oder als das Feld eines möglichen Eingriffs der Technik durfte die Natur noch erwähnt werden. Am Rande wurde sie zu einer Landschaft für den Müßiggänger in einer schon beherrschten Außenwelt. Als Ort des Genusses und/oder der ästhetischen Betrachtung für den Städter war sie toleriert. In einem so gearteten Zusammenhang blieb auf jeden Fall die Rolle der Natur ausschließlich passiv.⁴

Die Indifferenz der Natur den menschlichen Wünschen gegenüber ist zu einem viel zitierten Topos in der Literatur des 19. Jahrhunderts geworden.⁵ Sie erscheint als Werthers «wiederkäuende[s] Ungeheuer», als das Sinnlose schlechthin. Wenn das Menschliche sich dadurch behauptet, dass es sich vom Natürlichen abhebt, kann man die Natur unmöglich mehr als Quelle irgendeiner Regelung des menschlichen Handelns betrachten. Wo das geschieht, wenn man z.B. die Rechtmäßigkeit etwa der Empfängnisverhütung oder der Abtreibung in Zweifel zieht, indem man geltend macht, dass sie widernatürlich seien, da wird dieser Versuch sofort perhorresziert und mit dem Schimpfwort «Biologismus!» verunglimpft.

Als Rechtsquelle durfte die Natur unmöglich gelten. Die menschliche Freiheit wäre dadurch beeinträchtigt.

Daher ist es ein Wagnis, ein Heft der Idee des Naturrechts zu widmen. Das Risiko gehen wir jedoch nicht von ungefähr ein, und zwar aus drei Gründen:

1. Seit einigen Jahrzehnten, und schon gleich nach dem 2. Weltkrieg ist ein neues Bedürfnis nach Natürlichem und Objektivem in der Letztbegründung der Normen aufgetaucht. Der NS-Staat hatte sein eigenes Rechtssystem entwickelt. Die Henker und Kriegsverbrecher richteten sich nach den Normen dieses ursprünglich völlig legitim zur Macht gelangten und international anerkannten Staates. Wie konnte man sie etwa während der Nürnberger Prozesse anklagen? Sie seien nur pflichtgetreue Diener eines Staates gewesen. Dieses sehr konkrete, zeitgebundene Problem bildete den Hintergrund für eine Wiederentdeckung des Naturrechts gegen den einseitigen Rechtspositivismus, der zwischen den Kriegen das Feld behauptet hatte (*Katrin Mey, Christian Hillgruber*).

2. Schon in der Antike war die Idee des Naturrechts eine Antwort auf das Problem nach der Vielfalt der Bräuche und Sitten in den verschiedenen Völkern – eine Tatsache, deren Kenntnis nicht auf Kolumbus hat warten müssen, sondern schon für Herodot eine Selbstverständlichkeit war. Heute hat sich die intellektuelle Herausforderung zu einem ganz konkreten Problem fortentwickelt, der Gleichzeitigkeit verschiedener miteinander konkurrierender Wert- und Rechtssysteme. Die Idee des Naturrechts ist eine Zuflucht vor dem Clash verschiedener Systeme, von denen jedes alle anderen verneint. Sie ermöglicht den Dialog der Zivilisationen, den man ihrem Zusammenprall bevorzugen muss.

Der Islam stellt eine besonders akute Form dieser Herausforderung dar. Mit ihm erhebt ein göttliches Gesetz den Anspruch, unter Absehung der menschlichen gesetzgebenden Instanzen zu gelten, ja diese zu begrenzen, fallweise zu verdrängen. Die Idee eines göttlichen Gesetzes ist auch dem Christentum vertraut (*Eberhard Schockenhoff*). Nur versteht es dieses als Stimme des Gewissens oder als Instinkt, als Norm und Maßstab eines jeden positiven Rechts, nie dagegen als ein Gefüge von Geboten und Verboten, positiven und negativen Empfehlungen, die ihre Autorität von Gott herleiten.

3. Die Natur ist im Begriff, wieder eine Chance zu bekommen, als positiv wahrgenommen zu werden und gewissermaßen aktiv aufzutreten. Mit dem Umweltbewusstsein, das seit den 1960er Jahren erwacht ist, hat die Natur ein positiveres Image bekommen. Das Dasein des elementarsten Rechtssubjekts, sprich: des Menschen als Gattung, ist gefährdet; er geht das Risiko ein, in die Verkümmern der Natur mit hineingerissen zu werden. Der Mensch wird sich immer klarer dessen bewusst, dass er auf einem natürlichen Unterbau beruht, für den er, in einem analogen Sinne, «Achtung» haben soll. Dabei bleibt aber die Natur immer noch nur passiv, obwohl mit einem anderen Vorzeichen: sie war Gegenstand der Ausbeutung, sie könnte zum Gegenstand einer behutsamen Fürsorge werden.

Eine zweite Gefahr könnte dem Menschen zu einem neuen Bewusstsein der aktiven Rolle der Natur verhelfen. Er kann nämlich auch von innen her seine Lebensgrundlage gefährden, indem er die ihm eigene Natur, seinen Leib, missbraucht. Im beseelten, lebendigen Leib wird die Natur unzertrennlich passiv und aktiv. Der Leib ist der Teil der Natur, der ich bin.

Naturrecht und Naturgesetz wären nicht mehr das, was die Vernunft von außen her bezwingt und ihr fremde Normen auferlegt, sondern vielmehr das, was sie überhaupt ermöglicht. Mit der Achtung eines so begriffenen Naturrechts wäre die Freiheit nicht entfremdet, sondern erst befreit.

Rémi Brague

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. HESIOD, *Werke und Tage*, 277–278.

² Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, I, 2, 1252b32–33; vgl. auch ebd., 5, 1254a35–36.

³ Vgl. LEIBNIZ, *Théodicée*, II, §220; hrsg. v. P. JANET, Paris 1900, 234.

⁴ Vgl. ROBERT BOYLE, *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature* [1688], hrsg. v. E.B. DAVIS, Cambridge 1996.

⁵ Vgl. z.B. Fjodor M. DOSTOIEWSKI, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* [1864], I, 8; hrsg. v. M.-I. BRUDNY, Paris 1995, 80.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

NATUR – VERNUNFT – FREIHEIT

Zum naturrechtlichen Denken in der Philosophie der Neuzeit

1. Das Naturrecht im Denken der Neuzeit

Das Naturrecht gehört zu den wichtigsten Themen der neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Es sind vor allem die allgemeinen Menschenrechte, die in rechtsphilosophisch-juristischen, in politisch-philosophischen und in unmittelbar politischen Kontexten naturrechtlich begründet wurden.¹ Denn wenn die Menschenrechte Rechte aller Menschen sind, dann lassen sich diese, so zumindest zahlreiche Begründungsversuche der Menschenrechte, nur mit Bezug auf die gemeinsame Natur und die sich daraus ergebende Gleichheit aller Menschen und auf ein allem positiven Recht zugrunde liegendes Naturrecht begründen. In John Lockes *Second Treatise of Government* lesen wir zum Beispiel die folgenden Ausführungen zum *state of nature* als eines vorpolitischen *state of perfect freedom and of equality* (§ 4). Dieser habe ein ihm bestimmendes natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle *gleich und unabhängig* sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll (*ebd.* § 6, Hervorhebung H.Z.).²

Die Bedeutung von John Lockes staats- und rechtsphilosophischen Überlegungen zeigt sich u.a. auch in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, in der von der «Selbst-Evidenz» der Wahrheit, dass «alle Menschen gleich erschaffen wurden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden» (*all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights*), ausgegangen wird (zu Lockes Naturrechtstheorie und ihrer Nähe zum klassischen Verständnis von Naturrecht vgl. Hancey 1976).

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.

Während Locke (vgl. § 6) und die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Menschenrechte mit Bezug auf einen Schöpfergott nicht nur naturrechtlich, sondern auch religiös-theologisch rechtfertigen, fehlt dieser Bezug in einem anderen wichtigen Dokument der Geschichte des neuzeitlichen Naturrechts und der Menschenrechte: Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahr 1789 spricht ohne Bezug auf einen Schöpfergott nur noch «in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens» (*en présence et sous les auspices de l'être suprême*) von den «natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen» (*les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*, Präambel; zur französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, vgl. Sandweg 1972).

Vor allem in den Jahren nach der amerikanischen und der französischen Revolution kommt es auch in Deutschland zu einem intensiven Interesse an Fragen des Naturrechts und der Menschenrechte. Das Thema liegt gewissermaßen in der revolutionsschwangeren Luft. So schreibt der Jurist und Rechtsphilosoph Paul Johann Anselm Feuerbach in seiner 1796 erschienenen *Kritik des natürlichen Rechts* in Anlehnung an Immanuel Kants kritische Philosophie (zu Feuerbach vgl. Radbruch 1969): «Keine Wissenschaft hat in unserm Zeitalter ein so allgemeines Interesse gefunden, keine ist mit so vielem Eifer bearbeitet worden, als die Wissenschaft der Rechte des Menschen. [...] Während die Probleme des Naturrechts sonst nur in den Studirstuben der Gelehrten verhandelt, von der spekulirenden Vernunft aufgegeben und als bloß für ihr Forum gehörig betrachtet wurden, wurden sie heut zu Tage in den Conventssälen der Volksrepräsentanten einer umgeschaffenen Nation debattirt und die Praxis selbst der theoretischen Vernunft vorgelegt» (3f.).

Das das naturrechtliche Denken im späten 18. wie im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr nur eine rein theoretische Bedeutung hat, verweist auf eine Umbruchsituation in der Gesellschaft. In Situationen, in denen überlieferte Gewissheiten radikal in Frage gestellt werden, zeigt sich die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens. Ähnliche Zusammenhänge wird man immer wieder feststellen können – von der Herausforderung durch die Sophisten, auf die Platon und Aristoteles mit ihren Versuchen naturrechtlichen Denkens reagierten, bis zu der Renaissance des naturrechtlichen Denkens in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg.

Wer sich allerdings mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion beschäftigt, wird feststellen, dass das Naturrecht im heutigen juristischen und politisch-philosophischen Diskurs nicht mehr die Rolle zu spielen scheint, die Feuerbach ihm vor über zweihundert Jahren zugeschrieben hat. Im politischen und philosophischen Diskurs wird zumindest im deutschsprachigen Bereich nur selten ausdrücklich auf naturrechtliche Argumentationsfiguren zurückgegriffen.³ Das Naturrecht scheint seine Bedeutung, und das bedeutet vor allem seine Aufgabe der kritischen Begründung und Prüfung

des positiven Rechts, verloren zu haben. Andere rechtsphilosophische Argumentations- und Begründungsmodelle sind an seine Seite getreten: neben *transzendentalphilosophischen* Modellen in der Tradition Kants und der nachkantischen idealistischen oder neukantianischen Philosophie auch *diskurstheoretische*, *positivistische* oder *hermeneutische* Modelle.

Aus historischer Sicht gibt es aber bereits im 19. Jahrhundert zunehmend Zeichen einer abnehmenden Bedeutung des klassischen naturrechtlichen Denkens. Das Naturrecht, so scheint es zunächst einmal, hat im späten 19. und im 20. Jahrhundert nur in bestimmten Kontexten überlebt – etwa im Kontext der marxistischen Philosophie⁴ oder im Kontext der christlichen, vor allem katholischen Theologie (zur Geschichte des Naturrechts mit besonderer Berücksichtigung des christlichen Naturrechtsverständnisses vgl. Hollerbach 1973; Herms 2007), in dem auch heute noch Fragen des Naturrechts intensiv diskutiert werden, wenn auch hier deutliche Zeichen einer zunehmenden Scheu vor dem Begriff – wenn auch nicht unbedingt vor der «Sache» – des Naturrechts auszumachen sind (vgl. Schockenhoff 1996, v.a.11-51).

Diese *Kontextualität seines Überlebens* oder *seiner gegenwärtigen Bedeutung* scheint allerdings dem *Geltungs- und Begründungsanspruch* des Naturrechts zu widersprechen: Denn dieser besagt ja, dass das Naturrecht nicht nur universelle Geltung habe, sondern auch von allen Menschen unabhängig von einer bestimmten religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Perspektive verstanden werden könne (vgl. Spaemann 2007). Man könnte nun argumentieren, dass das Naturrecht vielleicht einer bestimmten geistes- oder ideengeschichtlichen Situation, einer bestimmten Perspektive oder des Kontextes einer bestimmten Lebenspraxis bedürfe, und zwar einer Lebenspraxis, die *stricto sensu* nicht zur Erkenntnis des Naturrechts notwendig ist, aber doch das Erkennen des von Natur aus Rechten maßgeblich erleichtert, während andere Formen der Lebenspraxis sich eher als hinderlich erweisen. Aber damit würde man eine Position einnehmen, die in gewisser Weise das naturrechtliche Denken seiner Radikalität beraubt – ganz abgesehen davon, dass selbst innerhalb dieser Kontexte oder theoretisch-praktischen «Lebenszusammenhänge» die Geltung und Begründung des Naturrechts wie auch das genaue Verständnis dessen, was mit Naturrecht eigentlich gemeint ist, alles andere als unkontrovers diskutiert werden. Fragen des Naturrechts sind ja zumindest im christlich-theologischen Kontext bis in die Gegenwart sowohl marxistischer- als auch christlicherseits sehr lebhaft diskutiert worden – und führen nach wie vor zu kontroversen Debatten unter christlichen Denkern.

Die Krise des naturrechtlichen Denkens lässt sich sogar noch früher als erst im späten 19. Jahrhundert ansetzen, und zwar gerade in der Zeit, in der es eine Blüte zu erleben scheint. Denn vor allem im Anschluss an Kants kritische Philosophie wurde das Naturrecht in ein reines *Vernunft- und Frei-*

heitsrecht umgewandelt: Kant selbst hat nur selten von Naturrecht gesprochen und es transzendentalphilosophisch transformiert: Es beruhe, so Kant in kritischer Wendung gegen das aufklärerisch-rationalistische Naturrechtsverständnis, «auf lauter Prinzipien a priori», d.h. dass nicht die Erkenntnis der Natur (und sei es der Natur des Menschen) Grundlage des Naturrechts sein könne, sondern eine rein transzendente Erkenntnis seiner apriorischen, d.h. nicht erfahrungsabhängigen Prinzipien (vgl. *Metaphysik der Sitten* AB 45; zu Kants Naturrechtstheorie vgl. Hoffmann 2001; zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. insbesondere Hochstrasser 2006; zum Verhältnis von Kant zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. *ibd.*, 197ff.).

Kant steht damit nicht nur in der Tradition der Deutung des Naturrechtes als eines Vernunftrechtes (eine Tradition, in der *mutatis mutandis* u.a. auch Thomas von Aquin und Locke stehen), sondern deutet das Naturrecht in einer zuvor nicht bekannten Weise als Freiheitsrecht: Denn von unserer Freiheit gingen, so Kant, «alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten aus» (*Metaphysik der Sitten* AB 48).

Diese Deutung des Naturrechts als eines apriorischen Vernunft- und Freiheitsrechtes findet sich auch in der Philosophie des u.a. an Kants kritische Philosophie anschließenden deutschen Idealismus: in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (vgl. *GA* I 3, 291–460; I 4, 1–165; zur Diskussion Merle 2001), in Schellings *Neuer Deduktion des Naturrechts* (1795/96) oder in Hegels *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, dem so genannten «Naturrechtsaufsatz» (vgl. *GW* IV, 417–485). Die Auswirkungen dieser Transformation des Naturrechtsdenkens unter dem Einfluss der kritischen Philosophie Kants zeigen sich sehr deutlich beispielsweise in der Philosophie Hegels. In der *Rechtsphilosophie*, die in ihrem vollen Titel – *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* – zumindest das Wort Naturrecht noch bewahrt hat, sieht man, in welchem Maße Hegel in der Tradition der kantischen Transformation des Naturrechts steht, in deren Zentrum nicht mehr der Begriff der *Natur*, sondern die Begriffe *Vernunft* (bzw. *Geist*) und *Freiheit* stehen: «Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist» (*GW* XIV, 28).

Das Naturrecht ist daher für Hegel letztlich das «philosophische Recht», das vom *positiven Recht* zu unterscheiden sei, aber ihm nicht widerstreitet oder gar entgegengesetzt ist.⁵ Denn die Philosophie solle, so Hegel, nicht darüber belehren, «wie die Welt sein soll» (*ibd.*, 17), sondern lediglich darlegen, was

wirklich ist, und das bedeutet, sie soll das Vernünftige erfassen (vgl. *ibd.*, 14). Daher stellt sich der Rechtsphilosophie die Aufgabe, «den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen» (*ibd.*, 15). Eine *kritische Funktion* – etwa im Sinne eines Verweises auf das, was sein *soll* – kann das naturrechtliche Denken, wenn sowohl das Wirkliche mit dem Vernünftigen zusammenfällt als auch Naturrecht als Vernunft- oder Geistrecht zu verstehen ist, nicht mehr übernehmen. Es ist nur konsequent, wenn dann auch der Begriff «Natur» seine normative Dimension verliert. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 lehnt Hegel – in kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition, in der u.a. auch Locke und Kant⁶ stehen – sogar ausdrücklich jeden Bezug auf die Natur ab, um die Gleichheit aller Menschen zu begründen. «Von Natur», so Hegel, seien «die Menschen vielmehr nur ungleich»: «Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es *der Mensch* ist, und nicht wie in Griechenland, Rom u.s.f. nur *Einige* Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, diß ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Principes des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseyns ist» (§ 539, *GW XX*, 510).

In der nachkantischen idealistischen Tradition zeigt sich also ein *Ende* einer bestimmten, an der zentralen Bedeutung des Naturbegriffs festhalten- den Tradition des naturrechtlichen Denkens – bei teilweiser Beibehaltung des Begriffs «Naturrecht». Ironisch erscheint dieser Befund nur, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, dass wir es hier ideengeschichtlich zumindest teilweise mit einer *Transformation* des Naturrechts zu tun haben, die im Wesentlichen wichtige Gehalte des klassischen naturrechtlichen Denkens bewahrt, diese allerdings nun auf der Grundlage eines im neuzeitlichen Kontext verstandenen Vernunft- und Freiheitsrechtes zu begründen sucht.

2. Anfragen an das naturrechtliche Denken

Dass das Naturrecht sich im 19., 20. und frühen 21. Jahrhundert zumindest in bestimmten Kontexten in einer *Geltungskrise* befindet, mag nur auf den ersten Blick erstaunen. Denn ein zweiter Blick zeigt sehr deutlich, dass sich diese Geltungskrise gut als *Begründungskrise* erklären lässt: Das naturrechtliche Denken ist alles andere als ein unkontroverses Denken. Nicht nur der Begriff der *Natur*, sondern auch der Begriff des *Rechtes* selbst sind höchst mehrdeutige und komplexe Begriffe: Ihre Bedeutung lässt sich nicht einfach bestimmen, insofern diese nicht nur von den jeweiligen konkreten Sprachspielen, in denen diese Begriffe konkret Verwendung finden, abhängt, sondern auch von dem weiteren (philosophischen) Horizont, innerhalb dessen das jeweilige Sprachspiel gespielt wird. Die mit diesen beiden Begriffen verbundenen Schwierigkeiten scheinen sich zu potenzieren,

wenn sie kombiniert werden und wenn von «Naturrecht» gesprochen wird. So stellt sich u.a. die Frage, ob von einem engen oder eher weiten Naturrechtsbegriff ausgegangen wird, ob – in anderen Worten – man im Naturrecht so etwas wie einen Kodex von konkreten allgemeinen Normen – das sogenannte Sittengesetz zum Beispiel – findet oder rein metarechtliche Normen, anhand derer positive Gesetze auf ihre Legitimität befragt werden können.

Dass das «Naturrecht» nicht mehr die Rolle spielt, die es einst im rechtsphilosophischen, im politisch-philosophischen und im moralphilosophischen Bereich gespielt hat, hängt daher auch damit zusammen, dass sich – gewissermaßen im Vorfeld von Fragen zur «Sache» des Naturrechtes – der *Begriff* des Naturrechtes selbst als vieldeutig und umstritten erwiesen hat und als wenig brauchbar für die moralphilosophische Reflexion erscheint. Denn die von ihm verlangte *Begründungsleistung* scheint ein derart umstrittener Begriff kaum erbringen zu können. Der Rekurs auf die menschliche Freiheit oder den Konsens einer Diskursgemeinschaft scheint bei den anstehenden Begründungsfragen wesentlich vielversprechender zu sein und auch der in der Neuzeit immer wichtiger werdenden Forderung nach demokratischer Legitimierung weit eher zu entsprechen als der Bezug auf einen seit den Anfängen des naturrechtlichen Denkens in der griechischen Philosophie umstrittenen Begriff.

Verschärft hat sich die Krise naturrechtlichen Denkens aber auch dadurch, dass nicht nur der Begriff, sondern die «Sache selbst» des Naturrechtes fraglich wurde: Nicht nur stellte sich die Frage, was denn überhaupt mit «Naturrecht» gemeint sein könne, sondern auch die Frage, ob überhaupt etwas sinnvollerweise mit «Naturrecht» bezeichnet werden könne und ob das «Naturrecht» nicht letztlich illusionär sei. Aus philosophischer oder rechtsphilosophischer Sicht sind dabei die folgenden *Anfragen* an das naturrechtliche Denken formuliert worden:

(1) *Die Kritik, dass naturrechtliches Denken auf einem illegitimen Fehlschluss vom Sein zum Sollen basiere und daher keine Geltung beanspruchen dürfe:* Vor allem seit David Hume ist gegen das klassische naturrechtliche Denken der Einwand erhoben worden, es setze das voraus, was G.E. Moore später einen «naturalistischen Fehlschluss» (*naturalistic fallacy*) genannt hat: Hume geht davon aus, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe (vgl. *A Treatise of Human Nature*, 455–470). Aussagen also darüber, was der Fall *ist*, können nicht zu Aussagen darüber, was der Fall sein *soll*, führen. Eine ähnliche Position findet sich bei Immanuel Kant.⁷ Das aber ist gerade die Pointe wichtiger naturrechtlicher Traditionen: dass eine Besinnung auf die Natur, den Kosmos oder die Welt als göttliche Schöpfung im Allgemeinen oder die menschliche Vernunftnatur im Besonderen auch zu normativ relevanten Aussagen führt, dass also «Sein» und «Sollen» einander nicht als zwei von-

einander getrennte und strikt zu trennende Wirklichkeitsbereiche gegenübergestellt sind, sondern derart aufeinander bezogen sind, dass durchaus ein Schluss vom Sein zum Sollen möglich und teils sogar notwendig ist. Auf der Grundlage des neuzeitlichen Naturverständnisses wurde Humes Kritik am naturalistischen Fehlschluss zu einem wesentlichen Faktor für die Krise des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit, wenn es auch Versuche gibt, das Naturrecht *mit* David Hume (und Immanuel Kant) – also nicht in kritischer Auseinandersetzung mit dem Verbot des «naturalistischen Fehlschlusses», sondern in Aneignung der Grundposition Humes – zu begründen.⁸

(2) *Der Einwand, dass entgegen seinem eigenen Begründungsanspruch das naturrechtliche Denken alles andere als Einigkeit in zentralen Fragen sowohl der Begründung als auch der Anwendung des Naturrechts erreicht habe und dass es nicht nur einen Pluralismus, sondern auch einen Widerstreit verschiedener Theorien gebe:* Kritiker des naturrechtlichen Denkens verweisen auch darauf, dass es einen Pluralismus verschiedener «Naturrechte» gebe: Nicht nur müsse man zwischen dem antiken, dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Naturrecht sorgfältig unterscheiden, auch innerhalb der verschiedenen Epochen der Philosophiegeschichte fänden sich ganz unterschiedliche Weisen, Naturrecht zu verstehen: so steht etwa neben einem (in sich selbst spannungsvollen) platonisch-aristotelischen ein stoisches Naturrechtsdenken, neben einem augustinischen ein thomanisches, neben einem vorkritischen ein nachkritisches, d.h. nachkantisches modernes Naturrechtsdenken – ganz zu schweigen von der Frage, ob wir es auch dort mit einer Form von naturrechtlichem Denken zu tun haben, wo von Natur oder Naturrecht ausdrücklich gar nicht die Rede ist (wie wir es ja, so scheint es, teilweise auch dort, wo ausdrücklich von Naturrecht die Rede ist, nicht mehr mit Naturrecht im traditionellen Sinne zu tun haben). – Diese Einsicht ist zunächst einmal *ideengeschichtlicher* Natur. Sie scheint aber auch Auswirkungen auf den Geltungsanspruch des Naturrechts zu haben. Denn wenn es einen derartigen Pluralismus des naturrechtlichen Denkens gibt, so stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Naturrecht letztlich nicht nur Ausdruck bestimmter historisch kontingenter Traditionen oder Konventionen ist. Damit aber wäre der Anspruch des Naturrechts, unabhängig von bestimmten geschichtlichen Kontexten eine universale Grundlage des positiven Rechts und der Moralphilosophie darzustellen, in Frage gestellt. Daher erscheint offen, ob es überhaupt sinnvoll ist, auch weiterhin von Naturrecht zu sprechen, oder ob dieser Begriff nicht vielmehr Zeugnis einer bestimmten, heute allerdings nicht mehr aktualisierbaren Phase der Geistesgeschichte ist, so dass der Anspruch auf Universalität einer allem positiven Recht vorgeordneten normativen «Ordnung» entweder aufgegeben oder anders begründet werden muss.

(3) *Die Frage, ob sich das Naturrecht nicht nur zirkulär begründen lasse und daher nicht in philosophisch befriedigender Weise begründet werden könne:* Ein weiterer wichtiger Einwand gegen das Naturrecht verweist auf die aus philosophiegeschichtlicher Sicht unkontroverse These, dass man nur unter der Bedingung eines bestimmten Natur- und Rechtsverständnisses von Naturrecht sprechen kann: Wer von Naturrecht spreche, setze daher bereits bestimmte und selbst nicht unkontroverse Begriffe von Natur und Recht voraus. – Diese Anfrage bezieht sich vor allem auf den *Naturbegriff*: Lässt sich überhaupt der Geltungsanspruch des Naturrechts halten, wenn er von einem bestimmten Begriff von Natur und damit unter Umständen von metaphysischen Voraussetzungen, die in einer liberalen Gesellschaft nicht von allen Bürgern geteilt werden, abhängt?⁹ Eine ähnliche Anfrage kann man dort formulieren, wo das Naturrecht als reines Vernunftrecht verstanden wird. Selbst wenn man theoretisch eine zirkuläre Begründung des Naturrechts verteidigen könnte, stellt sich die Frage, ob dies nicht nur aufgrund von metaphysischen Voraussetzungen geschieht, die von bestimmten, allerdings nicht allgemeinen und nicht allgemein zu vermittelnden Voraussetzungen abhängen.

(4) *Die Kritik konkreter Ausprägungen des Naturrechts:* Die Kritik an konkreten Ausprägungen des Naturrechts verweist oft auf den Missbrauch oder auf das, was man eine «Überstrapazierung» des Naturrechts nennen kann, darauf etwa, dass das naturrechtliche Denken aus historischer Perspektive oft zur Rechtfertigung einer bestimmten, aus heutiger Sicht eindeutig ungerechten positiv-rechtlichen Situation genutzt wurde. Überdies scheint dem Naturrecht auch eine fortschrittsresistente Dimension zu Eigen zu sein: Es scheint nicht nur den gegebenen politischen, sondern auch den gegebenen wissenschaftlichen oder technischen *status quo* festzuschreiben, ohne dass aus retrospektiver Sicht dies immer konsequent oder vernünftig erscheint. – Dies ist in gewisser Weise die schwächste Anfrage an das naturrechtliche Denken. Denn dieser Anfrage ist nicht nur entgegenzuhalten, dass es neben der konservativen oder restaurativen Tradition des naturrechtlichen Denkens auch eine politisch-progressive, etwa marxistische Tradition des naturrechtlichen Denkens gibt und Revolutionen oft auch eine naturrechtliche Begründung erfuhren – man denke nur an das eingangs genannte Beispiel der Französischen Revolution und der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte¹⁰ –, sondern auch, dass – viel wichtiger in diesem Zusammenhang, da man ja auch der revolutionär-marxistischen Tradition des Naturrechts kritisch gegenüberstehen kann – es in keiner Weise ein rechtes Verständnis des Naturrechts ausschließt, wenn das Naturrecht missverstanden oder missbraucht werden kann.

(5) *Die Anfrage aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie etwa der christlichen Theologie, ob es nach wie vor sinnvoll ist, von Naturrecht zu sprechen:* Auch aus der Perspektive anderer wissenschaftlicher Disziplinen als der (Rechts-)Philosophie ist Kritik am naturrechtlichen Denken geübt worden. So wird im Rahmen der theologischen Diskussion über das Naturrecht darauf verwiesen, dass vor allem dem im 19. und 20. Jahrhundert wichtigen neuscholastischen naturrechtlichen Denken ein problematisches Verständnis von *Natur* und *Gnade* und ihrem Verhältnis zueinander zugrunde liege oder dass es gelte, das Naturrecht als eine bestimmte *historisch-kontingente* Ausprägung des «Dialogs» von philosophischer Vernunft und biblisch-christlichem Glaube zu verstehen, an deren Stelle nun andere Dialoge zu treten hätten – also der Dialog mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie, der sprachphilosophisch vermittelten Philosophie der Intersubjektivität oder der postmodernen Dekonstruktion. Alternativ dazu gibt es Versuche einer Wiederentdeckung von naturrechtlichen Traditionen und Quellen – wie etwa der biblischen Rechtstheologie oder des naturrechtlichen Denkens Augustins oder Thomas von Aquins¹¹ –, von denen her sich die Probleme des oft rationalistisch verengten neuscholastischen Naturrechtes vermeiden lassen und das Naturrecht selbst – wie auch die Vernunft – in den Rahmen eines theologischen Verständnisses von Wirklichkeit eingeordnet werden.

3. Kritikresistenz und Renaissance des Naturrechts

Wer sich mit der Geschichte und Gegenwart des naturrechtlichen Denkens beschäftigt, wird neben deutlichen Zeichen der Kritik am Naturrecht (und teils auch sehr guten Gründen für diese Kritik) aber auch eine bleibende Kritikresistenz des Naturrechts entdecken. Das immer wieder totgesagte Naturrecht scheint mit einer gewissen Beharrlichkeit lebendig zu bleiben. Heinrich Rommen (1936) hat daher in den 1930er Jahren von einer «ewigen Wiederkehr des Naturrechts» gesprochen. Der zeitgeschichtliche Kontext ist dabei, wie sich schon gezeigt hat, nicht unwichtig: Gerade in Zeiten einer Krise oder Pervertierung des positiven Rechts wie etwa der Zeit des Nationalsozialismus stellt sich mit Dringlichkeit die Frage danach, ob es denn so etwas wie ein von Natur aus Rechtes gebe, das es erlaubt, die Ungerechtigkeit einer positiven Rechtsordnung festzustellen. Es verwundert daher nicht, dass es gerade auch in den Jahren nach der nationalsozialistischen Diktatur eine Renaissance des Naturrechts gegeben hat (vgl. u.a. Coing 1947; Manser 1947; Thieme 1947; Mitteis 1948; Küchenhoff 1948; Stadtmüller 1948; Kipp 1950; Messner 1950; Schrey 1951; Welzel 1951; Wolf 1955; zur «Wiederkehr» des Naturrechts kritisch vgl. Beyer 1947). Auch heutigen Autoren scheint das Naturrecht nicht «verbraucht» zu sein. Es gibt

vielmehr gerade aufgrund der Bedeutung, die die Menschenrechte und der Gedanke einer allen Menschen aufgrund ihrer menschlichen Natur, nicht aufgrund bestimmter aktualisierter, d.h. tatsächlich vorliegender Eigenschaften oder aufgrund der Zuschreibung durch andere Menschen eigenen Menschenwürde haben, so etwas wie eine bleibende «Notwendigkeit des Naturrechts» (zum «unverbrauchten» Charakter des Naturrechts vgl. etwa Brieskorn 2007, 114).

Überdies scheint das Naturrecht, wie sich schon angedeutet hat, auch dort lebendig zu sein, wo nicht ausdrücklich von «Naturrecht» die Rede ist. Die Transformation des Naturrechts in ein Vernunftrecht ist nicht *eo ipso* mit einer Auflösung des Naturrechts gleichzusetzen, sondern kann durchaus auch als Reinterpretation des Naturrechts im Kontext anderer philosophischer Paradigmen gelesen werden. Es scheint, was die Geschichte des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit betrifft, aus historischer Sicht wichtig, auch die Momente der Kontinuität und der Entwicklung und nicht nur das Moment des Bruches zu betonen.¹² Der ideengeschichtliche Prozess einer Transformation des Naturrechts kann – bei allen Problemen – auch als das Geschehen einer Aneignung und Vertiefung verstanden werden. So wie Augustinus und Thomas von Aquin sich wichtige Elemente der vorchristlichen naturrechtlichen Tradition aneigneten, fand eine ähnliche Neuinterpretation des Naturrechts unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wende zum Subjekt in der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus oder unter den Bedingungen der im 20. Jahrhundert zu beobachtenden Wende zur Sprache und zur Intersubjektivität in der Diskursethik, wie sie etwa Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entfaltet haben, statt. Davon bleibt die Tatsache unberührt, dass bestimmte Transformationsprozesse zumindest *in the long run* zu einer Aushöhlung des Naturrechtes führen bzw. führen können, da Voraussetzungen, die zunächst noch implizit gemacht werden, zu einem späteren Zeitpunkt in Vergessenheit geraten können und es dadurch zu einem verkürzten Verständnis von bestimmten Theorien oder Theorieelementen kommen kann.¹³ Diese Überlegungen verweisen auf ein wichtiges Moment des naturrechtlichen Denkens, nämlich auf seine *Geschichtlichkeit*. Wie ein jedes Denken steht auch das naturrechtliche Denken in einem engen Bezug zur Geschichtlichkeit – und zwar nicht nur zur Geschichtlichkeit des (rechts-)philosophischen oder juristischen Denkens, sondern auch zur Geschichtlichkeit des Menschen selbst. Es gibt daher eine dem Naturrecht eigene, oft nicht ausreichend berücksichtigte oder gar geleugnete Geschichtlichkeit, die u.a. darauf zurückgeht, dass das Naturrecht sich nicht empirisch-wissenschaftlich beobachten oder erklären lässt, sondern auf eine *verstehende «Hermeneutik» des Natürlichen* angewiesen ist. Diese Hermeneutik des Natürlichen ist mit einer gewissen «Unschärfe» verbunden, so dass das naturrechtliche Denken sowohl in seiner

Begründung als auch in seiner Anwendung immer auch der je neuen geschichtlichen Aktualisierung im Kontext einer bestimmten historischen Situation bedarf. Dabei ist nicht nur an die je konkrete politisch-gesellschaftliche oder religiös-weltanschauliche Situation zu denken, sondern auch an den jeweiligen Erkenntnisstand in den Sozial- und Naturwissenschaften.¹⁴ An dieser Stelle können diese Überlegungen zum Verhältnis von Naturrecht und Geschichte sowie zum Verhältnis des naturrechtlichen Denkens zu den Sozial- und Naturwissenschaften nicht fortgeführt werden. Wir berühren hiermit höchst komplexe (wie auch kontrovers diskutierte) Fragestellungen und müssen uns hier darauf beschränken, diese Komplexität anzuzeigen, ohne dass wir ihr im Rahmen dieses Aufsatzes auch nur in Ansätzen gerecht werden könnten. Was in diesem Rahmen noch geleistet werden soll und kann, ist, aus *systematisch*-philosophischer Sicht Argumente für die bleibende Bedeutung des naturrechtlichen Denkens zu entwickeln. Der Anspruch liegt dabei nicht darin, eine umfassende Begründung oder gar Ausarbeitung eines naturrechtlichen Denkens, das unter den Bedingungen des frühen 21. Jahrhunderts noch Geltung beanspruchen darf, zu leisten. Vielmehr geht es darum, auf einer ersten Reflexionsstufe *Momente einer möglichen Grundlegung des naturrechtlichen Denkens* aufzuzeigen, an die dann – und zwar in einem Gespräch mit der Tradition naturrechtlichen Denkens wie auch mit anderen Traditionen des Verständnisses und der Begründung des positiven Rechts – angeknüpft werden kann.

4. Grundlegende Überlegungen zur Möglichkeit, Bedeutung und Begründung des naturrechtlichen Denkens

Auch wenn es einige Versuche gibt, mit – und nicht gegen – David Hume und Immanuel Kant an die Tradition des naturrechtlichen Denkens anzuknüpfen, stellt sich doch bei jedem Versuch einer Neuaneignung des naturrechtlichen Denkens zunächst die Frage, ob die These, man könne keinesfalls vom Sein auf das Sollen schließen und müsse radikal zwischen dem *Reich der Natur* und dem *Reich der Freiheit* unterscheiden, plausibel ist – sind doch wichtige Ansätze in der Tradition des naturrechtlichen Denkens von einem derartigen Schluss abhängig. Eine erste Antwort auf diese Frage kann auf der Grundlage unseres alltäglichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens entwickelt werden. Denn dieses verweist darauf, dass es nicht, wie Hume und nach ihm viele andere Kritiker des «naturalistischen Fehlschlusses» dargelegt haben, einen unüberwindbaren Graben zwischen dem, was faktisch der Fall ist, und dem, was sein soll, zu geben scheint: Zwei Beispiele seien genannt, die dies illustrieren, nämlich zum einen (1) die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung und (2) die Erfahrung der Negativität des Schmerzes. Im Anschluss an diese

beiden Beispiele werden wir weitere Argumente diskutieren, die für ein Nachdenken über die Bedingungen und Möglichkeiten naturrechtlichen Denkens von zentraler Bedeutung sind, nämlich zum einen (3) ein naturphilosophisches und zum anderen (4) ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.

(1) *Die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung.* – Die von Leibniz, Schelling oder Heidegger mit dem der Philosophie eigenen Staunen bedachte «Tatsache», dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist nicht einfach die Feststellung eines normativ neutralen «Faktums»: Man muss diese Frage nicht mit Leibniz' Gedanken von der «besten aller möglichen Welten» verbinden, um zu urteilen, dass die Tatsache, dass überhaupt etwas ist, besser ist, als dass «vielmehr nichts» ist.

Wir können uns dazu, dass etwas überhaupt ist, gar nicht anders verhalten, als es zu bejahen, und das bedeutet: es gut zu heißen, wollen wir nicht auch unsere eigene Existenz radikal in Frage stellen. Das Staunen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist daher immer auch mit der Anerkennung, dass dies gut ist und so sein soll, verbunden. Dies ist nicht nur eine rein theoretische Überlegung, sondern verbunden mit der praktischen Erfahrung einer Schuld gegenüber dem Sein: «Das Sein, wie es sich selbst bezeugt», so Hans Jonas in seinem Versuch, den «garstig breiten Graben» zwischen Sein und Sollen, zwischen Ontologie und Ethik, zu überbrücken, «gibt Kunde nicht nur davon, was es ist, sondern auch davon, was wir ihm schuldig sind» (Jonas 1992, 130).

Als Menschen stehen wir also nicht in einem Verhältnis des Meister- und Herrseins zur Natur, sondern in einem Verhältnis der *Schuld* und mithin, wie Jonas annahm, der *Verantwortung* – und dies betrifft nicht nur das Verhältnis, das wir als Menschen zueinander haben, sondern auch das, wie die ökologische Krise zeigt, zunehmend gefährdete Verhältnis des Menschen zur nicht-menschlichen Natur.¹⁵

Sollten wir einen radikalen Nihilismus vertreten, werden wir diese Ausführungen nicht teilen können. Aber selbst diese Position verweist darauf, dass es eine andere Möglichkeit gibt, die als «besser» erachtet wird, nämlich die nicht denkbare Möglichkeit, dass «vielmehr nichts» ist, die dann «der Fall» sein soll – und umgekehrt ist dann, dass etwas überhaupt ist, etwas, das *nicht* sein soll. Nur unter der Bedingung, dass «Seiendes überhaupt» keine Alternative zulässt, d.h. dass es die von Leibniz, Schelling und Heidegger bedachte Alternative zumindest als reine Denkmöglichkeit gar nicht gibt, d.h. nur unter der Möglichkeit alternativer «Faktizität» des Seienden, könnte Humes These stimmen. Diese These steht dann allerdings unter der Voraussetzung einer bestimmten metaphysischen Deutung des «Seienden

überhaupt», die alles andere als voraussetzungsfrei ist, nämlich einer Deutung, die die – rein philosophisch gedachte – Möglichkeit eines welttranszendenten Schöpfers von vornherein ausschließt. Aus dieser Perspektive ist der Streit über den naturalistischen Fehlschluss dann kein Streit über Begründungsfiguren in der Moral- oder Rechtsphilosophie, sondern über metaphysische oder ontologische Grundannahmen über den Charakter von Wirklichkeit und die Möglichkeit eines Begriffes radikaler Kontingenz, d.h. der Möglichkeit, dass auch vielmehr nichts sein könnte.

Wenn wir der metaphysischen Annahme, die einen Schluss vom Sein zum Sollen ausschließt, allerdings folgen, gibt es nicht nur die Möglichkeit, vom Sein auf ein Sollen zu schließen, nicht mehr, sondern es kollabiert auch die Möglichkeit eines Sollens überhaupt, da sich dieses dann auch nicht mehr – wie bei Kant geschehen – durch einen postulatorischen Theismus absichern lässt. Denn in einer Welt der bloßen Positivität gibt es auch kein Sollen, sondern nur das, was der Fall ist. Die einzige Ethik, die sich auf dieser Grundlage entwickeln ließe, wäre eine Ethik des *amor fati* – aber auch dies nur um den Preis des performativen Widerspruchs.

Diese Überlegungen sind nur auf der Grundlage bestimmter metaphysischer Annahmen plausibel. Wem diese Annahmen zunächst zu spekulativ erscheinen, der kann auf einer konkreteren Ebene Anhaltspunkte dafür finden, dass wir in unserem alltäglichen Selbstverstehen nicht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Sein und Sollen ausgehen.

(2) *Die Erfahrung der Negativität des Schmerzes.* – Wir machen immer wieder die Erfahrung dass etwas, was ist, nicht sein soll, nämlich zum Beispiel der Schmerz (vgl. hierzu auch Spaemann 1996, 55f.). Damit aber erscheint uns die Abwesenheit von Schmerz, also das, was «Gesundheit» genannt werden kann, als etwas, was sein soll. Nur wenn von der lebensweltlichen Erfahrung abstrahiert wird und diese als sekundär, wenn nicht sogar als illusionär gedeutet wird, ist ein Verständnis von Schmerz oder Gesundheit möglich, das keinerlei normative Dimensionen hat: Der Schmerz ist dann ein rein neurophysiologisch zu beschreibendes Phänomen, und Gesundheit beschreibt einfach einen wissenschaftlich festgelegten statistischen Normalzustand, also etwa Blutwerte, die sich in einem bestimmten Rahmen bewegen. Aber auch hier stellt sich die Frage, ob diese Sicht der Dinge tatsächlich so vorurteilsfrei ist, wie sie zunächst erscheint: Denn sie steht ja auch unter bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, die etwa das Verhältnis unseres lebensweltlichen Selbstverständnisses zu einem wissenschaftlichen Verständnis unserer selbst betreffen.

(3) *Ein naturphilosophisches Argument.* – Auch aus naturphilosophischer Sicht stellen sich Anfragen an die Kritik des naturrechtlichen Denkens. Man

muss, so zeigt ein Nachdenken darüber, was Natur eigentlich bedeutet, keinesfalls die These, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe, teilen. Denn man muss eine der Grundvoraussetzungen dieser Sicht, nämlich die Konstruktion eines unüberwindbaren Dualismus von *Natur* und *Freiheit* auf der Grundlage eines nicht-teleologischen Naturverständnisses, nicht teilen. Man kann vielmehr davon ausgehen, dass ein teleologisches Naturverständnis der Art und Weise, wie wir immer schon nicht nur die Natur, sondern auch uns selbst verstehen, wesentlich gerechter wird, als ein nicht-teleologisches Verständnis, das zwar die Mathematisierung der Natur und damit die wissenschaftlich-technische Herrschaft über die Natur möglich macht, aber um den Preis eines abstrakten Naturbegriffes, in dessen Konsequenz es zu liegen scheint, dass wir uns selbst auch nicht mehr verstehen können. Wird allerdings Natur teleologisch verstanden, dann ist auch das Verhältnis von Natur zur menschlichen Freiheit anders zu verstehen als in der Tradition des modernen nicht-teleologischen Naturbegriffes. Natur ist dann nicht als das radikal «Andere» der Freiheit dieser dualistisch entgegengesetzt, sondern die Voraussetzung eines jeden Freiheitsvollzuges. Denn die menschliche Freiheit (als Freiheit der Person) ist nie naturlos, sondern immer eine Weise des «Sich-Verhaltens» zur Natur, die als Bedingung der Möglichkeit von Freiheitsvollzügen gedacht werden muss. Es ist gerade diese Einsicht, an die das naturrechtliche Denken historisch gesehen angeknüpft hat und weiter anknüpfen kann.

(4) *Ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.* – Aber nicht nur diese metaphysischen, phänomenologischen oder naturphilosophischen Überlegungen verweisen auf die Möglichkeit, die radikale Trennung von Sein und Sollen abzulehnen und zumindest an wichtigen Momenten der Tradition naturrechtlichen Denkens festzuhalten. Auch der im engeren Sinne moral- oder rechtsphilosophische Diskurs verweist auf diese Möglichkeit. Auch hier müssen wir uns auf einige kurze Anmerkungen beschränken: Wenn man davon ausgeht, dass es universale ethische Normen gibt, stellt sich sogleich die Frage, wie diese verstanden und begründet werden können. Man könnte die Normen etwa als das Ergebnis einer bestimmten Rechts-tradition oder – eng damit verbunden – als Resultat eines bestimmten moral-philosophischen Diskurses interpretieren. Rein begründungstheoretisch lässt sich in einer solchen Weise allerdings ein universaler Geltungsanspruch nicht rechtfertigen: Denn man müsste dann entweder eine bestimmte historisch-kontingente Tradition oder das Ergebnis eines bestimmten, ebenfalls historisch-kontingenten Diskurses absolut setzen, ohne dass dies auch für diejenigen, die außerhalb der zur Debatte stehenden Tradition oder des jeweiligen Diskurses stehen, einsichtig wäre. Gerade angesichts dieser Begründungsfragen hat das naturrechtliche Denken in der Neuzeit ja – sei es

als Naturrecht im engeren Sinne oder als Vernunftrecht – seine bis heute anhaltende Wirkung entfalten können. Denn es erlaubt ja, *unabhängig von bestimmten Traditionen* vermittelt durch eine Reflexion auf die Natur bzw. Vernunftnatur des Menschen einen universalen Anspruch zu begründen und damit u.a. auch dem neuzeitlichen Menschenrechtsdenken gerecht zu werden. Denn Deklarationen der Menschenrechte sind immer Deklarationen, die alle Menschen betreffen und nicht nur solche, die in einer bestimmten Kultur oder geschichtlich-sozialen Situation leben.

Die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens wird dabei gerade dort, wo das konkrete Gesetz nicht mit dem, was «von Natur her» gerecht ist, übereinstimmt, deutlich: Wir können «Das ist doch nicht gerecht!» auch mit Bezug auf konkrete Gesetze oder Gesetzeswerke sagen: Die *Idee der Gerechtigkeit* ist nicht einfach nur ein Ergebnis, sondern immer auch eine Voraussetzung und ein Maßstab des konkreten positiven Rechts und der konkreten Gesetzgebung, so dass es in bestimmten Fällen möglich ist, sinnvollerweise von ungerechten Gesetzen zu sprechen – dort nämlich, wo diese unhintergehbare Voraussetzung der Rechtspraxis nicht berücksichtigt wird. Wie Jürgen Habermas anzunehmen, dass sich Legitimität aus Legalität erzeugen lasse, verkennt die Tatsache, dass auch die «autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründungen der Verfassungsgrundsätze» (2005, 109) Gerechtigkeit nicht diskursiv «erzeugen», sondern implizit immer schon voraussetzen und explizit im Rahmen prozeduraler Verfahren entdecken.

Ansonsten gäbe es ja auch keine Möglichkeit eines Vergleichs verschiedener Rechtsordnungen miteinander, ja: selbst der Begriff der Legitimität wird dadurch in Frage gestellt und letztlich auf Legalität reduziert. Gibt es keinen vorpositiven «natürlichen» Maßstab des Rechtes, dann ist ein Vergleich verschiedener Rechtsordnungen entweder gar nicht möglich oder nur, wenn der im naturrechtlichen Denken bewahrte Maßstab durch ein Äquivalent ersetzt wird – also etwa durch die Zustimmung der Bürger oder durch die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit einem bestimmten positiven göttlichen Recht. Allerdings lässt sich ein solcher Maßstab mit dem, was im Gedanken der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, nicht notwendigerweise vereinbaren: Die Mehrheit der Bürger kann konsensuell durchaus ungerechte Gesetze beschließen oder gutheißen. In ähnlicher Weise kann die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit dem Rechtsverständnis einer bestimmten positiven Religion – wie etwa des Christentums oder des Islams – nicht das Beurteilungskriterium für die Gerechtigkeit einer konkreten Rechtsordnung sein, solange man an der neuzeitlichen Einsicht in die Bedeutung einer autonomen und nicht von einer bestimmten Religion abhängigen Begründung des Rechts festhält. Gerade wenn an dem Gedanken einer Autonomie des Rechts festgehalten

wird und die Einsichten der neuzeitlichen liberalen Rechtstradition nicht aufgegeben werden sollen, wird man auf Formen des naturrechtlichen Denken angewiesen bleiben: Bei der Begründung mögen zwar in bestimmten historischen Zusammenhängen theologische oder religiöse Motive eine wichtige Rolle gespielt haben – etwa der Verweis darauf, dass die Gleichheit aller Menschen in der Intention des göttlichen Schöpfungswillens liege. John Locke wie die an ihn anschließende amerikanische Unabhängigkeitserklärung kann dies noch als Moment der Begründung des Naturrechtes berücksichtigen, weil zumindest noch von einer prinzipiellen Übereinstimmung der Rechtssubjekte im Schöpfungsglauben ausgegangen werden konnte. Im heutigen Kontext einer globalisierten Spätmoderne, der sich nicht nur durch die Pluralität verschiedener Religionen, sondern auch durch die Privatisierung von Religion und einen verbreiteten Atheismus bzw. Agnostizismus in bestimmten Teilen der Welt auszeichnet, wird man auf religiös-theologische Momente bei der Begründung des Naturrechtes so weit wie möglich verzichten müssen, ohne dass damit *a priori* ausgeschlossen sein dürfte, dass die Berücksichtigung dieser Momente ein tieferes Verständnis des «von Natur Rechten» erlauben könnte oder dass es notwendig ist, diese Momente in die Sprache eines allgemein akzeptierten Diskurses – etwa einer im strengen Sinne philosophischen Theologie – zu übersetzen – eine Aufgabe, bei der sich auch aus historischer Sicht das naturrechtliche Denken als fruchtbar erwiesen hat.

Man wird allerdings nicht auf bestimmte metaphysische Annahmen über das, was mit «Natur» und was mit «Recht» bezeichnet wird, wie auch – eng damit verbunden – über die Natur, Vernunft und Freiheit des Menschen im engeren Sinne verzichten können: Menschliche Vernunft und Freiheit bleiben auf die Natur verwiesen. Als Menschen können wir uns nicht von dieser «Voraussetzung» der Freiheit dispensieren, ohne gegen uns selbst zu handeln. Und gerade weil wir, wenn es um uns selbst geht, *Freiheit nicht ohne Natur* und *Natur nicht ohne Freiheit* denken können und nie isoliert, sondern immer in Gemeinschaft leben, ist auch verständlich, warum es einen metaphysisch-naturphilosophisch zu nennenden, einen eher freiheits- oder vernunftphilosophischen und einen dialog- oder diskursphilosophischen Zugang zur Frage nach der Begründung dessen, was in der klassischen Tradition «Naturrecht» genannt wurde, gibt. Diese verschiedenen (hier nicht weiter in ihrem komplexen Verhältnis diskutierten) Zugänge zu dem, was mit dem Begriff «Naturrecht» angezeigt ist, können dort von Erfolg gekrönt sein, wo sie der Gefahr einer naturalistischen Verkürzung des Naturbegriffes wie auch einer subjektivistischen oder auch intersubjektivistischen Verkürzung des Vernunft- oder Freiheitsbegriffes entgehen, wie sie umgekehrt unweigerlich dann scheitern, wenn sie das komplementäre Verhältnis von Natur und Freiheit aus den Augen verlieren. Eine Aneignung des Natur-

rechts bleibt dabei vermutlich auf den Begriff der Natur, aber nicht unbedingt auf den Begriff des Naturrechts angewiesen – es gibt, wie wir bereits gesehen haben, verschiedene Weisen einer Reformulierung des Naturrechts.¹⁶ Denn von zentraler Bedeutung ist die «Sache» des Naturrechts – von Bedeutung nicht zuletzt angesichts der politischen und gesellschaftlichen Fragen, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur an die Philosophie stellen und die vor allem die allgemeine Menschenwürde und die universalen Menschenrechte betreffen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu auch Martin KRIELE, *Das Naturrecht der Neuzeit*, in: Kurt RÖTTGERS (Hg.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag*, herausgegeben in Verbindung mit Weyma Lübke und Hans-Martin, Basel 1992, 9–25, 9f.

² [A] law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions.

³ Im englischsprachigen Bereich sieht die Situation insofern anders aus, als naturrechtliches Denken in der englischen und amerikanischen rechtsphilosophischen Diskussion eine nicht unwichtige Rolle spielt. Zu denken ist hier zum Beispiel an L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago – London 1950, oder an die Werke, in denen die *New Natural Law Theory* entwickelt und verteidigt wird (vgl. hierzu auch Anm. 8). Zahlreiche weitere Beiträge mit teils sehr unterschiedlichen Perspektiven wären hier zu nennen, etwa auch die englischen Übersetzungen der Überlegungen von Jacques Maritain zum Naturrecht und zu den Menschenrechten, vgl. hier auch H. ZABOROWSKI (Hg.), *Natural Law in Contemporary Society*, Washington, D.C. 2010.

⁴ Vgl. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde* (= Werkausgabe, 6), Frankfurt/M. 1999 und sein Verständnis des Naturrechts: «Das naturrechtliche Anliegen war und ist das *Aufrechte als Recht*, so daß es an *Personen* geehrt, in ihrem *Kollektiv* gesichert werde».

⁵ Vgl. ebd., § 3 (GW XIV, 22): «Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institution zu Pandekten.»

⁶ Kant spricht etwa von einem einzigen «angeborenen» Recht, «welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt». Dieses Recht, das «jedem Menschen, kraft seiner Menschheit» (d.h. menschlichen Natur) zusteht, ist «Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann» (*Metaphysik der Sitten*, AB 45).

⁷ Vgl. hierzu z.B. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 575f./A 547f.: «Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.»

⁸ Zu denken ist hier zum Beispiel an die so genannten *New Natural Law Theory* von G. GRISEZ, J. FINNIS und J.M. BOYLE. Finnis setzt sich in *Natural Law and Natural Rights* ausdrücklich mit David Humes Position auseinander und geht davon aus, dass es nicht notwendig sei, vom Sein auf ein Sollen zu schließen (vgl. 1980, 33f.). Dies stellt sicherlich einen der kontroversesten Aspekte von Finnis' Theorie dar: vgl. hierzu auch R.P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford 1999.

⁹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992 verneint diese Frage und bemüht sich um eine andere Form der Begründung des positiven Rechts.

¹⁰ Revolutionäre Züge des naturrechtlichen Denkens zeigen sich schon vorher, etwa bei der spätscholastischen Begründung des Völkerrechts; vgl. hierzu A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 21.

¹¹ Vgl. zu Augustinus' Verständnis von Naturrecht die nach wie vor wichtige Studie von K. DEMMER, *Jus Caritatis*, Rom 1961. – Zur Differenz des klassisch-vorchristlichen und des augustini-schen Naturrechtsverständnisses vgl. auch K. M. GIRADET, «Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus», in: *Rheinisches Museum* 138 (1995), 266–298. – Zu Thomas vgl. F.J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart 1999.

¹² A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 23 und 28, weist daher darauf hin, dass das Vernunftrecht bei Grotius, Pufendorf, Thomasius und Wolff seine Wurzeln in der mittelalterlichen Hochscholastik hat. Viele jüngere Arbeiten zur Geschichte des naturrechtlichen Denkens seit der Hochscholastik zeigen nicht nur dies sehr deutlich, sondern auch, dass das spätere neuscholastische Denken zumindest teilweise von Wolff abhängig ist. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 296, geht von einer bleibenden Präsenz der «Sache» des Naturrechts auch dort aus, wo nicht ausdrücklich von Naturrecht gesprochen wird.

¹³ Dies gilt u.a. für die Philosophien Kants oder des deutschen Idealismus: Sowohl Kants Philosophie auf der einen als auch Fichtes, Schellings und Hegels Philosophien auf der anderen Seite sind in ihrer Argumentation oft von nicht explizierten Voraussetzungen abhängig, so dass ihre Argumente, sobald diese Voraussetzungen nicht nur im Hintergrund stehen, sondern vergessen sind, nicht mehr angemessen verstanden werden können.

¹⁴ Man darf zum Beispiel den Beitrag der modernen Biologie – vor allem der Genetik und der Evolutionsbiologie – für die Begründung und das tiefere Verständnis der Gleichheit aller Menschen nicht unterschätzen. Es zeigt sich zunehmend die Notwendigkeit eines (in seinen Möglichkeiten und Grenzen neu zu bestimmenden) Gesprächs zwischen Vertretern des naturrechtlichen Denkens und den Sozial- und Naturwissenschaften. Zu denken ist dabei aber nicht nur an die Biologie, sondern auch an die Psychologie oder an die Staats- und Gesellschaftswissenschaften.

¹⁵ Das bedeutet, dass gerade angesichts der ökologischen Krise das naturrechtliche Denken eine erneute Bedeutung erfahren sollte.

¹⁶ Zu denken ist in diesem Zusammenhang auch an die Philosophie von H. Jonas, die als eine Reformulierung bestimmter Motive des naturrechtlichen Denkens gelesen werden kann, ohne dass Jonas selbst auf den Begriff des Naturrechts zurückgreift.

Dieser Beitrag erscheint auch in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

MENSCHENWÜRDE UND MENSCHLICHE NATUR

Würde ist keine empirisch gegebene Eigenschaft. Die eigene Würde geachtet zu sehen, ist auch kein Menschenrecht. Es ist vielmehr der transzendente Grund dafür, dass Menschen Rechte und Pflichten haben. Rechte haben sie, weil sie Pflichten haben können, d.h. weil die normalen, erwachsenen Mitglieder der Menschheitsfamilie weder instinktiv in ihr Gemeinwesen eingepasste Tiere sind, noch instinktlose, bloße Triebsubjekte, die im Interesse des Gemeinwesens durch Polizei in Schach gehalten werden müssen. Menschen können aus Einsicht, vernunftgemäß und sittlich handeln, und sie haben die Pflicht, dies zu tun. So sagt z.B. Art. 6 des Grundgesetzes: «Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht.» Dass das Elternrecht auf der Fähigkeit der Eltern beruht, ihrer Elternpflicht nachzukommen, geht daraus hervor, dass dieses Recht bei grober Vernachlässigung der Pflicht erlischt. Die Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, ist das, was wir Freiheit nennen. Wer nicht frei ist, kann für nichts verantwortlich gemacht werden. Wer aber Verantwortung übernehmen kann, hat das Recht, nicht als bloßes Objekt behandelt und physisch zur Erfüllung seiner Pflichten gezwungen zu werden. Der Sklave, der keine Rechte hat, hat auch keine Pflichten. Der Staat ist deshalb eine Gemeinschaft von Freien. Sklaven können so wenig Bürger oder Untertanen eines Staates sein wie Haustiere.

Wenn Willensfreiheit eine Fiktion ist, dann beruht der Staat auf einer Fiktion, einem «als ob», wobei es dann wichtig ist, dass die Bürger dies nicht erfahren, sondern an dieses «als ob» wirklich glauben. Menschenwürde hat keinen biologischen Grund, aber ob jemand zu denen gehört, die sie besitzen, das folgt aus der biologischen Zugehörigkeit zu einer Familie von Freien, denn verwandtschaftliche Beziehungen sind zugleich personale Beziehungen. Vater, Mutter, Schwester, Bruder, Großeltern usw. sind (im Unterschied zu den Tieren) lebenslange personale Rollen. Es kommt deshalb nicht darauf an, ob das einzelne Familienmitglied schon, noch oder überhaupt die Eigen-

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

schaften besitzt, die uns veranlassen, von Personen zu sprechen, Eigenschaften, die phänomenal so etwas wie Würde zur Erscheinung bringen.

Die Rede von einer zu respektierenden Menschenwürde beruht auf einer eigentümlichen Ambivalenz im Gedanken eines Freiheitssubjekts. Aus dieser Ambivalenz folgen zwei unterschiedliche Vorstellungen von dem, wodurch diese Würde verletzt wird. Sie, die Würde, ist unantastbar, heißt es im Grundgesetz, und Horst Dreier schreibt mit Recht in seinem Grundgesetzkommentar, dass sei normativ, nicht deskriptiv zu verstehen. Unantastbar, das kann ja heißen, etwas kann gar nicht angetastet werden, oder aber es kann heißen, es dürfe nicht angetastet werden. Die beiden Bedeutungen hängen damit zusammen, dass der Mensch einerseits Person, Freiheitssubjekt ist und als solches durch irgendwelche Einwirkungen von außen nicht zu berühren. Die christliche Tradition hat ihr zentrales Symbol im Bild eines seiner Würde scheinbar gänzlich Beraubten, eines nackten Gekreuzigten, dem nun aber gerade als einem solchen die tiefste Verehrung entgegen gebracht wird. In dieser Tradition steht es noch, wenn bei Shakespeare der alte König Lear, von seinen Töchtern davongejagt und in Sturm und Regen auf der Straße sitzend, von dem Ritter Kent angesprochen wird, der in seinen Dienst treten möchte. Auf Lears Vorhaltung, er sei doch ein Nichts, antwortet Kent: «Es ist etwas in Eurem Gesicht, das ich gern meinen Herrn nenne.» Gerade in der tiefsten Erniedrigung kann das, was wir mit Würde meinen, am deutlichsten hervortreten.

Andererseits aber gibt es auch offenbar Handlungen, die die Würde antasten. Das kann es aber nur geben, weil Menschen nicht in einem leeren Raum schwebende Freiheitssubjekte sind, sondern eine physische und psychische Natur besitzen, in der sie sich darstellen und in der sie auch angetastet werden können, und zwar unabhängig von ihrem eigenen Willen. Lassen Sie mich hierzu einige Bemerkungen machen.

Freiheit ist ein Merkmal der Spezies *homo sapiens*. Aber die Natur des Menschen ist nicht einzig dadurch charakterisiert, dass sie Freiheitsdarstellung ist. Wir können uns vernünftige Lebewesen von anderen Sternen vorstellen, die auf diesen Planeten kommen und Menschen begegnen, deren Verhaltensweisen sie nicht verstehen. Stellen wir uns vor, diese Wesen könnten keinen Schmerz empfinden; sie selbst besäßen andere Signale, die auf beeinträchtigte Gesundheit aufmerksam machen. Sie hätten aber bei diesem Wesen den Charakter bloßer Signale, wie der Blinker am Auto, die nicht selbst schon die Tendenz zu ihrer Beseitigung enthielten. Diese Wesen könnten gar nicht verstehen, warum die absichtliche Herbeiführung solcher Signale, also absichtliche Schmerzzufügung, etwas Schlechtes sein sollte. Und wenn ein Wesen so etwas wie Schlaf nicht konnte, könnte es nicht verstehen, was systematischer Schlafentzug bedeutet. Fast alle Inhalte unseres Wollens sind natürliche Inhalte, die durch unsere kontingente Menschen-

natur vorgegeben sind. Und nur in dieser seiner kontingenten Natur ist die Würde des Menschen antastbar. Diese Natur ist eine Natur der Spezies. Darum können Menschen die Tendenzen anderer Menschen verstehen, und nur darum die konfligierenden Interessen sozusagen evaluieren und zu einem gerechten Ausgleich bringen. Andernfalls würde nur die Intensität eines Wunsches zählen, so abwegig und absurd dieser Wunsch uns erscheinen mag. Und es könnte sich jemand in seiner Menschenwürde verletzt fühlen, wenn der Intensität seines Wunsches nicht Rechnung getragen wird. Wir können Wünsche und Interessen nur evaluieren, weil wir die gleiche Natur besitzen. Sogar die Verteidiger der Euthanasie kommen ohne solche Evaluierungen nicht aus. Wenn nur der Suizidwunsch als solcher zählt, dann dürfte man nicht den Wunsch eines jungen unglücklichen Verliebten zurückweisen, ihm beim Suizid aktiv behilflich zu sein. Den Einwand, man dürfe in solchen Fällen damit rechnen, dass die Person nach einer Zeit anderen Sinnes werde, kann diese Person zurückweisen mit dem Argument: «Ich will nicht, dass die Zeit meine Identifizierung mit dieser Liebe annagt, ich will als der sterben, der ich jetzt bin.» Wenn es überhaupt dem Menschen zusteht, einen anderen auf dessen Wunsch hin zu töten, und wenn die Würde des Menschen nur in seiner von aller Natur abgelösten Freiheit besteht, dann ist es ein unzulässiger Paternalismus, Suizidwünsche dieser Art überhaupt zu evaluieren. Warum soll ein Mensch nicht das Recht haben, als der sterben zu wollen, der er jetzt ist? Ich erinnere noch an ein anderes, diesmal reales Beispiel, den Kannibalen von Rothenburg, der den Wunsch hatte, einen Menschen zu töten und anschließend zu verzehren, und der im Internet jemanden fand, der den komplementären Wunsch hatte, getötet und verzehrt zu werden. Die Sache geschah. Der Mann wurde wegen Mord angeklagt. Seine Verteidigung war sehr einfach: *Volenti non fit iniuria*. Niemandem ist hier etwas widerfahren, das er nicht gewollt hat. Der Staat hat nicht das Recht, solche Wünsche zu bewerten und ihre Erfüllung zu bestrafen. Wenn er gleichwohl bestraft wurde, dann deshalb, weil das Gericht die Wünsche evaluierte, und zwar aufgrund von Maßstäben, die so etwas wie eine Natur des Menschen unterstellen, in der die Menschenwürde trotz Zustimmung angetastet wird.

Wenn wir das Verhalten des Kannibalen als pervers missbilligen, dann unterstellen wir einen normativen Begriff des Natürlichen als des «Normalen». Ohne einen Begriff von Normalität kommen wir beim Umgang mit Lebendigem nicht aus. Im Bereich der Physik gibt es nicht so etwas wie Normalität, es gibt nur das strikte Naturgesetz, das keine Ausnahmen duldet. Wenn ein Planet von der vorausberechneten Bahn abweicht, sprechen wir nicht von einem falschen Verhalten des Planeten, sondern wir fühlen uns veranlasst, die Parameter unserer Berechnung zu korrigieren. Es gibt im Bereich des Unlebendigen nichts Richtiges oder Falsches. Wenn aber ein

Hase mit drei Beinen geboren wird, wenn eine Löwenmutter ihren Jungen das Jagen nicht beibringt oder wenn für einen Primaten Individuen des anderen Geschlechts nicht jene Anziehungskraft besitzen, auf der die Fortexistenz der Gattung beruht, dann sprechen wir von Abweichungen, Anomalitäten oder Defekten. Die Anpassung tierischen Verhaltens an seine Umwelt beruht darauf, dass das Tier mit bestimmtem Verhalten anderer Tiere rechnet, d.h. mit Normalität. So auch können wir nur deshalb im Straßenverkehr zurecht kommen, weil wir damit rechnen, dass sich normalerweise andere Verkehrsteilnehmer normal verhalten. Und so auch können wir nicht aus Achtung vor der Menschenwürde Menschen ohne Rücksicht auf ihre sexuelle Orientierung gleich behandeln. Wer einen Pädophilen als Kindergärtner einstellt, handelt fahrlässig. Die sexuellen Begierden des Pädophilen können nicht auf eine Stufe gestellt werden mit denen eines normal Veranlagten. Seine Menschenwürde achten heißt nicht, seine speziellen Neigungen als Ausdruck dieser Würde zu achten. Wir müssen ihm vielmehr zumuten, auf die Befriedigung dieser Neigung definitiv zu verzichten. Die Erfüllung fügt nämlich dem Kind einen seelischen Schaden zu, der es später an einem Leben hindert, das wir wiederum «normal» nennen. Ohne diesen Begriff des Normalen könnten wir nicht antworten auf die Frage, warum denn das Interesse des Kindes Vorrang haben soll gegenüber dem Interesse des Pädophilen. Auch dieser kann ja behaupten, es werde ihm Schaden zugefügt, wenn er auf die Befriedigung seiner Neigungen verzichten muss. Die Antwort kann nicht lauten, dass prinzipiell das Interesse eines Kindes Vorrang hat vor dem Interesse eines Erwachsenen, sondern dass die beiden Interessen eben nicht auf der gleichen Stufe stehen. Das eine, das Interesse an einem normalen Leben, ist ein normales Interesse, das Interesse des Pädophilen ist es nicht.

Die bis heute kanonische Auslegung des Grundgesetzes sieht die Respektierung der Menschenwürde unter Rückgriff auf Kant darin, dass jeder Mensch bei allen ihn direkt oder indirekt betreffenden Handlungen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck behandelt wird. Wichtig ist hier das «nur» zu betonen. Menschen können ja nur in Gesellschaft leben, wenn sie einander ständig als Mittel zu Zwecken gebrauchen. Verletzung der Menschenwürde geschieht dann, wenn jemand auf seine Funktion im Interesse anderer reduziert wird und dabei die Wechselseitigkeit solcher Instrumentalisierung ausgeschlossen wird. Das geschieht z.B. durch sogenannte sittenwidrige Verträge. Jemand kann kraft seiner Freiheit über sich selbst verfügen. Er kann Versprechen geben, zum Beispiel Eheversprechen oder Mönchsgelübde, die über sein ganzes Leben verfügen. Aber in unserer Rechtsordnung müssen solche Verträge bürgerlich-rechtlich widerrufbar sein. Darum ist z.B. ein Unterwerfungsvertrag nichtig, durch den jemand sich in Sklaverei gibt und auf sein Recht, anderen Sinnes

zu werden, definitiv und mit der Absicht auf Rechtswirksamkeit verzichtet. Der Staat schützt hier die Freiheit gegen den Menschen selbst, der bereit ist, auf sie zu verzichten. Dieser Verzicht ist möglich. Er kann sogar höchster Ausdruck von Freiheit sein. Und die Kirche kann solche Versprechen als irreversibel behandeln und damit auf der Freiheit des Menschen insistieren, über das Ganze seines Lebens zu verfügen. Wichtig ist nur, dass die Kirche zur Durchsetzung dieses Rechts des Menschen nicht den staatlichen Arm benutzen kann. Die Personalität des Menschen hat eine zeitliche Dimension. Sie beginnt und sie endet irgendwann. Es gehört zur Eigentümlichkeit menschlicher Personen, dass sie eine Biographie besitzen, dass sie sich über einen langen Zeitraum hinweg identifizieren können mit jedem Stadium ihrer natürlichen Existenz. So sagen wir: «Ich wurde dann und dann gezeugt», «meine Eltern haben erwogen, mich abzutreiben», «ich wurde dann und dann geboren», «ich werde vielleicht in hohem Alter nicht mehr bei klarem Bewusstsein sein», oder «ich war dann und dann bewusstlos». Das Personalpronomen «ich» bezieht sich nicht auf «ein Ich» – eine Erfindung von Philosophen –, sondern auf einen natürlichen Organismus, der zu existieren beginnt, sobald sich eine DNA gebildet hat, der gegenüber dem Organismus der Mutter selbständig ist und sich vom Augenblick der Zeugung an kontinuierlich autonom entfaltet. Die menschliche Person ist nicht das Aggregat der Zustände, die sie durchläuft, sondern es ist immer die eine identische Person, die diese Zustände durchläuft. Kant hat das auf den Punkt gebracht, indem er schreibt: «Da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen, so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben.» Was aber das Ende des Lebens betrifft, so wird hier oft der Begriff der Menschenwürde im Zusammenhang mit Euthanasie benutzt und unter menschenwürdigem Sterben die Selbsttötung verstanden. Ich diskutiere hier nicht die Frage der moralischen und rechtlichen Beurteilung des Selbstmords. Es ist absurd, Selbstmordversuch unter Strafe zu stellen, es ist aber ebenfalls absurd, von einem «Recht auf Selbsttötung» zu sprechen. Die Wahrheit ist: Wer sich tötet, entzieht sich jenem sozialen Gefüge, innerhalb dessen von so etwas wie Recht und Rechten die Rede sein kann. Er begibt sich außerhalb der Rechtssphäre. Dies zu können – nicht, es zu tun – gehört zu dem, was die Person auszeichnet. Ganz anders mit der Tötung auf Verlangen. Sie ist eine Handlung nicht außerhalb, sondern innerhalb der Rechtssphäre und muss strafrechtlich sanktioniert bleiben. Macht man aus der Selbsttötung ein Recht, dann hat das schlimme Folgen. Dann trifft den Träger dieses Rechtes die Verantwortung für alle Folgen, alle Belastungen

persönlicher und finanzieller Art, die sich daraus ergeben, dass er von diesem Recht keinen Gebrauch macht. Dadurch entsteht mit logischer Notwendigkeit ein unzulässiger Druck auf den Kranken oder Alten. Von der Verantwortung ist der Patient nur frei, wenn es für ihn gar keine rechtliche Möglichkeit gibt, seine Tötung durch andere zu erreichen. Kein Mensch kann von einem anderen verlangen zu sagen: «Dich soll es nicht mehr geben.» Ein unwiderruflicher Unterwerfungsvertrag ist ein unsittlicher und deshalb unwirksamer Vertrag. Ein Tötungsvertrag ist in dem Augenblick, wo er ausgeführt wird, vollständig irreversibel. Damit ist er in noch höherem Maße ein unsittlicher Vertrag als der, mit dem sich jemand in Sklaverei begibt. Die Vokabel «Befreiung» ist für diese Handlung unpassend. Denn das Ziel und Ende jeder Befreiungstat ist Freiheit. Ziel und Ende der Tötung auf Verlangen ist aber die Beseitigung des Subjektes möglicher Freiheit, die Nicht-Existenz. Menschenwürdiges Sterben ist ein von Menschen begleitetes, behütetes und vor großen Schmerzen bewahrtes Sterben. Es ist ebenso menschenunwürdig, das Leben des Menschen durch medizinische Maßnahmen, z.B. künstliche Ernährung, über jedes vernünftige Maß hinaus zu verlängern wie es menschenunwürdig ist, den Tod absichtlich herbeizuführen. In beiden Fällen ist der Patient nicht mehr wirklich Selbstzweck. Darauf aber kommt es bei der Menschenwürde an. Menschenrechte sind nicht unbedingt. Sie können sich gegenseitig einschränken. So findet das Recht auf Forschungsfreiheit oder auf Kunstfreiheit seine Grenze am Recht auf Eigentum. Der Künstler darf nicht Wände bemalen, die ihm nicht gehören. Der Forscher darf sich nicht im Interesse seiner Forschung fremden Eigentums bemächtigen oder Menschenleben opfern. Aber auch das Eigentumsrecht hat wiederum Grenzen. Menschenwürde dagegen kennt keine Kompromisse. Sie verlangt, dass auch bei einer Einschränkung von Rechten immer die Frage sein muss, ob in die Gerechtigkeitserwägungen, die diese Einschränkung fordern oder erlauben, das Interesse der in ihrem Recht eingeschränkten auf unparteiliche Weise eingeht, d.h. ob die Einschränkung vor dem Beeinträchtigten als zumutbar gerechtfertigt werden kann – vorausgesetzt, der Betreffende ist selbst gerecht denkend. Menschenwürde kann nie gegen Menschenwürde stehen. Wenn meine Interessen zurückstehen müssen hinter denen eines anderen, dann bedeutet das so lange keine Verletzung meiner Würde, als diese Verletzung mir gegenüber gerechtfertigt werden kann. Würde eines Menschen ist dann verletzt, wenn es offen oder stillschweigend heißt: Auf ihn kommt es nicht an. Die kantische Selbstzweckformel kann auch vereinfacht so abgewandelt werden: Auf jeden kommt es an.

REMI BRAGUE · PARIS / MÜNCHEN

NATÜRLICHES UND GÖTTLICHES GESETZ

Die beiden Begriffe, die im Titel einander gegenübergestellt sind, sind heute, wenn ich mir die Ironie erlauben darf, nicht die populärsten. Schon der Begriff des natürlichen Gesetzes wird nicht gerne gesehen. Ganz zu schweigen von dem eines göttlichen Gesetzes. Beiden gemeinsam ist eine negative Konnotation: Weder der eine noch der andere ist auf den Menschen bezogen. Die Vorstellung von etwas, das nicht im engeren Sinne menschlich wäre und dem Menschen sein Gesetz auferlegt, ist für viele unserer Zeitgenossen unerträglich geworden.

Es ist dabei nicht von Bedeutung, ob dieses Nicht-Menschliche unterhalb oder oberhalb des Menschlichen angesiedelt ist, ob es dieses fundiert oder übersteigt. Wir haben uns tatsächlich daran gewöhnt, uns die Natur als irgendwo «darunter» liegend vorzustellen, während die Sphäre des Göttlichen oft «oberhalb» verortet wird. Das sind nur Bilder, aber sie haben eine tiefe Bedeutung. Man müsste sie der Kritik unterziehen, wozu hier nicht der Ort ist.

Ich beginne mit einigen Präzisierungen zum Begriff des «natürlichen Gesetzes». Er ist für uns inzwischen schwer zu verstehen, weil sich unsere Vorstellung des Natürlichen gewandelt hat. Für uns hat der Begriff der Natur wie auch das zugehörige Adjektiv nicht mehr dieselbe Bedeutung, wie für diejenigen, die diesen zuerst verwendet haben.

Für den Menschen von heute bedeutet «natürliches Gesetz» im Großen und Ganzen drei Dinge:

(a) zum einen die Konstanten, wie sie aufgrund der wissenschaftlichen Erforschung der Naturphänomene erkannt und mit mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Man nennt sie auch die «Naturgesetze» oder die «physikalischen Gesetze»;

REMI BRAGUE, geb. 1947 ist Professor für mittelalterliche Philosophie an der Universität Sorbonne und Lehrstuhl-Inhaber für die Philosophie der Religionen Europas an der LMU München. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

(b) zum anderen das «Gesetz des Dschungels», die unterstellte Ursituation des Menschen im Kampf um das Überleben und in der alles beherrschenden Sorge um Selbsterhaltung;

(c) schließlich die Begrenzungen des Menschen durch die Biologie, wie die Notwendigkeit für den Einzelnen, sich zu ernähren, und für die Gattung, sich fortzupflanzen.

Als der Begriff des natürlichen Gesetzes bei den Philosophen der stoischen Schule aufkam, war der Naturbegriff der einer kosmischen Ordnung.¹ Diese Ordnung unterschied sich im Übrigen nicht wesentlich von dem, was die Stoiker Gott nannten. Sie war ausgerichtet auf das Erlangen des Guten: Die Selbstsorge war nicht losgelöst von der Sorge um das, was im Menschen das höchste «Selbst» ist, nämlich seine Vernunft. Das natürliche Gesetz, das Gesetz der Vernunft und das göttliche Gesetz fielen deshalb im Wesentlichen in eins.

Im Mittelalter findet sich die am meisten ausgereifte Theorie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Sie leistete eine eigene Synthese der bisherigen Überlegungen von Juristen wie Theologen. Der Naturbegriff, auf der diese fußt, ist nicht zu verwechseln mit dem, was wir heute unter «der Natur» verstehen, sondern eher im Sinne von Redewendungen wie – im Französischen – «die Natur...» dieser oder jener Sache.

Die Natur ist das, was durch die *Definition* einer Wirklichkeit ausgedrückt wird. Nach den elementaren Regeln der traditionellen Logik stößt man auf die Definition einer Sache, indem man die Kategorie sucht, zu der diese Sache gehört, und dann ein herausstechendes Merkmal, das sie allein aufweist und einen idealerweise auf alle anderen Eigenschaften dieser Sache aufmerksam werden lässt. In der Fachsprache: Man sucht die «nächsthöhere Gattung» und den «artbildenden Unterschied». Im Falle des Menschen würde man sagen, dass der Mensch ein lebendes Wesen ist, ein «Tier», wenn man so will. Er unterscheidet sich von den anderen Lebewesen, oder – wenn man so will – von den «Tieren», durch eine Fähigkeit, die ihm eigen ist. Unter der Voraussetzung, dass sie über die Fähigkeit zum berechnenden Handeln (*ratio*) hinausgeht, kann man sie «Vernunft» nennen; dazu gehört das Vermögen zum Nachdenken über das, was man tun soll, wie auch zu freien Entscheidungen – mit allen Konsequenzen dieser Fähigkeit, wie die Macht, die Welt durch die Technik zu verändern und die Zukunft zu gestalten.

Aus diesem Blickwinkel ist die Natur des Menschen nicht das ihm Angeborene – etwa im Unterschied zu dem, was er erworben hat. Und diese «Natur» steht in keinerlei Gegensatz zu dem, was man «Kultur» nennt, auch wenn sich Abiturienten dies inzwischen so merken.

Dieser Naturbegriff im Sinne des Rohzustandes einer Sache stammt von Epikur und wurde im 17. Jahrhundert von den Begründern der modernen politischen Philosophie, vor allem von Thomas Hobbes, aufgegriffen. Er

beruht auf der Fiktion eines «Naturzustands», in dem der Mensch nur von seinem Selbsterhaltungstrieb beherrscht wird, der unter Umständen zum andauernden Krieg aller gegen alle führt. Aus diesem Zustand kann man sich nur mit dem Konstrukt einer Art Vertrags befreien.

Ein Philosoph am Ende dieser Epoche hat sehr wohl gesehen, was mit dieser Neudefinition auf dem Spiel steht. Leibniz schreibt: «Aristoteles [hatte] den der menschlichen Natur am meisten entsprechenden Zustand im Auge [...] Herr Hobbes aber nennt *natürlichen Zustand* den Zustand, der am wenigsten Kunst enthält.» Er fährt mit einer kritischen Bemerkung fort, die, wie es seine Art ist, von hinterhältiger Freundlichkeit ist: «indem er möglicherweise dabei übersieht, daß die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit auch die Kunst einbegreift».²

Was geschieht hingegen, wenn man die menschliche Natur mit den beiden Dimensionen ihrer Definition zu beschreiben versucht? Man gelangt zu einem natürlichen Gesetz, bei dem entweder der Akzent auf die nächsthöhere Gattung gelegt wird («Tier») oder auf den artbildenden Unterschied («Vernunftbegabung»). Mit Blick auf das «Tierische» im Menschen trifft all das zu, was Hobbes gesehen hat, vor allem die Sorge um Selbsterhaltung, eine Sorge, die bei einem gefährdeten und bedürftigen Wesen in hohem Maße gerechtfertigt ist. Aber dort, wo man die Rationalität und ihre Konsequenzen betont, wird das natürliche Gesetz auch zum Gesetz der Vernunft.³

Die beiden Dimensionen liegen darüber hinaus nicht auf derselben Ebene. Schauen wir uns die Definition des Menschen noch einmal an. Es ist deutlich, dass der artbildende Unterschied («Vernunftbegabung») uns mit Blick auf die Frage nach dem Menschen weiter hilft als die nächsthöhere Gattung («Tier»). Wenn wir versuchen, den Menschen von dem zu unterscheiden, was nicht Mensch ist, werden wir schnell die Vernunftbegabung und nicht das «Tierische» als Kriterium wählen.

Dieses Vorrecht des artbildenden Unterschieds gegenüber der nächsthöheren Gattung betrifft nicht nur die Logik des Erkennens. Dies hat zur Konsequenz, dass das «natürliche Gesetz» im Sinne des Versuchs der Bewahrung des Individuums und der Art dem «natürlichen Gesetz» im Sinne des Gesetzes der Vernunft nicht einfach gegenüber gesetzt ist. Es ist diesem sozusagen anvertraut. Es ist die Aufgabe der Vernunft, den besten Weg zu seiner Bewahrung zu finden. Die Vernunft muss die Natur beschützen. Die Vernunft muss die Sorge um Selbsterhaltung mit anderen Gesichtspunkten versöhnen, denen sie diese in bestimmten Fällen unterordnen muss.

Der Begriff eines göttlichen Gesetzes ist unserer Art zu denken, wenn überhaupt, heute noch fremder. Er erinnert zwangsläufig an den Begriff der Theokratie, das bevorzugte Schreckgespenst unserer Demokratien.

Ich beginne genau mit diesem Begriff der Theokratie. Wir verstehen darunter oft genug eine klerikale Staatsform. Historisch gesehen hat sich eine solche Staatsform nur sehr selten verwirklicht, man kann sich sogar fragen, ob es sie je außerhalb der Alpträume ihrer Feinde gegeben hat. Vielleicht haben wir zu unserer Zeit die paradox anmutende Gelegenheit, in der heutigen Staatsform des Iran die Annäherung an eine Theokratie vorzufinden. Die religiösen Führer verfügen tatsächlich über einen beträchtlichen Teil der politischen Macht, entweder direkt oder vermittelt durch den «Wächterrat». Dieser hat die Aufgabe zu überprüfen, inwieweit die Kandidaten wichtiger Ämter mit der islamischen Orthodoxie und ihre Entscheidungen mit dem Islam übereinstimmen.

Man muss daran erinnern, dass das Wort «Theokratie» nicht immer abwertend gemeint war. Ganz im Gegenteil wurde es in der Absicht geprägt, um zu rühmen. Zum ersten Mal verwendet hat es der jüdische Historiker Flavius Josephus, der im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung das Judentum verteidigen wollte. Er sang das Hohelied auf das, was Mose begründet hatte, indem er hervorhob, dass das jüdische Volk weder in einer Monarchie, noch in einer Demokratie oder irgendeiner anderen bisher bekannten Staatsform lebt, sondern unmittelbar unter der Autorität Gottes. Diese begründet etwas, was er sich nicht scheute, «Theokratie» (*theokratia*) zu nennen.⁴ Es fällt auf, dass die Figur des Göttlichen, die hier ins Spiel kommt, diejenige eines Gesetzgebers ist. Weil es ein göttliches Gesetz gibt, gibt es eine Theokratie.

Aber habe ich nicht, indem ich an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes erinnere, den Begriff des göttlichen Gesetzes enger denn je an die Theokratie geknüpft? Wäre diese Bedeutung des Wortes nicht den bereits existierenden islamischen Regimen wie auch all jenen willkommen, die davon träumen, ein solches göttliches Gesetz anzuwenden, das man *Scharia* nennt?

Man sollte etwas Abstand gewinnen und einen Blick auf die Geschichte des westlichen Rechtsdenkens werfen. Wir halten dabei fest, dass der Begriff des göttlichen Gesetzes weit davon entfernt ist, ausschließlich Besitztum eines mehr oder weniger fernen und mehr oder weniger komplizierten Orients zu sein. Er ist präsent in den Quellen unserer westlichen Zivilisation, und zwar in deren *zwei* Quellen, nicht nur in «Jerusalem», sondern auch in «Athen», nicht nur in der Bibel, sondern auch bei Sophokles, Platon, Cicero etc.⁵ Griechenland, das Heimatland der Demokratie, ist auch der Geburtsort des Begriffs des göttlichen Gesetzes. Und er hat die Entwicklung des europäischen Denkens während seines gesamten Weges begleitet, bis zu einem vergleichsweise jungen Datum. Der letzte wichtige Autor, der ein «göttliches Gesetz» in der Reihe der verschiedenen Gesetzesarten gesehen hat, ist John Austin, Schüler von Jeremy Bentham, in seinen Vorlesungen über die Rechtswissenschaft von 1832.⁶

Auch wenn dieser Begriff also Teil unseres intellektuellen Handwerkszeugs ist, hat er sich in Europa anders entwickelt als in der islamischen Tradition. Man müsste die beiden Traditionen miteinander eingehender vergleichen. Ich beschränke mich auf einen kurzen Blick auf die Zusammenfassung des Thomas von Aquin. In seinem Traktat über das Gesetz unterscheidet dieser, wie man weiß, vier Arten: ewiges, natürliches, göttliches und menschliches Gesetz.⁷

Die erste Art, die er als Erster unterschieden hat, ist nichts anderes als das Gesetz, das Gott selbst ist und dem er, in gewisser Weise, selbst unterstellt ist: nämlich die Liebe.

Das natürliche Gesetz, das danach kommt, ist die Art und Weise, durch die die vernünftigen Geschöpfe an diesem ewigen Gesetz Anteil haben (*participatio legis aeternae in rationali creatura*). Es tut dies als vernünftiges, indem es sich mit Hilfe der Vernunft, die ihre Natur ist, das ewige Gesetz aneignet.

Der Begriff des «göttlichen Gesetzes», der an dritter Stelle kommt, wird dadurch bereichert. Das Wort bezeichnete gewöhnlich den Inhalt des Alten und des Neuen Testaments, vor allem deren Gesetzestexte. Allerdings muss man beachten, dass das natürliche Gesetz ebenfalls göttlich ist, weil es das ewige Gesetz widerspiegelt.⁸ Zudem haben die Weisungen in den Büchern der Bibel die Aufgabe, an das natürliche Gesetz zu erinnern. Die Göttlichkeit des Gesetzes hängt also nicht an der Art und Weise, wie sie kommuniziert wurde, durch die Offenbarung, sondern vielmehr an der Art und Weise, mit der sie indirekt die Natur des Schöpfergottes selbst widerspiegelt.

Das menschliche Gesetz, das vierte nach der Unterscheidung des Thomas, besteht in der Vielfalt der mehr oder weniger bewussten und mehr oder weniger gelungenen Versuche der Menschen, die Anforderungen des natürlichen Gesetzes für die Gemeinschaft, in der sie leben, anzupassen.

Gewiss setzen wir bei unseren Versuchen, gerechte Gesetze zu schaffen, nicht mehr auf den Begriff des göttlichen Gesetzes. Wir ziehen es vor, vom Gewissen zu sprechen. Dies ist das Ergebnis einer langen und bewegten Geschichte, die man bereits versucht hat nachzuerzählen und die ich hier nicht wiederholen kann.⁹ Sind wir auf diese Weise dem Begriff der Theokratie entkommen – verstanden im ursprünglichen Sinne, dass Macht allein von Gott kommt? Man könnte hier daran erinnern, dass die Vorstellung des Gewissens lange als eine Spur von etwas im Menschen betrachtet wurde, das den Menschen übersteigt und genau genommen göttlich ist. Wir haben in der Schule alle die berühmte Passage gelesen, in der Rousseau seinen Kaplan aus den Savoyen sagen lässt: «Gewissen, göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme».¹⁰ Das Gewissen als göttlich zu bezeichnen ist aber nichts Neues, und schon gar nichts, was der Moderne eigen ist. Man findet eine solche Bindung des Gewissens an das Göttliche sehr wohl be-

reits in der Antike und im Mittelalter, bei den Heiden wie bei den Kirchenvätern und den Scholastikern.

Der Erste, der diese beiden Bereiche ausdrücklich miteinander verbunden hat, war vermutlich der heidnische Philosoph Seneca, ein Stoiker, der schreibt: «Gott (oder: ein Gott) ist Dir nahe, ist mit Dir, ist in Dir. [...] Ein heiliger Geist wohnt in uns, der darauf achtet und zur Kenntnis nimmt, was wir Gutes und Böses tun» (*prope est a te deus, tecum est, intus est. [...] sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*).¹¹ Die ersten Worte erinnern in auffälliger Weise an eine berühmte Stelle im Pentateuch über Gottes Weisung. Das Gebot ist «ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen» (Dtn 30,14).

Der Übergang vom Heidentum zum Christentum hatte für diese Vorstellung keine Konsequenzen. Paulus hat im Gegenteil diesen Begriff des Gewissens (*suneidèsis*) vom Stoizismus übernommen und in ihm eine Entsprechung des Mosaischen Gesetzes für die Heiden gesehen (Röm 2,15). Dieses stammt von Gott und man kann mit einem Analogieschluss annehmen, dass das Gewissen ebenfalls göttlicher Herkunft ist.

Der heilige Augustinus hat die Stimme des Gewissens ausdrücklich mit der Gottes gleichgesetzt: «So verdorben sie auch sein möge und deshalb nur noch zu wenig Vernunft in der Lage wäre: Es gibt keine Seele, in der nicht Gott spräche. [...] Wer hätte das natürliche Gesetz in die Herzen der Menschen eingeschrieben, wenn nicht Gott?» (*nullam esse animam, quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cuius conscientia non loquatur Deus. [...] Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*).¹² Die Vorstellung des Göttlichen, die den verschiedenen Theorien des Gewissens zugrunde liegt, variiert gewiss in extremer Weise, vom göttlichen Feuer der Stoiker bis zum Gott der Bibel, der in die Geschichte eingreift. Aber das Wesentliche, die Verknüpfung mit dem Gewissen, scheint bei allen Variationen hervor.

Unabhängig davon, ob also die grundlegende Vorstellung die des Gesetzes oder die des Gewissens ist, haben beide theologische Fundamente. Auch wenn man den letzten Ursprung gerechter Rechtsvorschriften lieber im Gewissen und nicht im göttlichen Gesetz verankern will, entgeht man deshalb nicht der Notwendigkeit eines Fundaments im Göttlichen. Der Theokratie entkommt man, wenn man so will, nicht so leicht.

Das ist auch so im Fall unserer Demokratien. Es wird vorausgesetzt, dass der Wille des Volkes das Gesetz begründet. Das Volk besteht aus freien menschlichen Wesen, die wissen, was sie tun müssen, weil sie die Stimme ihres Gewissens vernehmen. Ihr überlegter Wille drückt sich in ihren Entscheidungen und vor allem in ihrem Stimmverhalten aus. Deshalb sollte man auch das bekannte Sprichwort ernst nehmen, das wir noch auf Latein zitieren: «Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes».¹³ Das ist nicht nur

so dahin gesagt. Kardinal Nikolaus von Kues hat im 15. Jahrhundert die Bedeutung der Konzilien für die Unfehlbarkeit der Kirche unterstrichen. Er begründete seine Überzeugung, indem er zeigte, dass das Kriterium des göttlichen Charakters einer Entscheidung darin besteht, dass das Volk mit ihr einverstanden ist. Er schreibt: «Weil alle Menschen und ihre Rechte, die von Natur aus gleich sind, eine gemeinsame Herkunft haben, gibt es im Volk einen göttlichen Samen, so dass jede Autorität [...] als göttlich anerkannt wird, wenn sie dem Einvernehmen der Untertanen entspringt».¹⁴

Kann die Demokratie auf längere Sicht Bestand haben, wenn man nicht mehr davon ausgeht, dass jeder Mensch das Ebenbild Gottes ist, und wenn nicht jeder Mensch, jenseits etwa seiner intellektuellen und wirtschaftlichen Tüchtigkeit, in seiner Freiheit, die in ihm die Ebenbildlichkeit Gottes ausmacht, irgendetwas Heiliges besitzt? Eine große Frage...

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die islamische Vorstellung eines göttlichen Gesetzes. Ein Gesetz zu erlassen, bedeutet dem Islam zufolge, menschlichen Handlungen einen gleichermaßen rechtswirksamen wie moralischen Wert (*hukm*) zuzuschreiben, der es erlaubt zu sagen, welche Handlung geboten, lobenswert, moralisch indifferent, tadelnswert oder verboten ist. Die einzige Instanz, die in der Lage ist, menschliche Handlungen entsprechend einzuteilen, ist niemand anderes als Gott selbst. Der einzige Gesetzgeber (*hakím*), den es geben kann, ist Gott. Das sagt beispielsweise al-Ghazâlî in seinem Traktat über die Prinzipien des islamischen Rechts.¹⁵ Er drückt damit nur eine allgemeine Überzeugung aus. In bestimmten Fällen, die nicht sehr zahlreich sind, hat Gott selbst im Koran Gesetze erlassen. In der überwältigenden Zahl der Fälle muss man die Vorschriften sowohl aus den Äußerungen als auch den Taten Mohammeds ableiten – den Hadith – und aus anderen Quellen, deren Natur und Bedeutung sich den Rechtsschulen zufolge unterscheiden. Das System der Vorschriften, das sich in letzter Instanz auf diese göttlichen und menschlichen Grundlagen gründet, bildet die *Scharia*.

In allen Fällen reicht das menschliche Gewissen ohne weitere Hilfestellung nicht für eine angemessene Bestimmung dessen aus, was gut und böse ist.¹⁶ Das liegt daran, dass es im Islam keinen Naturbegriff gibt und damit auch keine Vorstellung eines natürlichen Gesetzes, das sich auf diesem Begriff gründen könnte. Der Islam spielt tatsächlich die Natur gegen die Geschichte aus. Er behält einerseits genau so viel von der Natur bei, um die Geschichte überflüssig zu machen: Der Islam wird als etwas wie eine «natürliche» Religion (*fitra*) der Menschheit angesehen; in der Folge ist es für ihn nicht notwendig, dass Gott in die Geschichte eingreift, sei es als Befreier Israels, sei es als fleischgewordenes Wort. Er begnügt sich damit, sein Gesetz zur Erde zu senden. Im Gegenzug setzt der Islam andererseits gerade

so viel auf die Geschichte, dass die Natur überflüssig wird: Die Welt ist das Ergebnis einer Folge ununterbrochener Augenblicke, während derer Gott sie je neu schafft, nachdem er sich zu der Gewohnheit verpflichtet hat, in den meisten Fällen denselben Dingen dieselben Eigenschaften zukommen zu lassen; daher muss er den Dingen keine beständige Natur verleihen, aus der ihre Taten und ihre Reaktionen entspringen.

Es ist deshalb wichtig zu sehen, in welchen Punkten das christliche Abendland und der Islam sich treffen und in welchen sie sich unterscheiden. Es gibt keine Meinungsverschiedenheit mit Blick auf die göttliche Herkunft der Gesetzgebung. Beide gründen oder gründeten diese letztlich im Göttlichen. Für beide ist das Gesetz letztlich das Gesetz Gottes. Im Gegenzug sind die zugrundeliegenden Vorstellungen dessen, was ein Gesetz ist und welche Rolle Gott spielt, sehr weit voneinander entfernt. Genauso weit entfernt, wie das, was die beiden Religionen unter Wort Gottes verstehen. Für das Christentum spricht Gott in der Geschichte durch die Stimme des Gewissens und durch das Leben Jesu, dem Mensch gewordenen Wort Gottes (Joh 1,1.14); im Islam spricht Gott durch die geschriebenen Worte des Koran.

Ich bestehe darauf: Diese Vorstellungen des Wortes Gottes und damit des göttlichen Gesetzes sind von Anfang an verschieden. Die Christenheit und der Islam waren in diesem zentralen Punkt *nie* einig, auch nicht im Mittelalter. Vielleicht waren sie sogar nie so weit voneinander entfernt wie im Mittelalter. Vielleicht entsprechen sogar bestimmte Aspekte der *modernen* politischen Theorien mehr den islamischen Wertvorstellungen als die Theorien des Abendlands während des Mittelalters.¹⁷ Wir müssen uns deshalb von der zu einfachen Vorstellung vieler Medien lösen, der Islam bleibe dem Mittelalter verhaftet, als handele es sich nur um eine «mittelalterliche» Kultur, die die Wende, die das Abendland in die Moderne geführt hat, nicht recht gemeistert habe.

Am Schluss möchte ich gerne eine provokante Frage stellen: Kann es auf lange Sicht eine andere Ordnung als die Theokratie geben? Eine solche Frage ist für unsere Demokratien, die auf solche Staatswesen von oben herabschauen, weil sie diese als aufklärungsfeindlich ansehen, ein wenig skandalös. Man wird begreifen, dass ich darunter keine politische Staatsform verstehe, und noch weniger den besonderen Fall eines klerikalen Regimes. Man kann sich sogar fragen, ob ein solches Staatswesen außerhalb der – retrospektiven oder prospektiven – Phantasie jener, die es herbeisehnen oder sich davor fürchten, je existiert hat. Selbst nach der islamischen Geschichtsschreibung hat der Zustand, als Mohammed in Medina gleichzeitig Oberbefehlshaber, Oberhaupt eines wenig entwickelten Staates und direkter Überbringer der Gebote Gottes war, nur ein Jahrzehnt angedauert.

Die Frage wird noch heikler, wenn man «Theokratie» im ursprünglichen Sinne des Wortes versteht, nämlich als eine Staatsform, in der die Regeln des menschlichen Handelns als auf göttlichem Fundament basierend betrachtet werden. Dieses Fundament kann islamisch das Gesetz sein, das auf den von Allah diktierten Geboten beruht; es kann christlich das Gewissen als Stimme Gottes im Menschen sein. Auf dieser Ebene macht das kaum einen Unterschied.

Anders gesagt: Ist das göttliche Gesetz nicht ein Spezialfall unter den Gesetzen anderer Herkunft? Und damit ein Grenzfall vor der endgültigen Auslöschung? Oder ist so etwas wie ein göttliches Gesetz im Grunde in letzter Instanz die notwendige Bedingung für jedes Normensystem?

In der Moderne gibt es die Tendenz, den Ursprung der politischen Legitimation im stillschweigenden Vertrag zwischen den Bürgern zu sehen. Bestimmte zeitgenössische Autoren, die sogar ultra-modern sind, gehen, ob bewusst oder unbewusst, sogar noch einen Schritt weiter: Ein Vertrag dieser Art sei der Ursprung welcher Regel auch immer, die moralischen Normen inbegriffen. Auf dieser Grundlage kann man tatsächlich mit großer Wahrscheinlichkeit ein Regelsystem schaffen, das es den Menschen erlaubt, im Frieden miteinander zu leben. Es genügt ihnen, intelligent zu bedenken, was in ihrem Interesse ist. Schon Kant hat gesehen, dass das Problem der Bildung eines Staates auf diese Weise selbst in einem Volk von Teufeln, also absolut bösen Wesen, die auf intelligente Weise egoistisch sind, prinzipiell lösbar werden kann.¹⁸ Das Interesse, das die Menschen verteidigen müssen, entspricht dem der gegenwärtig lebenden Individuen. Weil sie gegenwärtig leben, können sie vergessen, dass sie geboren wurden und sterben werden. Sie leben in einem Zustand analog zu jener Zeitlichkeit der Dämonen, die zwar Engel, aber doch Gefallene sind, jenem Zwischenstadium zwischen der Zeit und der Ewigkeit, das die Scholastiker *aevum* genannt haben. Die beste Annäherung an diese Art von Zeitverständnis, in der man von den Sorgen der sterblichen und «geburtlichen» Existenz befreit ist, ist dasjenige des Spiels. Daher kommt es auch immer wieder zu dem – vermutlich zum ersten Mal von Hobbes verwendeten – Vergleich der politischen Gesellschaft mit einer Gruppe von Spielern, die rund um den grünen Bezug eines Bridge-Tisches sitzen und sich auf die Anerkennung der Regeln verpflichten.¹⁹

Ein Vertrag dieser Art muss innerhalb der Grenzen des Menschlichen verbleiben; er dient sogar dazu, jede Instanz, die eine außermenschliche Autorität beanspruchen würde, auszuschließen. Man könnte sich darüber lustig machen, und das Motto beschreiben, indem man Terenz parodiert: *omne non humanum a me alienum puto*. Die geringe Vorliebe, die der Mensch heute für die Idee des göttlichen Gesetzes hat und von der ich ausgegangen bin, ist also mehr als eine Frage der Sensibilität. Sie ist die Kon-

sequenz einer prinzipiellen Entscheidung. Dieser Ausschluss von allem, das nicht-menschlich ist, hat jetzt gravierende Folgen und kann sich langfristig als tödlich erweisen. Ohne einen Bezugspunkt außerhalb, ohne eine Instanz, die wie der Gott der ersten Schöpfungserzählung in der Lage ist zu sagen, dass das Menschliche «sehr gut» ist (Gen 1,31), können wir nicht wissen, ob die Existenz der Gattung *homo sapiens* auf dieser Erde etwas Gutes ist.

Übersetzt von Stefan Orth

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. mein Buch *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 2002. Dt.: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006.

² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Theodizee*, in: DERS., *Philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Herbert HERRING, Bd. 2.1., Frankfurt/M., 1999, II, § 220, S. 593f.

³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, V, lect. 12, § 1019.

⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apionem*, II, 16, § 165.

⁵ Für weitere Nuancierungen des bis zum Überdruß diskutierten Themas «Athen und Jerusalem» und um die selten gestellte Frage zu beantworten, warum es im Grunde nicht nur eine, sondern zwei Quellen der europäischen Kultur gibt, vgl. mein Buch *Europe, la voie romaine*, Paris 1999, 208–209. Dt.: *Europa. Eine exzentrische Identität. Frankfurt a.M. 1993*.

⁶ Vgl. John AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, hg. v. H.L.A. HART, Indianapolis 1998.

⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 90–97.

⁸ THOMAS VON AQUIN, loc. cit., q. 91, a. 2, c; a. 1, ad 1m; a. 4, Anfang.

⁹ Vgl. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000. Dt. *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. München 2003.

¹⁰ Jean Jaques ROUSSEAU, *Emile*, in: DERS., *Œuvres complètes*, hg. v. B. GAGNEBIN und M. RAYMOND, Paris 1969, Bd. 4, IV, 600.

¹¹ SENECA, *Ad Lucilium epistolae morales*, 41, 1–2.

¹² AUGUSTINUS, *De Sermonibus Domini in monte*, II, ix, 32; PL, 34, 1283 [c]; vgl. auch *Sermo XII*, iv, 4; PL, 38, 102.

¹³ Zum ersten Mal belegt bei ALKUIN VON YORK, *Epistolae*, 166, 9; PL, 101, 438.

¹⁴ NICOLAUS VON KUES, *De concordantia catholica*, in: DERS., *Opera omnia*, Bd. 14, III, 4, § 331, S. 348.

¹⁵ AL-GHAZALI, *Al-Mustasfa min 'ilm al-usûl*, hg. v. I.M.RAMADÂN, Beyrouth, Dar al-Arqam, s.d., Bd. 1, 222f.

¹⁶ Vgl. zum Beispiel Muhammad 'ABDUH, *Risâla al-Tawhîd* [1897], Beyrouth, Dâr Ihyâ' al-'ulûm, 1986, 85.95.

¹⁷ Vgl. zum Beispiel das Lob Mohammeds durch Jean Jaques ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: DERS., *Œuvres complètes*, Bd. 3, IV, 8, S. 462–463.

¹⁸ Vgl. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz, Von der Garantie des ewigen Friedens, in: DERS., *Werke*, hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1983, Bd. 6, 224.

¹⁹ Vgl. Thomas HOBBS, *Leviathan*, hg. v. M. OAKESHOTT, Oxford 1960, II, 30, S. 227; vgl. auch ADAM SMITH, *A Theory of Moral Sentiments*, hg. v. D.D.RAPHAEL und A.L.MACFIE, Oxford 1976, VI, ii, 2, 17, S. 234.

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG IM BREISGAU

NATURRECHT IM ÜBERGANG

Der Wandel der «lex naturalis»-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius

In der Vorrede zu seinem Werk «Vom Recht des Krieges und des Friedens», das 1625 in Paris erschien und als ein früher Klassiker des modernen Völkerrechts gilt, zitiert Hugo Grotius antike Autoren, die der Idee eines von Natur aus Gerechten, das die Grundlage bürgerlicher Rechte in den einzelnen Ländern und des zwischenstaatlichen Verkehrs der Nationen bildet, ablehnend gegenüberstehen. Er referiert die Ansicht des Thukydides, nach der die Mächtigen nur das als gerecht ansehen, was ihnen nützt und ruft den Horaz-Vers in Erinnerung, in dem die barbarische Wildheit des Kriegers Achilles mit den Worten beschrieben wird, er vertraue in der Verfolgung seiner Ziele allein auf die Stärke seiner Waffen und leugne, dass «ein Recht mit ihm geboren sei».¹ Schließlich führt Grotius das Beispiel des Karneades an, in dessen Akademie die Kunst der Rhetorik gleichermaßen zur Durchsetzung des Guten und Schlechten geübt wurde, nicht allein aus didaktisch-methodischen Gründen, sondern weil das jeweils als gerecht Erachtete sich mit den Zeiten und Sitten ändere und nur des Nutzens wegen anerkannt werde, den sich die Menschen davon versprechen. «Ein Naturrecht gebe es nicht, denn die Menschen, wie alle lebenden Wesen, hätten von Natur nur den Trieb nach dem Nützlichen.»²

1. Die Quellen des Naturrechts

Diesen Zeugnissen des antiken Skeptizismus hält Grotius eine aus seiner Sicht unbestreitbare Tatsache entgegen, die sich aus der empirischen Naturbeobachtung und aus den Ansichten der stoischen Philosophie ergibt: Die unterschiedliche Naturausstattung des Menschen gegenüber derjenigen aller anderen Lebewesen. Anders als diese verfügt der Mensch nicht nur über instinktive Naturtriebe, die ihn das Angenehme und Nützliche erstreben

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.

lassen, sondern einen spezifisch menschlichen Trieb, den Grotius als sozialen Affekt, als Streben nach einer vernunftgemäßen und einsichtsgeleiteten Geselligkeit unter den Menschen bezeichnet. Dieser *appetitus societatis* unterscheidet sich von der instinktiven Suche der Tiere nach Gemeinschaft durch die spezifischen Merkmale der menschlichen Gemeinschaftsbildung, die vor allem in der menschlichen Sprachfähigkeit und dem Vermögen hervortreten, allgemeine Gebote zu erfassen und das eigene Handeln an ihnen auszurichten. Zu den wichtigsten Differenzmerkmalen des Menschen gegenüber dem Tierreich, die Grotius für weitaus bedeutender als die Unterschiede zwischen den übrigen Lebewesen hält, gehört deshalb «der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen».³ Wenn unter manchen Tierarten eine aufopferungsvolle Sorge der Eltern für ihre Jungen zu beobachten ist und auch Kinder vor der Erziehung zum Vernunftgebrauch Affekte der Hilfsbereitschaft und des Mitleids zeigen, so ist doch erst die vernunftbestimmte, in sprachlicher Kommunikation und regelgeleitetem Handeln zum Ausdruck kommende Sorge um die Gemeinschaft (*societatis custodia*) die eigentliche Quelle des Naturrechts (*fons iuris*).⁴ Entgegen der Definition des römischen Juristen *Ulpian*, nach der zum Naturrecht zählt, was die Natur alle Lebewesen lehrt, postuliert Grotius also eine spezifisch menschliche Quelle der Rechtsgeltung, die in den Besonderheiten der menschlichen Natur selbst ihre Grundlage findet.

Dies zeigt sich auch darin, dass Grotius neben dem Grundtrieb zum geselligen Leben in der menschlichen Urteilskraft einen weiteren Ursprung des Naturrechts sieht. Diese prüft das Angenehme und das Schädliche, und dies nicht nur im Blick auf gegenwärtige Güter und Übel, sondern auch hinsichtlich zukünftiger Güter und Übel sowie der Mittel, sie zu erlangen oder zu vermeiden. In Anlehnung an die aristotelisch–thomanische Formel des *secundum rationem vivere* heißt es bei Grotius: «Es entspricht deshalb der menschlichen Natur, auch hierhin nach dem Maße menschlicher Einsicht dem zu folgen, was für richtig erkannt wird» und «was diesen (menschlicher Einsicht erwachsenden) Geboten widerstreitet, das ist auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen.»⁵ Anders als Thomas versteht Grotius die Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten jedoch nicht mehr in dem Sinn, dass die moralischen Gebote aus einer *ordinatio rationis*, der Anordnung durch die Vernunft hervorgehen und durch diese konstituiert sind.⁶ Vielmehr weist er der menschlichen Urteilskraft die Rolle zu, die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen. Hier liegt der Ursprung der Redeweise von einer «Natur der Sache», mit der eine Handlung übereinstimmt oder nicht. Ihre moralische Gutheit oder Schlechtigkeit wird daher nicht unmittelbar durch ihre Vernunftgemäßheit oder den Widerspruch zur Maßstäblichkeit der Vernunft,

sondern durch die inneren Gesetzmäßigkeiten der Handlung selbst konstituiert, die durch die Vernunft nur erkannt werden. So entspricht es der Natur von Verträgen, dass sie unter allen Umständen einzuhalten sind oder der Natur des menschlichen Zusammenlebens, dass jedem das zuteil werden soll, was ihm gebührt.⁷

2. *Als ob es Gott nicht gäbe*

Näherhin bezeichnet Grotius die Sorge des Menschen um die Gemeinschaft mit seinesgleichen als die Quelle des Naturrechts im engeren Sinn und die Übereinstimmung mit der menschlichen Wesensnatur oder der inneren Sachgemäßheit einzelner Handlungstypen (wie Verträge schließen, Versprechen abgeben, Strafen verhängen oder Krieg führen) als Naturrecht im weiteren Sinn. Beiden begrifflichen Verwendungen des Terminus *ius naturalis* ist jedoch gemeinsam, dass die Erkenntnis seiner Forderungen aus intrinsischen Prinzipien des Menschseins hervorgeht (*ex principiis homini internis*).⁸ Ausdrücklich bezieht Grotius nicht nur die Erkenntnis der materialen Forderungen des Naturrechts, sondern auch ihre Verpflichtungskraft und das Innewerden ihrer Verbindlichkeit auf diese der menschlichen Natur inhärenten Prinzipien und lehnt daher jede Form einer extrinsischen Moralbegründung ab. Dies ist der Sinn des berühmten Gedankenexperiments, das vielen als der wichtigste Beitrag des Grotius zur Entwicklung der modernen Naturrechtslehre gilt. Die vielzitierte Formel *etsi Deus non daretur* (= als ob es Gott nicht gäbe) findet sich zwar nicht wörtlich in seinem Werk, doch kann sie als prägnante Zusammenfassung der hypothetischen Überlegung angesehen werden, die Grotius anstellt. Die dargelegten Bestimmungen des Naturrechts, durch die er den Einspruch des Skeptizismus abwehren möchte, würden auch dann ihre Gültigkeit bewahren, «wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, dass es keinen Gott gäbe oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere».⁹

Die Figur einer gedanklichen Einklammerung Gottes ist indessen nicht neu. Sie findet sich in der spätmittelalterlichen Theologie bereits bei *Gregor von Rimini* (gest. 1358); ebenso steht sie im Hintergrund der Kontroverse, die *Gabriel Vásquez* (1549–1604) und *Francisco Suárez* (1548–1619) darüber führten, ob die eigentliche Verpflichtungskraft der Gebote des Naturrechts in der menschlichen Vernunftnatur selbst liegt oder erst durch eine göttliche Willensbestimmung hervorgebracht wird.¹⁰ Neu ist jedoch die politisch-öffentliche Zielsetzung, um deretwillen Grotius die Hypothese von der Nicht-Existenz Gottes vorträgt. Vor dem Hintergrund der schrecklichen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, der weite Teile Europas mit Tod, Hungersnöten, Seuchen und Zerstörung überzog, geht es ihm darum, ein

von der Religion unabhängiges Fundament der natürlichen Rechtsgeltung sicherzustellen, das als Brücke über die Abgründe der Konfessionskriege hinweg dienen kann, die Europa entzweiten. Nachdem die Religion ihre frühere Funktion als Klammer der europäischen Völker verlor und statt dessen selbst zur Ursache endloser Streitigkeiten wurde, bedarf es einer anderen Grundlage der Moral und des Rechts, die es den ehemaligen Feinden erlaubt, aufeinander zuzugehen und Frieden zu schließen.¹¹

3. Das Naturrecht und der allgemeine Wille Gottes

Dennoch verachtet Grotius keineswegs die Aussagen der biblischen Schriften, in denen sich Gottes Wille in Form von moralischen Weisungen oder konkreten Rechtsbestimmungen niederschlägt. Er sieht in diesen Dekreten Gottes vielmehr ausdrücklich eine dritte Quelle der Rechtsgeltung, die freilich nicht in Konkurrenz zu den elementaren, in der menschlichen Natur angelegten oder der menschlichen Urteilskraft entspringenden Forderungen des Naturrechts tritt. Vielmehr stehen die Willensbestimmungen Gottes in einem doppelten Verhältnis zum Naturrecht: Entweder bestätigen sie dessen natürliche Verbindlichkeit oder sie ergänzen und vervollständigen seine Forderungen, wo diese in materialer Hinsicht unvollständig bleiben. Zwischen der intrinsischen Gutheit oder Schlechtigkeit, die menschlichen Handlungen aus der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der menschlichen Natur erwächst und ihrer Rückführung auf den Willen Gottes besteht für Grotius kein Gegensatz, da Gott die menschliche Natur geschaffen hat und diese somit in seinem schöpferischen Willen gründet. Auch die elementaren Forderungen des Naturrechts müssen daher, obgleich dieses «aus dem inneren Wesen des Menschen kommt, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden, weil er gewollt hat, dass dieses menschliche Wesen besteht».¹² Für diese Schlussfolgerung beruft sich Grotius allerdings nicht auf das Zeugnis des biblischen Schöpfungsglaubens, sondern auf die etymologische Herleitung des Rechtsbegriffes von dem Namen des Gottes Jupiter (*ius* von *Iovis*).

Die Gleichsetzung der menschlichen Wesensnatur mit der inneren Ordnung der Schöpfung, die auf Gottes Willen zurückgeführt wird, hat zur Folge, dass auch das Naturgesetz und das göttliche Gesetz in eins fallen. Dadurch tritt der das thomanische Verständnis der *lex naturalis* leitende Gedanke in den Hintergrund, dass die menschliche Natur durch ein Streben oder ein teleologisch verfasstes Seinkönnen bestimmt ist, das zu ordnen der praktischen Vernunft des Menschen aufgegeben bleibt, die ihrerseits als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes gedacht wird. Vielmehr sind die naturrechtlichen Forderungen nun unmittelbar aus der immanenten Wesensnatur des Menschen deduzierbar, die Grotius mit dem Willen Gottes

identifiziert. Der Rekurs auf die Vorgegebenheiten dieser Wesensnatur erfordert auf Seiten der Vernunft keine aktive Ordnungsfunktion, sondern nur mehr eine passive Erkenntnisfunktion, die auf die Rolle eines «Ableseorgans» reduziert ist. «Aus der von Thomas herausgearbeiteten Aufgegebenheit wird – wie schon in der Stoa – eine einfache Vorgegebenheit der Wesensnatur.»¹³ Strittig ist unter dieser gewandelten Voraussetzung nur noch, ob die Gebote der *lex naturalis* aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur oder erst aufgrund einer göttlichen Willensanordnung verpflichten (hier vertritt Grotius eine Mischform, indem er beide Verpflichtungsmotive zusammenfallen lässt) und ob die *natura humana* eine rein apriorische Wesensnatur oder ein Ensemble empirischer Erkenntnisse über diese meint (wie es sich trotz allen Schwankens bei Grotius bereits abzeichnet).

Der doppelte Geltungsgrund des Naturrechts, den Grotius annimmt, geht auch aus der Definition hervor, die dem thomanischen Verständnis der *lex naturalis* auf den ersten Blick zum Verwechseln ähnlich sieht: «Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft (*dictamen rectae rationis*), welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat.»¹⁴ Tatsächlich bewegt sich Grotius auf einer mittleren Linie zwischen einem intrinsisch-objektiven Naturrechtsverständnis und einem theonomen Moralpositivismus, indem er sich bemüht, gleichen Abstand zu den beiden Antipoden des scholastischen Streits um den eigentlichen Verpflichtungsgrund naturrechtlicher Forderungen einzunehmen. Mit Vásquez hält er daran fest, dass die Gebote des Naturrechts aus sich einsichtig sind und die entsprechenden Handlungen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur eine innere Gutheit aufweisen. Mit Suárez betont er dagegen, dass der befehlende Charakter des Naturrechts aus einer Willensbestimmung Gottes hervorgeht, der die entsprechenden Handlungen entweder geboten oder verboten hat. Diese göttliche Anordnung wiederum tritt allerdings nicht in dezisionistischer Willkür zur inneren Gutheit oder Schlechtigkeit der betreffenden Handlung hinzu, sondern folgt notwendig aus ihr, da der göttliche Gesetzgeber zugleich der Schöpfer der menschlichen Natur ist und daher nichts gebieten kann, was im Widerspruch zu dieser steht. Alle menschlichen Handlungen, die unter das elementare Naturrecht fallen, sind daher an sich geschuldet oder unerlaubt (*debiti sunt aut illiciti per se*) und deshalb von Gott geboten oder verboten.¹⁵ In einem Brief an seinen Bruder Wilhelm erläutert Grotius diese mittlere Lösung durch die Formulierung, die Forderungen des Naturrechtes bezeichneten Rechte im eigentlichen und wahren Sinn, denen Handlungen entsprechen, die Gott durch die Natur gebiete oder verbiete.¹⁶

Das Willensmoment, das Grotius mit Suárez in den Begriff des Naturrechts einführt, spielt wie bei diesem nur eine untergeordnete Rolle, insofern Gott nichts anderes befehlen kann, als was ohnehin an sich gut oder schlecht ist. Dennoch ist eine Spannung zwischen der grundsätzlichen Anerkennung einer in der menschlichen Vernunftnatur gründenden *perseitas boni ac mali* (= An-sich-Geltung des Guten und des Schlechten) und einem voluntaristischen Zug der Naturrechtslehre bei Grotius unverkennbar. Da diese Spannung auf der theoretischen Ebene unausgeglichen bleibt, kann Grotius im Bereich praktischer Festlegungen Schlussfolgerungen aus der Vernunftnatur des Menschen oder der Natur der Sache einer infrage stehenden Handlung mehr oder weniger unverbunden durch den Rekurs auf göttliche Willensbestimmungen ergänzen. Die innere Aushöhlung einer vernunftbestimmten Naturrechtskonzeption, die sich bei Grotius bereits abzeichnet, führt dann bei *Christian Thomasius* (1655–1728) dazu, dass der positive Wille des Gesetzgebers – im Falle des Naturrechtes des göttlichen, bei den bürgerlichen Gesetzen des menschlichen – zur alleinigen Rechtsquelle aufsteigt.¹⁷

4. Der besondere Wille Gottes und das Evangelium

Eine oft übersehene Eigentümlichkeit der Naturrechtslehre des Grotius, deren Tragweite erst in ihren praktischen Konsequenzen sichtbar wird, liegt darin, dass er neben dem an das Naturrecht gebundenen Willen Gottes einen davon unabhängigen göttlichen Gesetzgeber kennt, der durch seine Willensbestimmungen ein eigenes göttliches Recht begründet, das ergänzend zu den Vernunftgeboten des Naturrechts hinzutritt. Dieses «voluntaristische» göttliche Recht gebietet oder verbietet nicht, was «von selbst und durch seine eigene Natur notwendig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot das Unerlaubtsein und durch sein Gebot das Geschuldetsein hervorbringt.»¹⁸ Anders als bei Thomas, in dessen Konzeption das göttliche Recht nur «ganz wenig» (*paucissima*) zur *lex naturalis* hinzufügt¹⁹, ist der Bereich solcher Ergänzungen bei Grotius, wie sich zeigen wird, erheblich umfangreicher; zu ihm gehören auch wesentliche Bestimmungen des Ehebegriffs und der Sexualethik oder des Kriegesrechtes und der Friedensethik, die bei Thomas noch zum durch die menschliche Vernunft konstituierten Naturrecht selbst zählen.²⁰

5. Die menschliche Natur als empirische Erkenntnisgröße

Nach den bisherigen Darlegungen unterscheidet Grotius drei Quellen des Naturrechtes, die er bei der Erörterung konkreter Fragen des Eherechts, des allgemeinen Vertragsrechtes, der Kriegführung und der Friedensschlüsse

oder der Wahrheitspflicht und ihrer Reichweite nicht immer sorgfältig auseinanderhält: die Sorge für das Gemeinschaftsleben, die menschliche Urteilskraft und den Willen Gottes. Die Annahme eines *appetitus societatis* als grundlegender naturrechtlicher Erkenntnisquelle folgt der stoischen Oikeosis-Lehre, die einen Grundtrieb des Menschen postuliert, der nicht nur zur Selbsterhaltung, sondern auch zur Fürsorge für die Mitmenschen antreibt. Aus diesem vernunftgemäßen Geselligkeitstrieb des Menschen leitet Grotius die wichtigsten Inhalte des Naturrechts wie das Gebot, fremdes Eigentum zu achten, die Restitutionspflicht, die Forderung nach Schadensersatz, die Verpflichtung, gegebene Versprechen einzuhalten oder den Grundsatz ab, dass jedes Verbrechen eine angemessene Strafe erfordert.²¹ Wo er sich auf die beiden anderen Quellen des Naturrechts, die Urteilskraft und den Willen Gottes stützt, beruft er sich zumeist auf die Einsichten anerkannter Autoren, die ihm als Sprachrohr menschlicher Erfahrungsweisheit dienen. Formal gleicht diese Darstellungsweise zwar dem scholastischen Autoritätsbeweis, doch verfolgt Grotius damit ein anderes Ziel: Er möchte eine erdrückende Fülle von geschichtlichen Belegen beibringen, um die Wirklichkeitsnähe und Angemessenheit der von ihm aufgestellten Regeln zur Lösung konkreter Streitfälle aufzuzeigen.²² An den völkerrechtlichen Schriften seiner Vorgänger, die Einzelfragen der Kriegsführung und der Ausnahmegesetze im Krieg behandeln, kritisiert er vor allem eine fehlende Kenntnis der Geschichte.²³ Implizit wirft er ihnen damit vor, ihre Lösungsvorschläge aus reiner Vernunft Einsicht oder prinzipiengeleiteten Schlussfolgerungen zu gewinnen, während er selbst eine größere Erfahrungsnähe gegenüber den scholastischen Konklusionen in Anspruch nimmt. Der neue «Wirklichkeitssinn», der sich in seiner naturrechtlichen Betrachtungsweise ankündigt, hat Grotius umgekehrt den Vorwurf eingetragen, die materialen Naturrechtssätze, die er zur Auflösung von Konflikten anführt, seien nicht aus allgemeinen Prinzipien abgeleitet, sondern «aus unausgesprochenen Voraussetzungen gewonnen».²⁴ Grotius selbst beruft sich für die materialen Einsichten, zu denen er gelangt, auf eine unmittelbare empirische Gewissheit, die der Evidenz unserer Sinneseindrücke gleichkommen soll.²⁵

Trotz dieser Analogie zur sinnlichen Erkenntnis möchte er von der Besonderheit des jeweiligen Einzelfalles abstrahieren, um die Erörterung naturrechtlicher Fragen auf feste und eindeutige Begriffe zurückzuführen, die sich ohne Selbstwiderspruch von niemandem leugnen lassen. *Sicut mathematici* – nach Art der Mathematiker, die ihre geometrischen Figuren getrennt von materiellen Körpern betrachten, soll bei der Behandlung des Rechts jeder Einzelfall außer Betracht bleiben, so dass das An-sich-Gerechte umso deutlicher hervortreten kann.²⁶ Dennoch meint Grotius, wie das Insistieren auf der größeren Wirklichkeitsnähe seines eigenen naturrechtlichen Denkansatzes gegenüber der Methode der Scholastiker belegt, keine

apriorische Vernunft Einsicht in das Gerechte, sondern ein praktisches Erkenntnisvermögen für die «den mathematischen Wahrheiten gleichstehenden Grundwahrheiten des sozialen Lebens».²⁷ Die Erkenntnis dieser sozialen Grundtatsachen stützt sich auf das übereinstimmende Urteil erfahrener Autoren, das Grotius in seinen konkreten Erörterungen dadurch rekonstruiert, dass er ihre Sentenzen zu einem in seiner Beweiskraft unumstößlich erscheinenden Zitatenteppich verknüpft. Die allgemeine Übereinstimmung unter den angeführten Autoren gilt ihm als sichere Gewähr dafür, dass eine konkrete Schlussfolgerung mit den Erfordernissen der menschlichen Natur oder der vernünftigen Urteilskraft übereinstimmt.²⁸ Sogar der allgemeine Nutzen, den er zunächst als Grundlage einer sicheren Rechtsbegründung verwarf, dient ihm nunmehr als Indikator dafür, dass seine Lösungsvorschläge konkreter Streitfälle mit den Forderungen des Naturrechts übereinstimmen. Grotius begründet dies damit, dass der einzelne Mensch gemäß dem Willen des Schöpfers zu schwach zur eigenen Existenzsicherung ist, so dass er aus der notwendigen Gemeinschaft mit den anderen viele Vorteile zieht, die ein «Band des dauerhaften Nutzens» stiftet, das der menschlichen Natur entspricht.²⁹

6. Zustimmende Bezugnahmen auf Thomas

Auch die Häufigkeit, in der einzelne Autoren in den Zeugenstand gerufen werden, belegt eine veränderte Gewichtsverteilung gegenüber der Scholastik. Der höchsten Wertschätzung, die zu entsprechend häufiger Zitation ihrer Werke führt, erfreuen sich antike Schriftsteller wie *Cicero*, *Livius*, *Seneca*, *Plutarch*, *Iamblich*, *Thykidides* oder *Tacitus*. Es folgen frühchristliche Autoren wie *Origenes*, *Tertullian*, *Laktanz*, *Athenagoras*, *Cyprian*, *Ambrosius* und *Augustinus*. Aristoteles gegenüber sowie gegenüber seinen antiken und mittelalterlichen Kommentatoren bewahrt Grotius eine auffällige Distanz. Zwar gesteht er Aristoteles einen Vorrang unter allen Lehrern der politischen Philosophie zu, doch verdarben dessen Schüler sein Denken, indem sie es in das Begriffskorsett ihrer Schulbildung zwängten.³⁰ Auch auf Schriftzeugnisse greift Grotius häufig zurück, wobei solche aus dem Alten Testament, auch wenn dieses nicht einfachhin mit dem Naturrecht identisch ist, als Belege für dessen elementare Grundforderungen herangezogen werden, während die Schriften des Neuen Testaments eine «höhere Heiligkeit» lehren als sie das Naturrecht für sich allein verlangt.³¹ Von Fall zu Fall greift Grotius auch auf die Beschlüsse der frühkirchlichen Synoden zurück, die ihm bei der Deutung der dunklen Stellen der Heiligen Schrift besonders hilfreich erscheinen. Auch die Scholastiker lässt er hin und wieder zu Wort kommen. Wenngleich sie in einer unglücklichen, der Wissenschaft abträglichen Epoche lebten, lässt sich ihren Schriften Bedeutsames entnehmen. Dabei gilt der Grundsatz: «Wo sie in einer moralischen Frage übereinstimmen, ist selten ein Irrtum vorhanden».³²

Es sind allerdings nur wenige scholastische Autoren, die Grotius näher zu kennen scheint. Namentlich erwähnt werden nur *Johannes von Salisbury*, *Duns Scotus*, *Francisco de Vitoria* und *Thomas von Aquin*. Die fünf Stellen, an denen dieser genannt wird, fallen im Vergleich mit den weitaus häufiger erwähnten antiken Autoren zahlenmäßig zwar kaum ins Gewicht, doch betrachtet Grotius den Aquinaten als einen zuverlässigen Gewährsmann, den er nie kritisiert, sondern, wenn er ihn erwähnt, stets zur Stützung seiner eigenen Ansichten heranzieht. So beruft er sich auf Thomas zur Ablehnung des Tyrannenmords und eines politischen Widerstandsrechtes.³³ Er zitiert zustimmend die Bedingungen, unter denen Thomas die Notwehrtötung für nicht unerlaubt hält (der Tod des Angreifers darf nicht gewollt, sondern muss *praeter intentionem* bleiben, die Verteidigungsmaßnahmen müssen verhältnismäßig sein, so dass der unblutigen Gegenwehr grundsätzlich der Vorrang zukommt).³⁴ Ebenso stimmt Grotius der Ansicht zu, dass der Mundraub zur Abwehr einer extremen Notlage nicht unter das Verbot des Diebstahls fällt.³⁵ Bei der Erörterung der Strafen greift er die thomanische Ansicht auf, die auch in der modernen Strafzwecklehre in Form der sogenannten Rechtsverwirkungstheorie gelegentlich vertreten wurde: Mit Thomas ist er der Ansicht, dass der Kapitalverbrecher durch seine Tat seine Würde als Mensch verliert und auf die Stufe eines Tieres zurücksinkt.³⁶ Schließlich stimmt Grotius ausdrücklich der Ansicht des Thomas zu, dass der Eigentumserwerb von Ungläubigen auf einem legitimen Rechtstitel beruht, so dass jeder, der ihre Versammlungen stört und sie zur Gewaltanwendung aufstachelt, ein Unrecht begeht, durch das er sich selbst strafbar macht.³⁷ Für seine Theorie eines doppelten göttlichen Willens – eines an das Naturgesetz gebundenen, das Gott als Schöpfer selbst promulgierte und eines freien, davon unabhängigen Willens – kann sich Grotius auf eine Thomas-Stelle berufen, in der es heißt: «Manches im göttlichen Gesetz ist geboten, weil es gut und verboten, weil es schlecht ist; einiges aber ist gut, weil es geboten und schlecht, weil es verboten ist.»³⁸ Gleiches gilt für seine zentrale Definition des Naturrechtes als *dictamen rectae rationis*, in der er die thomanischen Bestimmungen des Naturrechts als Anordnung der Vernunft (*ordinatio rationis*) oder Grundlegung durch die Vernunft (*aliquid per rationem constitutum*) aufgreift.

7. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: Die Ehelehre

Trotz dieser begrifflichen Nähe zur thomanischen Naturrechtskonzeption zeigen sich aber auch unübersehbare Differenzen, die vor allem in der Erörterung konkreter Anwendungsfälle zu Tage treten. Ein auffälliges Beispiel für den Bedeutungswandel dessen, was Thomas und Grotius jeweils

als naturgemäß und vernünftig gilt, bietet ihre Ehelehre. Auch für Grotius folgen die Wesenseigenschaften der Ehe und deren Zwecke aus der menschlichen Natur; ähnlich wie Thomas zählt er zu den natürlichen Ehezwecken die Erhaltung der menschlichen Art durch die Fortpflanzung sowie die Entfaltung der natürlichen Anlage des Menschen zum Gemeinschaftsleben; die *vera amicitia* zwischen den Eheleuten ist vor allem um der Erziehung der Kinder willen erforderlich. Die Ehe ist auf diese naturgegebenen Zwecke hingeordnet, damit im Zusammenleben von Mann und Frau sowie der Eltern mit ihren Kindern jedem das Seine zuteil wird und so eine institutionelle Rahmenordnung entsteht, die in diesem Lebensbereich Recht und Gerechtigkeit gewährleistet. Auf diese Weise erfüllen Ehe und Familie die allgemeine Zweckbestimmung jeder menschlichen Gemeinschaft: «Denn jede Gemeinschaft ist darauf ausgerichtet, mit gemeinsamen Kräften und im Zusammenwirken jedem das Seine unverletzt zu erhalten».³⁹

Aus der Natur der ehelichen Gemeinschaft folgen für Grotius jedoch nur noch diejenigen Forderungen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erreichung des Naturzweckes der Fortpflanzung stehen. Das Gebot ehelicher Treue richtet sich daher in erster Linie an die Frau, damit bezüglich der Nachkommenschaft keine Verwirrung entsteht; aus dem gleichen Grund wird die Freiheit der Frau, einen anderen Mann zu nehmen, stark eingeschränkt, während dem Mann auch zu deren Lebzeiten in polygamen Eheordnungen eine größere Freizügigkeit zugestanden wird.⁴⁰ Die monogame Eheauffassung, die eine Subjekt-Subjekt-Beziehung zwischen Mann und Frau gewährleisten soll und insofern dem Ethos der Menschenwürde entspricht, gehört für Grotius dagegen nicht mehr zum Naturrecht; sie ist ebenso wie das Verbot von Konkubinat und Ehescheidung nur im Gesetz Christi (also dem kontingenten Willen Gottes) begründet, dessen Forderungen über das naturrechtlich Geschuldete hinausgehen.⁴¹ Die Polygamie widerspricht für Grotius nicht dem natürlichen Gesetz, sondern nur dem Evangelium, da er kein Unrecht darin erkennen kann, wenn ein Mann in rechtlich geordneter Form mit mehreren Frauen zusammenlebt. Der Minimalbegriff des Gerechten, mit dem Grotius an dieser Stelle operiert, begnügt sich im Sinne einer bloßen Verneinung damit, «dass Recht ist, was nicht Unrecht ist (*ut ius sit quod iniustum non est*). Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet».⁴²

Die konkrete Ausgestaltung seiner Ehelehre zeigt, dass Grotius deren naturrechtliche Grundlagen im Vergleich zu Thomas aushöhlt und wesentliche Elemente des überlieferten Ehebegriffs nur noch durch den Rekurs auf den besonderen Willen Gottes begründen kann, der sich nicht schon in der Schöpfung, sondern erst in den Forderungen des Evangeliums niederschlägt. Während er selbst den Anspruch erhebt, die wesentlichen Eigenschaften und Zwecke der Ehe aus der menschlichen Natur und dem Begriff

einer Lebensgemeinschaft von Vernunftwesen zu erschließen, leitet er seine konkreten Aussagen zur Ehelehre «weitgehend von dem tatsächlichen Erscheinungsbild der zeitgenössischen Ehe ab».⁴³ Grotius vergleicht die Berichte über die Gebräuche und Einrichtungen der Völker unterschiedlicher Zeiten und Kulturräume miteinander und gelangt auf diese Weise zu einem doppelten Naturzweck dieser gesellschaftlichen Institution, der auf die Arterhaltung und die Regulierung des Sexualtriebes gerichtet ist. Die Ehe erscheint so in einem biologisch-naturhaftem Sinn als eine Einrichtung zur «Absicherung individueller und sozialer Lebenserwartungen», worin sich ihre naturrechtliche Funktion denn auch erschöpft.⁴⁴

8. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: Die Lehre von Krieg und Frieden

Ein weiteres Beispiel für die Transformation des naturrechtlichen Denkens durch die stärkere Berücksichtigung geschichtlicher Umstände, die sich bei Grotius im Vergleich zu Thomas ereignet, bieten die Rechtfertigung der Anwendung militärischer Gewalt und die Ethik der Kriegführung. Thomas behandelt die Lehre vom Krieg im Rahmen der Lehre von der sittlichen Handlung. Krieg kann daher, auch wenn er objektiv gerechtfertigt ist, nur erlaubt sein, wenn auch die Intention des Kriegführenden, der die Autorität dazu besitzt, eine rechte ist: Sie muss auf die Erlangung eines hohen Gutes – der Wiederherstellung der Gerechtigkeit oder der Sicherung der Freiheit – und die Vermeidung eines noch größeren Übels gerichtet sein. Ferner fordert Thomas für das Vorliegen eines gerechten Kriegsgrundes, dass das schwere Unrecht, das der Krieg beseitigen soll, demjenigen als Schuld anzurechnen ist, der es verursacht hat.⁴⁵ Der gerechte Krieg dient daher bei Thomas wie auch bei Augustinus zugleich der Bestrafung des Schuldigen; er ist in moralischer Hinsicht durch eine radikale Asymmetrie zwischen den kriegführenden Partnern gekennzeichnet, die einander wie Rechtsbrecher und Verteidiger des Rechts oder wie die Verletzung und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit gegenüberstehen. Erlaubt, das heißt frei von Sünde, kann daher nur ein Krieg sein, der alle drei Bedingungen der *bellum-iustum*-Theorie (Autorität des Fürsten, gerechter Kriegsgrund und gute Absicht) zugleich erfüllt und aus Eifer für die Gerechtigkeit, gleichsam an der Stelle Gottes (*quasi ex auctoritate Dei*) geführt wird.⁴⁶

Für Grotius dagegen widerspricht der Krieg als solcher keineswegs der Gerechtigkeit; weder das Natur- noch das Völkerrecht missbilligen ihn schlechterdings.⁴⁷ Das Kriegführen erscheint vielmehr zunächst als eine neutrale Handlungsweise, die durch die Einhaltung bestimmter formaler Bedingungen, insbesondere der rechtmäßigen Deklaration des Krieges, legitimiert werden kann. Grotius unterscheidet in der Beurteilung des Krie-

ges zwei Arten von Gerechtigkeit, eine moralische, die aus einer gerechten Ursache hervorgeht, und eine legale, die aufgrund bestimmter Rechtswirkungen entsteht. Wenn ein Krieg im Dienst des Friedens geführt wird, ist er gerecht im Sinne von moralisch gerechtfertigt. Ist er dagegen gerecht, weil er unter Einhaltung der Regeln des Völkerrechtes erklärt wurde, so hat «gerecht» die Bedeutung von «rechtmäßig»: Die rechtsförmige Kriegserklärung bewirkt, dass der Krieg als solcher rechtmäßig wird.

Deshalb erscheint es Grotius auch keineswegs abwegig, dass ein Krieg für beide Kontrahenten gerecht (in der Bedeutung von «rechtmäßig») sein kann. In moralischer Hinsicht ist dies unmöglich, da es keiner der beiden Streitparteien freigestellt sein kann, entweder das eine (den Frieden bewahren) oder sein Gegenteil (den Friedenszustand durch Krieg beenden) zu tun. In rechtlicher Hinsicht dagegen enthält die Vorstellung eines beiderseits gerechten Krieges nichts Widersprüchliches. «Wohl kann es vorkommen, dass keiner der Kriegführenden unrecht handelt; denn unrecht handelt niemand, der nicht auch weiß, dass er eine unrechte Sache betreibt, und viele wissen dies nicht».⁴⁸ Schon das Nicht-Wissen über das Vorliegen eines gerechten Grundes und der subjektive Irrtum darüber genügen, um dem Krieg den Charakter des Ungerechten zu nehmen. Bezieht man zudem das Gerechte nur auf die Rechtswirkungen, «so kann offenbar ein Krieg von beiden Seiten in diesem Sinn gerecht sein ...».⁴⁹ Auch wenn Grotius an der Vorstellung festhält, dass der Krieg kein Selbstzweck ist, sondern nur um des Friedens willen begonnen wird⁵⁰, so ist doch unübersehbar, dass die Anforderungen an die Rechtfertigung des Krieges leichter zu erfüllen sind, als dies in der *bellum-iustum*-Lehre des Thomas der Fall ist. Für Thomas wäre schon der Begriff eines *bellum ex utraque parte iustum* ein logischer und moralischer Widerspruch, bei Grotius wird er zur üblichen Legitimationsfigur des Krieges, weil er unter dem gerechten Krieg nicht nur einen sittlich gerechten, sondern auch den nach den Grundsätzen des Völkerrechtes rechtmäßig erklärten Krieg versteht.

Auch Grotius' Überlegungen zum Recht des Krieges und des Friedens lassen sich nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kriege und ihrer historischen Besonderheiten verstehen. Seine letzten Lebensjahrzehnte fallen in die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, der ein zuvor ungeahntes Ausmaß an Verwüstung über weite Regionen Europas brachte. In seinem Todesjahr 1648 wurde der Westfälische Friede unterzeichnet, der zur Grundlage einer neuen europäischen Friedensordnung wurde. Dieser Schlussstrich unter eine lange Phase kriegerischer Auseinandersetzungen, in der die Reichsfürsten sich gegen den Kaiser erhoben, das Heilige Römische Reich deutscher Nation zerbrach, Frankreich und die Niederlande gegen die Hegemonialmächte Spanien und Österreich standen und schließlich Schweden durch seinen Kriegseintritt die Ausgangslage auf dem Parkett der europäi-

schen Mächte entscheidend veränderte, war überhaupt nur unter der Voraussetzung denkbar, dass Recht und Unrecht unter allen kriegführenden Parteien mehr oder weniger gleichmäßig verteilt waren. Die Annahme, dass die Schuld an der Brutalität der Kriegführung und dem Elend der Zivilbevölkerung am Ende alle untereinander vereint, kommt der historischen Realität sehr nahe; das *ius in bello* (= das Recht im Krieg) wurde durch Brandschatzung, Plünderung, Vergewaltigung und die willkürliche Behandlung von Gefangenen auf allen Seiten verletzt. Umso wichtiger wurde die neue Legitimationsfigur des rechtmäßigen und öffentlichen Krieges, durch deren Anerkennung sich alle Seiten im Nachhinein ein ursprüngliches Recht zum Kriegseintritt zusprachen. Die Theorie des beiderseitig gerechten Krieges konstruierte auf diese Weise eine Rechtsgleichheit unter den Kontrahenten, die ungeachtet ihrer jeweiligen Schuld an den Gräueln des Krieges zur Grundlage eines Friedensschlusses werden konnte.

Der Preis, um den Grotius seine größere Wirklichkeitsnähe auf diesem Gebiet erkaufte, liegt paradoxerweise darin, dass er den Krieg nicht mehr als schweres Unrecht begreift, so dass dieser allenfalls in Ausnahmefällen unter besonders strikten Bedingungen zu rechtfertigen ist. Vielmehr akzeptiert er die Normalität der Kriege als Ausgangspunkt nicht allein aller politischen Friedensbemühungen, sondern auch einer moralischen und rechtlichen Beurteilung des Krieges. Damals betrachteten die souveränen Nationalstaaten Europas es als ihr selbstverständliches Recht, nach eigenem Gutdünken gegeneinander Kriege zu führen, sofern sie diese unter Einhaltung der erforderlichen Formalitäten nur rechtmäßig erklären. Kriegführen wurde zu einem anerkannten Mittel der zwischenstaatlichen Konfliktaustragung oder, gemäß dem vielzitierten Diktum eines preußischen Militärtheoretikers im 19. Jahrhundert, zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.

9. Die innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform

Die stärkere Berücksichtigung empirischer Sachverhalte, die hier exemplarisch an der Ehelehre und an den Überlegungen des Grotius zu Krieg und Frieden aufgezeigt wurde, führt zu einer unverkennbaren Wirklichkeitsnähe der «konkreten Naturrechtssätze» (*Hans Welzel*), die er als vernunftgemäße Lösungsversuche in zahlreichen Streitfällen des alltäglichen innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Rechtslebens präsentiert.⁵¹ Die modernen Interpreten des Grotius konstatieren allerdings zurecht, dass die stärkere Einbeziehung geschichtlicher Erfahrungstatsachen und die stärkere Gewichtung pragmatischer Überlegungen zu einer inneren Aushöhlung der naturrechtlichen Denkform führen. Diese Diagnose lässt sich an dem gewandelten Bedeutungsgehalt aufzeigen, der den zentralen Begriffen der menschlichen Natur und der Vernunft zukommt. Grotius verwendet die

Begriffe *natura humana* und *ratio* zwar weitgehend synonym, doch lässt sich bezweifeln, ob die Kennzeichnung seiner Naturrechtstheorie als «Vernunftrecht» noch zutrifft. Während bei Thomas die vom Geist Gottes erleuchtete Vernunft die Prinzipien des richtigen Handelns in sich selbst vorfindet und die *inclinationes naturales* auch auf die naturgemäßen Strebensziele hinlenkt, indem sie diese innerlich durchformt, wird die *natura humana* bei Grotius mehr und mehr zu einem empirisch greifbaren Sachverhalt. Auch wenn er die thomanische Formel vom Naturrecht als einem «Vernunftdiktat» (*dictamen rationis*) übernimmt, handelt es sich dabei doch nicht mehr um die Teilhabe an der göttlichen Vernunft, sondern eher um ein «Denkmodell, das im Empirischen verläuft». ⁵² Grotius selbst hält noch daran fest, dass die rechte Vernunft die innere Gutheit oder Schlechtigkeit von Handlungen anzeigt, die *deshalb* von Gott geboten oder verboten sind; bei seinen Nachfolgern *Samuel Pufendorf* und *Christian Thomasius* hingegen erlangen die konkreten Vernunfturteile, auf denen das Naturrecht beruht, erst dadurch Verbindlichkeit, dass sie zusätzlich als Willensdekrete Gottes betrachtet werden. Das Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine intrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenszielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.

Diese Entzweiung zwischen der menschlichen Erkenntnisordnung und dem menschlichen Vernunftvollzug auf der einen und der göttlichen Vernunft auf der anderen Seite führt dazu, dass die gesamte Wirklichkeit als empirisches Forschungsfeld dem menschlichen Geist offensteht. Da dieser nicht mehr als Partizipation an der göttlichen Vernunft gedacht wird, ist die wissenschaftliche Entdeckerfreude ungebunden und frei, die Natur nach ihren Gesetzmäßigkeiten zu erkunden. Mit dieser Inauguration der Vernunft als einem forschungsleitenden Erkenntnisvermögen, das auf die geschichtliche Wirklichkeit und die physikalische Natur bezogen ist, geht jedoch eine Depotenzierung derselben Vernunft einher, die nur noch als instrumenteller Verstand begriffen wird. ⁵³

Dies lässt sich auch an der Formel *bonum et iustum* beobachten, die Grotius aus der Tradition übernimmt. Sie bezeichnet nicht mehr das an sich Gute und Gerechte, sondern wird (bei Pufendorf und Thomasius in noch stärkerem Maße als bei Grotius) zu einer Sammelbezeichnung dessen, was aus der Erfahrung als zuträglich und nützlich bekannt ist. Daher ist dem Urteil von *H. Rinkens* zuzustimmen: «Die Ursache für diese Aushöhlung der Begriffe des Guten und Gerechten liegt wesentlich in dem verkürzten

Verständnis geistiger Fähigkeiten des Menschen und in der Auslieferung der «ratio» an empirische Sachverhalte [...]. Das Selbstverständnis des Menschen als «autonomer» geistiger Person geht mit dem Eindringen des empirischen Denkens in die Naturrechtslehre weitgehend verloren.»⁵⁴

Es ist daher fraglich, ob die in der politischen Ideengeschichte weithin übliche Kennzeichnung des neuzeitlichen Naturrechts als «Vernunftrecht» im Blick auf Grotius und seine unmittelbaren Nachfolger zu Recht erfolgt. Als eine Summe sozialer Ordnungsregeln ist das Naturrecht nicht mehr in der *lex aeterna* verankert, an der der Mensch kraft seiner rationalen Natur Anteil hat, so dass die Forderungen des Naturrechtes seiner vernunftgemäßen Erkenntnis offenstehen. Vielmehr verbürgt erst die Annahme, die physikalischen Gesetzmäßigkeiten der Natur und die empirisch erkannten Grundtatsachen des sozialen Lebens seien identisch mit Gottes gesetzgeberischem Willen die Verpflichtungskraft des Naturrechtes. Grotius selbst steht allerdings erst am Anfang dieser Entwicklung, da er nicht alle Brücken zur thomanischen Tradition abreißt. Sein Bemühen, Moral und Recht auf eine neue Grundlage zu stellen, die selbst unter der hypothetischen Bedingung verpflichtend bleibt, dass es Gott nicht gibt oder er sich nicht um den Menschen kümmert, kann als ein letzter Versuch gelten, an einer intrinsischen Moralbegründung und einem apriorischen Wertobjektivismus des Naturrechts festzuhalten. Die innere Tragik seiner Übergangsposition liegt darin, dass Grotius dieses Ziel mit gedanklichen Mitteln erreichen möchte, die bereits den Keim der Auflösung in die neuzeitlichen Naturrechtslehren tragen.⁵⁵

ANMERKUNGEN

¹ Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, dt.: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, übersetzt von W. Schätzel (Die Klassiker des Völkerrechts, Bd. I), Tübingen 1950, 31 – vgl. HORAZ, *Ars poetica*, Vers 122.

² GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede Nr. 5, 32.

³ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 6.

⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 7 und 8; 32f.

⁵ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 9, 33.

⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II 90, 1 und 90, 4 und dazu L.T.SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum. Heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 2006, 48ff.

⁷ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 10.

⁸ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

⁹ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 11, 33.

¹⁰ Vgl. GREGOR VON RIMINI, *Expositio in secundo sententiarum*, dist. 34, art. 2: «Denn selbst gesetzt den unmöglichen Fall, es existierten weder die göttliche Vernunft noch Gott selbst oder seine Vernunft wäre irrig, so würde dennoch derjenige sündigen, der gegen die rechte Vernunft der

Engel oder der Menschen oder sonst eine verstieße. Und sogar wenn es sonst überhaupt keine rechte Vernunft gäbe, so würde doch der sündigen, der gegen das verstieße, was zu handeln ihm irgendeine rechte Vernunft, wenn es sie gäbe, diktierte» [zit. nach H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1955, 64].

¹¹ Vgl. dazu WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

¹² GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

¹³ L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: M. HEIMBACH-STEIMS (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1-27, hier 26.

¹⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10, 50.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Iura naturalia quae vere et propria sunt talia, hoc est, quae Deus per naturam iubet aut vetat*; zitiert nach WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 131, Anm. 12.

¹⁷ Vgl. Christian THOMASIVS, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Halle 1730; Reprint Aalen 1963, Buch I, Kap. 2 § 83: *Lex autem est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina*.

¹⁸ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10.

¹⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 107, 4 und I-II 108, 2 ad 1.

²⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 108, 3.

²¹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 8, 33.

²² Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

²³ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 38, 39.

²⁴ Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

²⁵ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 39 – ebd.

²⁶ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 58, 44.

²⁷ WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

²⁸ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 40, 39f.

²⁹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 18, 35.

³⁰ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 42f, 40; daneben übt Grotius auch sachliche Kritik an der aristotelischen Mesotes-Lehre und ihrer Anwendung auf Fragen der Gerechtigkeit.

³¹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 50, 42.

³² GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 52, 42.

³³ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, IV § 19 und dazu *Summa theologiae*, II-II 42, 2.

³⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, I § 4 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 7.

³⁵ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, II § 6 und dazu *Summa theologiae*, II-II 66, 7.

³⁶ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 3 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 2.

³⁷ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 50; Belegstelle unklar, der Herausgeber verweist auf *Summa theologiae* – II-II, 108.

³⁸ *Summa theologiae* II-II 57, 2 ad 3.

³⁹ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, II § 1, 5; zur Ehelehre des Grotius vgl. H. RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583-1648), Samuel Pufendorf (1632-1694) und Christian Thomasius (1655-1728)*, Frankfurt 1971, 8ff.

⁴⁰ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, V § 9 und dazu RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 13f.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 165.

⁴² GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, I § 3.

⁴³ RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 15.

⁴⁴ RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 159.

⁴⁵ *Summa theologiae* II-II, 40, 1, und dazu: J. RIEF, *Die bellum-iustum-Theorie historisch*, in: N. GLATZEL/E.J. NAGEL (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg, i. Br. 1981, 15-40, bes. 33ff; sowie G. BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1991.

⁴⁶ Vgl. II-II 40, 1 ad 1.

⁴⁷ Vgl. GROTIUS, De iure belli, Erstes Buch, II § 4.

⁴⁸ GROTIUS, De iure belli, Zweites Buch, XXIII § 13, 2.

⁴⁹ GROTIUS, De iure belli, § 13, 5.

⁵⁰ Vgl. GROTIUS, De iure belli, Erstes Buch, I § 1 und dazu F. LINARES, *Einblicke in Hugo Grotius' Werk vom Recht des Krieges und des Friedens*, Hildesheim u.a.1993, 15. Linares interpretiert Grotius in dem Sinn, dass das Recht des Krieges strikt dem Recht des Friedens untergeordnet ist und übersetzt daher das *ac* im Titel seines Hauptwerkes nicht mit *und* sondern mit *als*: Vom Recht des Krieges *als* Recht des Friedens.

⁵¹ WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 127.

⁵² RINKENS, Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen, 162.

⁵³ Vgl. a.a.O., 163. Vgl. dazu J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, in: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg 1982, 855–862.

⁵⁴ RINKENS, Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen, 169 und 182.

⁵⁵ Zu den inneren Unstimmigkeiten der Naturrechtslehre des Grotius und ihrem Schwanken zwischen einer apriorischen Gerechtigkeitstheorie und einer pragmatischen Nützlichkeitslehre vgl. auch K.-H. ILTING, Artikel «Naturrecht» in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von O. BRUNNER u. a., Band 4, Stuttgart 1978, 245 bis 313, bes. 279f.

CHRISTIAN HILLGRUBER · BONN

GRUNDGESETZ UND NATURRECHT

1. Einleitung

Naturrecht scheint für Verfassungsjuristen unserer Tage kein Thema (mehr) zu sein, ohne dass dafür eine ausgeprägte rechtspositivistische Strömung verantwortlich gemacht werden könnte. Veritable Rechtspositivisten sind selbst kaum anzutreffen. Es ist vielmehr ein verbreiteter Pragmatismus im alltäglichen Umgang mit dem geltenden Verfassungsrecht, der Fragen nach seinem Ursprung, seiner geistesgeschichtlichen Herkunft und seinem philosophischen Fundament an die Grundlagendisziplinen verweist und sich darum bei seiner Auslegung und Anwendung nicht weiter scheren zu müssen glaubt.

Das war bei der Entstehung des Grundgesetzes ganz anders. Nach den Erfahrungen mit der rechtsnihilistischen nationalsozialistischen Gewalt Herrschaft, die eine «Krise des Rechts»¹ ausgelöst hatte, hielten viele deutsche Juristen und namhafte Staatsrechtslehrer eine «Erneuerung des Rechts» und des Rechtsdenkens für unabweisbar, und die Suche nach einer die Erneuerung tragenden Rechtsidee führte zu einer «Rückwendung zum Naturrecht»², und zwar in einem solchen Ausmaß, dass man von einer regelrechten «Renaissance» des Naturrechts(denkens) sprechen kann³. Es kann daher nicht verwundern, dass es auch bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates zu einer allgemeinen, intensiven Debatte über das Naturrecht gekommen ist⁴.

2. Die Diskussion um die naturrechtliche Verankerung der Grundrechte im Parlamentarischen Rat

Die im Parlamentarischen Rat zu Art. 1 GG insgesamt und speziell zur Frage eines schließlich in Art. 1 Abs. 2 GG aufgenommenen Hinweises auf die Vorstaatlichkeit der Menschenrechte geführte Debatte kreiste um die Frage einer naturrechtlichen Verankerung der Grundrechte. Der Abg. *Süsterhenn*

CHRISTIAN HILLGRUBER, geb. 1963, seit 2002 Inhaber eines Lehrstuhls für Öffentliches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seit 2009 stellvertretendes Mitglied des Verfassungsgerichtshofs für das Land Nordrhein-Westfalen.

hatte für die CDU/CSU-Fraktion «stabile im Naturrecht und nicht bloß in wechselnden Mehrheiten verankerte Grundrechte» gefordert⁵. Die Abg. *Heuss* und *Schmid* sprachen sich im Ausschuss für Grundsatzfragen dagegen aus, Deklamationen und Deklarationen bekenntnishaften Charakters in das Grundgesetz aufzunehmen. «Wohl aber ist es praktisch notwendig, einen Katalog jener Grundrechte aufzunehmen, die bindendes Recht für die Gerichte sind und auf die sich der einzelne Bürger berufen kann, um einen konkreten Rechtsanspruch einzuklagen oder umgekehrt einen Eingriff des Staates in seine Freiheitssphäre abzuwehren»⁶. Diese Notwendigkeit ergab sich aus der Absicht, diese Grundrechte zu unmittelbar geltendem Recht zu machen. «Mit allgemeinen Rechtssätzen vorverfassungsrechtlicher Art kann die Rechtspraxis nichts anfangen. Eine nähere verfassungsrechtliche Umschreibung erscheint [mir] deshalb unerlässlich», stellte der Abg. *Zinn* nüchtern fest⁷. Der Vors. v. *Mangoldt* gab die *communis opinio* im Ausschuss für Grundsatzfragen wieder, als er es als dessen Hauptaufgabe bezeichnete, die wenig greifbaren naturrechtlichen Sätze «zu konkretisieren, schärfer zu fassen, klarer zu präzisieren, was wir schützen wollen»⁸.

Der Abg. Dr. *Bergsträsser* gab jedoch zu bedenken, ob man nicht doch die theoretischen, «d.h. die naturrechtlichen Grundlagen der Grundrechte als Einleitung formulieren und festlegen» wolle; man könne dies «im Rahmen einer besonderen Präambel zu den Grundrechten tun»⁹.

In der 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen am 23.9.1948 legten die Abg. *Bergsträsser*, *Zinn* und v. *Mangoldt* einen Vorschlag für vier erste Grundrechtsartikel vor. Der erste Artikel hatte folgenden Wortlaut: «Die Würde des Menschen ruht auf ewigen, einem Jeden von Natur aus eigenen Rechten. Das deutsche Volk erkennt sie erneut als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaften an. Deshalb werden Grundrechte gewährleistet, die Gesetzgebung, Verwaltungs- und Rechtspflege auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden»¹⁰.

Bergsträsser erläuterte, dass die Berichterstatter zu der Überzeugung gekommen seien, «dass es doch wohl richtig wäre, an die Spitze der Grundrechte einige Sätze zu stellen, die Absicht, Sinn und Grund der Grundrechte ganz kurz deutlich machen. Das haben wir mit unserer Formulierung zu Art. 1 versucht, die wir Ihnen vorschlagen»¹¹. Der Vorsitzende v. *Mangoldt* ergänzte, die Berichterstatter hätten den Wunsch gehabt, Art. 1 eine Fassung zu geben, «mit der auf dem Naturrecht aufgebaut wird. Nur schien uns das Naturrecht in seinen einzelnen Sätzen noch zu unbestimmt, als dass man es mit der einfachen Anführung der Naturrechtssätze hätte bewenden lassen können. Die Sätze des Naturrechts wurden daher in den auf Art. 1 folgenden Grundrechtsartikeln, auf die Abs. 3 verweist, aufgezeichnet und in die für die unmittelbare Rechtsanwendung erforderliche Form gebracht. Diese Verweisung stellt für die Auslegung fest – es ist wichtig, sich das klar zu

machen –, dass die folgenden Grundrechte auf dem Untergrund des Naturrechts ruhen und die Rechtsprechung diesen Untergrund des Naturrechts bei der Auslegung heranziehen kann». Es werde kaum möglich sein, allen Grundrechten unabänderlichen Charakter zuzusichern. Art. 1 gebe dem verfassungsändernden Gesetzgeber die Möglichkeit, auf Grund der Verweisung auf das Naturrecht die Grundrechte den Erfordernissen und Bedürfnissen der Zeit anzupassen¹².

Die Art und Weise des Rekurses auf Naturrecht blieb im Ausschuss umstritten, auch wenn man sich in der Sache einig war. Der Abg. *Zinn* wies darauf hin, dass die (Allgemeine) Erklärung der Menschenrechte und die Virginia Bill of Rights von dem Menschen von Natur aus zustehenden Rechten sprächen¹³. Der Abg. *Schmid* plädierte für ein historisches Naturrechtsverständnis; dies bedeute zu erklären: «In dieser Sphäre der geschichtlichen Entwicklung sind wir Deutsche nicht bereit, unterhalb eines Freiheitsstandards zu leben, der den Menschen die und die Freiheiten als vom Staat nicht betreffbar garantiert»¹⁴. Man einigte sich schließlich zunächst auf die Formulierung: «Die Würde des Menschen steht im Schutze der staatlichen Ordnung. Sie ist begründet in ewigen Rechten, die das deutsche Volk als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft anerkennt. Deshalb werden Grundrechte gewährleistet, die Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden»¹⁵. Die Kritik *Richard Thomas*'¹⁶ führte zu einer nochmaligen Überarbeitung der Fassung. Es wurde vorgeschlagen, im Anschluss an die Präambel des Entwurfs der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen¹⁷ wie folgt zu formulieren: «Zugleich mit der Menschenwürde und als eine der Grundlagen für ihre dauernde Achtung werden jene gleichen und unverlierbaren Freiheits- und Menschenrechte gewährleistet, die das Fundament für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden. Das deutsche Volk anerkennt sie als eine der Grundlagen der rechtsstaatlichen Ordnung aller freiheits- und friedliebenden Völker»¹⁸. Nach weiterem Ringen um eine angemessene Formulierung dessen, worüber Einvernehmen bestand¹⁹, wurde im Allgemeinen Redaktionsausschuss²⁰ und im Fünfer-Ausschuss²¹ bereits eine dem geltenden Art. 1 (Abs. 2) GG nahezu wortlautidentische Fassung beschlossen, die sodann die Billigung des Hauptausschusses²² und des Plenums²³ fand.

Art. 1 Abs. 2 GG verklammert die Menschenwürdegarantie des Abs. 1 mit der Anordnung unmittelbarer Grundrechtsgeltung in Abs. 3. Als «Überleitung auf die Grundrechte»²⁴ will Art. 1 Abs. 2 GG erklären, woher die «nachfolgenden» Grundrechte kommen und in welchem Zusammenhang sie mit der Menschenwürde stehen. Konsequenz der Anerkennung der Menschenwürde und Grundlage der Grundrechte bilden jene «unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte», deren Gültigkeit das

deutsche Volk für sich anerkannt²⁵. «Nur wer Menschenrechte anerkennt, kann überhaupt auf die Dauer Menschenwürde achten»²⁶. Um zu einer effektiven Sicherung dieser Rechte zu kommen, aber mussten die «alten unveräußerlichen Menschen- und Freiheitsrechte»²⁷ «verpositiviert» werden, «für unsere Zeit neu formuliert», in konkrete Grundrechtsgewährleistungen transponiert werden.

3. Die positiv-rechtliche Bedeutung des Rekurses auf die vorstaatlichen Menschenrechte in Art. 1 Abs. 2 GG

Es war also allgemeiner Konsens im Parlamentarischen Rat, dass die positiv-rechtlich zu gewährleistenden Grundrechte auf vorstaatlichen Menschenrechten beruhen, also auf Rechten, die dem Menschen von Natur aus unverlierbar und unentziehbar zustehen, Rechten, die nicht der Staat verleiht, sondern die ihm vorausliegen, die er nur anerkennen kann²⁸, aber nicht schafft und nicht abschaffen darf. Ein explizites Bekenntnis speziell zum *christlichen* Naturrecht, wie es CDU/CSU und DP hatten erreichen wollen, konnte sich allerdings nicht durchsetzen²⁹. Die Vorstellung vorstaatlicher, dem Menschen inhärenter Rechte bot indes, da sie auch in einer aufklärerisch-säkularen Form vertreten werden konnte, eine tragfähige gemeinsame Grundbasis³⁰. Das Deutsche Volk als der Verfassungsgeber erklärt mithin in Art. 1 Abs. 2 GG nach der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft wieder den Anschluss an die Idee vorstaatlicher und universelle Geltung beanspruchender Menschenrechte und knüpft damit der Sache nach an die naturrechtlich begründete europäisch-atlantische Menschenrechtstradition an³¹.

Die natürlichen Rechte, die man dem Menschen zuschrieb, sah man nicht als schlechterdings unwandelbar an; sie sollten aber einen unverfügbaren Kern haben.

Allerdings eignete sich das Naturrecht nach überwiegender Einschätzung nicht «als Katalog von Rechtsverbindlichkeiten»³². Es musste, um es – und das war nach den Erfahrungen seiner eklatanten Missachtung unter dem NS-Regime das erklärte Ziel – hier und jetzt wieder wirksam werden zu lassen, erst in positives Recht «übersetzt» werden. Als positives Recht gelten die Grundrechte «unabhängig von bestimmten religiösen oder philosophischen Überzeugungen»³³, können daher – anders als verkanntes Naturrecht – in ihrer Geltung und – notfalls zu erzwingenden – Wirksamkeit auch nicht mit Rücksicht darauf in Frage gestellt werden.

Mit den Menschenrechten als ihren ideellen vorstaatlichen Ursprüngen sollten die Grundrechte inhaltlich auf Dauer untrennbar verbunden bleiben. Diese Verbindung sollte dadurch aufrechterhalten werden, dass die den Grundrechten zugrundeliegenden vorstaatlichen Menschenrechte mit der

ihnen immanenten Rechtsidee bei deren Auslegung Beachtung finden, ohne dass die Menschenrechte damit selbst den Charakter positiv geltenden Verfassungsrechts annehmen würden³⁴.

Den Grundrechten ist so ein vor-positives Fundament gelegt, auf dem sie ruhen und mit dem sie dauerhaft verknüpft sind. Das hat weitreichende Konsequenzen.

Zwar ist das Naturrecht «nicht aus sich heraus Teil und Inhalt des positiven Rechts, sondern gehört in den Bereich der Rechtsethik, der Kritik und eventuell Delegitimierung des positiven Rechts und der Anstöße zur Änderung und Verbesserung dieses Rechts»³⁵. Das Grundgesetz aber hat mit dem Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG die Brücke zwischen den (naturrechtlichen) Menschenrechten und den (positiv geltenden) Grundrechten geschlagen, hat damit «etwas vor-positiv Vorhandenes in das positive Recht hineingenommen»³⁶. Die universelle Gültigkeit «unverletzlicher und unveräußerlicher Menschenrechte» wird voraus-gesetzt. Die «nachfolgenden» Grundrechte dürfen sich daher ungeachtet ihres positiv-rechtlichen Selbstandes von ihrer naturrechtlich-menschenrechtlichen Grundlage nicht lösen, sich, auch in ihrer interpretativen Fortentwicklung nicht aus dem Begründungszusammenhang lösen, in dem sie stehen. Gerade eine solche «Abkoppelung» könnte zu einer Fehldeutung der Grundrechte führen, der die Väter und Mütter des Grundgesetzes von Anfang an entgegentreten wollten. Die Menschenrechtsidee, die Grundvorstellung von dem Menschen als solchem zukommender Rechte soll daher – positiv-rechtlich verbindlich! – die dauerhaft gültige Leitidee bleiben, die bei der Auslegung der Grundrechte zu beachten ist. Eine Grundrechtsinterpretation, die gegen diese Menschenrechtsidee verstößt, kann damit auch verfassungsrechtlich falsifiziert werden.

Das schließt eine interpretatorische Anpassung und einen Bedeutungswandel der Grundrechte vor dem Hintergrund neuer Herausforderungen und Freiheitsgefährdungen schon deshalb nicht aus, weil das Naturrecht selbst nach dem im Parlamentarischen Rat vorherrschenden Verständnis nicht unwandelbar ist, sondern entwicklungsfähig und damit bis zu einem gewissen Grade historisch kontingent. Daher bleibt stets eine gewisse Variationsbreite möglicher Interpretationen in der Zeit, von der aber der feste Kern, der normative Grundgehalt, unberührt bleibt. Unwandelbar ist die Idee universeller, dem Menschen von Natur aus zukommender Rechte, während die einzelnen Menschenrechte und ihre Gehalte sich – bis auf einen im Hinblick auf die Menschenwürde als ihres «Um-willen» unauflösbaren Grundbestand – verändern können. Die den Menschenrechten immanente, naturrechtliche Grundsubstanz müssen auch die ihnen korrespondierenden Grundrechte dauerhaft als positiv-rechtlichen Sinn behalten. Das folgt aus Art. 1 Abs. 2 GG.

4. Ablösung der Menschenwürdegarantie von ihrem vor-positiven Fundament?

Die eminente Bedeutung der Tatsache, dass das positive Verfassungsrecht mit dem Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG bewusst und gewollt ein Fundament vor-positiver Art *in sich* aufgenommen hat, kann an dem Streit um die von *Matthias Herdegen* vorgelegte Neuinterpretation des Art. 1 Abs. 1 GG, der Menschenwürdegarantie, verdeutlicht werden. *Herdegen* versteht die Garantie der Menschenwürde als «rein staatsrechtliche[n] Begriff», den er erkennbar aus den Fesseln einer Verbindung zum Naturrecht befreien will: «Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel «deklaratorisch» einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch ins positive Recht hat noch beachtliche Suggestionskraft [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein (sic!) die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend»³⁷. *Ernst-Wolfgang Böckenförde* hat diesen Ansatz scharf kritisiert: «Die Menschenwürdegarantie als rechtlicher Begriff wird so ganz auf sich gestellt, abgelöst (und abgeschnitten) von der Verknüpfung mit dem vorgelegerten geistig-ethischen Inhalt, der dem Parlamentarischen Rat präsent [...] war. Was hierzu zu sagen ist, wandert ab in den «geistesgeschichtlichen Hintergrund», worüber kundig berichtet wird, aber ohne normative Relevanz. Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht der tragenden Achse verlustig»³⁸.

In der Tat besteht gerade bei einer Ablösung der Menschenwürdegarantie von ihrem vor-positiven Fundament die Gefahr, ihren Sinn zu verfehlen³⁹. Denn gerade aus dem um der Achtung und des Schutzes der unantastbaren Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) willen («darum») abgegebenen Bekenntnis zur Menschenrechtsidee in Art. 1 Abs. 2 GG ergibt sich, was die Menschenwürde jedenfalls in ihrem unantastbaren Kern normativ bedeuten muss, nämlich die Rechtssubjektivität jedes Menschen und seine Ausstattung mit einem Mindestbestand an fundamentalen Rechten (Recht auf Leben, Recht auf prinzipielle Freiheit und Gleichheit, Art. 2, 3 GG)⁴⁰. Aus der dem Menschen, nur dem Menschen, aber eben jedem (einzelnen) Menschen zukommenden vorstaatlichen Würde leiten sich ihm zukommende Rechtsansprüche ab, die in Gestalt subjektiver staatsgerichteter Grundrechte ihre positiv-rechtliche Anerkennung finden⁴¹.

Wer diesen Zusammenhang aus dem Blick verliert, mag etwa geneigt sein, vermeintlichen Erfordernissen der Zeitumstände Rechnung tragend, für einen «in der Kontinuität der Entwicklung gestufte[n] Schutz der Menschenwürde» einzutreten, für eine unterschiedliche Qualität des Würdeanspruchs und -schutzes von Frühformen menschlichen Lebens einerseits und des geborenen Menschen andererseits⁴². Gerade mit einer solchen, un-

gleichen Verteilung von elementaren Rechtspositionen aber würde die Menschenrechtsidee, zu der sich das deutsche Volk in Art. 1 Abs. 2 GG bekennt, die Idee, dass ausnahmslos *alle* Menschen «von Natur aus» den gleichen moralischen Status und daher auch die gleichen Menschenrechte haben, verkannt und damit eben zugleich der unbedingte Gewährleistungsgehalt der positiv-rechtlichen Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes verfehlt.

5. Ausblick

Mit der Stabilisierung der grundgesetzlichen Ordnung ist ihr vor-positives Fundament seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den Hintergrund getreten⁴³. Das Naturrecht verschwand hinter dem Vorhang des positiven Rechts⁴⁴. Es könnte Anfang des 21. Jahrhunderts zur Abwehr willkürlicher Missdeutungen der Grundrechte notwendig werden, es wieder hervorzuholen und als Orientierung bietende Leitidee vor(an)zustellen.

Um der Wahrung der Integrität des Grundgesetzes willen muss an seinem vor-positiven Fundament festgehalten werden und von diesem aus die interpretative Entfaltung seines Bedeutungsgehalts erfolgen⁴⁵. Das Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG ist selbst einer der unabänderlichen «Grundsätze des Art. 1» im Sinne des Art. 79 Abs. 3 GG⁴⁶ und deshalb von dauerhafter, unverbrüchlicher *positiv-rechtlicher* (!) Geltung⁴⁷. Sie zu verbürgen ist Aufgabe des Bundesverfassungsgerichts als des «Hüters der Verfassung». Es muss deshalb, wie der Abg. *Süsterhenn* schon in den Beratungen des Parlamentarischen Rates gefordert hatte und das BVerfG für sich selbst als Kompetenz in Anspruch genommen hat⁴⁸, «auch das Recht haben zu prüfen, ob ein Gesetz seinem Inhalt nach dem Geist und den naturrechtlichen, menschenrechtlichen Grundlagen der Verfassung entspricht»⁴⁹, widrigenfalls es gegen das im Licht des Art. 1 Abs. 2 GG zu deutende, einschlägige Grundrecht verstößt.

Ohne Zweifel ist die Aufgabe der Erkenntnis überpositiver Sollensätze anspruchsvoll und mit der Gefahr des Abgleitens in bloß subjektive Gewissheiten verbunden⁵⁰. Aber zum einen ist das (christliche wie säkulare) Naturrecht an und für sich kein Sammelsurium bloß subjektiver Werthaltungen, sondern ein reicher Fundus an Rationalität (Vernunftrecht!), und zum anderen ist die Verlässlichkeit der Deutung des positiven Rechts nicht weniger prekär. Die vermeintliche juristische Methodendisziplin erweist sich als Chimäre. Das objektive Verfassungsrecht sieht sich der offenen Gesellschaft der subjektiven Verfassungsinterpreten, auch der professionellen, ausgeliefert, die keinen verbindlichen Kanon der Interpretationswege anerkennt⁵¹. Hier besteht in gleicher Weise und in gleichem Ausmaß die sich nur allzu häufig realisierende Gefahr, dass sich das, was objektiv gelten soll, im willkürlichen interpretativen Zugriff zu subjektiv Beliebigem verformt.

Die verwirrende Vielfalt des methodischen Zugangs und damit auch der gewonnenen Interpretationsergebnisse wird nur dadurch erträglich, dass *eine* Interpretation, nämlich die durch das BVerfG, für letztverbindlich und maßgeblich erklärt wird. Allein diese Verfahrensregel sorgt für ein gewisses Maß an Konsistenz in der praktischen Handhabung des positiven Verfassungsrechts. Daran aber hat auch die Bezugnahme auf die naturrechtlich fundierten Menschenrechte in Art. 1 Abs. 2 GG Anteil.

ANMERKUNGEN

¹ A. ARNDT, *Die Krise des Rechts*, in: Die Wandlung 3 (1948), S. 421–440.

² O. VEIT, *Der geistesgeschichtliche Standort des Naturrechts*, Merkur 1 (1947), S. 390–405; abgedruckt in: W. MAIHOFER (Hrsg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, 1966, S. 33–51, 33.

³ Davon legen die in W. MAIHOFER (Fn. 2), abgedruckten Beiträge beredtes Zeugnis ab.

⁴ Auf den Streit um das «natürliche» Elternrecht und die Frage, ob Eltern danach über den konfessionellen Charakter der Schule ihrer Kinder bestimmen können, ein Streit, der beinahe die Verabschiedung des Grundgesetzes gefährdet hätte, kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu näher F. OSSENBUHL, *Das elterliche Erziehungsrecht im Sinne des Grundgesetzes*, 1981, S. 23 ff. Ebenso wenig kann hier erörtert werden, ob die Schranke des Sittengesetzes in Art. 2 Abs. 1 GG auf das Naturrecht rekurriert; siehe dazu nur C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/DERS., *GG, Kommentar*, 5. Aufl. 2005, Art. 2 Abs. 1 Rn. 36 ff., der darin (nur noch) eine Erinnerung «an die Menschenrechtstradition» erblickt und damit eine Verbindung zum Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG hergestellt sieht (Rn. 41).

⁵ 2. Sitzung des Plenums vom 8.9.1948, abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 2, S. S.18–69, 56.

⁶ SCHMID, 2. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 16.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 2, S. S. 3–14, S. 10.

⁷ ZINN, 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 4, S. S. 28–61, S. 34.

⁸ 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 4, S. S. 28–61, 41.

⁹ Katalog der Grundrechte, Anregungen von Dr. BERGSTRÄSSER als Berichterstatter, 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), S. S. 15–27, 15.

¹⁰ In: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I* ((1993)), SS. 62 m. Fn. 3.

¹¹ 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 63.

¹² 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 64; siehe auch DENSRS., ebd., S. 68.

¹³ 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 69.

¹⁴ 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 67.

¹⁵ 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 75. Der Antrag von CDU/CSU und DP, in Satz 2 die Worte «von Gott gegeben» einzufügen (vgl. Protokoll der Unionsfraktionssitzung vom 5.10.1948, abgedruckt in: *Die CDU/CSU im Parlamentarischen Rat. Sitzungsprotokolle der Unionsfraktion*, 1981, Dok. Nr. 10, S. 52; Abg. SÜSTERHENN, 6. Sitzung des

Plenums vom 20.10.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 6, S. 185, verfiel im Hauptausschuss in der 2. Lesung am 18.1.1949 (42. Sitzung, Verhandlungen des Hauptausschusses, 1948/49, S. 529-544, 531) – wenn auch mit denkbar knapper Mehrheit (11 zu 10 Stimmen) – der Ablehnung.

¹⁶ Seine «Kritische Würdigung» ist abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), S. 361-369. Thoma empfahl, den zweiten und dritten Satz des Art. 1 zu streichen, weil sie inhaltlich unrichtig seien: «Um eine Antwort auf die Frage, worin die eigentümliche Würde begründet ist, die wir allem, was Menschenantlitz trägt, zusprechen, müssen sich Philosophen und Theologen bemühen. Der Verfassungsgesetzgeber kann diese Antwort nicht geben und jedenfalls ist die Menschenwürde nicht in ewigen Rechten begründet, sondern sind umgekehrt die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten» (ebd., S. 362).

¹⁷ «In der Erwägung, dass die Achtung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde sowie ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte das Fundament der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet», abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 592. Der Entwurf ist abgedruckt in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), S. 220 ff.

¹⁸ Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 584, 592. Im letzten Satz alternativ: «Das deutsche Volk anerkennt sie als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft»; ebd., S. 593.

¹⁹ Vgl. Protokoll der 32. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 11.01.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 910-918; Protokoll der 42. Sitzung des Hauptausschusses vom 18.1.1949, abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 529-531.

²⁰ Stellungnahme vom 25.1.1949 und Formulierungsvorschlag, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 7*, (1995), S. 202-204.

²¹ Vorschlag des Fünfer-Ausschusses für die dritte Lesung des Grundgesetzes im Hauptausschuss, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 7* (1995), S. 339, 340.

²² Es wurde lediglich noch im Rahmen der vierten Lesung des Entwurfs des Grundgesetzes in der 57. Sitzung des Hauptausschusses am 5.5.1949 (in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 743) auf Antrag des Abg. Zinn in Art. 1 Abs. 2 vor dem Wort «Grundlage» das Wort «als» eingefügt.

²³ 9. Sitzung des Plenums vom 6.5.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), S. 429, 447.

²⁴ Abg. v. MANGOLDT, 32. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 11.01.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 910, 913; ähnlich Abg. SCHMID, 42. Sitzung des Hauptausschusses vom 18.1.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 529.

²⁵ Das hier abgelegte Bekenntnis besagt, «dass wir subjektiv als Deutsche uns entschlossen haben, sie anzuerkennen, das heißt für die Zukunft geltend zu machen. [...] Es ist [...] eine Überzeugung für uns und nicht die Anerkennung eines objektiven Tatbestands der Existenz in allen Ländern» (Abg. BERGSTRÄSSER, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 592).

²⁶ Siehe Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*; (1993), S. 584, 593 f. Siehe auch den Abg. EBERHARD, ebd., S. 600: «Es gibt diese ewigen unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte des Abs. 2, und die transponieren wir in unsere Zeit».

²⁷ Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 584, 594.

²⁸ Schmid hatte es schon auf der 2. Sitzung des Plenums des Parlamentarischen Rats vom 8. 9. 1948 in seinem Bericht über die dem Parlamentarischen Rat gestellte Aufgabe an Hand der Vorarbeiten und Entwürfe (in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 2, S. 18-69, 38) als eine Frage „nicht nur von theoretischer, sondern von eminent praktischer

Bedeutung» bezeichnet, «ob diese Grundrechte betrachtet werden als Rechte, die der Staat verliehen hat, oder als verstaatlichte Rechte, als Rechte, die der Staat schon antrifft, wenn er entsteht, und die er lediglich zu gewährleisten und zu beachten hat».

²⁹ Siehe die Nachweise bei Fn. 15.

³⁰ Siehe BERGSTRÄSSER, 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 4, S. 28–61, 29: «Diese vorstaatlichen Rechte könnte man auf zwei verschiedene Quellen zurückführen. Die eine ist das Naturrecht des Mittelalters, das auf Aristoteles zurückgeht; die andere ist das moderne Naturrecht der Aufklärung. Beide Quellen verzahnen und entsprechen sich in vielem».

³¹ Vgl. C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/DERS., *GG, Kommentar*, 5. Aufl. 2005, Art. 1 Abs. 2 Rn. 126 f., 131 f. m.w.N.

³² So HEUSS, 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 72.

³³ So BVerfGE 88, 203, 252 über das Lebensrecht als «das elementare und unveräußerliche Recht, das von der Würde des Menschen ausgeht».

³⁴ Siehe Abg. v. MANGOLDT, 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.09.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I* (1993), S. 62, 68. Insofern zutreffend daher K.-P. SOMMERMAN, *Völkerrechtlich garantierte Menschenrechte als Maßstab der Verfassungskonkretisierung – Die Menschenrechtsfreundlichkeit des Grundgesetzes* –, in: AöR 114 (1989), S. 391–422, 407: «Der Rechtssatzcharakter des Art. 1 Abs. 2 GG liegt danach nicht in der Konstitutionalisierung zusätzlicher Rechte [...]».

³⁵ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (2004), S. 1216, 1223.

³⁶ Ebd.

³⁷ in: MAUNZ/DÜRIG, *Grundgesetz, Kommentar* (Stand: Oktober 2009), Art. 1 Abs. 1 (Stand: Februar 2005) Rn. 17.

³⁸ BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2004., S. 1216, 1218.

³⁹ Richtig E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2004, S. 1216, 1223: «Der Verweis auf das vor-positive Fundament der Menschenwürdegarantie ist nichts anderes als ein notwendiger Teil der Inhaltsermittlung des Art. 1 Abs. 1 GG als positives Recht».

⁴⁰ Siehe dazu näher C. HILLGRUBER, *Das Menschenbild des Grundgesetzes und seine Anfechtungen im aktuellen Bioethik-Diskurs*, in: G. SEUBOLD (Hrsg.), *Humantechnologie und Menschenbild*, Bonn 2006, S. 87, 92–95.

⁴¹ C. ENDERS, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, Tübingen 1997, S. 415.

⁴² So M. HERDEGEN, in: MAUNZ/DÜRIG, *Grundgesetz, Kommentar*, Art. 1 Abs. 1 Rn. 65 ff.

⁴³ W. GEIGER, *Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit 1945–1963*, in: A. RAUSCHER (Hrsg.), *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*, Paderborn 1981, S. 59 ff.

⁴⁴ Das Bild vom Zurücktreten des Naturrechts hinter den «Vorhang des positiven Rechts» hat H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947, S. 259 geprägt

⁴⁵ So auch J. ZAJAD³O, *Überwindung des Rechtspositivismus als Grundwert des Grundgesetzes. Die verfassungsrechtliche Aktualität des Naturrechtsproblems*, in: *Der Staat* 26 (1987), S. 207–230.

⁴⁶ Zum Garantiegehalt vgl. – mit im einzelnen unterschiedlichen Akzentsetzungen – näher BVerfGE 84, 90, 120 f.; 94, 49, 102 f.; C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/STARCK, Bd. 1, 5. Aufl., 2006, Art. 1 Abs. 2, Rn. 132; W. HÖFLING, in: SACHS (Hrsg.), *Grundgesetz, Kommentar*, 5. Aufl. 2009, Art. 1 Rn. 68–71; H. DREIER, in: DERS. (Hrsg.), *Grundgesetz, Kommentar*, Bd. II, 2006, Bd. II, Art. 79 III Rn. 31. Eingehend S.E. SCHULZ, *Änderungsfeste Grundrechte*, Frankfurt/M. 2007, S. 127–148.

⁴⁷ Auch mit der so garantierten «Ewigkeit» der Selbstverpflichtung auf unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte steht das Grundgesetz in der naturrechtlich begründeten europäisch-atlantischen Tradition der Verfassungsstaatlichkeit. Sowohl die amerikanischen wie auch die

französischen Verfassungsväter sahen die im übrigen unbeschränkte verfassungsändernde Gewalt wie selbstverständlich als durch die dauerhafte Bindung an das Naturrecht, insbesondere die unentziehbaren Rechte des Menschen begrenzt an; vgl. die Nachw. zu JEFFERSON und SIEYES bei H. DREIER, *Gilt das Grundgesetz ewig?*, Frankfurt/M. 2009, S. S. 62 m Fn. 145 f.

⁴⁸ BVerfGE 1, 14, 18 (LS 27), 61; 1, 208, 243. Siehe dazu auch W. GEIGER, *Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit 1945–1963*, in: A. RAUSCHER (Hrsg.), *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*, 1981, S. 51 ff.

⁴⁹ 2. Sitzung des Plenums vom 8.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 2, S. 18–69, 67.

⁵⁰ Insofern zutreffend M. HERDEGEN, *Das Überpositive im positiven Recht*, in: FS Isensee, 2007, S. 135, 138 ff. Die Annahme, dass die völkerrechtlichen «Standards des *jus cogens* konturenschärfer [sind] als jedes überpositive Konstrukt, das nicht einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Lehrgebäude verpflichtet ist», erscheint dagegen mehr als zweifelhaft (zur schwierigen Feststellbarkeit des Inhalts zwingender Normen siehe nur K. DOERING, *Völkerrecht*, 2004, § 4 II Rn. 300, S. 132). Gegen Herdegens These, das Menschenrechtsbekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG bilde die Grundlage für die Inkorporation zwingenden Völkerrechts menschenrechtlichen Inhalts (in: MAUNZ/DÜRIG, *Grundgesetz, Kommentar* (Stand: Mai 2009), Art. 1 Abs. 2 (Stand: Februar 2004) Rn. 22 ff., 39 ff.), denn auch C. HILLGRUBER, *Der internationale Menschenrechtsstandard – geltende Verfassungsrecht? – Kritik einer Neuinterpretation des Art. 1 Abs. 2 GG*, in: GS FS Blumenwitz, 2008, S. 123 ff.

⁵¹ Siehe dazu näher C. HILLGRUBER, *Gibt es Unabstimmbares in der Demokratie*, in: W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, München 2007, S. 25–45, 27 ff.

KATRIN MEY · HALLBERGMOOS

EUROPÄISCHER KULTURRELATIVISMUS UND AMERIKANISCHES NATURRECHTSVERTRAUEN

Zur Kontroverse zwischen Hans Kelsen und Leo Strauss

Im Jahr 1973 starben zwei jüdische Gelehrte in den USA – Leo Strauss am 18. Oktober in Annapolis, Maryland, Hans Kelsen am 19. April in Orinda bei Berkeley, Kalifornien.¹ Sie waren beide aus dem nationalsozialistischen Deutschland emigriert, in dem sie zuvor rege am akademisch-intellektuellen Leben teilgenommen hatten: Leo Strauss als politischer Philosoph und Hans Kelsen als Jurist und Staatsrechtsdenker. Beide fanden in den USA nolens volens eine neue intellektuelle Heimat. Während Kelsen dort große Sympathien für den amerikanischen Liberalismus hegte, fühlte sich Strauss dem dortigen Naturrechtsdenken verbunden. Und während sie sich beide in ihrem Denken über eine politische, rechtliche und staatliche Ordnung an dem mitgebrachten Erbe aus Europa und an dem neuen geistigen Tableau in Amerika abarbeiteten, kam es zwischen ihnen zu einer Auseinandersetzung über das Naturrecht und seine Bedeutung für eine solche Ordnung – eine Auseinandersetzung, die besonders scharf en passant in Fußnoten und Briefen geführt wurde.

Zunächst sollen die beiden Denker in ihrem europäischen Kontext dargestellt werden, damit im Anschluss daran ihre jeweilige Haltung zum amerikanischen Naturrechtsvertrauen verständlich wird.

1. Aufbruch aus Europa : Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund

Beide wurden in das Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts hineingeboren, Leo Strauss als Sohn eines jüdischen Kaufmanns 1899 in Kirchhain in Hessen, Hans Kelsen als Sohn jüdischer k.u.k. Bürger 1881 in Prag. Sowohl das Deutsche Reich als auch das Habsburger Reich steuerten im

KATRIN MEY, geb. 1973, Studium der Philosophie, Neuren und Neuesten Geschichte und Latein sowie der Rechtswissenschaft in Freiburg im Br. und München; 1996-2003 Mitarbeit am Forschungsprojekt «Totalitarismus und Politische Religionen» am Seminar für christliche Weltanschauung an der LMU München, 2005-2009 Verwaltungsjuristin, seit 2009 Staatsanwältin in Landshut.

Fin de Siècle ihrer Dämmerung entgegen – abgesehen von einem pessimistischen, die Ordnung der Dinge in Frage stellenden Lebensgefühl gab es aber noch keine sichere Prognose über den Zusammenbruch der politischen Ordnung. Dieses jedwede Metaphysik verneinende Lebensgefühl fand im deutschsprachigen Raum seinen prominenten philosophischen Ausdruck in den Gedanken Schopenhauers und Nietzsches. Die Naturwissenschaften als streng empirische Wissenschaften erlebten im 19. Jahrhundert ihren selbstbewussten und optimistischen Aufschwung – zu zählen, zu beobachten, zu ordnen und zu kategorisieren, damit zwang man die Welt, wie sie entgegentrat, in eine gedankliche Ordnung. Ob sie einem über ihre Erscheinungen hinaus etwas mitzuteilen hatte, diese Frage blendeten die Positivisten aus. Als Kelsen und Strauss am Anfang des 20. Jahrhunderts rege am geistigen Leben in Deutschland teilnahmen, war das Zerschneiden der Ordnung nicht mehr nur ein philosophisches Gedankenspiel, sondern manifestierte sich schon im Zerschneiden der politischen Ordnung. Der Erste Weltkrieg hatte den Untergang des k.u.k. Reiches besiegelt, das Deutsche Reich hatte seine Quittung im Diktatfrieden von Versailles erhalten – die Menschen in beiden Staaten befanden sich in den 20iger Jahren auf der Suche nach einer neuen politischen Ordnung. Das geistige Rüstzeug wurde aus dem 19. Jahrhundert importiert. Die «natürliche, von allen vorgefühlte Philosophie der Zeit»² wurde von Oswald Spengler in seinem «Untergang des Abendlandes» 1917 formuliert.

Kelsen suchte in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts auf zweifache Weise nach den Grundlagen einer neuen politischen und staatlichen Ordnung: Zum einen arbeitete er – inspiriert vom Wiener Kreis³ und vom Neupositivismus – zusammen mit Kollegen und Schülern an der Entwicklung einer reinen Rechtslehre; diese sollte unter Verzicht auf ontologische und normative Rückgriffe die Lehre vom Recht gleichsam naturwissenschaftlich fundieren.⁴ Die Rechtswissenschaft, wie Kelsen sie konzipierte, schließt sich den Positivisten und Historisten an und verweist daher die Rede von Wahrheit und Gerechtigkeit als uneigentliche, analoge, gleichsam mythische Rede in den Bereich des Vor- und Unwissenschaftlichen, der mit der Aufklärung und dem Rationalismus aus der Sicht Kelsens überwunden wurde.⁵ Zum anderen versuchte er die Grundsätze seiner Rechts- und Staatslehre als einer der Mitschöpfer der österreichischen Verfassung von 1920 konkret bei der politischen, rechtlichen und staatlichen Neuordnung Österreichs umzusetzen. Bezeichnend ist dabei seine Auseinandersetzung um Artikel 1 der Österreichischen Verfassung, der Präambelcharakter trug, mit dem damaligen österreichischen Staatskanzler Karl Renner. Kelsen wollte auf jedwede Verfassungssymbolik, die auf Gott und die Natur Bezug nimmt, verzichten, – zu wesensfremd schien sie ihm dem juristischen Text. Der damalige Bundeskanzler Renner versuchte ihn doch zu überzeugen,

indem er anmerkte: «Herr Professor, Sie haben Recht, aber irgendetwas Schönes soll doch auch in der Verfassung stehen!»⁶ Doch die für eine Rechtsordnung von Kelsen postulierte Grundnorm, die den infiniten Regress in einer sonst nach oben hin nicht endenden Normenhierarchie logisch beenden soll, ist für Kelsen eine rein formale Fiktion, die keinen naturrechtlichen Inhalt aufweist.⁷

Kelsen – wie Strauss und tausende anderer Juden – verlor unter den Nationalsozialisten seinen Lehrstuhl in Köln, lehrte dann kurze Zeit am Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales in Genf und als Professor in Prag⁸ und emigrierte schließlich 1940 in die USA, wo er zunächst in Harvard, seit 1942 in Berkeley, Kalifornien, lehrte. In Amerika machte er die Erfahrung, dass trotz – oder wegen? – ethnischer und kultureller Vielfalt das einigende Band des «In God we trust» besteht. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung reflektierte er seine Staatslehre in Gestalt seiner *General Theory of State* im neuen Kontext.

Eine ähnliche Erkenntnis wird viele Jahre später der Carl Schmitt-Schüler Böckenförde so formulieren, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.⁹

Aber muss man deshalb als Staatsrechtsdenker oder politischer Philosoph von ihnen schweigen, wie Kelsen fordert?¹⁰ Dies sieht Leo Strauss anders. Auch für Strauss ist das Zerbrechen der alten Ordnung eine Herausforderung – praktisch beantwortet er sie, indem er sich kurzzeitig der Bewegung des Zionismus anschließt, der für die europäischen Juden eine neue Ordnung zu etablieren verspricht;¹¹ doch auch innerhalb der zionistischen Bewegung bleibt er skeptisch und innerlich distanziert. Ihm geht es nicht darum eine Ordnung zu etablieren, die nur Konvention ist; auf der Suche nach einer verbindlichen Grundlage für eine politische Ordnung setzt er sich kritisch mit Historismus, Relativismus und Positivismus auseinander. Er hält im Angesicht des Zerbrechens der Rechts- und Staatsordnung des Deutschen Reiches daran fest, dass es ein dem Menschen entsprechendes Naturrecht gibt, über das man sich verständigen kann und muss, weil es den Maßstab einer politischen Ordnung bildet. Den aus seiner Sicht blinden Erben der Aufklärung, die das noch von Kant postulierte «Ding an sich» aus vermeintlich epistemologischer Redlichkeit leugnen, erteilt er eine Absage.¹² Leo Strauss verliert die praktische Seite nicht aus dem Blick. Die Frage nach der richtigen politischen Ordnung lässt sich für ihn nicht abhandeln wie ein naturwissenschaftliches Experiment, das sich unter Zeitbedingungen und zwischen Zeitgenossen abspielt. Um die politische Not zu wenden, ist ein Rekurs auf das Naturrecht erforderlich. 1937 emigrierte Leo Strauss zunächst nach England, dann nach Amerika. Dort unterrichtete er – wie viele andere jüdische Emigranten – an der New School of Social Research in New York. 1949 ging er nach Chicago, wo er der Gründer einer eigenen

philosophischen Schule wurde und bis 1968 lehrte. Anschließend lehrte er bis zu seinem Tod als Buchanan Distinguished Scholar-in-Residence am St. John's College in Annapolis, Maryland. Die europäische Erfahrung hatte ihm gezeigt: Der Verzicht auf die Suche nach der unbedingten Wahrheit, nach der nach dem Maßstab des Naturrechts gerechten politischen Ordnung im Einklang mit der menschlichen Natur endet in der Rechtlosigkeit; die amerikanische Erfahrung bestätigt ihm, dass diese Suche politisch verantwortet vonstatten gehen muss – und dass Liberalismus als Relativismus die Ordnung in Frage stellt und sich selbst gefährdet.¹³

2. Amerika : *E pluribus unum* – Die Auseinandersetzung mit Kelsen

Im Umfeld der Chicagoer Politikwissenschaft entwickelte sich in dem verbreiteten Historismus, den auch Kelsen noch aus Europa mitbrachte, in den fünfziger Jahren ein «antipositivistisches Milieu», «zu dem nicht wenige andere Emigranten wie Hans Morgenthau und Hannah Arendt, aber auch die im benachbarten Notre Dame versammelten Neo-Thomisten beitrugen».¹⁴ Leo Strauss, der dieses Milieu maßgeblich prägte und in Chicago auch seine Schüler fand, die die Politikwissenschaft in Amerika im konservativen Lager entscheidend beeinflussten,¹⁵ hatte an dieser Naturrechtsrenaissance einen erheblichen Anteil. Seine Erfahrungen als Emigrant brachten ihn dazu, die Philosophen als Bürgen für eine Orientierung an der Wahrheit zu sehen. Mögen die historischen Ausprägungen politischer Ordnungen und die Theorien der Gerechtigkeit an sich kontingent sein, die Suche nach ihnen ist es nicht: «Philosophieren heißt, aus der Höhle zum Sonnenlicht aufsteigen, d.h. zur Wahrheit gelangen. Die Höhle stellt die Welt der Meinungen dar, im Gegensatz zur Erkenntnis. Meinungen sind wesentlich veränderlich. Die Menschen können aber nicht leben, d.h. sie können nicht zusammenleben, wenn die Meinungen nicht durch gesellschaftliche Übereinkunft stabilisiert werden. So wird aus der Meinung eine autoritäre Meinung, ein öffentliches Dogma oder eine Weltanschauung. Philosophieren heißt demnach, vom öffentlichen Dogma zum wesentlich privaten Erkennen aufsteigen. Das öffentliche Dogma ist ursprünglich ein unzulänglicher Versuch, die Frage nach der allumfassenden Wahrheit oder nach der ewigen Ordnung zu beantworten. Jede unzulängliche Anschauung von der ewigen Ordnung ist, von der letzteren her gesehen, zufällig oder willkürlich. Sie verdankt ihre Gültigkeit nicht ihrem inneren Wahrheitsgehalt, sondern dem gesellschaftlichen «Fiat» oder der Konvention. Somit ist die Grundvoraussetzung des Konventionalismus nur die Idee der Philosophie als Versuch, das Ewige zu begreifen. Die modernen Gegner des Naturrechts verwerfen gerade diese Idee. Nach ihnen ist alles menschliche Denken historisch und daher unfähig, jemals irgendetwas Ewiges zu erfassen. Während bei den

Alten das Philosophieren gleichbedeutend war mit dem Verlassen der Höhle, gehört es bei unseren Zeitgenossen im wesentlichen einer ‹historischen Welt›, einer ‹Kultur›, ‹Zivilisation› oder Weltanschauung an, d.h. dem, was Platon die Höhle nannte.»¹⁶

Kelsen war für Strauss einer der Zeitgenossen, der die Philosophie des Naturrechts in eine neue Höhle sperren wollte; doch aus der Sicht von Strauss sperren sich die Naturrechtsgegner – ihrerseits – mit ihrem Wahrheit beanspruchenden Verdikt des philosophischen Wahrheitsanspruches nur wieder selbst in eine ‹zweite, noch viel tiefere Höhle.›¹⁷

In einem Brief an Löwith notiert er in einem P.S.: ‹Grüßen Sie Hula¹⁸ herzlichst. Ich habe seine höflich-vernichtende Kritik des nunmehr alten Esels Kelsen sehr genossen. ‹Ein Österreicher kratzt keinem anderen das Auge aus.›¹⁹ Und als Kelsen in seiner *General Theory of Law and State* seine Absage an das Naturrecht und seine positivistische Auffassung nicht mehr ganz so deutlich formulierte, entging das den im sorgfältigen Lesen geübten Augen Leo Strauss' nicht. Er hielt es für eine Anpassung der Kelsenschen Theorie an die amerikanische Politikwissenschaft, die das Naturrechtsdenken verinnerlicht hatte. Kelsen leugnete eine solche Anpassung: ‹Diese Ansicht, die nur die Schlussfolgerung aus einer positivistische Theorie des Rechts war, wurde in meiner Allgemeinen Staatslehre (1925), S. 335f ausgeführt. Leo Strauss, *Natural Law and History* (1953), S.4, sagte, dass er sich nicht vorstellen kann, warum ich diese ‹instruktive Stelle›, die dies erläutert, ‹aus meiner englischen Übersetzung› weggelassen habe›, i.e. meine *General Theory of Law and State* (1949). Die Antwort ist, dass meine *General Theory of Law and State* keine Übersetzung der Allgemeinen Staatslehre ist, und dass folgerichtig auch nicht die Frage nach einer Weglassung gestellt werden kann. Falls Strauss dachte, dass ich es aus irgendeinem Grund für nicht mehr ratsam hielt, die Meinung, die ich in der *Allgemeinen Staatslehre* entworfen habe, in der *General Theory* beizubehalten, kann er nun sehen, dass er falsch lag.›²⁰

Letztlich hält Kelsen daran fest, dass er mit seiner in der Staatslehre eingeführten Grundnorm nur eine formale Fiktion gesetzt hat, aus der alle anderen Normen in der Normenhierarchie abgeleitet werden können; zwar hat er damit im rechtstheoretischen Bereich etwas eingeführt, ‹über das hinaus Höheres nicht gedacht werden kann›. Dieses aber inhaltlich mit Gott, Offenbarung oder Naturrecht aufzuladen, hieße einen Kategorienfehler zu begehen.²¹ Gleichwohl leugnet auch Kelsen nicht die Möglichkeit von Naturrecht oder Gott; aber nach ihnen sinnvoll zu fragen und Antworten zu finden, ist dem Menschen nicht gegeben. Es ist Selbstbescheidung, um mit Leo Strauss zu sprechen: ‹Askese›²², die die Positivisten hier an den Tag legen, um nicht in einem ungesicherten Bereich, im Bereich des Mythos und des Glaubens zu sprechen. Leo Strauss geißelt dies als Selbstwider-

spruch: um der Natur des Menschen und der Welt gerecht zu werden, einer Natur, die eben keinen Zugriff auf die Natur zulässt, berufen sich die Positivisten auf die Natur – und werden so, wenngleich natürlich in obliquer Form, wiederum selbst zu Naturrechtlern.

3. Unüberbrückbare Differenz?

Meinen Leo Strauss und Hans Kelsen also doch irgendwie das gleiche, wenn der eine – Kelsen – von der Selbstbescheidung der Rechts- und Staatswissenschaft ausgeht und der andere – Strauss – es für gerade elementar zur Vermeidung totalitärer Systeme und zur Herstellung einer «richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens» hält, dass die Frage «Quid sit Deus?» dem kontingenten Menschen letztlich in dieser Welt unbeantwortbar bleibt?

Keineswegs. Leo Strauss sucht das inhaltliche Gespräch zwischen den verschiedenen Annäherungen an die Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Für Leo Strauss wird die Behauptung, «dass das Naturrecht nicht über «inhaltsleere Abstraktionen» hinauskommen könne (M.E. Mayer, Rechtsphilosophie, 2. Auflage, Berlin 1926, 10) durch die gesamte Geschichte des Naturrechts widerlegt.»²³ Die Aussagen des Naturrechts lassen sich vielleicht nicht auf jede konkrete juristische Einzelfrage anwenden, aber das Naturrecht gibt eine Direktive für die richtige Ordnung menschlichen Zusammenlebens.

Für Kelsen bleiben die Staats- und Rechtsordnung identisch, gehen voll ineinander auf und sind ohne Rückbindung an über sie hinausgehende oder vorgelagerte Prinzipien gesetzt. Die Grundnorm seiner Rechtslehre ist nur eine formale Annahme, kein «metaphysischer Rest»,²⁴ die sie und seine Staatstheorie brauchen, um nicht in einen infiniten Regress zu geraten. Von dieser Annahme her bewegen sich die Rechtsordnungen intrinsisch und abgeleitet. Das Sollen folgt dann nur noch aus dem Sein der übergeordneten Norm.

Strauss sieht dies komplexer: Ordnung ist als stabile eine zu bewahrende – hier ist er konservativ. Um sie vor Beliebigkeit und purer Konvention zu bewahren, bedarf es aber der Philosophie, die sie in Frage stellt als bloß eine Erscheinung der wahrhaft gerechten Ordnung. Wenn die Ordnung den wahrhaft Gerechten um ihres eigenen Bestehens willen bestraft, ist das zwar Gesetz, aber eben nicht Recht. Hans Kelsen würde hier keinen Unterschied erkennen.

Wer ist nun im Recht? Der, der um der intellektuellen Redlichkeit sich in seiner Erkenntnis bescheidet und die Rechts- und Staatslehre eben rein, frei von nicht juristischen, ontologischen und normativen Prämissen halten will? Oder der, der die Doppelnatur des politischen Philosophierens erkannt hat, die Wechselwirkung zwischen der Existenz als politisches Wesen

und dem Politischen Denken, aus der der Ansporn gewonnen wird, die ewige Suche nach der Wahrheit zu unternehmen?

In Amerika angekommen, werden beide mit dem Faktum konfrontiert, dass sich die politische Ordnung sehr wohl aus normativen Annahmen über die Natur des Menschen speist,²⁵ ja, dass die Gründungserklärung, die Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 noch immer in der Staats- und Rechtsordnung fortwirkt, die naturrechtlicher nicht sein könnte: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.»

Letztlich aber leugnet Hans Kelsen die Kategorie des Ethischen und der Moral nicht, es sind nur Kategorien, über die sich in juristischen Termini nicht rein und generell nicht verbindlich sprechen lässt. Wer die Kategorien vermischt, befindet sich nicht mehr in der reinen Wissenschaft, sondern in der Beliebigkeit: Er spricht eben von allem, aber nicht vom Recht und vom Staat, der durch dieses Recht gebildet wird.

«C'est la vie», könnte Leo Strauss' Erwiderung auf den Vorhalt sein, dass man sich nicht mehr bei der reinen Wissenschaft, i.e. Wahrheit befände, die doch nur für Gott allein ist. In der Beliebigkeit befände man sich deshalb nicht, sondern im Leben: Man muss die Leiter nicht wegwerfen, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist,²⁶ und man muss nicht schweigen – denn der Mensch ist ein politisches Wesen, das sich die richtige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens im Dialog mit den Alten und den Modernen, mit den antiken Philosophen und den modernen Denkern immer wieder neu erringen kann und muss.

ANMERKUNGEN

¹ Rudolf THIENEL, *Hans Kelsen*, in: Michael STOLLEIS (Hg.), *Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 1995, 344–346.

² Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vorwort zur 2. Auflage, München 1991, X.

³ Robert WALTER, *Der Positivismus der Reinen Rechtslehre*, in: Clemens JABLONER/Friedrich STADLER (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien 2001, 1–13. Walter spricht von Parallelen.

⁴ Robert WALTER, *Nachwort*, in: Hans KELSEN, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2000 (nach Erstdruck Wien 1955), 64.

⁵ Strauss setzt sich in seinem «Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes» mit diesem vermeintlichen Fortschritt auseinander, in: Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd.3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften und Briefe*, 201–215, 206.

⁶ Zitiert nach Moritz MOSER, *Nicht jedem Anfang wohnt ein Zauber inne. Vom B-VG 1920 zur gegenwärtigen Präambeldiskussion*, in: Tamara EHS (Hg.), *Hans KELSEN. Eine politikwissenschaftliche Einführung*, Wien 2009.

⁷ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Studienausgabe der 1. Auflage 1934, hrsg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2008, 77ff.

⁸ THIENEL, Hans Kelsen, (s. Anm. 1) 344–346.

⁹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, 60.

¹⁰ Diese Selbstbescheidung des Denkens ist möglicherweise auch vom Wiener Kreis bzw. über ihn durch Ludwig Wittgenstein inspiriert, der seinen *Tractatus logico-philosophicus* mit dem Satz schließt: «Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.» In: Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M. 1963, 115.

¹¹ Insgesamt zu Strauss' biographisch-intellektueller Entwicklung: Eugene R. SHEPPARD, *Leo Strauss and the politics of Exile. The Making of a political philosopher*, Brandeis University Press 2006.

¹² Dies erläutert in Bezug auf Kelsen: Thomas OLECHOWSKI, *Kelsens Rechtslehre im Überblick*, in: EHS, Kelsen (Anm. 6), 47–62, 48ff. Möglicherweise könnten – so Olechowski – Kritiker die Grundnorm auch als «metaphysischen Rest» in der Rechtstheorie betrachten (59).

¹³ Zum ambivalenten Verhältnis von Leo Strauss zur liberalen Demokratie: Catherine and Michael ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago 2006, 74–79.

¹⁴ Alfons SÖLLNER, *Leo Strauss*, in: Karl Graf v. BALLESTREM/Henning OTTMANN (Hg.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, 117.

¹⁵ Mark GERSON, *The Neoconservative Vision. From the cold war to the culture wars*, Maryland, 1996, 18.

¹⁶ Leo STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Rastatt/Stuttgart 1956, 13.

¹⁷ Diese Kritik am Historismus erläutert Heinrich Meier ausführlich in: Heinrich MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, insb. 21f.

¹⁸ Hula hatte eine Rezension zu KELSSENS Reiner Rechtslehre verfasst.

¹⁹ Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften und Briefe*, 676.

²⁰ Hans Kelsen, *Foundations of Democracy*, in: DERS., *Verteidigung der Demokratie*, hg. v. Matthias JESTAEDT/ Oliver LEPSIUS, Tübingen 2006, 364 (Übersetzung der Autorin); diese Aussage von Strauss findet sich in der deutschen Ausgabe von *Naturrecht und Geschichte* (Anm.16) ebenfalls auf S.4 in den Anmerkungen.

²¹ Diese Problematik erläutert: Robert Chr. VAN OYEN, *Staat und pluralistische Gesellschaft bei Kelsen*, in: EHS, Kelsen (Anm. 6), 17–39, 29.

²² Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften* Bd.3 (wie Anm. 6), 206ff.

²³ Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften* Bd.3 (wie Anm. 6), 211.

²⁴ S. Anm. 12.

²⁵ Rainer PRÄTORIUS, *In God we Trust. Religion und Politik in den USA*, München 2003, 31–45, 79ff.

²⁶ In Umkehrung des Wittgensteinschen Schlusses am Ende des Traktates; cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus* (Anm. 10).

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

DAS NATURRECHT – BLEIBENDES THEMA DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Ein Blick in die Literatur der Theologischen Ethik (hier verstanden als übergreifender Begriff von Moraltheologie und Sozialethik) zeigt, dass das Naturrecht in vielfältiger Weise präsent ist. Zugleich wird dabei sichtbar, dass die Art und Weise, wie vom Naturrecht gesprochen und in welchem Zusammenhang es eingebracht wird, trotz Rückgriff auf die Vorgaben der Tradition unterschiedlich ist. Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte der aktuellen Bezugnahme in der Theologischen Ethik aufgegriffen werden. Es wird hier mehr um moraltheologische, denn um sozialetische Beiträge gehen. Vollständigkeit ist weder angezeigt noch möglich. So wichtig es ist, das Gespräch mit der Evangelischen Ethik darüber zu führen, so kann dies an dieser Stelle nicht erfolgen. Auch eine weitgehende Beschränkung auf den deutschen Sprachraum ist angezeigt.

1. Papst Benedikt XVI. und das Naturrecht

Verstärkt hat sich Papst Benedikt in der letzten Zeit zum Naturrecht geäußert. Zu Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Papst sich früher wesentlich skeptischer gezeigt hat, als dies gegenwärtig geschieht¹. In welchen Zusammenhängen spricht der Papst vom Naturrecht? Beginnen wir mit der «ranghöchsten» Äußerung in der Enzyklika «Caritas in Veritate» (2009). In der Nr. 75 weist der Papst auf die Verbindung von sozialer und anthropologischer Frage hin. Er verdeutlicht dies an den Möglichkeiten der Biotechnologien (z.B. In-Vitro-Fertilisation, Embryonenforschung u.a.) in denen «das Gewissen nur dazu berufen (ist), eine rein technische Möglichkeit zur Kenntnis zu nehmen». Weiter werden die mächtigen Instrumente bagatellisiert – so kritisch der Papst –, «die der «Kultur des Todes» zur Verfügung stehen (Abtreibung, Euthanasie)». Die damit verbundenen kulturellen Auffassungen leugnen die Würde des

HERBERT SCHLÖGEL, geb. 1949, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Menschen. Die reiche Welt laufe auch Gefahr – so der Papst – «wegen eines Gewissens, das bereits unfähig ist, das Menschliche zu erkennen», die Schläge der Armen an ihren Türen zu überhören. «Gott enthüllt dem Menschen den Menschen; die Vernunft und der Glaube arbeiten zusammen, ihm das Gute zu zeigen, wenn er es nur sehen wollte; das Naturrecht, in dem die schöpferische Vernunft aufscheint, zeigt die Größe des Menschen auf, aber auch sein Elend, wenn er den Ruf der moralischen Wahrheit nicht annimmt».

Das Naturrecht wird hier in enge Verbindung mit der Würde des Menschen und dem Gewissen gebracht. Das Gewissen ist fähig, das Menschliche zu erkennen, wenn es sich auf das Naturrecht bezieht.

Die Bindung der Bioethik an das Naturrecht ist ein Anliegen, das der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie für das Leben (13.02.2010) zum Ausdruck bringt. «Die Anerkennung der menschlichen Würde als unveräußerliches Recht hat nämlich ihre erste Grundlage in jenem Gesetz, das nicht von Menschenhand niedergeschrieben, sondern vom Schöpfergott dem Menschen ins Herz eingeschrieben wurde, ein Gesetz, das von jeder Rechtsordnung als unverletzlich anzuerkennen ist und die jeder Einzelne zu respektieren und zu fördern verpflichtet ist»². Dies gilt auch für den Gesetzgeber, denn «das natürliche Sittengesetz ermöglicht es Kraft seines universalen Charakters» sowohl die menschliche Person wie die gesamte Schöpfungsordnung zu achten.

Drei Jahre zuvor hatte der Papst in seiner damaligen Ansprache an die Päpstliche Akademie für das Leben (24.02.2007) die enge Zugehörigkeit von Gewissen, Naturrecht und dem Recht auf Leben betont. «Der Christ ist deshalb ständig aufgerufen, aktiv zu werden, um den zahlreichen Angriffen, denen das Recht auf Leben ausgesetzt ist, die Stirn zu bieten. Er weiß, daß er dabei auf Begründungen zählen kann, die tief im Naturrecht verwurzelt sind und daher von jedem Menschen rechten Gewissens geteilt werden können»³.

Bei der Ansprache aus Anlass des 40. Jahrestages der Enzyklika «*Humanae Vitae*» (10.05.2008) weist der Papst auf die Gesetze hin, die der Natur eingeschrieben sind. «Das natürliche Sittengesetz, das der Anerkennung der wahren Gleichheit zwischen Personen und Völkern zugrunde liegt, sollte als die Quelle erkannt werden, an der sich auch die Beziehung der Eheleute untereinander und ihre Verantwortung, Kinder zu zeugen, ausrichten muss»⁴.

In verschiedenen Ansprachen an die Internationale Theologenkommission hat der Papst die Bedeutung des Naturrechts unterstrichen. So interpretiert er in seiner Ansprache vom 5.10.2007 eine entsprechende Passage des Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 1955): «Einerseits erkennt man, daß der ethische Inhalt des Glaubens keine dem Gewissen des Menschen von außen diktierte Auferlegung darstellt, sondern eine Norm, die

ihren Grund in der menschlichen Natur selbst hat; andererseits wird vom natürlichen Sittengesetz her, das an sich jedem vernunftbegabten Geschöpf möglich ist, die Basis gelegt, um mit allen Menschen guten Willens und allgemeiner gesagt, mit der zivilen und säkularen Gesellschaft in einen Dialog zu treten»⁵. Ein Jahr später verweist der Papst im Blick auf das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Auf der Suche nach einer universalen Ethik: Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz» noch einmal darauf, dass dadurch die Würde des Menschen geschützt werde.

Dem Papst geht es in seinen verschiedenen Beiträgen darum, das Naturrecht (bzw. das natürliche Sittengesetz) als gemeinsamen Bezugspunkt zu allen Menschen guten Willens herauszustellen. Besonders gewinnt es seine Bedeutung im Blick auf die Würde des Menschen⁶. Das Naturrecht ist aus der Sicht des Papstes besonders am Beginn und Ende des menschlichen Lebens sowie bei seiner Weitergabe wichtig. Was in den päpstlichen Äußerungen nicht aufscheint, ist die Diskussion, die innerhalb der Moralthologie und Sozialethik in den letzten Jahrzehnten intensiv um das Naturrecht und seine Aussagekraft geführt wurde. Dies gilt auch für die Interpretation des Naturrechts in der Tradition, die sich in den Äußerungen des Papstes kaum widerspiegelt, über die aber eine breite Auseinandersetzung stattgefunden hat.

2. Theologiegeschichtliche Bezugspunkte

Natur, Naturrecht und natürliches Sittengesetz sind Begriffe mit einer sehr langen Geschichte⁷. Es ist verständlich, dass Termini mit einer so langen Historie ganz unterschiedliche Phasen ihres Verständnisses mitgemacht haben und es *die* Natur, *das* Naturrecht bzw. *das* natürliche Sittengesetz nicht gibt. Ansätze sind bereits bei den Sophisten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. zu sehen. Sie haben die Unterscheidung eingebracht zwischen Gesetzen, die durch positive Setzung (thesis) von Menschen gemacht wurden und die durch die Natur (physis) oder von Natur aus gelten. Die erstgenannten Gesetze sind veränderbar, die zweiten nicht. Was die Entwicklung des Naturrechts von Anfang an geprägt hat, ist seine geschichtliche Einbettung. Im Griechenland der Antike war es die Erfahrung, dass in der einen Stadt etwas gefordert wurde, was in der anderen Stadt verboten war. «Ihren eigentlichen Ausbau hat die antike Lehre vom Naturgesetz in der Stoa gefunden. Hier wird es zur Begründung und Rechtfertigung der Moral überhaupt. Etwas ist gut und deshalb zu tun, wenn es dem Gesetz der Natur entspricht; und alles was der Mensch zu tun hat, ist dort zu finden. In ethisch guter Weise handeln heißt: vivere secundum naturam»⁸.

Die Entwicklung des Naturrechts in der Theologischen Ethik ist wesentlich geprägt durch Thomas von Aquin. Dabei findet sich bei aller System-

tisierung kein einheitliches Verständnis bei Thomas. So sehr die Interpretation seiner Texte zum Teil kontrovers ist, so sehr zeigt sich auch die Vieltätigkeit des Naturrechts und die damit gegebene Herausforderung die Schwierigkeit, das, was das Naturrecht ist und zu ihm gehört, im Einzelnen zu bestimmen.

Für Thomas ist das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*) im ewigen Gesetz Gottes grundgelegt. Es ist ausgeprägt als Vernunftgesetz und Teilhabe am ewigen Gesetz (*lex aeterna*) in der vernünftigen Kreatur (STh I-II, q 91, a 2). Die Teilhabe am ewigen Gesetz ermöglicht die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft. «Diese regelnde und gesetzgebende Tätigkeit des vernünftigen Geschöpfes aber, die es aus der Teilhabe an der ewigen Vernunft Gottes und seiner regelnden und maßgebenden Vorsehung gewinnt, wird natürliches Gesetz (*lex naturalis*) genannt»⁹. Die Entfaltung dieses natürlichen Sittengesetzes geschieht von den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft her, dessen Grundlegendes lautet: «Das Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden» (STh I-II, q 94, a 2). Zu den Prinzipien der praktischen Vernunft zählt Thomas auch eine Reihe anderer Grundprinzipien, die nicht einfach mit der Vernunft identisch sind, sondern ihr zum Teil voraus liegen: die natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*). Diese sind zwar zum einen vorgegeben, zugleich aber keine fixen Größen, so dass auch hier die Vernunft zur Konkretion gefragt ist. Thomas nennt drei *inclinationes naturales*: die Neigung zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung und zur Erkenntnis. In der Theologischen Ethik fand eine intensive Diskussion statt, wie das Zusammenspiel von Vernunft und natürlichen Neigungen näher zu verstehen ist. «Das Spezifikum der thomanischen Naturrechtslehre besteht [...] darin, dass sie die Vernunftnatur und die körperlich-leibliche Dimension des Menschen nicht gegeneinander ausspielt, sondern in ihrer wechselseitigen Verschränkung zusammendenkt. Diese integrative Sichtweise führt zur Vorstellung der «Natur» als eines im praktischen Selbstvollzug des Menschen immer schon vorausgesetzten, allgemein umschriebenen Horizontes ganzheitlicher menschlicher Vollendung, der den Spielraum der einzelnen Handlungsentscheidungen begrenzt und die Richtung weist»¹⁰.

Thomas behandelt in anderem Zusammenhang, also nicht dort, wo er sich ausdrücklich mit dem Naturgesetz beschäftigt, sondern bei konkreten Fragen, naturrechtliche Forderungen. So spricht er z.B. beim Thema der Sexualethik von Sünden «gegen die Natur» (STh II-II, q 154, a 11), die deshalb immer als schwere Sünden verstanden werden.

Während in der jüngeren Debatte um das Naturrecht stärker die Vermittlung von praktischer Vernunft und natürlichen Neigungen im Vordergrund stand und steht, hat ein Strang in der Naturrechtslehre die Konkretisierungen bei Thomas zum Ausgangspunkt genommen, eine Reihe konkreter naturrechtlicher Forderungen aus einer metaphysischen Wesens-

natur des Menschen abzuleiten. Dies geschah vor allem verstärkt in der Neuscholastik, in der dann aus der Natur des Menschen konkrete Normen in verschiedenen Bereichen (z.B. Eigentum, Sexualethik) formuliert wurden. Aber auch die andere Sichtweise wurde vor allem in der Spätscholastik weiterentwickelt. Hier wurden im Rückgriff auf das Verständnis der vernunftbestimmten Natur des Menschen bei Thomas doch erste Ansätze eines Ethos der Menschenrechte formuliert¹¹.

Zunehmend ergaben sich Schwierigkeiten, vom Naturrecht her zu argumentieren. Das Zerbrechen der mittelalterlichen Weltordnung wie der Einwand des «naturalistischen Fehlschlusses» seien genannt. «Mit dem Zerbrechen der Vorstellung einer Zielgerichtetheit der Natur ist [...] die Einsicht verbunden, dass sich aus Aussagen über die Wirklichkeit der Natur keine Aussagen über das ethisch richtige Handeln ableiten lassen»¹². Die Zielgerichtetheit der Natur war durch die naturwissenschaftliche Zugangsweise zur Welt und der damit verbundenen Weiterentwicklung der Technik in Frage gestellt. Ein Zusammenhang, aus dem vom Sein dann das Sollen folgt, war nicht mehr möglich. Als Konsequenz für das Naturrecht ergab sich daraus, dass nicht immer detailliertere Weisungen aus ihm begründet werden konnten, sondern dass sein Umfang und Inhalt begrenzt sein müssen. Franz Böckle sprach deshalb in seiner «Fundamentalmoral» von ethisch relevanten Grundeinsichten, die nicht willkürlich übersprungen werden dürften, da sie doch Vorgegebenheiten natürlicher und anthropologischer Art sind, die zum Menschsein gehören. Er nahm damit die thomatische Lehre von den natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) auf und unterschied zwischen fundamentalen Gütern und Werten. Güter liegen dem Wollen des Menschen voraus. Solche fundamentalen Güter sind: die jedem Menschen aus sich selbst zukommende Menschenwürde, die menschliche Gesellschaft und ihre Institutionen, die menschliche Sexualität, die leibliche Integrität oder das Eigentum. Als Werte, die dann durch den Willen des Menschen geprägt sind, gelten: Gerechtigkeit, Solidarität, Treue u.ä.¹³.

Das Bemühen, das hinter diesem Vorschlag steht, ist deutlich: Die naturrechtlichen Vorgaben beziehen sich nicht auf normative Einzelanweisungen, sondern auf einige wenige grundlegende Einsichten, die für menschliches Leben und Zusammenleben wichtig sind. Zugleich zeigt sich, dass die Idee des natürlichen Sittengesetzes oder Naturrechts sich keineswegs überlebt hatte, aber im jeweiligen geschichtlichen Kontext neu situiert werden muss.

3. Gegenwärtige Bezugspunkte

Das Thema Naturrecht ist in der Theologischen Ethik heute präsent. Auch der Bezug auf die klassischen Texte – allen voran der Gesetzestraktat des

Thomas von Aquin – ist vielerorts zu finden. Auf die Chancen und Grenzen des Naturrechts wird immer wieder hingewiesen. Leitend ist für die theologisch-ethischen Überlegungen, «dass der ethische Anspruch nicht durch eine zufällige Festsetzung durch die Menschen zustande kommt, sondern den Menschen von Natur aus vorgegeben ist, dass also das Maß für ethisch Richtiges und Falsches ein *vor-positives Maß* ist»¹⁴. Es geht damit um die Wahrheitsfähigkeit und universale Geltung der moralischen Urteile. Das von Natur aus Vorgegebene ist für das Gelingen menschlichen Lebens notwendig, erfordert aber zugleich das vernunftgemäße Handeln des Menschen. Dies impliziert, dass eine ethische Theorie, «die von der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit der praktischen Vernunft ausgeht und einen universalen Geltungsanspruch für ihre Aussagen erhebt [...] in ihren Ergebnissen unterschiedslos allen Individuen, Völkern und Kulturen zugemutet werden kann, weil sie sich auf die Anfangsbedingungen des Menschseins beschränkt und nur den unhintergehbaren Schutzraum garantiert, in dem sich ein menschenwürdiges Dasein entfalten kann»¹⁵. Das heißt «natürlich» auch, dass nur wenige fundamentale anthropologische Daten genannt werden, die dann ihrerseits durch Sinnentwürfe religiöser oder säkularer Art inhaltlich ausgestaltet werden müssen. Diese fundamentalen anthropologischen Bezugspunkte sind heute in den Menschenrechten zu finden, die ihrerseits auf der Menschenwürde aufbauen. Dabei kann, wie Eberhard Schockenhoff deutlich macht, der Gedanke der Menschenwürde in seinem normativen Kern nur bedeuten, dass Menschen sich gegenseitig als freie Vernunftwesen zu achten und ihren Lebensraum zu schützen haben. Das schließt aus, «den normativen Kerngehalt der Menschenwürde [...] an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften oder das Erreichen einer erforderlichen Entwicklungsstufe zu binden. Wenn wir kraft eigenen Rechts als Menschen existieren und nicht durch den Willen der anderen zu Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft berufen werden, dann kann allein die naturale Zugehörigkeit zur biologischen Spezies, das Merkmal menschlicher Abstammung, den Ausschlag geben»¹⁶.

Dies bildet auch das moralische Fundament des Rechtsstaats, das allerdings verschiedentlich in Zweifel gezogen wird. Das ist dann der Fall, wenn die Menschenwürde an bestimmte Bedingungen geknüpft wird, oder wenn ihre Verletzung, von der «wertenden Gesamtwürdigung eines weiteren Rasters relevanter Umstände»¹⁷ abhängt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die verfassungsrechtlich gebotene Anerkennung der Menschenwürde, die ihre Unantastbarkeit in Frage stellt und sie mit anderen Grundrechten gleichsetzt z.B. der Forschungsfreiheit, dadurch außer Kraft gesetzt wird.

Ein anderer Akzent im Blick auf die Bedeutung des Naturrechts wird deutlich, wenn von der vielfältigen Ambivalenz unserer pluralistischen Gesellschaft ausgegangen wird. Mehr eine haltungsethische, denn normative

Aussage bringt Josef Römelt in die Diskussion um das Naturrecht ein: «Es ist das Anliegen einer Synthese, einer Integration der gespaltenen Wirklichkeit, die das Erleben der differenzierten Wirklichkeit moderner Kultur prägt und zwischen Freiheit und Unfreiheit hin- und hergehen lässt. Es stellt sich die Frage: Gibt es denn keine sinnvolle Mitte zwischen der rationalistischen Einseitigkeit der jüngeren naturrechtlichen Tradition auf der einen Seite und der sensiblen Mutlosigkeit heute auf der anderen?»¹⁸ Für die Kirche und Theologie ist hier Mut zum gesellschaftlichen Dialog gefordert. Ethische Überlegungen sind in den diskursiven Prozess der Gesellschaft einzubringen. «Die Aufgabe der Ethik wäre dabei nicht mehr die unmittelbare Begründung sittlicher Inhalte. Natürlich muss die Ethik in Anwendungsdiskursen, besonders advokatorisch, konkrete Fragestellungen aufgreifen. Aber zuerst muss es hier um eine Reflexion der rationalen Regeln gehen, die die vernünftige Lösung der ethischen Konflikte vorbereitet»¹⁹.

Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen und Konflikte ist es für die Theologische Ethik elementar, die damit verbundenen Spannungen auszuhalten und konstruktiv an den Lösungen mitzuarbeiten. «Damit verwandelt sich aber die naturrechtliche Rationalität in die kommunikativ und diskursiv aufgeschlüsselte ethische Kompetenz des Menschen, zur konkreten Entfaltung menschlicher moralischer Verantwortung in der Begegnung mit der Gesellschaft und dem Horizont des Glaubens»²⁰. Dass die Dimension des Glaubens aus theologisch-ethischer Sicht nicht ausgeklammert, sondern in den ethischen Diskurs einzubringen ist, wird immer wieder hervorgehoben²¹.

So sehr der Bezug auf die Menschenwürde und der Mut zum gesellschaftlichen Diskurs in der gegenwärtigen Debatte zu finden sind und gewürdigt werden, so wenig ist die Diskussion damit beendet. So weist Klaus Demmer darauf hin, dass in der Darstellung des Naturrechts bei Schockenhoff die Kategorie der Geschichtlichkeit fehlt. Im Rekurs auf die Menschenwürde «ist eine Beobachterperspektive (leitend), die abgeschlossenen Erkenntnisprozessen nachfolgt. Vernachlässigt wird hingegen die intrinsische Dynamik des naturrechtlichen Erkennens selbst. Sie bewegt sich [...] in der Teilnehmerperspektive»²². Die Geschichtlichkeit impliziert, dass das Naturrecht keine monolithische Größe ist, ein Eindruck, den – so Demmer – lehrantliche Texte hervorrufen. «Das Naturrecht ist eine in sich gegliederte Größe. Einzelaussagen treten mit unterschiedlicher Gewissheit auf und müssen sich eventuell modifizieren oder korrigieren, ergänzen oder präzisieren lassen»²³.

Weiter thematisiert Demmer den gesellschaftlichen Diskurs, indem er sich mit Jürgen Habermas als Gesprächspartner auseinandersetzt, insbesondere mit seiner These, die säkulare Vernunft sei nachmetaphysisch. Diese drücke sich im Gegenüber von Religion und säkularer Vernunft aus. Demgegenüber ist die Denkperspektive der Moralthologie «durch das Komple-

mentärverhältnis von Glaube und Vernunft bestimmt [...]. Soziologisch erfasste Religion bewegt sich indessen auf einer nachgeordneten Ebene. Sie bleibt unspezifisch und wird dem einmaligen Denkanspruch des christlichen Glaubens nicht gerecht.»²⁴

Die Diskussion um die Kompetenz des Lehramts wird bei Demmer unter dem Gesichtspunkt des verständigen Umgangs mit Lehramtstexten aufgegriffen.

Bei aller materialethischen Zurückhaltung des Naturrechts – so das Resümee – besitzt die Fundamentalmoral «im Naturrecht einen Kreuzungspunkt aller ihrer Einzelthemen»²⁵.

Aber auch bei den Konkretionen wird immer wieder auf das Naturverständnis und das Naturrecht verwiesen. Das gilt für die Bioethik, wie für die sich neu entwickelnde Neuroethik und die Ethik der Nachhaltigkeit. Beschränken wir uns hier auf einige Aspekte der Neuroethik und der Ethik der Nachhaltigkeit, die im Rahmen der ökologischen Ethik zur Sprache kommt.

In der Neuroethik kommen vielfältige Gesichtspunkte zum Tragen: «Abstrakte philosophische Fragen wie die nach einer überzeugenden Verhältnisbestimmung neuronaler Prozesse und mentaler Phänomene gehören dazu ebenso wie die ungleich konkreteren Probleme einer moralischen Bewertung verschiedenster neurotechnischer Verfahren, die sowohl hinsichtlich ihrer jeweiligen Ziele als auch bezüglich ihrer derzeitigen Entwicklungsreife erhebliche Unterschiede aufweisen»²⁶. Unproblematisch ist die Neurotechnik im therapeutischen Kontext, wenn z.B. gehörlosen Menschen mit einem noch funktionsfähigen Hörnerv mit Cochlea-Implantaten geholfen wird, ihre Hörfähigkeit zu erhalten bzw. wiederzuerlangen. Bei jeder Maßnahme muss eine Risikofolgenabschätzung durchgeführt werden. Aber prinzipiell steht dem nichts entgegen, da der Mensch als von Natur aus vernunftgeleitetes Wesen, sich der Mittel bedienen darf, die ihn unterstützen, seine artspezifischen Fähigkeiten zu erhalten. Schwieriger ist es, wenn die Grenzen der Therapie überschritten werden. Dies gilt für das «Enhancement». Darunter «werden verschiedene Verbesserungsmaßnahmen am menschlichen Organismus zusammengefasst, die von der kosmetischen Chirurgie und Anti-Aging-Programmen über den Einsatz gentechnischer und pharmakologischer Mittel zur Leistungssteigerung bis hin zur noch weithin visionären Verwendung neurotechnologischer Verfahren zur Erweiterung bzw. Steigerung menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten (etwa im Bereich der Sinneswahrnehmung oder der Informationsverarbeitung) reichen»²⁷. Es geht hierbei nicht um eine Therapie, sondern um eine Steigerung der artspezifischen Fähigkeiten des Menschen. Dabei dürfte es sich verbieten, pauschal jede Form des «Enhancements» zu verurteilen. Vielmehr ist zu fragen, was unter natürlich bzw. unter der Natur des Menschen zu

verstehen ist. «Danach ist eine technisch induzierte Veränderung des menschlichen Organismus dann und nur dann als *«Enhancement»* zu bezeichnen, wenn sie die Fähigkeit des Individuums steigern, sich als sittliches Subjekt in einer verantwortungsvollen rationalen Praxis auszudrücken. Schränkt sie die Handlungsfähigkeit des Einzelnen im Ganzen und auf Dauer dagegen ein, dann steht sie im Widerspruch zur recht verstandenen Natur des Menschen und ist entsprechend als moralisch unzulässig zu qualifizieren»²⁸. Zu Recht weist Franz-Josef Bormann darauf hin, dass die auf den Naturbegriff bezogene Argumentation ergänzt werden muss durch die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit. Grundbedürfnisse im Gesundheitsbereich haben Vorrang vor *«Enhancement»*-Technologien. Angesichts der Probleme der Finanzierung der Gesundheitssysteme in den westlichen Ländern ist es bereits hier eine ethische Herausforderung, mit Sicherheit im globalen Maßstab. Weiterhin kann nicht übersehen werden, dass ein Teil der geplanten Maßnahmen eine deutliche Trennung zwischen dem Gehirn und dem Leib sichtbar werden lässt. «Im Gegensatz zu der hier favorisierten integrativen Sichtweise der aristotelisch-thomanischen Anthropologie, die mit ihrer komplexen Strebens- und Neigungs-Lehre der vielfältigen Verbundenheit unserer verschiedenen körperlichen, emotionalen und kognitiven Funktionen weitestmöglich Rechnung trägt, zeichnen sich die meisten neurotechnischen Utopien durch eine ausschließliche Konzentration auf das Gehirn aus, ohne zu gegenwärtigen, dass auch diese zentrale Steuerungseinheit für seine Entwicklung, Organisation und Reorganisation auf leibliche Vollzüge angewiesen ist»²⁹.

Seit einiger Zeit wird bereits in der ökologischen Ethik über die Bedeutung des Naturverständnisses und damit des Naturrechts nachgedacht. Dies geschieht vor allen Dingen im Zusammenhang der Nachhaltigkeitsforschung³⁰. Dabei wird Natur in enger Verbindung zur Gesellschaft gesehen. Bisher überwog in der Nachhaltigkeitsforschung ein funktionales Naturverständnis, d.h. die menschliche Kultur und Ökonomie sind so zu organisieren, dass die natürlichen Voraussetzungen für das Leben der Menschen gewahrt bleiben. Die Frage der sozialen Gerechtigkeit wird meist nicht reflektiert. Die Natur wird nach ihrem Nutzen befragt. «Das Naturverständnis in den Nachhaltigkeitskonzepten lässt sich weitgehend dem Programm einer *«ökologischen Modernisierung»* zuordnen. Seine Ambivalenz hinsichtlich des Anspruchs einer *«Entsorgung der Modernisierungslasten»* beruht gerade nicht auf dem vielbeschworenen Gegensatz zwischen Ökonomie und Ökologie sondern im Gegenteil auf deren Kombination im Rahmen eines Konzepts von Berechenbarkeit und Steuerbarkeit. Die Sicht der Natur als verfügbare Größe wird extrem ausgedehnt»³¹. Markus Vogt unterscheidet in der Tradition fünf grundlegende Begriffe von Natur – etymologisch, metaphysisch, naturwissenschaftlich, gesellschaftlich und

theologisch – mit dem Fazit: «Das Natürliche ist das vom Menschen nicht Gemachte. Dabei sind allerdings der Mensch selbst sowie sein Handeln und seine Produkte zugleich auch auf näher zu bestimmende Weise natürlich»³². Das Natürliche und damit die Natur sind zentral vom Verständnis des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit geprägt. «Ethisch meint ‹Natur› eine Wirklichkeit, die den Menschen vor- oder aufgeben ist, der er sich anpasst oder auf die er zumindest reagieren und ihr antworten muss. Sie prägt ihn, ohne dass er dabei die Rechtfertigung für sein Handeln aus dem Vorgegebenen ableiten könnte [...]. Die Theologie trägt insofern zur Bestimmung des Begriffs Natur bei, als sie mit ihren Grundbegriffen ‹Gott›, ‹Transzendenz›, ‹Ewigkeit› etc. definitionsgemäß auf einen Bereich bezogen ist, der das, was Natur ist, überschreitet und durch diese Transzendierung den Begriff der Natur als etwas Definierbares (d.h. Begrenzbares) überhaupt erst möglich macht»³³. Dieser aus der Schöpfungstheologie kommende Naturbegriff widersetzt sich einem dualistischen Verständnis von Natur. Dieses sieht den Glauben und die Wirklichkeit Gottes als etwas, was im normalen Leben nicht existiert. Dagegen sucht dieser theologisch geprägte Naturbegriff die Wirklichkeit Gottes als Möglichkeitsgrund für die Wirklichkeit der Natur und der Geschichte aufzuzeigen. Ähnlich wie Bormann sieht Vogt die durch Thomas geprägte Tradition des Naturrechts und damit die integrale Sicht des Menschen mit ihren naturalen Vorgaben als wichtigen Anknüpfungspunkt für das Naturverständnis im Rahmen der Ethik der Nachhaltigkeit.

Schluss

Der geraffte Überblick über das Naturrecht hat zum einen deutlich gemacht, wie vielfältig seine Gestalt in der Theologischen Ethik ist, wie sehr es aber auch von der thomanischen Auffassung geprägt ist. Dabei überwiegt heute die Überzeugung, dass vom Inhalt her das Naturrecht nur wenige Punkte nennen kann, wie vor allem die naturale Basis der Menschenwürde und die damit verbundene Vernunftgestaltung des Menschen, der auf seine naturalen Vorgaben verwiesen ist. Zu dieser vernunftgemäßen Gestaltung, die immer geschichtlich geprägt ist und von ihrem sozialen Umfeld mitbestimmt ist, gehört heute der gesellschaftliche Diskurs. In ihm ist einerseits das alles Verbindende wie aber zugleich auch das aus dem Horizont des Glaubens Spezifische einzubringen. Dies wird auch in neueren ethischen Herausforderungen wie der Neuroethik und der ökologischen Ethik deutlich. Dabei ist sowohl das zugrunde liegende Naturverständnis anthropologisch näher zu bestimmen wie die gesellschaftlich-soziale Dimension aufzuzeigen. Sie wird in der Frage der sozialen Gerechtigkeit besonders virulent. Wie das Eingangszitat aus der Enzyklika «Caritas in Veritate» ge-

zeigt hat, ist diese Verbindung Papst Benedikt durchaus bewusst. Die Naturrechtsthematik und die Frage der sozialen Gerechtigkeit sind deshalb nicht voneinander zu trennen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?*, in HerKorr 62 (2008) 236–341, hier 236.

² www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/february/index_ge.htm (Zugriff 07.03.10).

³ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/index_ge.htm (Zugriff 07.03.10).

⁴ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/index_ge.htm (Zugriff 07.03.10).

⁵ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/index_ge.htm (Zugriff 07.03.10).

⁶ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/index_ge.htm (Zugriff 07.03.10). Diese Passage wird in ausführlicherer Form in der Instruktion *Dignitas Personae* über einige Fragen der Bioethik der Kongregation für die Glaubenslehre, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183) 2008, Nr.5, Anm. 7 zitiert.

⁷ Die Termini Naturrecht und natürliches Sittengesetz werden oft synonym verwendet, jedenfalls hat sich keine einheitliche Terminologie herausgebildet; zur Geschichte vgl. Stephan ERNST, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München 2009, 133–164.

⁸ Helmut WEBER, *Allgemeine Moralthologie. Ruf und Antwort*. Graz u.a. 1991, 101.

⁹ ERNST, Grundfragen 144.

¹⁰ Franz-Josef BORMANN, *«Natur» als Prinzip ethischer Orientierung? Zu einigen zeitgenössischen Reformulierungsversuchen des naturrechtlichen Denkansatzes*, in: Christoph BÖTTINGHEIMER u.a. (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich – freien Konzept vom Menschen*. Münster 2009, 335–356, hier 351.

¹¹ Zur Entwicklung der Menschenrechte vgl. Konrad HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg 2001, 59–87.

¹² ERNST, Grundfragen 156.

¹³ Vgl. Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*. München 1977 (⁶1994), 23.

¹⁴ ERNST, Grundfragen 163.

¹⁵ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*. Mainz 1993, 298, 299.

¹⁶ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Achtung der Menschenwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation*, in: Anton RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*. Berlin 2008, 61–76, hier 66.

¹⁷ Matthias HERDEGEN, in: Theodor MAUNZ/ Günter DÜRIG, *Grundgesetz. Kommentar*. München 2009, Randnummer 47.

¹⁸ Josef RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. 1 Grundlagen*. Freiburg 2008, 138.

¹⁹ RÖMELT, *Christliche Ethik* 147.

²⁰ RÖMELT, *Christliche Ethik* 148.

²¹ Vgl. Gerhard MARSCHÜTZ, *Theologisch ethisch nachdenken*, Würzburg 2009, 219–223.

²² Klaus DEMMER, *Naturrecht zwischen den Extremen. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*, in: FZPhTh 56 (2009) 194–211, hier 196.

²³ DEMMER, *Naturrecht* 197.

²⁴ DEMMER, *Naturrecht* 205.

²⁵ DEMMER, *Naturrecht* 211.

²⁶ Franz-Josef BORMANN, *Die Natur des Menschen als Grundlage der Moral? Zur Relevanz des Naturbegriffs für die Bio- und Neuroethik*, in: Jens CLAUSEN u.a. (Hg.), *Die «Natur des Menschen» in Neurowissenschaft und Neuroethik*. Würzburg 2008. 13-36, hier 25.

²⁷ BORMANN, *Die Natur des Menschen* 27/28.

²⁸ BORMANN, *Die Natur des Menschen* 29.

²⁹ BORMANN, *Die Natur des Menschen* 31.

³⁰ Vgl. Markus VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

³¹ VOGT, *Nachhaltigkeit* 220.221.

³² VOGT, *Nachhaltigkeit* 230.

³³ VOGT, *Nachhaltigkeit* 230.231.

NIKOLAUS LOBKOWICZ · STARNBERG

«HE REJOICES BEING IN THE AMERICAN TRADITION»

John Courtney Murray S.J. und die Religionsfreiheit¹

Es ist wohl kaum übertrieben nahe zu legen, viele europäische Katholiken würden meinen, die Vereinigten Staaten seien im Großen und Ganzen – ähnlich wie England – ein «protestantisches Land». Dass ein Katholik wie John F. Kennedy Präsident werden konnte, galt seinerzeit in Europa sehr viel deutlicher als in den Vereinigten Staaten selbst als Sensation. Dabei wird oft übersehen, dass nicht nur über 67 Millionen, mehr als 22%, der Amerikaner Katholiken sind, sondern die Römisch-Katholische Kirche auch die bei weitem größte christliche Gemeinschaft dieses Landes ist. Der entscheidende Grund ist nicht, wie man meinen könnte, der Umstand, dass der Südwesten der Vereinigten Staaten ursprünglich von Mexiko aus, also von Spaniern besiedelt wurde; die meisten amerikanischen Katholiken leben in den städtischen Ballungsgebieten des Nordostens und des «Middle West». Das war nicht immer so: als 1776 die amerikanische Kolonie ihre Unabhängigkeit von England erklärte, machten die Katholiken nur etwa 1% ihrer Bevölkerung aus und unterlagen zudem wegen der vermeintlichen Intoleranz der römischen Kirche verschiedensten zivilrechtlichen Einschränkungen. Noch 1850 waren nur 1,6 der zu dieser Zeit insgesamt 19,6 Millionen Bürger der USA, also etwa 8%, Katholiken. Angesichts der konfessionellen Zersplitterung amerikanischer Christen bildeten sie dennoch schon damals die größte christliche Konfession, weshalb es sogar Versuche protestantischer Gruppen gab, Katholiken von der Einwanderung auszuschließen.

Obwohl dies seit langem der Vergangenheit angehört, heute kein Amerikaner also befürchten muss, Nachteile bloß deshalb zu erleiden, weil er Katholik ist, hat diese Geschichte eine besondere Beziehung der amerikanischen Katholiken zu ihrem Staat und der Gesellschaft, in der sie leben, bewirkt. Schon lange vor dem Konzil erschien die Vorstellung, ein gottgefälliger Staat müsse katholisch sein, vielen amerikanischen Katholiken seltsam.

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

Zwar gab es noch in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts amerikanische Theologen, die dies nicht nur vertraten, sondern angesichts der größeren Kinderzahl katholischer Eltern auch voraussagten, in absehbarer Zeit würde es so weit kommen. Auch können ältere amerikanische Katholiken noch heute davon berichten, wie der Pfarrer ihre Eltern davor warnte, den Söhnen zu erlauben, mit einem nichtkatholischen Mädchen «auszugehen», etwa an einem Hochschul-Tanzfest teilzunehmen; sie könnten sich ja verlieben und das Mädchen heiraten wollen, wo doch ein gewachsener Katholik nur eine Katholikin heiraten sollte. Dennoch war schon damals für viele amerikanische Katholiken selbstverständlich, dass sich der Staat gegenüber allen Konfessionen und Religionen ausdrücklich neutral verhielt. Nicht nur war die strenge Trennung von Staat und Kirche ein von praktisch allen Amerikanern bejahter Grundsatz; die Katholiken ahnten auch, dass es gerade diese Trennung gewesen war, die der Kirche ihr Wachstum ermöglicht hatte. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es im ganzen Lande – zumal in größeren Städten – immer mehr «private» katholische Grundschulen, bald konnten wohlhabendere Eltern ihre Kinder auf vorzügliche katholische Internate schicken und es gab namhafte, auch von Nichtkatholiken respektierte katholische Universitäten, die ärmeren Studienbewerbern großzügige Stipendien gewährten. *Gerade das Recht auf Religionsfreiheit hatte den amerikanischen Katholiken ermöglicht, die größte christliche Konfession der Vereinigten Staaten zu werden.* Von der Mitte des 19. bis zu jener des 20. Jahrhunderts war die Zahl der amerikanischen Katholiken viermal schneller als die Gesamtbevölkerungszahl gewachsen (1850: 1,76 Mio; 1960: 40,87 Mio). Dass die Katholiken der Vereinigten Staaten trotzdem bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg eine in ihrem Lande vergleichsweise isolierte Gruppe blieben, «verdankten» sie u.a. der Kritik des «Amerikanismus» im Sendschreiben *Testem benevolentiae* Leo XIII. an den Erzbischof von Baltimore vom Januar 1899. Die französische Übersetzung einer Biographie des Gründers des Paulisten-Ordens Isaak Thomas Hecker (1819-1888) veranlasste den Papst zu Sorgen, ob die amerikanischen Katholiken sich nicht zu sehr mit der religionspluralistischen Mentalität ihres Landes identifizierten. Auch später hatte der hl. Stuhl oft Schwierigkeiten, die kirchlichen Besonderheiten der Vereinigten Staaten nachzuvollziehen; nicht zufällig hat es bis 1875 gedauert, bis der erste amerikanische Bischof zum Kardinal erhoben wurde. Nachdem die amerikanischen Bischöfe fast einstimmig die Berechtigung der Vorwürfe gegen Hecker und seinen Orden als unbegründet zurückwiesen, blieb dieses Sendschreiben eine Eintagsfliege, bewirkte aber dennoch, dass in den Vereinigten Staaten die Kirche bis kurz nach 1945 in mancher Hinsicht «römischer» war als in manchen Ländern Europas.

Bedenkt man, wie selbstverständlich am Ende auch den Katholiken Amerikas, zumal katholischen Laien, der religiöse Pluralismus ihre Landes

erschien, ist es wohl mehr als ein Zufall, dass einer der namhaftesten Vorbereiter der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanum ein amerikanischer Jesuit war: John Courtney Murray (1904–1967). Seit seinem sechzehnten Lebensjahr Ordensmitglied und 1933 zum Priester geweiht, promovierte er 1937 an der Gregoriana mit einer Untersuchung über das Glaubensverständnis von Matthias Scheeben. Seither lehrte er bis zu seinem Tode am Jesuiten-Theologicum in Woodstock (Maryland), die Themen seiner Vorlesungen waren vor allem Trinitäts- und Gnadentheologie. 1941 wurde er Herausgeber der *Theological Studies*, einer Monatszeitschrift, die in etwa den deutschen *Stimmen der Zeit* entspricht. Anfang der fünfziger Jahre war er ein Jahr lang Gastprofessor an der berühmten Yale University; Zuhörer erinnern sich noch heute, wie unerwartet überfüllt der Hörsaal während seiner Vorträge über mittelalterliche Philosophie und Kultur war.

Weit über die Grenzen der Kirche hinaus wurde Murray in Amerika freilich vor allem durch seine Suche nach einem Weg bekannt, die Kirche mit dem religionspluralistischen Selbstverständnis seines Heimatlandes zu versöhnen. Dieser Weg war für ihn alles andere als einfach, einerseits weil ihm erst nach und nach gelang, die theoretischen Grundlagen einer solchen Versöhnung unmissverständlich zu artikulieren, andererseits, weil die damals von Kardinal Ottaviani geleitete Glaubenskongregation seine Veröffentlichung zur Frage der Glaubensfreiheit mit Misstrauen verfolgte und ihm seine Ordensvorgesetzten deshalb in den fünfziger Jahren sogar für einige Jahre untersagten, weitere Aufsätze zu diesem Thema zu veröffentlichen. Vermutlich auch deshalb wurde er erst vergleichsweise spät, im April 1963, als Experte des Konzils berufen, wohl weil der Erzbischof von New York, Kardinal Spellman, darum bat. Allerdings wurde Murray weder von seinem Orden noch von den amerikanischen Bischöfen je verdächtigt, ein Rebell zu sein; dazu war seine Bemühung zu offensichtlich, gerade aufgrund der Tradition die Lösung eines modernen Problems zu finden. Gelegentlich haben ihm später Kommentatoren seiner Schriften sogar sanft vorgeworfen, er hätte da und dort vorkonziliare päpstliche Äußerungen (etwa die Ansprache *Ci riesce* Pius XII. vom Dezember 1953, so D S.112 ff.) zu wohlwollend aus der Perspektive interpretiert, die erst in *Dignitatis humanae* voll zum Ausdruck kam. Seine ebenso schlichte wie tiefe Frömmigkeit und seine Bereitschaft zum gebotenen Gehorsam beeindruckten selbst jene Autoritäten, die mit seinen Äußerungen zur Frage der Religionsfreiheit zunächst nicht einverstanden waren. Auch in den Zeiten, in denen er bezüglich der Religionsfreiheit verstummen musste, wurde er deshalb von amerikanischen Bischöfen häufig als Berater bei Fragen herangezogen, die den Standpunkt der Kirche zur jüngeren Gesetzgebung betrafen.

Der 1971 verstorbene protestantische Theologe Reinhold Niebuhr, der ungeachtet seines deutschen Namens schon in den Vereinigten Staaten zur

Welt gekommen war (und mit dem Jesuiten gelegentlich gerne ebenso hitzig wie freundschaftlich stritt), soll einmal gesagt haben, Murrays Bedeutung bestehe darin, dass er bewusst gleichzeitig als katholischer Theologe und als Erbe amerikanischer Traditionen denke: *he rejoices being in the American tradition*. In den späten 30er Jahren, als Murray seine ersten Aufsätze veröffentlichte, war dies unter den Katholiken Amerikas nicht der charakteristische Ton; zuweilen neigten sie sogar dazu, «päpstlicher als der Papst» zu sein. Noch 1949 musste das hl. Officium einen von vielen Gläubigen hochgeschätzten Jesuiten, der dem katholischen Studienzentrum der Universität Harvard vorstand, daran erinnern, dass die klassische Wendung *extra ecclesiam nulla est salus* nicht rigoristisch so interpretiert werden dürfe, als wären außer Katholiken und Katechumenen alle Menschen automatisch vom ewigen Heil ausgeschlossen. Zwar hat 1940 auch Murray das *extra ecclesiam* beschäftigt, aber im Gegensatz zu Leonard Feeney war er offenbar schon sehr früh der damals unter amerikanischen Katholiken keineswegs selbstverständlichen Auffassung, bei naturrechtlichen Gerechtigkeitsfragen lohne es, mit Nichtkatholiken zusammenzuarbeiten. 1943 war er einer der Autoren und Mitunterzeichner der interkonfessionellen *Declaration for World Peace*, einer Art Vorform der 1948 von der UNO verkündeten Menschenrechts-Erklärung; 1950 beriet er Hochkommissar McCloy bei Fragen des deutschen Staatskirchenrechtes und war zugleich an einem Projekt der Columbia University beteiligt, das Grundsätze der akademischen Freiheit zu artikulieren versuchte; 1958–62 beteiligte er sich an Projekten des in Kalifornien beheimateten *Center for the Study of Democratic Institutions*.

Weit über die Grenzen der Kirche hinaus wurde Murray bekannt durch sein Buch *We Hold These Truths* (B); der Titel ist eine Anspielung auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung aus dem Jahre 1776, der Untertitel macht klar, dass es um «katholische Erwägungen zum Vorschlag Amerikas» geht. Noch bevor das Buch zu kaufen war, wurde es von einem Protestanten, dem stellvertretenden Herausgeber Douglas Auchincloss, in einem begeisterten Leitartikel der Wochenzeitschrift TIME besprochen, die damals eine Auflage von über 4 Millionen Exemplaren hatte; das Titelbild gab unter der Überschrift «Die U.S.-Katholiken und der Staat» Murrays fast ganzseitiges Photo wieder (im Hintergrund war das Titelblatt des ersten Bandes von Kardinal Bellarmins *Disputationes de controversiis* aus dem Jahre 1581 abgebildet). Diese Aufmerksamkeit verdankte Murray gewiss auch dem Umstand, dass wenige Wochen zuvor ein Katholik zum 35. Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt worden war; aber es war doch das erste und blieb bis heute wohl das einzige Titelblatt der TIME, das einen schlichten Jesuiten – natürlich mit dem damals bei Priestern noch allgemein üblichen Kolar – abbildete.

Lefèbvre nahestehende Traditionalisten haben Murray später vorgeworfen, er hätte gerade in diesem Buch den Gegensatz zwischen Katholizismus

und «Amerikanismus» vermischt. Wenn man das Buch heute wiederliest, entdeckt man jedoch rasch, dass Murray nicht etwa das Denken der Kirche an den amerikanischen Pluralismus anpassen wollte, sondern umgekehrt zu zeigen versuchte, welche Chancen die katholische Tradition für die Fortsetzung und Erneuerung des traditionellen Freiheitsideals der Vereinigten Staaten bot. Auch wenn es ihr nicht immer gelang, habe die Katholische Kirche stets versucht, von weltlichen Autoritäten unabhängig zu sein, und insofern – da es ja streng genommen *nur die eine* Kirche Jesu Christi gibt – das selbe Ziel verfolgt, das den amerikanischen Gründervätern am Herzen lag. Murray berief sich dabei u.a. auf den berühmten Brief des Papstes Gelasius I. an den byzantinischen Kaiser aus dem Jahre 494: «Zwei sind es nämlich, von denen diese Welt vornehmlich regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt». Erst in der beginnenden Neuzeit, etwa bei Marsilius von Padua und später bei Rousseau und Hobbes tauche wieder die im Grunde vorchristliche Vorstellung auf, weltliche und geistige Herrschaft müssten eine Einheit bilden (B 190 ff.). Ohne es ausdrücklich zu sagen, deutete Murray damit das Problematische an der Vorstellung an, der rechte Staat müsse katholisch sein. Natürlich muss der Staat Grundsätze des Naturrechts befolgen. Aber wenn er sich zu einer bestimmten Religion oder Konfession bekennt, kann er überhaupt zu einem Staatswesen werden, das sich zum Marxismus-Leninismus oder einer anderen Ideologie bekennt. Die Religionsfreiheit, zu der sich die Vereinigten Staaten von Anfang an bekannten, ist der sicherste Schutz der Religion selbst, auch und gerade der Katholischen Kirche.

Natürlich war sich Murray des Unterschiedes zwischen der «Alten» und der «Neuen Welt» bewusst. Auf dem Kontinent, in dem das Christentum herangewachsen war, in Europa, war es vielleicht unvermeidlich, dass der Altar eine Allianz mit dem Thron eingegangen war. Europa war auch hinsichtlich der staatlichen Ordnung der christliche Teil der Welt, so dass selbst und gerade nach der Reformation sich jeder Staat zu einer der verschiedenen Konfessionen bekannte. Am Ende erschien deshalb Europäern kaum vorstellbar, wie der Glaube überleben sollte, wenn der Staat sich nicht mit ihm identifizierte. Schon Alexis de Tocqueville war überrascht, als er in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts in Amerika feststellen musste, wie in der Neuen Welt der christliche Glaube blühte, obwohl dem Staat jede Unterstützung, geschweige denn Privilegierung einer Religion oder Konfession versagt war.

Deshalb war Murray beim Konzil daran interessiert, Brücken zwischen Kardinal Beas und Kardinal Ottavianis Standpunkt zu bauen (D, vor allem 185 ff.). Der beeindruckendste Text ist in dieser Hinsicht *The Problem of Religious Freedom*, der im Sommer 1964 die Konzilsväter erreichte und bald darauf, während das Konzil noch tagte, ein wenig gekürzt in amerikanischen, französischen, deutschen und italienischen theologischen Zeitschriften er-

schien (A 127-197). Anstatt «Hurrah für Religionsfreiheit!» zu rufen, bemühte sich Murray, die einander entgegengesetzten Standpunkte so objektiv und überzeugend wie möglich darzustellen und zwischen ihnen zu vermitteln. Diese Vermittlung erreichte er u.a. dadurch, dass er genau festhielt, was unter «Religionsfreiheit» *nicht* verstanden werden darf. Religionsfreiheit hat nichts mit dem Verhältnis des einzelnen Geschöpfes zum Schöpfer zu tun und ist erst recht nicht so etwas wie eine Freiheit des Christen angesichts der Autorität der Kirche; sie betrifft ausschließlich die «bürgerliche Gesellschaft». Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein bürgerliches Recht, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Eben deshalb hat es auch Grenzen, die durch die Friedensaufgabe des Staates und die *public morality* bestimmt sind. Diese Grenzen lassen sich nicht für alle Zeiten im Voraus genau bestimmen, sie können allein durch einen ständigen Dialog zwischen der Staatsmacht und dem Gewissen der Bürger festgelegt werden. «What chiefly matters is that the free exercise of religion should always be responsible – before God, before the rights of others, before the community and its legitimate sensibilities, before the state and its necessary empowerment to effect harmony of rights in cases of conflict» (154). M.a.W. verteidigte Murray Religionsfreiheit aus ganz anderen Gründen als der europäische Liberalismus. Während der Letztere ein Aufstand oder doch Protest gegen die weltliche Macht der katholischen und später der protestantischen und anglikanischen Kirchen war, dachte Murray ausschließlich an eine Begrenzung der Zuständigkeiten des Staates; die Aufgabe des Letzteren ist das friedliche Zusammenleben der Bürger sicherzustellen, nicht darüber zu entscheiden, was wahr oder falsch ist oder gar Wahrheit zu privilegieren. Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein Naturrecht, das sich aus der Würde der menschlichen Person ergibt. Es geht nicht – wie noch Pius XII. meinte – darum, Irrtum um des gesellschaftlichen Friedens willen zu tolerieren, sondern darum, dem Staat das Recht abzusprechen, überhaupt eine Meinung darüber zu vertreten, was wahr oder ein Irrtum ist. Auf diese Weise widerlegte er Punkt für Punkt den Standpunkt, den Ottaviani und einige andere Kardinäle einnahmen, und zwar ohne ihnen eigentlich zu widersprechen. Er gab zu, dass der «erste Gesichtspunkt», wie er ihn nannte, in einer Weise zurecht die Vorstellung ablehnte, ein Irrtum bzw. eine «falsche Religion» könne Rechte beanspruchen, und zeigte dann, dass der «zweite Gesichtspunkt», für den er sich selbst und am Ende die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter einsetzten, etwas ganz anderes vor Augen hatte.

Dabei war Murray nicht so naiv zu meinen, das Recht auf Religionsfreiheit sei ein Naturrecht, das immer und unter allen Umständen anwendbar ist. Gewiss ist es ein Naturrecht, aber es kommt nur unter bestimmten Umständen zum Tragen. Es setzt eine bestimmte, reife Art von Staat und bestimmte, verantwortungsbewusste Bürger voraus. Auf diese Weise unterlief

er den Vorwurf, die Kirche könne doch nicht plötzlich vertreten, was sie seit der Konstantinischen Wende abgelehnt hatte. Die Welt hatte sich geändert und die Veränderungen hatten bewirkt, dass ein Naturrecht sichtbar wurde, das man früher so nicht kannte. Der «erste Gesichtspunkt», die Position Ottavianis, so Murray, ist «eine Art politischer Archaismus»: «it is archaistic after the growth of the personal and political consciousness in the twentieth century» (181). In einer Weise ließ Murray damit auch offen, ob nicht denkbar sei, dass die politische Geschichte der Menschheit in der Zukunft einen bedenklichen Weg einschlagen könnte, angesichts dessen die Kirche ihre Erklärung nochmals überdenken müsste. Dass die «personal and political consciousness» ständig wächst und reifer wird, ist ja weder ein Gesetz des geschichtlichen Verlaufs noch ein Versprechen der Frohen Botschaft. Zwar ist kaum vorstellbar, wie die Kirche sich je veranlasst fühlen könnte, *Dignitatis humanae* in der Schublade verschwinden zu lassen (mag es auch grundsätzlich denkbar sein, die Erklärung verkündet ja keine Glaubenswahrheiten oder Sittengebote); aber dass diese Erklärung nicht alle einschlägigen Probleme befriedigend löst, ist schon heute sichtbar (und war Murray durchaus bewusst). Die Konzils-Erklärung hatte gefordert, dass Religionsfreiheit von jedem Staat zu einem Verfassungsgrundsatz erklärt wird, aber keine Verfassung definiert, was «Religion» bedeutet. In den Vereinigten Staaten genügt es, seinen jeweiligen Standpunkt zur Religion zu erklären. Dies hat etwa die Scientology ausgenützt, die in Europa besorgt von Verfassungsschützern beobachtet wird, in den Vereinigten Staaten dagegen unbestritten alle Freiheiten einer Glaubensgemeinschaft genießt. Murray ging eben stillschweigend davon aus, dass die überwältigende Mehrheit der Bürger, von denen er sprach, im weitesten Sinne des Wortes Christen oder doch jedenfalls Gläubige sind, die Gott zu gehorchen versuchen. Und was Atheisten betrifft, kannte er noch nicht Richard Dawkins, der, wenn er dazu die Gelegenheit hätte, im Namen einer gesunden Gesellschaft jede Art von Religion abschaffen würde, obwohl er nie ein Anhänger Lenins war, sondern nur die Evolutionstheorie missversteht.

ANMERKUNGEN

¹ Im Folgenden wird auf folgende Veröffentlichungen Bezug genommen: John Courtney MURRAY, *Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism*, hrsg. v. J. Leon Hooper S.J., Westminster: John Knox Press 1993, IX + 278 S. (A) – DERS., *We hold these Truths*, New York: Sheed and Ward 1961; Neuaufl. Lanham: Rowman & Littlefield Publ. 2005, XV + 300 S. (B) – R. SEBOTT S.J., *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*, Università Gregoriana Editrice: Roma 1977, XXXI + 260 S. (C) – D. GONNET S.J., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Les Éditions du Cerf: Paris 1994, 410 S. (D).

MATTHIAS MÜHL · FREIBURG IM BREISGAU

DEGRADIERUNG DES DIAKONATS?

*Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat
im Motu Proprio «Omnium in mentem»*

Wie wenig gefestigt Ort und Stellung des vom Zweiten Vatikanischen Konzil als dauerhaften Dienst in der Kirche wieder errichteten Diakonates in Theologie und Kirche immer noch ist, konnte jüngst an den Reaktionen rund um das Motu Proprio «Omnium in mentem» beobachtet werden. Je nach kirchlicher «Brille», erkannten die einen darin die Rücknahme der Lehre vom «character indelebilis» der Diakonenweihe¹, andere sahen gar den Diakonat aus dem Ordo des sakramentalen Amtes herausgenommen und so «die Tür für einen künftigen Diakonat der Frau» wieder offen².

Was war geschehen? Benedikt XVI. hat in dem am 26. Oktober 2009 erlassenen Moto Proporio «*Omnium in mentem*» eine bereits von Johannes Paul II. gemachte Anordnung umgesetzt und die Formulierung in can. 1008 des *Codex Iuris Canonices* von 1983 dem korrigierten Katechismus der Katholischen Kirche angeglichen.³ Danach lautet can. 1008 jetzt: «Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägемals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; *sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe dem Volk Gottes unter einem neuen und einzigartigen Titel zu Dienste zu sein.*»⁴ Die jetzt ersetzte Fassung hieß dagegen: «Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägемals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt, *entsprechend ihrer Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden.*» Die dort noch für alle drei Ämter angewendete Formulierung «*agere in persona Christi Capitis*», wird im neu geschaffenen dritten Paragraphen von can. 1009 nur noch auf Bischof und Priester angewandt: «Die in der Weihe des Episkopates oder des Presbyte-

MÜHL, MATTHIAS, Dr. theol., Studienrat; Dozent für Dogmatik an der kath. Fachakademie für Gemeindefereferentinnen und -referenten, Freiburg; freie Mitarbeit am Institut für Pastorale Bildung, Freiburg (Referat Ständiger Diakonat); Diakon.

rates bestellt sind, erhalten die Sendung und die Befähigung, in der Person Christi des Hauptes zu handeln; die Diakone hingegen die Vollmacht, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen». Der CIC nimmt so die Formulierungen des geänderten Weltkatechismus auf, wo unter Nummer 875 und 1581 ebenfalls ausgeführt ist, dass in der Ordination zum Bischof und Priester «die Bischöfe und die Priester die Sendung und die Vollmacht (*missionem et facultatem*) empfangen, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone hingegen die Vollmacht (*vero vim*), dem Volk Gottes in der «Diakonie» der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen».

Hat damit der bisher sowieso schon weitgehend vollmachtslose Diakonat nicht auch noch seine letzte Amtlichkeit verloren und ist aus dem Weisakrament heraus gefallen? Degradiert der oberste kirchliche Gesetzgeber mit der Neufassung von can. 1008 und 1009 den Diakonat zu einem funktionslosen und damit allerhöchstens noch liturgisch dekorativen Amt, für solche, für die es – aus welchen Gründen auch immer – zum Priester nicht gereicht hat?

Zumindest das im Motu Proprio behauptete Anliegen ist ein anderes: Zum einen will es die Theologie des Diakonates «enger an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils anpassen», zum andern soll das Profil der Dienste, also die jeweilige Eigenart und «Unterschiedlichkeit von Episkopat, Presbyterat und Diakonat» besser geklärt werden.⁵

Es könnte sich also durchaus lohnen, einen genaueren Blick zu werfen auf die Änderungen im Codex und Weltkatechismus und deren Bedeutung für eine Theologie des Diakonats.

Erste Anmerkung: Betonung des Dienstcharakter des sakramentalen Amtes (can. 1008)

Zu den zentralen amtstheologischen Akzentsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört die Korrektur eines allein auf den Priester und dessen eucharistischer Konsekrationsvollmacht (*potestas consecrationis*) fokussierten theologischen Amtsverständnisses.⁶ In den Mittelpunkt seiner Ausführungen zum Weiheamt in der Kirche stellte das Konzil stattdessen den Dienstcharakter für das Volk Gottes (LG 18,1). Zugleich erinnerte es daran, dass die Fülle des Amtes im Bischof gegeben ist (LG 21,2). In seiner dreifachen Realisierung in episkopalen, presbyteralen und diakonalen Dienst weist das eine Amt dabei eine communiale Struktur auf (LG 20,3), deren grundlegende Verbindungsklammer die Bestellung zum Dienst in und für das Volk Gottes ist.⁷ Wenn jetzt can. 1008 die durch das Sakrament der Ordination (*sacramentum ordinis*) gegebene Sendung der geweihten Amtsträger (*sacri ministri*) bestimmt als Bestellung zu einem besonderen Dienststun-

(*inservire*) im Volk Gottes, dann nimmt der Codex hier eine vom Konzil (LG 18) vorgegebenen Linie bis in die Formulierung hinein auf.⁸ Durch den mit dem «*agere in persona Christi Capitis*» einhergehenden Wegfall der Nennung des Aspektes der Leitung, den die bisherige Fassung in der Rede vom «Leitungsdienst» (*munus regendi*) ausgedrückt hatte, wird auch rechtlich das «Diensttun» im und für das Volk Gottes zu dem grundlegenden Bestimmungsmerkmal des sakramentalen Ordo. Diese fundamentale Verbundenheit in der Bestellung zum Dienst (*ministerium*) aller sakramental Ordinierten «findet einen sakramentalen Ausdruck in der ihnen allen primär zuteil gewordenen Ordination zu Diakonen»⁹. Zugleich stellt die revidierte Fassung von Canon 1008 in neuer Klarheit heraus, dass die Bezeichnung der «*ministri sacri*» mit einem «untilgbaren Prägemaß» keine höhere Stufe des Christseins, kein mehr an Heil oder Würde gegenüber dem Getauft- und Gefirmtsein begründet, sondern eine «besondere» und qualitativ «neue» Bestellung (*novus et peculiaris titulus*) zum Dienst in und für die Gemeinschaft der Christgläubigen.

Zweite Anmerkung: Schärfung des Profils des Diakonates (can. 1009 §3)

Nachdem can. 1008 das allen «geistlichen Amtsträgern» Gemeinsame festhält, nimmt der neu eingefügte §3 von can. 1009 die Unterschiedlichkeit der Dienste in Blick. Die in der Weihe zum Diakonat gegebene «neue und besondere» (can. 1008) Beauftragung bestimmt can. 1009 §3 im Anschluss an KKK 875 und KKK 1588 als Begabung mit einer Kraft oder Vollmacht (*verus vi*) «dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Caritas» zu dienen. Übernimmt der letzte Passus fast wortwörtlich die Formulierung aus LG 29,1, ist die Rede von der «*verus vi*» eine rechtliche Adaption, der dort gebrauchten Wendung von der «sakramentalen Gnade» (*gratia sacramentalis*) mit der die Diakone gestärkt werden. Vor dem Hintergrund von can. 1008 bedeutet can. 1009 §3 folglich keine Degradierung des Diakonates, sondern eine nähere Umsetzung der von LG 29,1 aufgenommenen altkirchlichen Ausführung nach der die Diakone «nicht zum Priestertum (*sacerdotium*), sondern zum Dienst (*ministerium*)» geweiht werden. Diese sich bereits in der *Traditio Apostolica* findende Wendung¹⁰ zielt nicht auf den Ausschluss des Diakonates aus dem Ordo der *ministri sacri*, sondern nimmt eine Differenzierung der Dienste von Presbytern und Diakonen vor. Der v.a. in «der mittelalterlichen Theologie» damit verbundene Ausschluss einer «eucharistisch-konsekrierende[n] Vollmacht» des Diakons dürfte für das Konzil dabei – da theologisch völlig unstrittig – weniger im Blick gestanden haben¹¹, denn die Frage nach der Leitungsvollmacht. Auf diesen Zusammenhang deutet auch die Verwendung dieser Formulierung in der *Traditio Apostolica*.¹² Der «Geist der Gnade und des Rates» an dem

nach der *Traditio Apostolica* der Presbyter, aber eben nicht der Diakon, Anteil erhält, besteht hier darin, dem Volk Gottes «beizustehen» und es «zu leiten» (*gubernare*).¹³ Daran lehnen sich die Formulierungen bei der Weihe der Bischöfe, Priester und Diakone im Pontifikale an. Dort wird für den Bischof den «Geist der Leitung»¹⁴ erbeten, denen die Presbyter dabei «zuverlässige Helfer (*cooperator*)»¹⁵ sein mögen. Von der den jeweiligen Weihenliturgien impliziten Theologie aus wird noch einmal deutlich, dass das Bischof und Presbytern gemeinsame *sacerdotium* «als Befähigung zur Leitung der Gemeinde und als Bevollmächtigung zur Feier der Eucharistie zu verstehen» ist.¹⁶ Das Spezifikum des presbyteralen Dienstes besteht so zum einen in der Teilhabe an der bischöflichen Leitungsvollmacht, in der der Bischof seine Kirche leitet bzw. – in Vertretung des Bischofs (LG 28,3) – der Priester seine Gemeinde. Damit verbunden ist der Vorsteherdienst des Bischofs bzw. des Priesters in der Feier der Eucharistie.

Davon ist der dem Diakonat aufgetragene Dienst für das Volk Gottes zu unterscheiden. Die Nennung aller drei Bereiche kirchlichen Handelns in «der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe (*caritas*)», macht dabei zunächst deutlich, dass das Proprium des Diakonates nicht in einem Teilbereich zu finden ist, etwa nur in der Liturgie – wie die Aufzählung der Aufgaben des Diakons in LG 29,1 suggerieren könnte – oder nur in der Caritas – wie manche Veröffentlichung zum Diakonat nahe legen will.¹⁷ Die Unterscheidung von *sacerdotium* und *ministerium* markiert keinen Gegensatz, sondern unterscheidet verschiedene Aufgaben und Dienste innerhalb des einen Amtes in der Kirche.¹⁸ Die hierarchische Unterordnung des Diakons als «*gradus inferiori*» (LG 29,1) unter den Presbyter betrifft darum die Bereiche, wo der Presbyter den Bischof vertritt: insbesondere Gemeindeleitung und Feier der Eucharistie. Außerhalb dieser Bereiche, etwa in der kategorialen Seelsorge oder anderen «*caritatis et administrationis officia*»¹⁹ spricht grundsätzlich nichts gegen eine Weisungsvollmacht eines Diakons gegenüber einem Priester.²⁰

In ihrem Dienstcharakter sind *sacerdotales ministerium* und *diakonales ministerium* bleibend verbunden. Der Dienst des Diakons bringt dabei die diakonal-ministeriale Dimension des bischöflichen Dienstes bzw. des kirchlichen Amtes insgesamt zum Ausdruck. In seinem amtlichen Handeln in Liturgie, Verkündigung und Caritas wird es dem Diakon deshalb immer wieder darum zu tun sein, etwas von der vorbehaltlos dienenden Dimension des amtlichen Dienstes und darin der Kirche insgesamt sichtbar und erfahrbar zu machen. Besonders sinnfällig tritt dies in der Feier der Eucharistie mit diakonaler Assistenz zum Vorschein. In dieser verbleibt der Diakon zum einen stets einen Schritt hinter dem vorstehenden Bischof oder Priester und macht so in seiner Person den Grundzug jedes kirchlich-amtlichen Tuns sichtbar: Das Sich-Zurücknehmen um den andern, letztlich Christus groß

zu machen und ihm zu folgen. Zum anderen macht die nicht gegebene *potestas* des Diakons zum Vorstehen der Eucharistie *in persona Christi Capitis* sichtbar, dass auch und gerade das «durch Ordination getragene Wirken in der Kirche empfangend hingeordnet ist auf Gott und die Gesamtkirche».²¹ Insoweit verdeutlicht can. 1009 §3 in rechtlicher Hinsicht, dass der Diakon kein «Priester zweiter Klasse», sondern ein mit einer davon unterschiedenen Teilhabe am sakramentalen Dienstamt in der Kirche beauftragter *geistlicher Diener* ist.

Dritte Anmerkung: Das diakonale Handeln in Persona Christi

Mit der exklusiven Verwendung der Formel «*agere in persona Christi Capitis*» für den episkopalen und presbyteralen Dienst scheinen CIC und KKK dem Diakon keine Christusrepräsentanz zusprechen zu wollen. Die gerade unternommenen Ausführungen sollten jedoch deutlich gemacht haben, dass die Unterscheidung von bischöflich-priesterlichem *sacerdotium* und diakonalem *ministerium* v.a. auf den Aspekt der Gemeindeleitung und der *sacra potestas* zur Feier der Eucharistie abzielt. Ist damit die Christusrepräsentanz des Amtes allein dem *sacerdotium* von Presbytern und Bischöfen zugeordnet? Was kennzeichnet die Christusrepräsentation der ministerialen Dimension des Amtes in der Kirche?

Anders als die Formulierung des CIC nach dem Motu Proprio, die ausschließlich den episkopalen und presbyteralen Dienst mit Christus in Verbindung bringt, kennt der Katechismus eine vielfältige Verwiesenheit von Diakonat und Christus. So nennt KKK 875 als Geber der «*verus vi*» der Diakone Christus selbst.²² KKK 876 hebt zudem den «innerlichen Zusammenhang» zwischen der «sakramentalen Natur des Amtes» und dessen «Dienstcharakter» hervor: Die sakramental Ordinierten sind «Knechte Christi» (Röm 1,1), weil Christus selber «Knechtsgestalt» (Phil 2,7) angenommen hat. Weil sie so in ihrem Dienst ganz von Christus abhängen, sollen sie sich – wie Christus – «freiwillig zu Sklaven aller machen» (1 Kor 9,19). Wird so gerade im Dienstcharakter des Amtes sein innerer Bezug zu Christus deutlich, ist dieser auch im Dienst des Diakons vorauszusetzen. Dementsprechend stellt KKK 1570 heraus, dass die Diakone «an der Sendung und der Gnade Christi auf besondere Weise» teilhaben: Christus, «der zum «Diakon», das heißt zum Diener aller geworden ist (vgl. Mk 10,45; Lk 22,27; Polykarp, ep. 5,2)» werden die Diakone in der Weihe «gleichgestaltet».

Genauso ist eine Trennung zwischen einer Repräsentanz Christi als «Haupt der Kirche» und als ihr «Diener» wenig sinnvoll. Denn Christus ist das «Haupt der Kirche» gerade weil er sich «aus Liebe zum Vater zum Letzten und zum Diener aller gemacht hat»²³. Auch wenn der Diakon tauft, tauft Christus das «Haupt der Kirche» und in der Verkündigung des Evangeliums

durch den Diakon verkündigt Christus selbst. Dabei wird der dienende Charakter des kirchlichen Amtes insgesamt besonders im Dienst des Diakons deutlich. Aufgrund der Eigenart seines Dienstes, der von der – im Vergleich zum *sacerdotium* der Presbyter – enger gefassten Teilhabe des Diakons an der *sacra potestas* gekennzeichnet ist, tritt im Amt des Diakons der hingebende, sich aller Vollmacht entäußernde (Phil 2,5–8), eben der bedingungslos dienende Grundzug des Handelns Christi auf besondere Weise entgegen. Genauso wenig wie das «*agere in persona Christi Capitis*» auf Gemeindeleitung und Eucharistie zu begrenzen ist, kann es deshalb exklusiv auf das *sacerdotium ministeriale* beschränkt bzw. kann das *diakonale ministerium* davon ausgeschlossen werden. Anders als der Dienst des *sacerdotiums*, dessen Christusrepräsentanz zuvorderst mit dem Bereich der liturgischen Feiern, insbesondere der Feier der Eucharistie, verbunden ist, verweist das *diakonale ministerium* darauf, dass die Zusage des «*extra nos*» des Heils, sich zwar in verdichteter Form in den sakramentlichen Feiern realisiert, sich aber eben auch außerhalb von diesen ereignet. Die Christusrepräsentanz des *diakonalen ministeriums* wird deshalb ihren bevorzugten Ausdruck darin finden, im Namen Jesu Christinnen und Christen – häufig genug in einem «Zeugnis ohne Worte»²⁴ – zu stärken und zu befähigen, «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1) zu sein und so an ihrem Lebensort und in ihrer Lebensform selbst Zeugnis zu geben von der heilenden und Gemeinschaft stiftenden Gegenwart Christi.²⁵

Can. 1009 §3 in Verbindung mit can. 1008 sowie KKK 875 und KKK 1581 und die dort gemachte Differenzierung machen deutlich, dass Vollmacht zur Leitung in der Kirche von Christus, dem «Diener aller» her erwächst und sich stets aufs neue an ihm zu orientieren hat. Zu handeln «*in persona Christi Capitis*» meint letztlich zu handeln «ὡς ὁ διακονῶν» (Lk 22, 27). Darum sind in dem einen sakramentalen Dienstamt in der Kirche alle beauftragt und gesandt, dem Volk Gottes zu dienen («*Dei populo inserviant*»). Unter diesen *sacri ministri* werden wiederum einige dazu bestellt, «in der Person Christi, des Hauptes» die Gemeinde zu leiten und der Feier der Eucharistie vorzustehen, während andere bleibend Dienst tun im und für das Volk Gottes («*populo Dei serviendi*»).

ANMERKUNGEN

¹ Guido HORST, *Nur Bischöfe und Priester handeln in der Person Christi*, in: Die Tagespost (http://www.die-tagespost.de/2008/index.php?option=com_content&task=view&id=100053865&Itemid=4; vom 1. Jan. 2010).

² REDAKTION, *Kommt vielleicht doch ein Diakonats der Frau?*, in: Christ in der Gegenwart 62 (2010) 27.

³ Vgl. Kurienerzbischof Francesco COCCOPALMERIO, *Offizieller Kommentar zum Motu Proprio «Omnium in mentem»* (<http://www.kath.net/detail.php?id=24949> vom 17.12.2009).

⁴ Vgl. MOTU PROPRIO «*Omnium in mentem*»; deutsche Übersetzung nach kath.net (<http://www.kath.net/detail.php?id=24932>). Veränderungen sind kursiv gestellt.

⁵ Vgl. ebd. 162ff.

⁷ Vgl. LG 18, 1: «*Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt*». Vgl. dazu auch Peter HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: HThK Vat.II (2004) 263–582, 406. Vgl. dazu auch KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Perspektiven zum Diakonat aus weltkirchlicher Warte*, in: Richard HARTMANN – Franz REGER – Stefan SANDER (Hg.), *Ortsbestimmungen: Der Diakonat als kirchlicher Dienst*, Freiburg 2009 (Fuldaer Studien 11) 32–37, 36, welche als «endgültig vorgegebene Lehre» feststellt, dass «den Diakonat ein konstitutives Band mit dem sazerdotalen Dienst verknüpft». Daraus und dass «mit dem Grad des Diakonats ein unausschließliches Siegel aufgedrückt» wird, ergibt sich für sie als «endgültig vorgegebene Lehre», dass «keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weihesakrament des Diakonats zu spenden» (ebd. 37).

⁸ Vgl. LG 18,1: «*Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt*» (Hervorhebung MM). Anders als der neue can. 1009 §3, der für das Dienst tun der Diakone den Begriff «*serviendi*» verwendet, nimmt LG 29,1 das in LG 18,1 verwendete «*inserviunt*» wieder auf.

⁹ Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Die «verschiedenen Dienstämter» (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalen Amtes*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den ständigen Diakonat*, Freiburg 2009 (QD 232) 204–221, hier 207.

¹⁰ Vgl. TRADITIO APOSTOLICA. APOSTOLISCHE ÜBERLIEFERUNG. Lat., griech., dt., übers. u. eing. v. Wilhelm GEERLINGS, in: FC 1 (²2000) 213–313, Nr. 8: «*non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopii*». LG 29,1 verweist auf die *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* III,2, bzw. die *Statuta Ecclesiae antiqua* 4 (CChr SL 148, 181; vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*, Würzburg 2004, 98f) die sich in ihrer Formulierung an die *Traditio Apostolica* anlehnen dürften. Die Relatio zu LG 29 verweist auf *Ignatius von Antiochien*, M., 1.c., Trall 2,3 und die dort gemachte Differenz zwischen «*ministri mysteriorum Iesu Christi*» und «*Ecclesiae Dei ministri*», zu denen Ignatius die Diakone zählt. Vgl. *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani*, Typis polyglottis Vaticanis 1973, III, 1, S. 260.

¹¹ Vgl. Herbert VORGRIMMLER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Art. 28*, in: LThK.E I (1966), 256–259. 258. Vgl. dazu auch Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven* (Anm. 10) 84f.

¹² Vgl. TRADITIO APOSTOLICA (Anm. 10) Nr. 8. Vgl. dazu auch Wilhelm GEERLINGS, *Einleitung zur Traditio Apostolica* (Anm. 10) 166.

¹³ Vgl. TRADITIO APOSTOLICA (Anm. 10) Nr. 7.

¹⁴ Vgl. DIE WEIHE DES BISCHOFS, DER PRIESTER UND DER DIAKONE. Ponifikale I, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und Luxemburg, Trier ²1994, Nr. 35 (Hochgebet der Bischofsweihe).

¹⁵ Vgl. ebd., Nr. 64.

¹⁶ Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL, *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich*, in: DIES. (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 122–155, 151. Vgl. dazu auch KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Perspektiven zum Diakonat* (Anm. 7) 36.

¹⁷ In diese Richtung tendieren etwa die Ansätze von Ottmar Fuchs, Hans-Joachim Hilberath und Stefan Sander.

¹⁸ Die Aufteilung der Aufgaben des einen Amtes in der Kirche, ist nicht im Sinne einer Auftrennung zu verstehen (franz.: *diviser*; engl.: *to divide*), sondern als Anteilgabe (franz.: *partager*; engl.: *to share*), so dass darin gemeinsame Teilhabe, d.h. Gemeinschaft (*communio*) erwächst. Vgl. dazu Hans-Joachim SANDER, *Diakonat – Die heterotrope Dimension des kirchlichen Amtes*, in: Richard HARTMANN – Franz REGER – Stefan SANDER (Hg.), *Ortsbestimmungen* (Anm. 7) 38–58. 43f.

¹⁹ *Acta Synodalia* (Anm. 10) 260.

²⁰ Vgl. dazu auch CIC can. 129, der die *potestas regiminis* dem *ordini sacro* zuspricht sowie Ralf MIGGELBRINK, *Die «verschiedenen Dienstämter»* (Anm. 9) 215.

²¹ Ebd. 216. Vgl. dazu auch Erzbischof Robert ZOLLITSCH, *Der Diakonat – ein modernes Amt*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 379.

²² Vgl. dazu auch Kurienerzbischof Francesco COCCOPALMERIO, *Offizieller Kommentar* (Anm. 3) der dort auf die identische Formulierung in Nr. 1581 des überarbeiteten KKK verweist. Bei der Überarbeitung des KKK wurde dabei offensichtlich die in Nr. 1588 gemachte Formulierung in KKK Nr. 875 und Nr. 1581 eingefügt, wobei das Subjekt des Satzes, Christus, erhalten blieb. (Eine Beobachtung, die ich einem Hinweis vom Klemens Armbruster verdanke.)

²³ JOHANNES PAUL II, *Ansprache vor der Kleruskongregation am 30. November 1995*, in: AAS 88 (1996) 707; deutsche Übersetzung nach: L'Osservatore Romano (dt.), 5. Januar 1996 (Nr.1) 9. Vgl. dazu auch Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven* (Anm. 10) 80.

²⁴ Vgl. Paul VI., *Apostolisches Schreiben «Evangelii nuntiandi» über die Evangelisierung in der Welt von heute*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Texte zu Katechese und Religionsunterricht*, Bonn 1998, Nr. 21 (Arbeitshilfen Nr. 66).

²⁵ Vgl. Peter HÜNERMANN, *Kommentar* (Anm. 7) 458f, der dort herausstellt, dass die «Funktion des Ministeriums insgesamt, das Volk Gottes in seiner Sendung zu fördern und zu leiten» in einer auf die sakramentalen Kompetenzen verkürzten Sicht übersehen wird. Erst von einem umfassenden Verständnis des sakramentalen Dienstamtes kann aber, so Hünermann, «vom Diakonat als einem sakramentalem Amt, das auf spezifische Weise durch die *sacra potesta* ermöglicht wird», gesprochen werden. Vgl. dazu auch Klemens ARMBRUSTER, *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 300–346, bes. 335ff.

JEANNINE LUCZAK-WILD · BASEL

HANS URS VON BALTHASARS
AUSEINANDERSETZUNG MIT PAUL HÄBERLIN

Wer sich für Hans Urs von Balthasars Philosophie interessiert, wird auf zwei Aufsätze stoßen, welche an die aus seiner germanistischen Dissertation hervorgegangene dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/1939) anschließen und diese Auseinandersetzung mit der deutschen Geistesgeschichte auf den neuesten Stand bringen: den 1939 in den *Stimmen der Zeit*, deren Mitarbeiter er 1938–39 war, erschienenen Artikel *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*¹ und die 1941–42, als er als Studentenseelsorger in Basel wirkte, in der *Schweizerischen Rundschau* veröffentlichte, umfangreichere Stellungnahme zum Werk des damaligen Basler Ordinarius für Philosophie und Pädagogik *Paul Häberlin*.² Zwei Aufsätze über zwei zeitgenössische Philosophen, beide ehemalige Theologen (der eine katholisch, der andere protestantisch), Professoren an benachbarten, damals durch den Krieg getrennten Universitäten. Während der Name Heideggers heute auch für Nichtphilosophen ein Begriff ist, sagt Häberlins Name selbst Fachphilosophen nichts mehr. Ein paar Angaben zum Letzteren dürften von Interesse sein, um so mehr, als weder die Schrift, die Balthasars zweiteiligen Artikel auslöste, noch dieser Artikel selbst nachgedruckt wurde und die Zeitschrift, in der er erschien, schwer greifbar ist.

Wer war Paul Häberlin?

Damals, zu Beginn der Vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts, war Paul Häberlins Name zumindest in der Schweiz ein Begriff. Der in Kesswil (Thurgau) geborene Lehrersohn (1878–1960), hatte, nachdem er in Basel, Berlin und Göttingen Theologie und Philosophie studiert hatte, Karriere gemacht als Seminardirektor in Kreuzlingen (1904–1909), Privatdozent in Basel (1908–1914), dann Ordinarius für Philosophie, Psychologie und Pädagogik in Bern (1914–1922) und seit 1922 Ordinarius für Philosophie und Pädagogik in Basel. Zur Zeit von Balthasars Aufsatz hatte er schon 24

JEANNINE LUCZAK-WILD, geb. 1938 in Basel, Studium der Slavistik und Anglistik in Zürich; freiberufliche Tätigkeit als Literaturwissenschaftlerin, Konferenzdolmetscherin, Übersetzerin, Editorin.

Bücher teils fachwissenschaftlicher, teils populärer Art zu philosophischen, psychologischen und pädagogischen Themen veröffentlicht und war damals der wohl bekannteste Schweizer Philosoph. Dank zwei Stiftungen eines Berner Schülers, des Bankiers Emil Sidler-Brunner, die ihm unterstellt waren, hatte er Einfluss auf das Universitätsleben und den Akademikernachwuchs in der ganzen Schweiz: die heute noch existierende Stiftung «Lucerna» organisierte alljährlich interdisziplinäre Sommerkurse, und das von Häberlin geleitete «Anthropologische Institut» bot in seinen drei Fachbereichen dreijährige Habilitanden-Stipendien und Kolloquien für schweizerische Akademiker aller Universitäten an.³ 1940 wurde auf Häberlins Initiative die Schweizerische Gesellschaft für Philosophie gegründet.

Häberlins Ruf sollte auch seine Emeritierung (1944) überdauern, was beispielsweise die in mehreren Auflagen erschienene Geschichte der neueren Philosophie von Wolfgang Stegmüller *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1951) bezeugt, die Häberlin ein ganzes Kapitel mit dem Titel *Universaler Seinsmonismus* (in späteren Auflagen *Apriorischer Seinsmonismus*) widmet. Dieser Überblick kann für die uns hier interessierende Zeit (neben Balthasars Aufsatz) als Hinführung zu Häberlins philosophischem Denken dienen. Wer Häberlins Philosophie im Original kennenlernen will, sollte sein «philosophisches Testament» *Philosophia perennis* (1952, Neuauflage 1987) lesen: diese Zusammenfassung ist das einzige von Häberlins philosophischen Werken, das sein eigenes System in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte stellt.

Ein System: das war Häberlins Aspiration von dem Moment an, wo er sich 1900 nach der Ordination vom Pfarrerberuf abwandte, um sich nach Abschluss des Theologiestudiums der Philosophie zu widmen. Dass er ein philosophisches System tatsächlich mit eiserner Konsequenz, wenn auch durch mancherlei Wandlungen hindurch, aufbaute, verlieh ihm eine einzigartige Stellung nicht nur in der Schweiz, sondern überhaupt in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Die Frage ist also nicht so sehr, warum Balthasar sich die Mühe nahm, gerade diesen heute in Vergessenheit geratenen Philosophen einer so ausführlichen Kritik zu würdigen, sondern vielmehr, warum der erst kürzlich als Studentenseelsorger in Basel Angetretene sich erkühnte, eine Polemik gegen den renommierten, seit Jahrzehnten in Basel wirkenden Philosophieprofessor und ehemaligen Rektor der Universität vom Zaune zu reißen.

Der Schauplatz

Ein Grund für Balthasars Auseinandersetzung, den er erst am Ende des Aufsatzes eher antönt als nennt, ist das zeitgeschichtliche Umfeld. Unmittelbarer Anlass des Artikels ist das hektographierte Vorlesungsskript *Allgemeine Pädagogik*⁴ vom Sommersemester 1940. Manche der von Balthasar betreuten

Studenten und – nach der Mobilmachung von 1939 – vor allem Studentinnen, besuchten Häberlins Vorlesungen; auch Adrienne von Speyr hatte bei Häberlin Philosophie gehört. Die *Allgemeine Pädagogik* war in einer Zeit höchster Bedrohung der Stadt Basel entstanden. Zu Kriegsbeginn Endpunkt der Front und Weg eines möglichen Umfassungsangriffs, war die Stadt von Tanksperren durchzogen, die Rheinbrücken vermint. Nach dem Vorrücken der Deutschen im Mai-Juni 1940 und der Annexion von Elsass-Lothringen ragte der Stadtkanton mit dem größten Teil seiner Grenze in Reichsgebiet hinein, und mit dem Reduit-Plan (Konzentration des schweizerischen Verteidigungspotentials auf das alpine Rückzugsgebiet) wurde Basel zur offenen Stadt erklärt, die im Ernstfall kampfflos dem Angreifer überlassen würde.

Auf diesem Hintergrund erhalten Balthasars wissenschaftlich-distanziert klingenden Einführungsworte hohe Brisanz: «Angesichts der praktischen Bedeutsamkeit dieses Denkens [...] – Pädagogen, die ihrer Theorie und Praxis so ernste metaphysische Fundierung geben, sind immer interessant – erscheint eine Auseinandersetzung so dringlich, dass jene Bedenken [einer in einem Artikel unvermeidlichen Vereinfachung] zurücktreten müssen.» (92)

Balthasars Häberlin-Aufsatz

Balthasar stützt sich auf die Dissertation⁵ von Häberlins damaligem Assistenten, lebenslänglichem Adlatus und Biographen⁶ Peter Kamm, wobei er dessen Periodisierung übernimmt, im übrigen aber vor allem Zitate aus Häberlins weitläufigem Werk sprechen lässt und dieses geistesgeschichtlich einordnet (was Häberlin, der in seinen Werken und sogar Vorlesungen weitgehend sein eigenes System vortrug, und ihm folgend Kamm, zumeist unterlassen haben).

Aus den protestantisch-theologischen Anfängen und dem Einfluss Schleiermachers, dem Häberlins Dissertation galt, erklärt Balthasar, dass dieser in seiner Philosophie immer von der Zerrissenheit (der «Problematik») des Menschen zwischen den als subjektive Haltungen (als ästhetische, ethischen etc. «Situation») aufgefassten Transzendentalien, zwischen dem Ideal absoluten Gutseins und realer Unerfüllbarkeit ausgeht.⁷ In einer ersten, «ästhetischen» Phase (bis 1910), wird die Lösung dieser Konflikte im Sinne einer Harmonisierung angestrebt. In der zweiten, «ethischen» Phase (etwa von 1910 bis 1925) wird die Realisierung des ethischen Anspruchs als widersinnig erkannt, ohne dass die Forderung deshalb abgeschwächt würde. Was noch in *Das Ziel der Erziehung* (1917) als möglich galt – die «Darstellung» der sittlichen Idee in der Existenz – erweist sich als utopisch. In der dritten, «religiösen» Phase wird der Widerspruch in einer höchsten Identität aufgelöst, die als Gott, Einheit, Sein bezeichnet wird⁸ und aus deren Warte «die immanente Sinnwidrigkeit des Daseins selber sinnvoll» erscheint.

Balthasar zeigt die beiden Traditionsstränge auf, die von der Lutherschen Dialektik weiterführen, je nachdem, ob die Auflösung als absoluter Kampf, der zugleich absolute Ruhe ist, gesehen wird (Hegel, Nietzsche) oder als Überwindung und Durchschauung des Widerspruchs (Schleiermacher-Schelling-Häberlin) (96). Er macht auch klar, «daß hinter dem (Pseudo-) Religiösen der geschilderten Schriften schon wieder das Ästhetische als Letzthaltung lauert», und dass die «religiöse» Geborgenheit in Gott vor der sittlichen Tragik «von vornherein eudämonistische Züge trägt» (97), mag sie nun «religiös», «ästhetisch» oder (im Sinne der antiken *theoria*) «theoretisch» genannt werden: es ist «nur die immer folgerichtiger Durchführung der absoluten Bejahung und Rechtfertigung alles Bestehenden» (98). Und er bezweifelt, dass Ethik auf dieser Grundlage überhaupt möglich ist: «Die Klammer des Absoluten erstickt in Wahrheit, was Häberlin auch dagegen sagen mag, jede wahre sittliche Regung ›innerhalb‹ dieser Klammer». (99) Im zweiten Teil des Aufsatzes stellt Balthasar Häberlins zweibändige Ontologie *Naturphilosophische Betrachtungen* (1939, 1940) in den Zusammenhang des zeitgenössischen Rückzugs in den vorsokratischen Raum und damit der Liquidation der platonisch-aristotelischen abendländischen Tradition, womit die Entscheidung für die Widerspruchs-Identität anstelle der auf der Akt-Potenzlehre aufbauenden Analogie-Metaphysik getroffen ist. Häberlin steht als Vertreter einer «destruktiven Ontologie» (Das Eine ist von Ewigkeit her individuiert, das Sein ewiges Werden) in der Nähe von Nietzsche und Heidegger. (141-142)

Die *Allgemeine Pädagogik* von 1940 bestätigt Balthasars Befund, dass auf der Grundlage einer solchen Ontologie Ethik unmöglich wird: Die menschliche Zwiespältigkeit zwischen Gut und Böse, Trieb und Triebüberwindung, ist nach Häberlin weder pädagogisch noch religiös auszurotten und nur vom höheren Standpunkt der *Theoria*, des «Ethos der Besinnung» zu überwinden: «Die Welt ist schon recht; wir sollen nicht meinen, wir wüssten es besser. Wir dürfen nicht nur, wir sollen uns mit Haut und Haar bejahen». Bei aller Anerkennung, die Balthasar für «das Edle, das in Häberlins ganzer Pädagogik und Haltung liegt», aufbringt, stellt er die Frage: «Werden nicht seine Adepten die so naheliegenden Folgerungen ziehen, die auch jenseits des Rheines die Schülergenerationen aus dem gewiss sehr «edlen» deutschen Idealismus eines Hegel [...], aus dem gewiss sehr edel gemeinten Immoralismus eines Nietzsche und seinem Standpunkt ›Jenseits von Gut und Böse‹ gezogen haben?» (147)

Anatema sit?

Häberlin verstand die Anspielung. Peter Kamm, der über Jahrzehnte jedes Wort aus dem Mund des Meisters notierte, hat uns auch Häberlins Reaktion

auf Balthasars Aufsatz überliefert. «Meine Auffassung muß verdammt werden. Grundsätzlich hat Balthasar recht: Ich gehöre in die Hölle und will auch gar nirgends anders hin. Etwas Ähnliches ist wohl von protestantischer Seite zu erwarten. Ich habe mir gedacht, daß die Kritiker über die ‹Allgemeine Pädagogik› herfallen werden. Eine Rede ist keine Schreibe; es steht manches in der Vorlesung, das ich nicht geschrieben hätte. Aber die Sache muß doch einmal heraus.» (Notiz vom 17.6.1941)⁹

Ein erstaunliches Wort aus dem Mund eines überzeugten Verfechters der (bei der Theorie des «ewigen Reigens» unvermeidlichen) Seelenwanderungslehre! Es spricht für Häberlins eigene Einschätzung seines Renommees, dass er damit rechnete, dass selbst eine hektographierte Vorlesungsmitschrift rezensiert würde. Doch die Kritik blieb aus; sein Werk wurde von protestantischer Seite auch später weitgehend ignoriert, obwohl er nicht müde wurde zu betonen, es sei mit dem Christentum vereinbar, und es zuletzt sogar unternahm, das Evangelium als Frohbotschaft von der göttlichen Güte der Welt auf seine eigene Metaphysik hin auszulegen.¹⁰

Mit den beiden Aufsätzen über Heidegger und über Häberlin setzte Balthasar einen aktualisierenden Schlusspunkt unter seine *Apokalypse der deutschen Seele*. Er verfolgte zwei Traditionsstränge bis in die Gegenwart: die Tradition des deutschen Idealismus auf der Spur Schleiermacher-Schelling-Häberlin und die Spur der Reaktion gegen den deutschen Idealismus, die über Kierkegaard einerseits, Nietzsche andererseits zu Heidegger führt. Beide Denkwege werden durch diese Artikel sozusagen vor das Tribunal der gegenwärtigen historischen Stunde gestellt.

Universale Psychologie

Bevor wir fragen, wie das Verdikt der historischen Realität ausfiel, ist zu bemerken, dass die Subsumierung Häberlins unter den deutschen Idealismus seinem denkerischen Projekt nicht ganz gerecht wird. Peter Kamm, auf dessen Dissertation Balthasar sich stützte, hatte nur Häberlins Philosophie und Pädagogik dargestellt. Nun war aber Häberlin aufgrund seines Studiums, vor allem aber durch die Bekanntschaft mit Ludwig Binswanger und die Anforderungen seines Lehrstuhls in Bern, auch in der psychologischen Forschung und Theoriebildung engagiert¹¹, und gerade auf dieser Grundlage entwickelte sich seine Erkenntnistheorie und Ontologie.

Wenn Häberlin den beim Wechsel von der Theologie zur Philosophie gefassten Plan verwirklichen wollte, eine eigene Metaphysik aufzubauen, eine Apologie der Philosophie zu schreiben in der Art von Schleiermachers Apologie der Theologie¹², musste er Kant, der während seines Theologiestudiums ein Schockerlebnis gewesen war, «korrigieren». Nicht die Sittenlehre der zweiten Kritik: diese blieb für ihn nicht nur als Theologiestudent,

sondern noch während der ganzen Zeit als Seminardirektor in Kreuzlingen und Professor in Bern wegweisend; wohl aber die Erkenntnistheorie der ersten Kritik, die ihm den Weg zur Metaphysik verrammelte. Zu diesem Behuf griff er hinter Kant zurück auf Leibniz und Spinoza. Zunächst sicherte er den apriorischen Ausgangspunkt wie Leibniz (und ähnlich wie vor diesem Descartes und Augustinus) in der im Denken selbst implizierten Seinsgewissheit. Sodann suchte er die bei Kant aufklaffende Subjekt-Objekt-Spaltung dadurch zu überbrücken, dass er die Leibnizsche Monadologie mit Spinozas Substanz-Modus-Lehre verband: er setzte den Monaden «Fenster» ein, indem er diese beseelten Elementarteilchen (unter ihnen die menschlichen Seelen) als Modi ein und derselben Weltseele erklärte. So war eine der Fremdwahrnehmung vorausliegende Verständigung zwischen den Einzel-seelen möglich und das Objekt im Denkakt der ersten Selbstvergewisserung miteingeschlossen. Damit glaubte Häberlin auch der jungen Wissenschaft der Psychologie eine empirische Begründung liefern zu können: das war das Anliegen des 1921 erschienenen Buches *Der Gegenstand der Psychologie*. Häberlin war enttäuscht, dass nicht nur die Psychologen im allgemeinen, sondern auch sein Freund Ludwig Binswanger diese Fundamentalpsychologie nicht zur Kenntnis nahmen. Binswanger schwenkte vielmehr nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* zu Heidegger hinüber und baute seine Psychologie auf dem Begriff der Daseinsanalyse auf.

Häberlin war auf dem Weg der erkenntnistheoretischen Begründung zu seinem panpsychistischen Monismus gelangt, also sozusagen von der Synthese her zur Dialektik menschlicher Zwiespältigkeit zurückgekehrt. Auf der Grundlage der All-Einheit (der Weltseele, des Seins, oder immer noch: Gottes¹³) baute er nun seinen ersten philosophischen Systementwurf auf: die Ethik (*Das Gute*, 1926), die den Zwiespalt von Ichwillen und Einheitswillen auflöst in der Gewissheit «dass es eine Instanz gibt, die zu unserer Zweideutigkeit [...] Ja sagt», nämlich in Gott, der «der absolute Einheitswille selbst» ist; dann die Ontologie (*Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927) der die All-Einheit als «Einheitsprinzip» und Mysterium gilt, und schliesslich die *Allgemeine Ästhetik* von 1929, die das Ästhetische als die fraglose, harmlose Existenz schlechthin auffasst, die sich am reinsten nicht in Kunst, sondern in Fest und Spiel ausdrückt.

Nachdem er so sein System in der Ästhetik gipfeln ließ, hielt Häberlin 1930 einen auch in Buchform verbreiteten Vortrag *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, in dem er als einzig möglichen Fortschritt der Philosophie die Einsicht in ihren abenteuerlichen Charakter bezeichnete und ihre Selbstaufhebung postulierte: «Der Weg der Philosophie ist der Weg vom Rätsel zum Wunder, von der Erkenntnisaufgabe zum Mysterium». Dieses Buch löste einen ersten politischen Warnruf des damals noch als Redaktor der *Neuen Züricher Zeitung* tätigen Philosophen Hans Barth (1904–1965) aus.¹⁴

Wahrheitsanspruch und Seelenführung

Bei aller Liquidation der Philosophie zugunsten einer gläubigen Betrachtung (Theoria) des Mysteriums hält sich doch der im apriorischen Ansatz verbriefte Wahrheitsanspruch auch in dieser Phase durch, und bei aller Überwindung der Zwiespältigkeit von Gut und Böse waltet in dieser Philosophie doch eine «höhere» Ethik des Aufgehens des Eigenwillens im Einheitswillen, der Subjektivität in der Objektivität, des Einzeldaseins in der Schau des Seins. Diese Einstellung lässt in Häberlins Metaphysik den titanischen Subjektivismus, wie er den deutschen Idealismus und dann wieder die Existenzphilosophie kennzeichnet, nicht aufkommen. Und weil sein erkenntnistheoretisches Apriori sich gegen jede weltschöpferische Anmassung des Subjekts sträubt, bleibt er Zeit seines Lebens der einsame Verfechter der absoluten Wahrheit gegen Subjektivismus und Relativismus vor allem der Existenzphilosophen. (In einer Klammerbemerkung stellt er in seiner *Summa Philosophia perennis* resigniert fest: «In der Tat bildet bis heute das an *Thomas* orientierte Denken die einzige große und geschlossene Abwehrfront gegen den Subjektivismus.»¹⁵⁾)

Was Balthasar als «das Edle» an Häberlins Haltung anerkennt, ist wohl eben diese Zurücknahme des Ich vor dem numinosen All-Einen, die seine Einstellung sowohl vom Promethiden-Hochmut der deutschen Idealisten als auch von dem wehleidigen Trotz der Existentialisten unterschied. Balthasar anerkannte im übrigen auch den Wert von Häberlins Pädagogik im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehung an. In der Tat war die Philosophie der Bejahung alles Seienden eine Grundhaltung, die in jedem Pädagogen oder Psychologen das verstehende Eingehen auf die Individualität seines Gegenüber zu fördern vermochte. Diese Einstellung erklärt zum Teil auch Häberlins Erfolg als akademischer Lehrer, in dem Studenten und Studentinnen einen väterlichen Berater und Befreier in allerlei Nöten fanden und dem sie oft lebenslänglich dankbar verbunden blieben. Häberlins Wahrheitsanspruch war ein weiterer Grund: bei ihm fanden die Suchenden Gewissheit und Bestätigung. Dieser pädagogische Erfolg des Professors erklärt aber auch wieder den Antagonismus zu Balthasar: hier war Seelsorge mit Seelsorge konfrontiert, es fand ein Kampf um die Seelen statt.

Das System auf dem Prüfstand

Die Ethik der Unterordnung des Eigenwillens unter den Einheitswillen war auch ein Prinzip, das im Rahmen von Häberlins schweizerischem Demokratieverständnis zum politischen Grundsatz erhoben werden durfte. Hier zeigt sich aber besonders schroff die Grenze und Problematik dieses Denkens. Die Absage an alle Moral, verbunden mit einem vagen Ethos des Primats des Allgemeinen vor dem Einzelnen, schien Häberlin weitgehend blind zu

machen gegen die totalitäre Gefahr, die Europa und bald die ganze Welt bedrohte. Ende 1933 trat er zwar aus der Göttinger Burschenschaft «Germania» aus¹⁶, ließ sich aber gleichzeitig in den Vorstand der gleichgeschalteten deutschen Kant-Gesellschaft wählen.¹⁷ In einem Artikel *Zur Lage*¹⁸ zeigte er 1934 Verständnis für die mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden schweizerischen Frontisten und nahm auch das Mitglied seines *Anthropologischen Instituts* Alfred Zander, den Redaktor des Frontisten-Blatts *Der eiserne Besen*, in Schutz, bis die Geldgeber des Instituts und die Basler Behörden seine Entlassung forderten. Diese Blindheit war bei Häberlin auch bedingt durch seine auf die Studien- und Verlobungszeit in Göttingen, Berlin und Paderborn zurückgehende Deutschlandbegeisterung (die auch von seiner deutschjüdischen Gattin, der Malerin Paula Baruch, selbst in den Dreißiger Jahren noch geteilt wurde), und die ihn schon während des ersten Weltkriegs als Redaktor der von deutschen Interessengruppen getragenen, im Anfangsstadium gescheiterten *Internationalen Rundschau* in eine politisch missliche Situation gebracht hatte.¹⁹ Häberlins Einstellung war in Basel notorisch: an der Basler «Fasnacht» 1938 wurde der Professor, dessen Begeisterung für Deutschland sich unter anderem auch im Besuch des Films über die Olympiade in Berlin äußerte, als Hä-Berlin verulkt. Diese Voreingenommenheit bestimmte wohl auch seine geringe Bereitschaft, in Deutschland Verfolgten Gelegenheit zu Vorträgen und damit zur Einreise in die Schweiz oder akademische Stellen zu vermitteln. Unentschuldigbar erscheint aus der heutigen Perspektive etwa der geschlossene Widerstand der Fachvertreter für Philosophie für das Projekts eines Lehrstuhls für den in Deutschland wegen seiner jüdischen Gattin gefährdeten Jaspers im Jahre 1939: wir wissen aus Jaspers Biographie, dass es auch für ihn um Leben oder Tod ging.²⁰

Zur Nachgeschichte

Soviel zu den praktischen Konsequenzen von Häberlins Standpunkt der Seinsschau jenseits von Gut und Böse, die Balthasars Stellungnahme im gegebenen historischen Moment unerlässlich machte. Mit Häberlins Emeritierung 1944 und dem Kriegsende 1945 entschärfte sich die Situation. In *Herrlichkeit* III/1 wird Balthasar gerade Häberlins ästhetische Wende von 1929 zu würdigen wissen: «Paul Häberlin hat in seiner allgemeinen Ästhetik (1929) mitten in unserer Zeit diesen Standort erschwungen, wo der philosophische Akt eins ist mit der ästhetischen und (darin) religiösen Bejahung».²¹ Anerkennung findet auch Häberlins Alleingang im philosophischen Bedenken des Mysteriums der Geburt.²² Es sind dies immerhin Elemente, die auch in Balthasars Denken zentrale Bedeutung haben.

Balthasar ist auf Häberlins weitere philosophische Entwicklung nicht mehr eingegangen. Die Ontologie *Naturphilosophische Betrachtungen*, die er

in seinem Artikel besprach, war der erste Teil einer neuen Gesamtdarstellung von Häberlins System. Es folgten die Anthropologie *Der Mensch* (1941), dann eine *Ethik im Grundriss* (1946) und eine *Logik im Grundriss* (1947, also zeitgleich mit Balthasars *Wahrheit*). Symptomatisch für diese Stufe ist die allmähliche Erosion des Seinsbegriffs. In der schon erwähnten Zusammenfassung *Philosophia perennis* von 1952 heißt es: «Die «Einheit» des Seienden ist nur in ihnen. Sein ist nur Sein des Seienden» (50). Damit wird aber auch die Seinsfrömmigkeit, die in Häberlins früheren Werken doch einen ethischen Höchstwert und etwas wie eine rechtfertigende Kraft darstellte, ihres numinosen Gegenstands beraubt. Sein Menschenbild wendet sich ins Negative, was sich beispielsweise in seinen (gegen seinen Nachfolger Karl Jaspers gerichteten) Stellungnahmen zur Frage der atomaren Bedrohung der Menschheit äußert: «Ist denn die heutige Menschheit so wertvoll, dass es angebracht wäre, über das kommende Ende zu trauern? [...] Der je faktische Wert des Lebens besteht in der Näherung an den wirklichen Wert. – Wir sind damit beim Begriff menschlicher Kultur. [...] Kultur heißt Gestaltung des Lebens unter Führung des Geistes.»²³ Diese ethische und anthropologische Konsequenz bestimmt Häberlins letztes Buch, *Das Böse*, dessen erstes Exemplar Häberlin in sein Sterbezimmer im St. Claraspital gebracht wurde. Die menschliche Seelen-Monade, die keinen Seinshimmel mehr über sich hat, ist nur noch oberste, tyrannische Macht im Verhältnis zu den von ihr beherrschten, ebenfalls seelenhaften Atom-Monaden ihres Körpers und daher von Anfang an schuldig: schon die menschliche Inkarnation ist schuldhaft, der Mensch grundsätzlich böse.

Balthasars Kommentar zu diesem wahrhaft tragischen Ende eines philosophischen «Abenteuers», das mit dem ersten Band der Trilogie der Zwanziger Jahre *Das Gute* begonnen hatte, wäre wohl gewesen, dass dieser Weg schon in dem Moment abzusehen war, als der Theologiestudent Häberlin sich den Leitsatz seines Lehrers und Freundes Paul Wernle zu eigen machte «Weg von der Christologie, hin zu Gott»²⁴: Mit der theologischen Absage an die göttliche Inkarnation war der Weg zu einer positiven Wertung der menschlichen Kontingenz ebenso verbaut wie mit dem philosophischen Rückzug hinter Platon und Aristoteles der Weg zu Teilhabe und Analogie des Seins.

ANMERKUNGEN

¹ In: Stimmen der Zeit, Bd. 137, H.1-2 (Sept./ Okt. 1939), 1-8.

² Hans Urs von BALTHASAR, *Paul Häberlin. Teil I: die Entwicklung(1908-1939)*. In: Schweizerische Rundschau Bd. 41, 92-99; Teil II: *Die Ontologie von 1939-1940* und Teil III: *Allgemeine Pädagogik 1940*, ebd. 141-147 (1942).

³ Als Luzerner kannte Balthasar gewiss den Sponsor und dessen Verwurzelung in der freimaurerisch-liberalen *Freien Gesellschaft Gleichgesinnter*. Das von Balthasar zusammen mit Robert Rast (Luzern) realisierte Projekt der Gründung einer Akademikergemeinschaft (1941) und der Organisation von Ferienkursen war wohl auch als Gegengewicht zu diesen Strukturen gedacht. Die Stiftung «Lucerna» besteht heute noch und organisiert weiterhin jährliche Tagungen (seit einigen Jahren in Zusammenarbeit mit der katholischen Theologischen Fakultät Luzern, nunmehr Universität Luzern), die dem interdisziplinären Diskurs und der interkulturellen Verständigung dienen.

⁴ Die Vorlesung wurde für die Militärdienst leistenden Studenten in 170 Exemplaren vervielfältigt. Dieser Text diente Häberlin als Grundlage zu *Allgemeine Pädagogik in Kürze*, Frauenfeld 1953, Neuauflage Zürich 1984.

⁵ Peter KAMM, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen*, Zürich 1938.

⁶ Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk*, 2 Bde Zürich 1977, 1981 (1212 S.). Kamm ist auch der Begründer des heute in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrten Häberlin-Archivs und der 1963–2007 wirkenden Paul Häberlin-Gesellschaft.

⁷ Später wird Häberlin diese Hypothek der anthropologischen Dialektik als Hauptgrund für seine Abwendung von der protestantischen Theologie nennen: «Die Theologie schafft die Gegensätze. Ich habe das früher schon geahnt, deshalb konnte ich nicht Pfarrer werden.» An Peter Kamm, 8.2.1955. Häberlin-Archiv der Universitätsbibliothek Basel.

⁸ Häberlin hat seinen philosophischen Werken jeweils populäre Darstellungen des gleichen Themas folgen lassen; seine Terminologie richtet sich auch nach dem Zielpublikum.

⁹ Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk II*, 646, Anm. 20.

¹⁰ Paul HÄBERLIN, *Das Evangelium und die Theologie*, Basel 1957 und Neuauflage Zürich 1988.

¹¹ Vgl. Paul HÄBERLIN – Ludwig BINSWANGER, *Briefwechsel 1908-1960*, hg. v. Jeannine Luczak, Basel 1997.

¹² Diese Pläne und erste Entwürfe seines Systems finden sich in den unveröffentlichten Briefen Häberlins an seine Braut Paula Baruch. (Häberlin-Archiv der Universitätsbibliothek Basel).

¹³ Häberlins Terminologie ist immer uneinheitlich, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass er seinen wissenschaftlichen Werken immer auch populäre Kurzfassungen folgen lässt und die Terminologie dem Zielpublikum anpasst.

¹⁴ Hans BARTH, *Was ist Philosophie?* In: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 857 vom 6.5. 1931.

¹⁵ Paul HÄBERLIN, *Philosophia perennis*, (1952) ²1987, 39.

¹⁶ Häberlins Randnotizen auf Briefen seiner Couleurbrüder, die ihn zum Verbleiben auffordern, nennen zwei Beweggründe: zum einen die Befürchtung, wegen seiner Ehe mit einer Jüdin ausgeschlossen zu werden, zum anderen aber grundsätzliche Erwägungen: «Ja, aber man *mus*s protestieren (vgl. die Evang. Kirche) gegen Gleichschaltung (=Politisierung der Kultur). Hitler *will* ein geistiges Reich wie Kirche.» (Briefe O. Wigger vom 15.11.1933 und H. Thorade vom 11.12. 1933, Paul Häberlin-Archiv Basel).

¹⁷ Brief der Kant-Gesellschaft vom 29.30.1933; vgl. Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk II*, 223.

¹⁸ In: *Schweizer Spiegel* 9 (1933/34), H.10.

¹⁹ Vgl. Jeannine LUCZAK-WILD, *Als der Graben aufklaffte*. In: *Schweizerische Monatshefte* 77 (1997) H. 4, 30–44.

²⁰ Zum Thema der Behandlung solcher Hilfsgesuche vgl. Vorwort zu Jeannine LUCZAK-WILD (Hg.), *Paul Häberlin – Ludwig Binswanger, Briefwechsel 1908-1960*, 61–64.

²¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III*, 1, 1, 30.

²² Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik III*, 116; *Theologik II*, 56.

²³ Paul HÄBERLIN, *Die Atombombe und wir*, In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 104 (1959), 209–211.

²⁴ Vgl. Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk*, I, 78.

— — — — —

THERESA DINGER · FREIBURG IM BREISGAU

AN DER SEITE DER OPFER –
ZUM 30. TODESTAG OSCAR ROMEROS

El Salvador 30 Jahre danach... Lebendige Erinnerung eines Volkes

Dreißig Jahre nach der Ermordung Oscar Romeros durch Militär und Oligarchie am 24. März 1980 feiern die Salvadorianer ihren einstigen Erzbischof als Heiligen – einige Stimmen behaupten sogar, dass ihn das Volk schon damals, direkt nach seinem Märtyrertod heilig gesprochen hat. Wer mit offenen Augen durch das Land geht, der stolpert förmlich über Romero: bedruckte T-Shirts, Mauermalereien, politische Diskurse und Reden... Ein besonderer Ort ist gewiss die Krypta der Kathedrale San Salvadors, in der Romero begraben liegt und die längst schon zu einer Pilgerstätte geworden ist. Seit elf Jahren kommen dort jeden Sonntag rund 500 Gläubige zusammen, um an seinem Grab Messe zu feiern. Zur Gottesdienstvorbereitung, zu der sich wöchentlich ein aus 12 Frauen bestehendes Planungsteam versammelt, werden bei der Betrachtung der Sonntagslesungen die korrespondierenden Predigten Romeros wie auch Zeitungsartikel und Glaubenszeugnisse aus dem Volk miteinbezogen.

Als Romero predigte, stand das Leben in El Salvador still. Seine im Rundfunk übertragenen Sonntagspredigten, die oft länger als eine Stunde dauerten, fesselten seit 1978 rund 75% der Landbevölkerung gewissermaßen ans Radio, während die Kathedrale in der Hauptstadt zum Bersten voll war. Romero nahm sich stets die Zeit, die Namen der Opfer der staatlich organisierten Verfolgung durch Militär und Todesschwadronen, soweit sie ihm bekannt waren, zu nennen und scheute nicht davor zurück, Urheber und Ursachen dieser Gewalttaten¹ beim Namen zu nennen und zur Umkehr und zum gemeinsamen und gewaltlosen Einsatz für Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden aufzurufen. Dabei nahm der von seinem Wesen her eher schüchterne Romero auf der Kanzel und im Umgang mit Großgrundbe-

THERESA DINGER, geb. 1983, Studentin der Theologie in Freiburg; ein Jahr Freiwilligendienst in Guatemala; Auslandsstudium an der jesuitischen Zentralamerikanischen Universität von San Salvador (UCA) und Mitarbeit in der Katechetenusbildung von 2007 bis 2009 in El Salvador.

sitzern und Unternehmern kein Blatt vor den Mund: «Zieht Eure Ringe rechtzeitig aus, damit Euch nicht die Finger abgeschlagen werden. Wer nicht die Ringe um der Gerechtigkeit willen hergeben will, läuft Gefahr, dass sie ihm mit Gewalt entrissen werden.»²

Fragt man heute an einem Sonntagmorgen in der Krypta nach, warum die Menschen dorthin zur Messe kommen, stößt man nicht selten auf Antworten wie diese: «In die Messe der Krypta zu gehen heißt für mich, das Wort Jesu Christi, das Wort Monseñor Romero zu hören; heißt, die kollektive Erinnerung unseres Volkes zu leben, also unsere eigene Erinnerung und die Erinnerung all derer, die ihr Leben hingegeben haben. Diese Erinnerung drängt uns zum ethischen Engagement, zu jener Pflicht, weiterzukämpfen, wie es uns Monseñor Romero mit seinem Beispiel gelehrt hat. In allen Momenten der Geschichte ist Monseñor Romero für mich und für dieses Volk gegenwärtig, indem er uns alle bestärkt, seine Mission fortzuführen».

Doch was heißt es, seine Mission fortzusetzen? Angesichts seiner internationalen Auszeichnungen – zwei Ehrenpromotionen, eine Nominierung für den Friedensnobelpreis, ein Friedenspreis... – scheint dies, vor allem für die einfachen Menschen El Salvadors, unerreichbar zu sein. Doch nicht dies ist Romero's Ziel der Nachfolge Jesu sondern das Eintauchen in die Welt der Armen, das *Unten der Geschichte*, tiefer in die Mission Jesu Christi hinein, der an der Seite der Armen und Unmündigen gelebt, ihnen das Reich Gottes verkündet und alle nach der Gerechtigkeit Dürstenden selig gepriesen hat.

«Das Volk ist mein Prophet» – Der Erzbischof lässt sich von den Armen bekehren

Aber wer hat diesen Heiligen eigentlich evangelisiert? Zweifelsohne spielen seine katholische Erziehung, sein in Rom absolviertes Theologiestudium und seine Erfahrung als Bischof bis zur Nominierung zum Erzbischof von San Salvador am 3. Februar 1977 für seinen kirchlich-theologischen Werdegang eine wichtige Rolle. Aber wie kommt ein Erzbischof zu einer so radikalen Wende? Nicht in eine Bischofsresidenz sondern in eine Krebsklinik zieht er ein, wo er die erste Zeit sogar auf engstem Raum in der Sakristei der Kapelle schläft; vom eigenen Schreibtisch bewegen sich seine Predigtvorbereitungen weg in die armen Dörfer auf dem Land, wo Campesinos gemeinschaftlich und aus ihrer konkreten, sozialen Realität heraus über das Wort und den Willen Gottes nachdenken; seinen ursprünglichen Plan, die Kathedrale zu Ende zu bauen, wirft er über Bord, als er entscheidet, dass sie in ihrem bisherigen Zustand *halbfertig* bleiben solle, solange es Menschen gibt, die weder Boden unter ihren Füßen noch ein Dach über dem Kopf haben um *ihnen* somit als Denk- und *allen* als Mahnmal zu dienen.

Was veranlasste den Erzbischof, über dessen Ernennung sich ursprünglich die Reichen und Mächtigen des Landes gefreut hatten, das Evangelium plötzlich von einem anderen Ort aus und so auf eine andere Weise zu lesen und zu verkündigen? Eine wichtige Ursache ist im Kontakt mit den Armen zu vermuten, die auf ihn zuzogen, mit ihm Leid und Hoffnung, Brot und Bibel teilten und ihm somit eine Abkehr von den gewohnten Denk- und Glaubensmustern, ja eine *Umkehr* ermöglichten. Weniger behutsam war sein *Bekehrungserlebnis* vom 12. März 1977, nur drei Wochen nach seinem Amtsantritt als Erzbischof, als ein von der Regierung beauftragter Scharfschütze seinen guten Freund, den Jesuitenpater Rutilio Grande ermordete. Grande hatte durch seine pastorale Arbeit im ländlichen Aguilares die verarmten Campesinos zur gewerkschaftlichen Organisierung und zur Einforderung ihrer Rechte ermutigt. Später soll sich Romero gegenüber einem Vertrauten folgendermaßen über jenen Moment geäußert haben: «Als ich den toten Rutilio ansah, dachte ich: Wenn sie ihn für das umgebracht haben, was er getan hat, dann muss ich denselben Weg gehen wie er.»³ Aus der Erfahrung mit den Armen wurde die Kirche für Romero zur *armen Kirche* und aus dem Blick in das Angesicht *ihrer* Opfer zur *verfolgten Kirche*. Eh sich Romero versah, fand er sich mitten in der Tradition einer Märtyrerkirche wieder. Damit hatte er seine Option getroffen: er hatte für die Armen und Opfer Partei ergriffen und war somit zum Eckstein und zugleich zum Stein des Anstoßes geworden. In seinem Tagebuch schreibt er über die beiden Bilder, die man sich von ihm als Erzbischof macht: «Für die einen ist er der Urheber aller Übel, so etwas wie ein Ungeheuer an Bosheit. Für die anderen, vor allem für das einfache Volk, bin ich, Gott sei Dank, der Hirt»⁴

Universalität und Parteilichkeit – Romeros radikale Verhältnisbestimmung

Es ist nicht verwunderlich, dass Romero schnell eine fehlende Neutralität und Universalität sowie die Gefährdung der Einheit vorgeworfen wurden. Doch wie werden die formalen Begriffe Einheit und Universalität inhaltlich bestimmt? Romero und die anderen Märtyrer haben ihnen mit Wort und Lebenszeugnis einen konkreten Inhalt gegeben: die *eine* und *universale* Kirche Jesu Christi ist *immer* die sich mit den Opfern solidarisierende, die Befreiung verkündende und, damit einhergehend, die verfolgte Kirche⁵ – dies gilt, solange die Wirklichkeit eine *Wirklichkeit von Opfern* ist und die unabgeholte Opfer-Täter-Geschichte als solche wirkmächtig fort dauert. Ihr Fundament hat sie in Jesus von Nazareth, der selbst ein Opfer der Verfolgung war; ihre sichtbaren Wurzeln an den als solche vom Volk der Gläubigen verehrten *Märtyrergäubern* Petri und Pauli in Rom, dem Zentrum der christlichen *communio*, die von ihrem Ursprung an eine Märtyrerkirche ist. Nur, indem sich die Kirche in die Realität der Opfer-Täter-Verhältnisse

inkarniert und eindeutig Partei ergreift, kann sie ihrem Erbe *heute* in ihrer Verkündigungspraxis treu und somit glaubwürdig bleiben. «Dabei handelt es sich» – so Romero – «nicht unmittelbar um eine universale Inkarnation, welche nicht möglich ist, sondern um eine bevorzugende und parteiische, um eine Inkarnation in die Welt der Armen. Von ihnen aus wird sie die Kirche für alle sein können, wird auch den Mächtigen durch eine Pastoral der Umkehr dienen können; aber nicht umgekehrt, wie es so oft geschehen ist.»⁶ Christliche Universalität ist immer von der Parteilichkeit her zu verstehen. Eine Universalisierung, welche die Parteinahme für die Armen und die Opfer übergeht, kommt für Romero, der beim armen Volk in die Schule gegangen ist, einer Parteiergreifung für die Mächtigen, für die Täter – unter dem falschen Anschein von Neutralität und Großherzigkeit – gleich.

Der göttliche Heilswille und die in der gefährlichen Erinnerung wurzelnde christliche eschatologische Hoffnung drohen so, unter der Übergehung der Opfer in ihrer Würde und ihrem Subjektsein und dem Überspringen der befreiungsbedürftigen Gegenwart zu einer universalistischen *Allversöhnungsromantik* stilisiert zu werden – und dies aus dem primären Interesse am eigenen Seelenheil bzw. an dem der Täter heraus. Romero war nicht so romantisch, er nahm Opfer und Täter ernst. Am Fest Allerheiligen predigte er 1977 in der Gemeinde seines ermordeten Freundes: «Der Sieg ist der des Glaubens. Es sind siegreich hervorgegangen die um der Gerechtigkeit willen Ermordeten. Und die Besiegten sind jene, welche gemordet haben. Wir hassen sie nicht. Vom Altar aus bitten wir Gott: Schenk ihnen Reue, mögen sie merken, was für ein fürchterliches Verbrechen sie begehen. Auf dass sie umkehren, dass sie nicht die Götzen des Reichtums und der Macht verehren, zu deren Dienst sie zu jeder Schandtat bereit sind. Dass sie umkehren und vereint mit den Armen jene neue Erde, jenen neuen Himmel der christlichen Hoffnung bauen.»⁷

Dass diese Hoffnung nicht seicht und *billig* ist, zeigt die radikale und konsequent durchgehaltene Option Romeros: an der Seite der Opfer und von dort aus für *alle*. In der Krypta der Kathedrale San Salvadors wird die Hoffnung der Armen am 24. März 2010 mit viel Freude und Dankbarkeit für die glaubhafte Liebe eines Hirten zu seinem Volk gefeiert, der sich von diesem gnadenhaft getragen wusste.

Dieses Volk legt *heute* am Grab seines Märtyrers Zeugnis von seinem Glauben ab: «Wir haben durch die Person Monseñor Romeros zum wahren Jesus von Nazareth gefunden und die wahre Landkarte des Reiches Gottes entdeckt. Indem wir Monseñor Romero kennen lernten, haben wir Jesus besser kennen gelernt.»

ANMERKUNGEN

¹ Romero sah in der strukturellen Gewalt, welche sich in der ungleichen Verteilung der Güter und vor allem des Landes konkretisierte, die Wurzel des Übels in seinem Land. «Anfang der 70er Jahre war fast die Hälfte des bebaubaren Landes im Besitz von 1,5 Prozent der Landeigner, während sich 87 Prozent der Bauern gerade 20 Prozent der Fläche teilten»; Johannes MEIER, *El Salvador*, in: Erwin GATZ (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 6: *Lateinamerika und Karibik*, Paderborn 2009; Veit STRÄßNER (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, Paderborn 2009, S. 133–153, 136. Die staatlich organisierte Verfolgung des Militärregimes *diente* der Aufrechterhaltung dieser Besitzverhältnisse und traf somit gezielt jene, die sich für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen der großen armen Bevölkerungsmehrheit und einen sozialen Wandel einsetzten: gewerkschaftlich organisierte Campesinos und Fabrikarbeiter, Universitätsdozenten und Studenten, Priester, Ordensleute, Katecheten... Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino nennt sie *Märtyrer des Reiches Gottes*, da sie in treuer Nachfolge Jesu in Wort und Praxis den Armen Leben in Fülle verkündeten, somit den Reichen und Mächtigen ein Dorn im Auge waren und schließlich wie Jesus von ihnen ermordet wurden.

² María LÓPEZ VIGIL, *Oscar Romero. Ein Portrait aus tausend Bildern*, Luzern 1999, 274; hier: eigene Übersetzung aus dem Original: *Monseñor Romero. Piezas para un retrato*, San Salvador 2001, 274.

³ Ebd. 125.

⁴ Tagebucheintrag vom 11.04.1978, in: Oscar A. ROMERO, *In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978 – 1980*, Freiburg 1993, 22.

⁵ In seinem zweiten Hirtenbrief vom 06.08.1977 schreibt Romero über die Verfolgung der Kirche: «Die Kirche ist nicht Selbstzweck sondern steht im Dienst ihrer Mission. Die Kirche zu verfolgen besteht folglich nicht darin, sie durch den Entzug von Privilegien oder durch ihre juristische Aberkennung direkt anzugreifen. Das Tiefgründigste der Kirchenverfolgung besteht in der Verhinderung der Durchführung ihrer Mission und im Angriff auf Menschen, an welche sie sich mit einem Wort des Heils richtet»; eigene Übersetzung aus: Oscar A. Romero, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la historia. Segunda Carta Pastoral*, in: DERS., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, San Salvador 2007, S. 39–66: 60.

⁶ Oscar A. ROMERO, *Die politische Dimension des Glaubens*, in: M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, München 1988, 56–67, 64; hier: eigene Übersetzung aus dem Original: *La dimensión política de la fe. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina*, in: DERS., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, San Salvador 2007, 179–192, 188.

⁷ Eigene Übersetzung aus: <http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/C/771101.htm>

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«RÜBERGETRAGEN ALLES GEWEINTE»

Zum 40. Todestag Paul Celans

Am Ursprung von Paul Celans Dichtung steht das Eingedenken fremden Leids, der Kampf gegen das Vergessen und Verdrängen, der leise Aufstand gegen Gedächtnisverlust. «Wenn es eine Verlusterfahrung gäbe, den einzigen Verlust, der auf ewig untröstlich für mich wäre und der alle anderen in sich vereinigte, würde ich dies Gedächtnisverlust nennen. Der Schmerz, der für mich am Ursprung der Schrift steht, ist der Schmerz über den Gedächtnisverlust, nicht nur über das Vergessen und die Amnesie, sondern über das Auslöschen der Spuren.»¹ Mit dieser Bemerkung von Jacques Derrida ist der Ursprung von Celans Dichtung aufs Genaueste bezeichnet, die auch in diesem Sinne «Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst» (GW III, 200) sein will. Wie schwierig die anamnetische Solidarität mit den Toten und Verstummten, wie fragil und anfechtbar der poetische Widerstand gegen das Verlöschen der Spuren sein kann, hat Celan, der seine Eltern und viele seiner jüdischen Freunde und Bekannten im Dritten Reich verloren hat, schmerzlich erfahren müssen. Dem «Zivilisationsbruch» (Dan Diner) Auschwitz vermag Celan am Ende nur durch eine gebrochene Sprache zu entsprechen, die im Spätwerk zunehmend knapper und karger wird, bis sie definitiv verstummt.

Die jüdische Leidensgeschichte wird für Celan aber auch Anlass, sich neu den religiösen Traditionen des Judentums zuzuwenden. Spuren der jüdischen Mystik, aber auch Anspielungen an die Passion des Gekreuzigten finden sich in seinen Gedichten – Motive, die nicht einfach übernommen, sondern umgeschrieben und verfremdet werden. So werden im Gedicht *Tenebrae* die Passion des Gekreuzigten und die Passion der Opfer in kühner Weise ineinander geblendet. Aber nicht nur das Dunkle und Finstre der geschichtlichen Erfahrung hat in dieser Lyrik seinen Ort, sondern auch der unvorhersehbare Durchbruch zum Licht. Die Hoffnung – wenn man denn trotz aller Gebrochenheit von Hoffnung sprechen will – steht bei Celan unter dem Vorzeichen des «Vielleicht». Die Ungewissheit und Schweben, die nicht

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

mit Richtungslosigkeit zu verwechseln ist, findet etwa deutlichen Ausdruck in dem bekannten Gedicht *Zürich, Zum Storchen*, das auf ein Gespräch mit Nelly Sachs am 26. Mai 1960 zurückgeht.² Es lautet:

ZÜRICH, ZUM STORCHEN

Für Nelly Sachs

Vom Zuviel war die Rede, vom
Zuwenig. Von Du
und Aber-Du, von
der Trübung durch Helles, von
Jüdischem, von
deinem Gott.

Da-
von.
Am Tag einer Himmelfahrt, das
Münster stand drüben, es kam
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach
gegen ihn, ich
ließ das Herz, das ich hatte,
hoffen:
auf
sein höchstes, umröcheltes, sein
haderndes Wort –
Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,
dein Mund
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir
wissen ja nicht, weißt du,
wir
wissen ja nicht,
was
gilt. (GW I, 214)

In diesem Gedicht wird eine Begegnung festgehalten, deren *Einmaligkeit* durch die Widmung (für Nelly Sachs) sowie die Angabe von Datum (am Tag einer Himmelfahrt) und Ort (Zürich, Zum Storchen) unterstrichen wird. Eine Begegnung, bei der es – wohl im Anschluss an Margarete Susmans

Hiob-Buch³ – um die Frage nach der Identität des Jüdischen in dieser Zeit geht. Bei Susman heißt es im Blick auf die Shoah: «Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein *Zuwiel* und ein *Zuwenig*; seine Wahrheit ist allein der Schrei aus den wortlosen Tiefen der menschlichen Existenz. Es ist darum das Buch Hiob, aus dem der Versuch einer Deutung des Geschehens unternommen wird.» Damit ist die Frage nach Gott angesichts des Äußersten aus der Perspektive Hiobs aufgeworfen. Das Ich dieses Gedichts (Paul Celan?) setzt sich ab vom Glauben des Du⁴ (Nelly Sachs?), das eine religiöse Deutung des jüdischen Schicksals für möglich zu halten scheint, betont aber gleichwohl, es hoffe auf Gottes höchstes, umröcheltes, sein haderndes Wort.⁵ Man wird hier neben Hiob und der jüdischen Tradition des Rechtens mit Gott auch eine Anspielung auf Golgotha und das letzte Wort des Gekreuzigten (der für Christen das gekreuzigte Wort Gottes selbst ist) sehen dürfen.⁶ Ein Wort, das von atemlosem Stammeln und Röcheln umgeben ist, ein Wort, an das sich Sterbende klammern, ein Wort, das darüber selbst ins Hadern kommt, obwohl es SEIN höchstes ist.

Auch wenn das Gedicht mehr und anderes ist als das Protokoll eines Gesprächs, und die Literaturwissenschaft davor warnt, das Ich dieses Gedichts einfach mit Paul Celan und das Du dieses Gedichts einfach mit Nelly Sachs zu identifizieren, so scheint durch die Widmung doch eine biographische Lesart möglich zu sein. Die gemeinsame Erfahrung des Lichts (das Gold, das am Tag einer Himmelfahrt übers Wasser kommt) hat jedenfalls in der «Cor/respondenz»⁷ von Celan und Sachs eine bedeutsame Rolle gespielt, und beide haben es als Spur des Transzendenten gedeutet: Spur – denn nicht das Licht selbst sehen sie, sondern die durch die Spiegelung des Wassers gebrochenen Strahlen – eine Erfahrung des Transzendenten also *via negationis*. Drei Monate nach der gemeinsamen Begegnung in Zürich und einen Monat nach dem Besuch von Nelly Sachs in Paris erinnert sich Paul Celan in einem Brief: «Weißt Du noch, wie, als wir ein zweites Mal von Gott sprachen, in unserem Haus, das das Deine, das Dich erwartende ist, der goldene Schimmer auf der Wand stand? Von Dir, von Deiner Nähe her wird solches sichtbar, es bedarf Deiner, bedarf, auch im Auftrag derer, denen Du Dich so nah weißt und denkst, Deines Hier- und Unter-den-Menschen-Seins.»⁸ Im Antlitz des anderen (oder genauer: der anderen) wird etwas von der Wirklichkeit des ganz Anderen sichtbar. Allerdings ist auch hier nicht von einer überwältigenden Epiphanie des Göttlichen die Rede; das Licht zeigt sich eher indirekt als goldener Schimmer auf der Wand. Noch sieben Jahre später kommt Celan darauf zurück: «Es war gut [...] von Dir selbst an das Licht erinnert zu werden, das in Zürich überm Wasser und dann in Paris aufschien. Einmal, in einem Gedicht, kam mir, übers Hebräische, auch ein Name dafür.»⁹ Es ist das Gedicht *Nah im Aortenbogen* aus dem Band *Fadensonnen*, welches den Namen für die flüchtige Epiphanie findet:

NAH, IM AORTENBOGEN
im Hellblut:
das Hellwort.

Mutter Rahel
weint nicht mehr.
Rübergetragen
alles Geweinte.

Still, in den Kranzarterien,
unumschnürt:
Ziw, jenes Licht. (GW II, 202)¹⁰

Ziw – das hebräische Wort für Glanz, Blüte, Mai, das in der jüdischen Mystik den Lichtglanz Gottes umschreibt – bleibt *unübersetzt* stehen. Es wird nicht eingeebnet – und gerade das deutet auf das Inkommensurable der Erfahrung hin, die sich hier nach aller Untröstlichkeit in das Gedicht einschreibt: Es ist »ein fremdes Wort als Name für den Namenlosen. Soviel darf benannt werden, ohne das Geheimnis zu verletzen.«¹¹

ANMERKUNGEN

¹ Jacques DERRIDA, *Ausschlusspunkte. Gespräche*, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 1998, 154.

² Zum biographischen Hintergrund dieser Begegnung vgl. Ruth DINESEN, *Nelly Sachs. Eine Biographie*, Frankfurt/M. 1992, 283 ff.

³ Margarete SUSMAN, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Freiburg i. Br. 1968 (Erstausgabe: Zürich 1946), 313.

⁴ So schreibt Nelly Sachs an Paul Celan: »Du weißt, ich bin für Frieden und jegliche Rache ist mir fremd!« Paul CELAN, *Briefwechsel mit Nelly Sachs*, hg. von Barbara WIEDEMANN, Frankfurt/M. 1993, 98.

⁵ Gegen Deutungen, die diesen Gegensatz unterschlagen und Celan eine verzweifelte Hoffnungslosigkeit zuschreiben, wendet sich Beate SOWA-BETTECKEN, *Sprache der Hinterlassenschaft. Jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan*, Frankfurt/M. u.a. 1991, 12 ff.

⁶ In seinen Notizen hat Celan den Hintergrund dieser Begegnung festgehalten: »4h Nelly Sachs, allein. (Ich bin ja gläubig.) Als ich darauf sage, ich hoffte, bis zuletzt lästern zu können: (Man weiß ja nicht, was gilt.)« (*Briefwechsel mit Nelly Sachs*, 41). In der Gedichtfassung hat er die Rede vom Lästern fallen lassen.

⁷ Vgl. das späte Gedicht *Bergung* (GW II, 413).

⁸ CELAN, *Briefwechsel mit Nelly Sachs* (s. Anm. 4), 58.

⁹ Ebd. 94.

¹⁰ Vgl. Joachim SCHULZE, *Celan und die Mystiker*, Bonn 1976, 50–53; Paul FELSTINER, *Paul Celan. Eine Biographie*, München 1997, 304–309.

¹¹ So treffend Gerald RAUSCHER, *Anders als Sprache, Gott und Zeit. Der Haken der Transzendenz im Dichten Paul Celans*, in: *Judaica* 51 (1995) 132–153, hier 140.

ETWAS GLAUBEN

Martin Walsers Novelle «Mein Jenseits»¹

Existiert diese Welt, die der Autor sich zu recht fabuliert? Was ist das Thema der Novelle? Ihre Handlung ist schnell erzählt. Den alternden Augustin Feinlein, beruflich auf absteigendem Ast und in der Liebe verschmäh, hat die Glaubensehnsucht gepackt. «Glauben lernt man nur, wenn einem nichts anderes übrig bleibt. Aber dann schon.» Not lehrt eben beten, wie das Sprichwort sagt. Nur fragt man sich, was das für ein Glaube ist, der gelernt sein will. Die Novelle spielt in der Gegend des Bodensees, der Reliquienkult ist allerorten präsent. Unwillkürlich lässt die Lektüre von *Mein Jenseits* einen den Geruch von Weihrauch, aber auch von muffiger Kühle in die Nase steigen. Ein Vorfahre Feinleins, ehemaliger Prämonstratenserchorherr, hat sich der Erforschung von Reliquien verschrieben. Nun hat den Reliquienkult wohl schon immer eine gewisse augenzwinkernde Skepsis begleitet. Den Anspruch historischer Wahrheit wollten zumindest die Gebildeteren unter seinen Verehrern noch nie überziehen. Feinlein aber treibt die Frage nach der Wahrheit des Glaubens auf die Spitze. Er entwendet das Reliquiar – und was passiert? Schier gar nichts. Die Prozession findet statt wie immer. Die Monstranz wird einfach ersetzt. Man glaubt eben, und der Glaube braucht weder Gründe noch Beweise. Selbstverständlich sucht man in der Novelle nach der echten Reliquie, so wie man im echten Leben suchen würde, und findet sie schließlich bei Feinlein. Die Logik ist verquer. Während die einen ihre eigene Dogmatik vergessen und den Kult weitergehen lassen, als sei nichts geschehen, fragt man sich bei Feinlein, ob er noch zurechnungsfähig sei. Man könnte sich zu dem boshaften Scherz verleiten lassen, dass doch Feinlein lediglich der Wissende unter den Normalen ist: Glauben ist schöner als nicht zu glauben. Hauptsache, man glaubt.

Walsers Novelle ist ein hinreißendes Schelmenspiel mit dem Thema des Glaubens, und mit der Frage, wie wahr Fiktion ist. Was wohl für Walser ein und dasselbe

ist. Wenn es um die Heiligblut-Reliquie geht, erotisiert Walser seine Sprache ähnlich, wie wenn es um die Liebessehnsüchte des alternden Mannes geht. Beides gibt es für ihn nur als Fiktion, und es ist als Fiktion wirklich. Es kommt nicht darauf an, ob die Reliquien echt sind oder nicht. Hauptsache, man glaubt, dass sie echt sind. Und wenn man nicht daran glaubt, ist zu glauben immer noch schöner als nicht zu glauben. «IN LIEBE ist mein Jenseits. Glauben, was nicht ist. Dass es sei.» Aber selbstverständlich weiß man, dass es nicht sein wird. Die Welt verklärt sich im schönen Schein. Und das Ich? «Wir sind ein Echo von etwas, das wir nicht kennen.»

Bei Nietzsche findet sich der Satz: «Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subject seine Erlösung im Scheine feiert.» Wenn man Walsers Novelle so liest, dass sie ihre Zeit erzählt, könnte man folgern: Die Welt ist diesseitig geworden. Und der Glaube mit ihr. Auch wenn einige wenige die Fiktion noch für die Wirklichkeit halten. Allerdings nicht die sich alljährlich zum Blutritt versammelnde Geistlichkeit. Feinlein interessiert das nicht. Seine diesseitige Verschönerungsutopie lautet: «So tun, als sei das Blut echt, ist mir genau so unangenehm wie, das alles für ein Verdummungswissen zu halten. Wissen, dass das Blut nicht echt ist, aber glauben, dass es echt sei, das wäre das, was die Reliquie zu einem unvergänglichen Schatz machen würde.» Eben weil ein solcher Glaube die Welt verschönt. Gott ist dazu nicht vonnöten.

Man kann Walsers amüsante Novelle auch als Provokation lesen, es sich mit dem Glauben ein wenig schwerer zu machen. Er bleibt dann unterscheidbarer.

Magnus Striet

ANMERKUNG

¹ M. WALSER, *Mein Jenseits*, Novelle, Berlin 2010.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DER SCHATZ IN IRDENEN GEFÄSSEN

Der Kanon als Urkunde des Glaubens

Zum Gedenken an Erich Zenger

Nach dem Matthäusevangelium beendet Jesus seine Gleichnisrede mit einem Bildwort: «So ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, wie ein Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt» (Mt 13,52).¹ Wer keine Angst vor Allegorien hat, darf den Schriftgelehrten mit Blick auf den Evangelisten deuten, der seinen Schatz mit seinen Lesern teilt. Dann wäre der Schatz das Wort Gottes selbst; das Neue ließe sich mit den «Geheimnissen der Gottesherrschaft» verbinden, die Jesus offenbart (Mt 13,11 par. Mk 4,11), und das Alte mit den ewig aktuellen Worten der Tora und der Prophetie, die Jesus nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen ist (Mt 5,17–20). So betrachtet, findet sich bei Matthäus, der seit der Antike die Reihe der Evangelien und des Neuen Testaments eröffnet, ein versteckter Hinweis auf den Kanon der christlichen Bibel: seine Form und Funktion als Urkunde des Glaubens.²

1. Der Kanon im Fokus der Exegese

Im 19. Jahrhundert war man sich auf der Linken und der Rechten einig: Die Exegese geht der Kanon nichts an. Denn die Bibelwissenschaft müsse sich mit der Entstehung und der ursprünglichen Bedeutung der alt- und neutestamentlichen Schriften befassen; die Heilige Schrift aber sei ein spätes Produkt des kirchlichen Lehramtes. Als Wortführer des liberalen Protestantismus warf sich William Wrede in Pose: «Keine Schrift des Neuen Testaments ist mit dem Prädikat ‹kanonisch› geboren. Der Satz: ‹eine Schrift ist kanonisch› bedeutet zunächst nur: sie ist *nachträglich* von den maßgebenden

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.

Faktoren der Kirche des 2. bis 4. Jahrhunderts – vielleicht erst nach allerlei Schwankungen im Urteil – für kanonisch *erklärt* worden. Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität von Bischöfen und Theologen jener Jahrhunderte. Wer diese Autorität in anderen Dingen nicht anerkennt – und kein evangelischer Theologe erkennt sie an –, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt.»³ Das muss wie Musik in den Ohren ultramontaner Katholiken geklungen haben, die ihrerseits die Kompetenz der Bischöfe betonen, den Kanon zu definieren, aber daraus im Gegenteil den Schluss ziehen, die Exegese sei theologisch irrelevant und das *sola scriptura* der Reformation beruhe auf einer optischen Täuschung.⁴

Die Vatikanischen Konzilien sind einen anderen Weg gegangen. Das Erste stellt in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* gegen die These, das Lehramt definiere, was die Heilige Schrift sei, eine umfassendere Glaubensaussage über das Alte und Neue Testament: «Die Kirche hält sie aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind» (DH 3006).

Damit ist ein Weg gebahnt, den das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* gegangen ist, allerdings nicht ohne die Offenbarung in umfassend katholischer Weise schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich zu verstehen.⁵ Auch wenn der Text voller Spannungen ist, bringt doch insbesondere das Schlusskapitel VI über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» viel Klarheit: Die Heilige Schrift ist, «eins mit der Heiligen Tradition», die «höchste Glaubensregel» der Kirche (DV 21) und muss von ihr deshalb als Maßstab und Richtschnur beherzigt, aber auch gelesen, gepflegt, verbreitet, gedeutet werden. Die Bibel ist nicht nur insofern ein Buch der Kirche, als das Lehramt im Dienst der authentischen Schrift-Interpretation in allen wesentlichen Fragen des Glaubens und der Sitte steht (und zwar nur in diesen, nicht in historischen, philologischen oder genuin exegetischen), sondern auch insofern, als es im Schoß der Kirche entstanden und von Anfang an für die Lektüre in der Gemeinschaft der Glaubenden bestimmt ist, mag sie auch noch erst im Wachstum, im Aufbruch, in der Entstehung begriffen sein.

Dieser offenbarungstheologische Ansatz ist von Joseph Ratzinger ausgearbeitet worden.⁶ Er bringt noch stärker als die Texte des Konzils die Unterscheidung zwischen der Bibel Israels ein, die Jesus wie den ersten Christen als «Schrift» gegolten hat, und dem Neuen Testament, das zunächst nicht als Text-Buch gedacht ist, sondern in den Briefen, den Evan-

gelien, auch der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung als Teil der urkirchlichen Glaubensgeschichte in der Nachfolge Jesu entsteht und dann erst gesammelt wird, um dem «Alten Testament» gegenübergestellt werden zu können.

Ratzingers Fundamentaltheologie der Offenbarung ist ökumenisch aussichtsreich, weil sie eine katholische Antwort auf die evangelische Frage geben kann, ob Traditionskritik am Maßstab der Schrift möglich ist.⁷ Sie konvergiert auch mit neueren Arbeiten zur Geschichte der Kanonbildung⁸, in denen erstens die Bedeutung der Jüdischen Bibel für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons viel stärker als früher gewichtet wird und zweitens die Kanonisierung als Prozess gesehen wird, der mit der Entstehung der Schriften und ihrer ersten Lektüre beginnt, über die gezielte Sammlung von Schriften führt, der die Ausgrenzung anderer entspricht, und bis heute nicht endet, wenn die Heilige Schrift im Gottesdienst verkündet und in der kirchlichen Lehre als Richtschnur angelegt wird.⁹

Wird aber der Kanon als ein Phänomen eminenter Rezeption gesehen, kann er die Exegese nicht kaltlassen – so wenig die Kanonisierung unabhängig von der Exegese, heißt: der genauen Lektüre und Deutung der biblischen Texte vorstellbar ist. Dem entspricht ein neu erwachtes Interesse an «kanonischer Exegese», deren Stärken und Grenzen von der Päpstlichen Bibelkommission 1993 unter der Ägide des damaligen Präfekten Joseph Ratzinger differenziert dargestellt worden sind.¹⁰ Das methodische Konzept ist aber in vielerlei Hinsicht noch nicht ausgereift, weil viele Modelle «kanonischer Exegese» sowohl die Entstehungsgeschichte der Bibel als auch ihre historische Vernetzung relativieren. Beides widerspricht aber den vielstimmigen Selbstzeugnissen der christlichen Bibel, die an einer ganzen Reihe von Stellen auf die Bedingungen und Umstände, die Anlässe und Wirkungen ihrer Entstehung verweisen, mag auch vieles stilisiert und arrangiert sein.

Joseph Ratzinger orientiert sich deshalb an *Dei Verbum* 12. Dort wird der Exegese eine doppelte Aufgabe zuerkannt: zuerst den möglichst ursprünglichen Sinn der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriften zu erschließen, dann aber mit nicht minderem Ehrgeiz nach dem Sinn der ganzen Schrift resp. der Schrift als Ganzer zu fragen. Dies setzt eine theologische Schriftauslegung voraus, ohne die es keine Theologie als Schriftauslegung geben könne. Das Jesusbuch des Papstes ist ein Paradebeispiel: Jesus muss von Gott her verstanden werden; das setzt voraus, die Evangelienüberlieferung programmatisch aus ihrem Zusammenhang mit dem theologischen Zeugnis der alttestamentlichen Schriften und dem Glauben der Urgemeinde heraus zu verstehen.¹¹

Klassisch gehört die Geschichte des Kanons zu den Aufgabenfeldern der Einleitungswissenschaft. Die hat sich aber im 20. Jahrhundert meist auf die

Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften konzentriert, ohne die Faktoren der Kanonbildung und die Formen des Kanons zu beschreiben. Dafür ist nicht nur die zunehmende Spezialisierung der Exegese verantwortlich, sondern auch die Vorstellung, der Kanon gehöre ins Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte. Erst in letzter Zeit hat sich der Wind gedreht. Erich Zenger hat neue Maßstäbe gesetzt: Die von ihm entwickelte, herausgegebene und zu großen Teilen verfasste *Einleitung in das Alte Testament* handelt programmatisch vom Kanon, und zwar in den signifikanten jüdischen und christlichen Formen.¹² Diese kanonische Hermeneutik ist bei Zenger Ausdruck seines ausgesprochen theologischen Interesses an der Exegese des Alten Testaments, die über weite Strecken der neuzeitlichen Theologiegeschichte ein kümmerliches Schattendasein geführt und in der Väterzeit nur in der Perspektive der *interpretatio Christiana*, nicht aber als Heilige Schrift Israels Geltung erhalten hat, die *ante Christum natum* geschrieben worden ist und als Zeugnis der jüdischen Glaubensgeschichte auch für das Christentum grundlegend ist.¹³ Auch wenn kritisiert werden dürfte, dass die theologische Betonung des Alten Testaments nicht gegen das Neue Testament, sondern nur mit ihm erfolgen kann, weil erst hier Jesus konkret wird, ist dieser Ansatz kanontheologisch und exegetisch wegweisend.

2. Faktoren der Kanonbildung

Aus denselben kontroverstheologischen Gründen, die zur Betonung bischöflicher Definitionsmacht bei der Festlegung des Kanons geführt haben, war die Forschung des 19. und großer Teile des 20. Jahrhunderts darauf fixiert, die Kanonbildung auf externe Faktoren zurückzuführen. Entscheidend sei die Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis gewesen. Tatsächlich hat der Streit über Orthodoxie und Häresie aber keine originäre, sondern eine katalytische Bedeutung gehabt. Denn Markion¹⁴ wendet sich gegen das «Alte Testament», das in Rom und überall in der christlichen Welt hoch im Kurs stand; er beruft sich auf Paulus, dessen Autorität – nach den Turbulenzen, die er zu Lebzeiten ausgelöst hatte – von allen Wortführern geachtet wurde, wie Clemens Romanus und Justin, Ignatius und Irenäus aus den verschiedensten Himmelsrichtungen bezeugen. Gegen die Gnostiker und ihre Vorliebe für Apokryphen argumentiert Irenäus¹⁵, dass es ein festes Quartett von Evangelien gebe, die überall in Ansehen stünden, und findet, da er auf die Suche geht, sinnreiche Entsprechungen in der Natur und Geschichte, dass es gerade vier Evangelien sein müssen, keines mehr und keines weniger, gibt es doch vier Erdteile und Himmelsrichtungen (*haer.* III 11,8), haben doch Ezechiel (1,1–28) wie Johannes (Apk 4,6–8) vier Himmelswesen geschaut, die, einem Löwen, einem Stier, einem Men-

schen und einem Adler gleichend, vor dem Thron Gottes das immerwährende Trishagion singen (*haer.* III 11,8), und hat doch jedes Haus, als das die Kirche auf Erden gebaut ist (1Tim 3,15), vier Ecksäulen, die ihm Halt geben (*haer.* III 11,9).

Mit der Fixierung der älteren Forschung auf Kontroversen hängt auch die traditionelle Spätdatierung des neutestamentlichen Kanons auf das 4. Jahrhundert zusammen. In eine Schlüsselrolle rückt dann Athanasius mit seinem Osterfestbrief 367 n. Chr.¹⁶ Tatsächlich waren im Neuen Testament bis zu dieser Zeit (und später noch) einzelne Schriften strittig, insbesondere die Johannesoffenbarung, die im Westen hoch, im Osten aber wenig geschätzt wurde, während umgekehrt der Hebräerbrief zwar im Osten, kaum jedoch im Westen beliebt war. Im Alten Testament geht der Streit über die *Hebraica veritas* bis zu Hieronymus und Augustinus.¹⁷

Dass Theologen sich auf die Streitfragen stürzen und dass Synoden zusammentreten, um in Zweifelsfällen Entscheidungen zu treffen, kann nicht überraschen. Altkirchliche Bischöfe stehen hier wie dort in der ersten Reihe. Aber auch wenn Konflikte die Blicke magisch an sich ziehen – der Prozess der Kanonisierung ist weitgehend in ruhigen Bahnen verlaufen. Auch wenn über Grenzfragen diskutiert wird, herrscht bei den größten Teilen der Bibel großes Einverständnis bei allen Beteiligten. Eine Medientheorie des Kanons zeigt das deutlich. Kanonlisten werden aufgestellt, wenn Bedarf herrscht. Schaut man aber auf die alten Handschriften, die um der Liturgie und Katechese willen gesammelt worden sind, zeichnet sich, sobald die Funde ein Bild abgeben, nur wenig Bewegung ab. Zwar sind die Zeugnisse aus dem 2. und 3. Jahrhundert meist fragmentarisch. Aber dort, wo erste Papyri und Pergamente die Zusammenstellung verschiedener neutestamentlicher Schriften erkennen lassen, sind es im Wesentlichen dieselben Zusammenhänge wie in den großen Pergamentausgaben der ganzen Bibel. Das Alte Testament wird von der Christenheit weit überwiegend griechisch gelesen, auch wenn man um das hebräische Original weiß.¹⁸ So groß die markionitische Versuchung gewesen sein mag, das komplette Alte Testament zu verwerfen – es gibt in der großen Majorität der frühen Kirche keine Diskussion, auch nur eine einzige Schrift der Jüdischen Bibel auszusortieren; im Zweifel entscheidet man sich für den größeren Kanon der Septuaginta, aber nicht für eine Reduktion des (zunächst noch nicht so genannten) Alten Testaments oder eine eigene Kollektion von Schriften. Im Neuen Testaments bilden sich in der Handschriftenüberlieferung recht früh recht feste Textblöcke heraus: die vier Evangelien, das Corpus Paulinum und der «Apostolikos» mit der Apostelgeschichte und den «Katholischen» Briefen. Die Autorität von Paulus oder Johannes, Markus oder Matthäus, Lukas, Jakobus oder Petrus wird nicht in Frage gestellt; Markion ist nur die berühmte-berühmte Ausnahme von der Regel.

Dieses Phänomen erklärt sich nicht ohne den Einfluss großer Theologen und zentraler Gemeinden, Rom an der Spitze. Aber deren Praxis ist alles andere als Willkür. Sie erklärt sich vielmehr aus einer genauen Lektüre biblischer Schriften, getragen vom Vertrauen in ihre theologische Qualität. Wo immer man hinschaut – das Neue Testament ist ohne das Alte Testament schlicht undenkbar. Jesus hat sich – den Evangelien zufolge – als Prediger und Exeget hervorgetan; es gibt kaum eine Seite in den Paulusbriefen, auf denen nicht die Schrift zitiert wird; die Johannesoffenbarung ist nach den Sendbriefen eine große Collage alttestamentlicher Bilder.

Deshalb musste Markion, um das Alte Testament verwerfen zu können, das Neue Testament und auch die von ihm hoch geschätzten Paulusschriften verstümmeln. Die kanonische Bedeutung des Alten Testaments steht außerhalb der Debatte einer Kirche, die sich nicht von ihren jüdischen Wurzeln, nicht von Jesus und nicht von Paulus abschneiden will.

Aber auch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften (wenn man so abstrakt reden darf) ist keine Überraschung. Matthäus schreibt das «Buch der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams» (Mt 1,1), und lässt die Genealogie Jesu folgen, eine kurzgefasste Geschichte Israels (Mt 1,2-17); zuletzt sendet Jesus seine Jünger zur weltweiten Mission, damit sie taufen und lehren, «alles zu halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19); das aber kann nur wissen, wer das Evangelium gelesen hat und im Gedächtnis behält. Markus schreibt den «Anfang des Evangeliums Jesu Christi» (Mk 1,1) in des Genitivs doppelter Bedeutung: des Evangeliums, das Jesus selbst verkündet hat, und des Evangeliums, das von Jesus kündigt. Lukas verspricht seinem Leser Theophilus (und allen, die sein Evangelium anschauen), eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Geschichte Jesu, die der Substanz der Katechese dient (Lk 1,1-4). Johannes schreibt, dass er eine gezielte Auswahl der «Zeichen» Jesu getroffen habe, um den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn zu begründen, zu klären, zu vertiefen (Joh 20,30f.). In den überlieferten Briefen des Paulus wie des Petrus, pseudograph oder nicht, gibt der Verfasser zu verstehen, dass er als Apostel einen Brief schreibt, an die Kirche vor Ort, an die von Gott Geliebten (Röm 1,6f.), an die Gläubigen in der Diaspora (1Petr 1,1; vgl. 2Petr 1,1). Auch die anderen Briefe haben eine dezidiert kirchliche Adresse. Damit wird das Kommunikationsniveau definiert: Es geht um Gott und sein Wort, um die Kirche und den Glauben. Johannes von Patmos versieht seine Offenbarungsschrift, die er auf Geheiß des Menschensohnes selbst niederlegt hat (Offb 1,9-20), nicht nur mit einer Seligpreisung für alle Leser (Offb 22,7; vgl. 1,3), sondern auch mit einer Kanonformel, die den Text sakrosankt erscheinen lässt (Offb 22,18f.; vgl. Dtn 4,2; 13,1; 19,20).

Die Kanonisierung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, am Ende auch der Johannesoffenbarung lässt sich in erster

und entscheidender Hinsicht als Bejahung des Anspruchs verstehen, der von den neutestamentlichen Autoren selbst erhoben worden ist. Es ist ein Anspruch, der im Kern auf Jesus selbst zurückgeht, der das Evangelium der Gottesherrschaft verkündigt und deshalb Jünger in seine Nachfolge gerufen hat, die ihrerseits zu Boten Jesu werden sollten. Im Zuge dessen sind die neutestamentlichen Schriften entstanden – nicht als ursprüngliche *viva vox Jesu* oder als O-Töne apostolischer Missionspredigt, sondern als Dokumente der Erinnerung an Jesus und den Aufbau der Kirche, die, wie von Jesus verheißen, die kommende Gottesherrschaft erwartet.

3. Prozesse der Kanonisierung

Der Prozess der Kanonbildung hat dazu geführt, dass Schriften, die ursprünglich von Juden für Juden in Israel geschrieben wurden, auch von Heidenchristen als ihre Heilige Schrift gelesen worden sind. Der Kanonisierungsprozess hat gleichfalls dazu geführt, dass ein Brief, den Paulus an die Kirche in Thessalonich, in Korinth oder in Philippi gesendet hat, auch in Rom, in Ephesus, in Alexandria und andernorts gelesen wurde – und bis heute gelesen wird. Alle biblischen Schriften haben einen – mehr oder weniger genau zu definierenden – Zeitraum der Entstehung, entweder einen bestimmten Ort oder einen längeren Korridor der Abfassung. Alle Schriften haben bestimmte Umstände und Anlässe, Ziele und Adressaten. Zur Kanonisierung gehören aber der Austausch, die Verbreitung, die Anerkennung dieser Texte in anderen, weiteren, immer neuen Kreisen. Die biblischen Texte gewinnen in Israel, in der Kirche eine Lesergemeinde, die nicht ursprünglich im Fokus der Verfasser standen, die sich aber mit den originären Adressaten in Verbindung sehen, weil es zu ihnen eine überlieferungsgeschichtliche Verbindung gibt, die durch die Zugehörigkeit zum Judentum resp. zur Kirche gebildet wird.

Dieser Prozess ist ansatzweise von den biblischen Schriften selbst gesteuert, so wenn der – nach überwiegender Meinung nachgeahmte – Kolosserbrief ausdrücklich auch in Laodizea (das freilich nicht allzu weit entfernt liegt) gelesen werden soll (Kol 4,16) und die Kolosser aufgefordert werden, den Paulusbrief an die Laodizeer zu lesen (der verlorengegangen ist, von einigen aber mit dem Epheserbrief gleichgesetzt wird, dessen ursprüngliche Adresse, wie die alten Handschriften zeigen, nicht ganz sicher ist). Der Jakobusbrief ist an «die zwölf Stämme in der Diaspora» gerichtet, also an die ganze Kirche (oder wenigstens ihren judenchristlichen Teil), der Erste Petrusbrief an die Gläubigen, die als Fremde in der Diaspora leben (1Petr 1,1f.), der Zweite an all diejenigen, «die denselben Glauben empfangen haben» (2Petr 1,1). Johannes richtet seine Offenbarungsschrift in Briefform an sieben kleinasiatische Kirchen um Ephesus, die aber jeweils hören sollen, was «der

Geist den Gemeinden» – Plural! – sagt (Offb 2-3) und sich als Teil einer weltweiten Herausforderung sehen sollen (Offb 3,10). Schon Paulus weitet die Adresse des Ersten Korintherbriefes auf: «der Kirche Gottes, die in Korinth ist, den Geheiligten in Christus Jesus, den berufenen Heiligen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen, ihrem und unsrem» (1Kor 1,2). Diese katholische Weite entspricht der paulinischen Ekklesiologie und erklärt sich ihrerseits aus dem universalen Heilswillen Gottes, dem «Ein für allemal» des Heilswirkens Jesu Christi (Röm 6,10). Paulus sieht die Kirche von Anfang an als eine Einheit, die sich vor Ort realisiert, und achtet deshalb vom ältesten Brief an darauf, dass die Verbindung zwischen den Ortskirchen nicht in Vergessenheit gerät (1Thess 2,14; vgl. 2Kor 8-9).

Der Prozess der kanonischen Rezeption geht aber weit über diese Ansätze hinaus. Im Alten Testament ist er, auf das Judentum bezogen, Teil einer Selbstdefinition führender Kreise um den wiedererrichteten Tempel von Jerusalem: Man bezieht sich auf die Weltgeschichte von der Genesis und auf die Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an; man legt das Judentum für alle Zeit auf das fest, was durch Überlieferung und Exegese immer neu aktualisiert werden muss, aber auf den geschriebenen Text gestützt ist.¹⁹ Nach 70 hat sich dieser Prozess in erweiterter Form wiederholt.

Auf das Christentum bezogen, ist die Annahme des Alten Testaments ein Bekenntnis zum einen Gott, eine Bejahung der Bibel Jesu, ein Ausdruck der Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen; wer das Alte Testament als ersten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Mahnung des Apostels Paulus beherzigt: «Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18).

Die Verbreitung neutestamentlicher Schriften im frühen Christentum ist ein Bekenntnis zum Christus Jesus, dessen Geschichte im Gedächtnis haben muss, wer sich zur Kirche zählt, eine Bejahung der apostolischen Predigt, ein Ausdruck der Gemeinschaft mit der Kirche des Anfangs, aber auch der geistlichen Verbundenheit mit den Juden; wer das Neue Testament als zweiten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Seligpreisung zum Schluss der Johannesapokalypse auf die gesamte Bibel bezogen: «Selig, wer die Worte der Prophetie dieses Buches bewahrt» (Offb 22,7).

Der Sammlung und Verbreitung kanonisch werdender Schriften entspricht freilich die Ausgrenzung anderer, die nicht zu den Heiligen Schriften gezählt werden. Diese Ausgrenzung ist keineswegs mit einer Verwerfung, gar einem Verbot gleichzusetzen. Gewiss sind in der frühen Kirche gegen einige apokryphe Evangelien theologische Vorbehalte geltend gemacht worden, sie seien gnostisch. Aber viele Schriften haben auch außerhalb des Kanons einen starken Einfluss ausgeübt, sei es auf die Lehre, sei es auf die Frömmigkeit und Ethik. Jesus Sirach wird im Judentum nicht zum Kanon

gezählt, steht aber in höchsten Ehren, weil er programmatisch Weisheit und Gesetz aufeinander bezieht. Einige apokryphe Evangelien²⁰ haben, auch wenn sie ganz jung sind, die Volksfrömmigkeit geprägt: In keiner Krippe dürfen Ochs und Esel fehlen, auch wenn sie erstmals im (nicht kanonischen, sondern) apokryphen Matthäusevangelium aus dem 8. oder 9. Jahrhundert bezeugt sind (Kap. 14), mit allegorischem Bezug auf Jes 1,3: «Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn». Die Didache, die in einzelnen Kanonlisten der Antike aufgeführt wird, hat zwar letztlich die Anerkennung als Teil der Heiligen Schrift in keiner Kirche gefunden, aber mit ihren Mahlgebeten vom Brot, das «über die Berge verstreut war gebacken und ein Brot geworden ist» (Did 9,4), die eucharistische Ekklesiologie der Einheit als *communio* tief geprägt.

4. Kriterien der Kanonisierung

Eine theoretische Diskussion, welche Schrift weshalb und welche weshalb nicht kanonisiert wird, ist in den antiken Texten nicht belegt. Kriterien können nur auf indirektem Wege gefunden und im Rückblick erkannt werden. Im Neuen Testament fällt das etwas leichter, weil es eine ganze Reihe von nicht-kanonischen Schriften gibt, deren älteste bis ins erste Jahrhundert zurückreichen, so dass ein Vergleich möglich ist; im Alten Testament fehlen für die Frühzeit gute Vergleichsmöglichkeiten, während seit der Makkabäerzeit jüdische Schriften überliefert sind, von denen einige in den Kanon aufgenommen worden sind, andere nicht – mit charakteristischen Unterschieden zwischen jüdischen und christlichen, hebräischen und griechischen Bibeln.

Im jüdischen Kanon spielt nach Flavius Josephus der Zeitfaktor eine entscheidende Rolle. In seiner Verteidigungsschrift gegen den Antisemiten Apion *Über die Ursprünglichkeit des Judentums*²¹ rechnet der Historiker nicht nur dem Judentum zugute, dass es ein klar definiertes Corpus von 22 Büchern hat, «die mit Fug und Recht als göttlich gelten», sondern misst auch die Zeit, in der sie entstanden sind: «von Mose bis Artaxerxes», also vom Exodus bis zur Wiedererrichtung des Tempels und der Mauern von Jerusalem nach dem babylonischen Exil; die später erschienenen Büchern seien zwar gleichfalls wertvoll, hätten aber nicht dasselbe Gewicht, weil es danach «keine eigentliche Nachfolge der Propheten», also keine ununterbrochene prophetische Sukzession mehr gegeben habe (c. Ap. I 37–41). Schon aus diesem Grund konnte der hoch geschätzte Jesus Sirach nicht kanonisiert werden, während das Danielbuch, obgleich nach philologischer Analyse jung, wegen seiner Pseudepigraphie, in der es auf die Zeit Nebukadnezars datiert wird, akzeptiert werden konnte, wenn auch in der Jüdischen Bibel nicht bei den Propheten (deren Ensemble seit dem 3. Jahrhundert fix

gewesen sein dürfte), sondern unter den «Schriften». Ein Echo lässt sich in den rabbinischen Diskussionen hören, ob Schriften «die Hände verunreinigen». Gemeint ist: dass sie ein Heiligtum bilden und nur nach sorgfältiger ritueller resp. theologischer und moralischer Vorbereitung angefasst und gelesen werden dürfen. Die Diskussionen beziehen sich auf die «Schriften», z.B. das Hohelied und Kohelet (*mYad* 3,5), und dienen dazu, ihnen im Prinzip ebenso das Attribut der Heiligkeit zu verleihen wie der Tora und den Propheten. Zum Kriterium des Alters tritt das der Inspiration (*tYad* 3,14: «Das Hohelied verunreinigt die Hände, weil es im heiligen Geist gesagt ist») und des Inhalts (*mYad* 3,5: «Alle Schriften sind heilig, das Hohelied ist hochheilig»).

Die frühe Kirche kennt die Kanon-Dogmatik des Josephus nicht; sie hat keinerlei Interesse, die normative Anfangszeit von der Gegenwart abzugrenzen und an der Rettung der Tora, dem Bau des Tempels und der Sicherung Jerusalems festzumachen, sondern sieht die Fackel der Prophetie bis in die Zeit Jesu getragen, bis zu Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna, Maria und Johannes dem Täufer. In der geschichtstheologisch ambitionierten Predigt des Stephanus liegt der Schwerpunkt auf dem Exodus; dort, wo nach Josephus ein Höhepunkt zu markieren ist, beim Tempelbau durch Salomo, sieht Stephanus – wie Lukas ihn reden lässt – den Kern des Problems: ein Vertrauen auf ein Haus aus Stein, ein Menschenwerk (Apg 7,47-52). Die große Glaubensprozession derer, die nach Hebr 11 von Jesus Christus angeführt wird und «nicht ohne uns» ans Ziel gelangen sollte, wie der christliche Verfasser schreibt, reicht von Adam bis zu den Makkabäern. Die Stammbäume Jesu lassen keine Lücke. Insofern ist es stimmig, dass sowohl alttestamentliche Bücher, die der Einleitungswissenschaft als «jung» gelten, wie die Weisheit Salomos oder Tobit, via Septuaginta zur *Biblia Christiana* gehören, als auch schon ihrem Titel nach neue Bücher wie Jesus Sirach und die Geschichte der Makkabäer.

Gleichwohl spielt der Zeitfaktor auch im Neuen Testament eine erhebliche Rolle. Paulus nennt sich in 1Kor 15,1-11 den «letzten» der Apostel (1Kor 15,8), der erst berufen wurde, nachdem der Auferstandene bereits «allen Aposteln» erschienen war (1Kor 15,7). Paulus hält in seiner Darstellung des Apostelkonzils fest, dass sein Apostolat von derselben Qualität wie das des Petrus sei und dass die drei Jerusalem Säulen, neben Kephas noch Jakobus und Johannes, ihm «die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben hätten» (Gal 2,9). Diese Apostel im strengen paulinischen Sinn des Wortes sind die Gründer der Kirche – insofern sie als Architekten den Bau ausführen, dessen Fundament Gott selbst gelegt hat: Jesus Christus (1Kor 3,10-17). Nach der aufschlussreichen Bildverschiebung des Epheserbriefes bilden die «Apostel und Propheten» ihrerseits das Fundament der Kirche, dessen «Eckstein» Jesus Christus ist (Eph 2,20f.). Auf dieser Grundlage soll das Haus der

Kirche gebaut werden; es kann weiter und weiter gebaut werden, weil die Arbeit der Apostel und Propheten von «Evangelisten, Hirten und Lehrern» fortgesetzt wird – und zwar im Dienst an der Mündigkeit aller Christenmenschen (Eph 4,7-16).

Der neutestamentliche Kanon hat dieses Kirchenbild ratifiziert: Er versammelt Paulus- und Petruschriften, überdies einen Jakobus- und drei Johannesbriefe. Mit Matthäus und Johannes werden zwei Ur-Apostel, mit Markus und Lukas zwei Apostelschüler für die vier Evangelien verantwortlich gemacht. Dass die heutige Einleitungswissenschaft diese Angaben meist bezweifelt, bei den Briefen zwischen eigenhändigen und nachgeahmten unterscheidet und den Verfasser des Vierten Evangeliums nicht mit Johannes von Patmos identifiziert, kann nicht übersehen lassen, dass in derselben Zeit, da der Kanon gebildet, verteidigt und propagiert wird, auch die altkirchlichen Überzeugungen über die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wachsen.

Freilich zeigen gerade die apokryphen Evangelien, dass die reine Berufung auf einen Apostel als – vielleicht nicht realen, aber doch idealen – Verfasser nicht ausreicht, sondern Orientierungsprobleme schafft. Wo neben den Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes Evangelien nach Petrus und Thomas, Maria und allen Apostel, gar nach Judas auftauchen, braucht es Gründe, sie nicht den heiligen Evangelien gleichzusetzen. Die Debatten sind mit harten Bandagen, aber auch klaren Argumenten, doch nicht immer eindeutigen Fronten geführt worden.

Eine wichtige Rolle hat die Echtheitsfrage gespielt. Die Kirchenväter bezweifeln, dass wirklich einer der Apostel eines der apokryphen Evangelien selbst geschrieben habe. Wie quer die Argumente verlaufen können, beweist die Debatte über die Johannesoffenbarung. Wer wie Irenäus von Lyon für ihre kanonische Geltung eintritt (*adv. haer* 3,1s. 16,5.8), sieht den Vierten Evangelisten, den – inzwischen – alle für den Zebedäussohn Johannes halten, als Verfasser. Wer indes gegen die Johannesoffenbarung theologische Bedenken hat, bezweifelt die Identität der Verfasser, wie Dionysios von Alexandrien (nach Euseb., *h.e.* 7,25). Heute hat sich herausgestellt, dass die einen theologisch im Unrecht waren, wo sie philologisch Recht hatten, während die anderen theologisch richtig urteilten, wo sie philologisch irrten.

Neben die historischen Debatten (die nach den Regeln der damaligen Zeit geführt wurden) treten theologische. Vielen gnostischen Texten werfen die Sprecher der Mehrheit vor, dass sie zentrale Aussagen der Schriften Israels und Jesu sowie der ersten Apostel leugnen: die Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser, als Herr der Geschichte; die Inkarnation des Logos und die Gottessohnschaft des Menschen Jesus; das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur im Raum der Kirche, sondern des Gottesvolkes Israel; die

Güte der Schöpfung; die Erwählung Israels; die eschatologische Heilsbedeutung des Todes Jesu; die Berufung der Kirche zur Mission; die Ethik der Freiheit; den Dienst der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel; die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das vollendete Reich Gottes. Die ersten Glaubensbekenntnisse, aus dem Neuen Testament selbst erwachsen und in der Liturgie der frühen Kirche gebildet, orientieren sich am Duktus und zentralen Aussagen der Heiligen Schrift, die sie trinitarisch strukturieren, wie dies nach Mt 28,18ff. in der Taufe vorgegeben ist. Doketismus und Körperfeindlichkeit, Markionismus und Weltflucht lassen sich mit der Schrift nicht vereinbaren. Gnostische Systeme, die nicht, wie Clemens von Alexandrien es auf paulinischen und johanneischen Spuren tut, den Glauben als die wahre Weisheit erhellen, sondern eine wie immer geartete Selbsterlösung propagieren, weil sie eine Anthropologie kennen, die nicht von der biblischen Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt geprägt ist, stoßen auf die Kritik derer, die sich von Mose und Matthäus, von den Psalmen und Paulus, von Jesaja und Johannes prägen lassen.

Schließlich ist die Akzeptanz und Verbreitung der Schriften ein Kriterium. Kein einziges apokryphes Evangelium ist mehr als nur in einer bestimmten Region bekannt geworden und beliebt gewesen. Die alttestamentlichen Schriften hingegen, die vier Evangelien mitsamt der Apostelgeschichte und die Apostelbriefe werden überall dort akzeptiert, zitiert und kommentiert, wo die Großen des christlichen Geistes die Stimme erheben oder zur Feder greifen und wo die Zentren des frühchristlichen Lebens entstehen, Ausnahmen bestätigen die Regel. In Syrien war lange Zeit die Evangelienharmonie des Tatian²² beliebter als die kanonischen Jesusbücher, «durch» deren «vier» er sie als *Diatessaron* zusammengestellt hat. Die Pseudo-Clementinen lehnen Paulus als falschen Apostel ab (*Hom.* 17,19,3: «Wie werden wir dir glauben, auch wenn er dir erschienen ist? Wie aber kann er dir erschienen sein, wenn du erstrebst, was das Gegenteil seiner Lehre ist?»).²³ Judenchristen geraten – als Ebioniten – an den Rand der Kirche, weil sie aus der Christologie des Neuen Testaments aussteigen.²⁴

Allerdings zählt nicht einfach die Mehrheit. Die Akzeptanz muss qualifiziert sein. Sie muss ein sicheres theologisches Fundament haben. Sie kann nur als Teil einer Glaubensgeschichte überzeugen, die sich in der Nachfolge Jesu verstehen lässt. Sie muss mit einem Bild der Kirche übereinstimmen, das die Universalität des Heilswillens Gottes mit der Konkretion des geliebten Glaubens verbindet.

Dafür bieten die kanonisierten Schriften selbst einen Ansatz. Der Grund für ihre weite Verbreitung besteht nicht in der Leichtigkeit ihrer Sprache oder der Eingängigkeit ihrer Parolen, sondern in ihrem Verständnis der Kirche und der Offenbarung. Die Paulusbriefe haben eine konkrete Adresse; aber für den Apostel ist die Kirche wesentlich eine, in der Einheit des Leibes

Christi mit vielen Gliedern lebendig; der Apostel selbst ist seinem Anspruch und seiner Wirkung nach nicht nur in einer einzelnen Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche aktiv und akzeptiert, Konflikte eingeschlossen; das ist für Paulus ein wichtiges Ergebnis des Apostelkonzils (Gal 2,1-10). Bei Matthäus (Mt 28,16-20) und Lukas (Apg 1,8) folgen die Jünger einem universalen Sendungsauftrag; bei Markus ist er immerhin vorausgesetzt (Mk 14,9). Die «Katholischen» Briefe tragen ihren späteren Namen mit vollem Recht. Im Kern steht hinter dem Bild der einen Kirche der Glaube an den einen Gott, den einen Herrn, den einen Geist (1Kor 12,4ff.; Mt 28,19).

Erstaunlich ist nicht nur, dass der Anspruch allgemeiner Geltung in der ganzen Kirche direkt und indirekt erhoben, erstaunlich ist auch, dass er so oft akzeptiert worden ist. Beides wiederum ist nicht erstaunlicher, als dass die Christusgläubigen in all ihren unterschiedlichen Prägungen überhaupt beieinander geblieben und selbst in Konflikten immer wieder ernsthaft nach Einheit gesucht haben. Das ist ohne die gemeinsame Beziehung zu Jesus und die Zugehörigkeit zur einen Kirche, also ohne den Glauben an das Evangelium, wie immer er sich ausgedrückt hat, nicht zu erklären.

Diese Theologie der Kirche, in deren Kontext sich der Kanon bildet, hat sich im Leben der frühen christlichen Gemeinden konkretisiert. Paulus hat sich Zeit seines Lebens für den Kontakt mit Jerusalem, mit Petrus und Jakobus eingesetzt; er hat mit Missionaren wie Barnabas und Sosthenes zusammengearbeitet, die nicht von ihm abhängig sind; er hat einen möglichen Konflikt mit Apollos entschärft, indem er sich auf den Kern des apostolischen Dienstes bezogen hat (1Kor 3-4); er hat, getragen vom Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes, ein enges Netz an Mitarbeitern geknüpft, die in den Kirchen vor Ort und zwischen den Gemeinden das Wort Gottes teilten. Seine Schüler, unter denen Timotheus und Titus hervorragen, haben einen wichtigen Beitrag zur Aktualisierung der paulinischen Theologie geleistet; das ist, wenn die Exegese nicht irrt, auch durch die Nachahmung von Briefen geschehen, nicht weniger aber durch ihre Sammlung und Verbreitung. Die Entstehung der synoptischen Evangelien ist kein Verdrängungswettbewerb, sondern ein Prozess der Sammlung (Lk 1,1-4) und Auswahl (Joh 20,30f.), der prototypisch für die gesamte Kanonisierung ist. Das Johannesevangelium entsteht nicht, wie Franz Overbeck meinte²⁵, um die Synoptiker aus dem Felde zu schlagen, sondern um sie, wie es Clemens von Alexandrien mit den Augen seiner Zeit gesehen hat²⁶, hier und da vielleicht zu korrigieren, im ganzen aber zu ergänzen und zu vertiefen.

Will man die Prozesse systematisieren, kann man drei Kriterien herausfiltern.²⁷ Nach Eusebios müssen die kanonischen Schriften – er bezieht sich auf das Neue Testament – «wahr, echt und allgemein anerkannt sein» (*h. e.* III 25,1-7). «Wahr» heißt: orthodox; «echt» heißt: apostolisch; «allgemein anerkannt» heißt katholisch. Daneben sieht Eusebius eine ganze Reihe

theologisch problematischer Bücher, von denen einzelne wollen, dass sie kanonisch seien, aber auch viele gute und lesenswerte Bücher, die aber nicht – oder nicht sicher – in den Kanon gehören.

Sieht man die Prozesse der Kanonisierung, die von den biblischen Texten selbst gesteuert werden, als komplexes Ganzes, so lässt sich im Rückblick die Konsequenz von Entscheidungen verstehen. Dass die Jüdische Bibel sich auf die hebräischen Texte konzentriert, ist nicht der Ausdruck einer romantischen Ursprünglichkeitsidee, sondern letztlich die Entscheidung einer pharisäisch dominierten Reformbewegung, nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem, das Judentum im Zeichen der Tora, der Prophetie und der Weisheit zu konsolidieren. Nachdem Hadrian den Bar-Kochba-Aufstand niedergeschlagen, Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht und jüdisches Leben in Israel unmöglich zu machen versucht hat, ist die Bibel zum «portativen Vaterland» (Heinrich Heine) geworden.²⁸ Auch unabhängig von der Sprachenfrage werden apokalyptische Schriften nicht akzeptiert, die, mögen sie auch Henoch oder Baruch zugeschrieben sein, keine Heilsgeschichte Israels mehr zu erkennen scheinen; trotz der Pseudepigraphie werden auch die «Psalmen Salomos», die zeitgenössisch entstanden und im Original hebräisch sind, nicht als kanonische Schrift in Betracht gezogen.²⁹

Umgekehrt erklärt sich das Interesse der Christen am griechischen Alten Testament.³⁰ Griechisch ist die Sprache des Paulus und der Evangelien. Koine ist die Sprache der Diaspora, die vom frühen Christentum nicht als Ort der Verbannung, fern von Jerusalem, beklagt, sondern als Feld der Mission beackert worden ist. Auch in den Kirchen und Gemeinden des lateinischen Westens, Rom eingeschlossen, ist während der frühen Jahrhunderte Griechisch die Sprache der Liturgie und der Katechese. An den «deuterokanonischen» Schriften, wie sie später genannt werden, hat die frühe Kirche ein starkes theologisches Interesse: Die Makkabäer zeigen ihr das Martyrium um des Bekenntnisses zu Gott willen; Jesus Sirach stellt ihnen eine theologisch fundierte, praktisch anwendbare Weisheitslehre vor Augen, die der des Jakobusbriefes gut entspricht; die Weisheit Salomos treibt die sapientiale Theologie in Regionen vor, die zum Wurzelgrund der neutestamentlichen Christus-Weisheit-Theologie werden³¹; Tobit wird zum Buch einer geistigen Pilgerschaft, die dem christlichen «Weg» (Apg 19,9) entspricht.

Im Urchristentum erfreuen sich zwar der Barnabasbrief und die Didache, der Hirt des Hermas und die Clemens-Briefe großer Beliebtheit. Ihre Orthodoxie steht außer Frage (auch wenn die Israel- und Schrifttheologie des Barnabasbriefes kritikwürdig ist). So wundert es nicht, dass mal die eine, mal die andere in einzelnen Kanonlisten auftaucht. Aber auf Dauer vermochten sie sich nicht durchzusetzen. Auch dafür gibt es plausible Gründe.

Clemens Romanus schreibt erkennbar nicht mit der Autorität eines Apostels, sondern als Sprecher einer von Aposteln geprägten Kirche; dass er nicht zur Generation der Gründer gehört, ist die Pointe des Briefes, den er nach Korinth geschickt hat, um dortigen Streit zu schlichten. Er spielt damit von vornherein in einer anderen Liga als die originalen und pseudepigraphen Briefe des Neuen Testaments. Ebenso kommen die Briefe des Ignatius oder des Polykarp, so orthodox und katholisch sie auch sind, für den Kanon nicht in Betracht, weil sie nicht apostolisch sind.

Der Hirt des Hermas, eine Sammlung prophetischer Visionen von Kirche und Welt, Himmel und Erde, wird im Canon Muratori, einem alten, aber z.T. merkwürdigen Verzeichnis so charakterisiert, dass sowohl seine Beliebtheit wie auch seine Ausgrenzung aus dem Kanon klar werden: «Den Hirten aber hat vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas verfasst, als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder saß. Und deshalb sollte er zwar gelesen werden; aber öffentlich in der Kirche dem Volk verlesen werden kann er weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln; denn er ist nach ihrer Zeit» (Z. 74–80).³² Die Schrift ist zu jung; sie ist zeitgenössisch; sie ist nach der Zeit der Apostel verfasst. Sie wird zwar in der Liturgie gelesen, hat aber nicht denselben Rang wie die Propheten und Apostel, also die alt- und neutestamentlichen Schriften.

Das Kriterium zieht bei anderen Schriften nicht ohne weiteres. Die Didache beruft sich zwar auf die Zwölf Apostel, ist aber keine Schrift theologischer Verkündigung, sondern beschreibt eine Lebensordnung, die sich im Laufe der Zeiten immer wieder verändern muss und deshalb nicht in den Kanon gehört. Der Barnabasbrief scheint auf die Gründungszeit der Kirche zurückzugehen, zumal Barnabas sowohl in der Apostelgeschichte (Apg 14,4.14) als auch bei Paulus ein Apostel (1Kor 9,6; vgl. Gal 2,9) ist; in Zypern ist die Lokaltradition bis heute sehr stark. Eusebius hält den Brief, der weitgehend eine allegorische Auslegung der alttestamentlichen «Schrift» ist, wie den Hirten des Hermas und die Didache, aber auch Paulusakten und eine Petrusapokalypse für «umstritten», weil «unecht» (*h.e.* III 25,1–7). Dass die Differenzierung nicht nach den Maßstäben historisch-kritischer Forschung erfolgt, ist klar – aber ebenso, dass ein historisches und philologisches Bewusstsein im Horizont der Zeit entscheidend für die Kanonisierung geworden ist.

5. Formen des Kanons

Der Kanon ist, alt- wie neutestamentlich, kein monolithischer Block, sondern lange in Bewegung, auch innerhalb seiner (hier und da noch einmal verschobenen) Grenzen. Auf zwei Seiten zeigt sich dieser Prozess.

Erstens: Der Text der Bibel ist nicht in Stein gemeißelt, er fluktuiert ein wenig.³³ Die Originale sind verloren gegangen – so wie bei allen großen Werken der antiken Literatur und Philosophie. Die ältesten Handschriften sind fragile Papyri, die über Jahrhunderte verschwunden waren und erst durch die historisch-kritische Bibelforschung seit dem 19. Jahrhundert wieder das Licht der Welt erblickt haben: meist fragmentarisch, oft beschädigt, manchmal kaum zu entziffern.³⁴ Im Alten Testament haben erst die Qumran-Funde hebräische Handschriften aus vorchristlicher Zeit zu Tage gefördert. Der Strom der Überlieferung, aus dem die ältesten Handschriften des griechischen Alten und Neuen Testaments dank glücklicher Umstände herausgefischt werden konnten, ist stark, hat aber zu zahlreichen Wirbeln, Stauungen und Gegenströmungen geführt, weil es immer wieder Abweichungen in den Textversionen gibt, die mühsam rekonstruiert werden müssen und nicht immer sicher fixiert werden können. Die Unterschiede in den Textversionen des Alten Testaments sind teilweise erheblich, ohne dass immer schon klar wäre, dass die hebräische Überlieferung die ältere, die griechische die jüngere wäre. Im Neuen Testament beginnt das Projekt einer *Editio Critica maior* ein neues Licht auf die Textgeschichte zu werfen. Es soll, beginnend mit den Katholischen Briefen³⁵, im wesentlichen alle Zeugen und Varianten dokumentieren und klassifizieren, die ein Text im Laufe der griechischen, aber auch der lateinischen, koptischen, syrischen Handschriftenüberlieferung gefunden hat. Auf einer Druckseite ist dann meist nur noch für eine einzige Text-Zeile Platz, während der komplette Rest der Seite für die Textzeugen vorgesehen ist. Der Aufwand lohnte kaum, ginge es nur um die Erschließung weiterer Quellen für die Rekonstruktion des Urtextes. Wenn aber Textgeschichte auch als Rezeptionsgeschichte verstanden wird, öffnet es weite Räume der Traditions- und Rezeptionsgeschichte, die auch in den Varianten der Handschriftenüberlieferung das vitale Interesse an der Pflege, der Aktualität, auch der Interpretation des Schrifttextes zeigt.

Zweitens: Die Reihenfolge der Schriften variiert nicht unerheblich. Bekannt ist, dass es eine typisch jüdische und eine typisch christliche Form der Bibel Israels resp. des Alten Testaments gibt. Im Judentum ist der Dreiklang Tora – Propheten – Schriften dominant. Er entspricht einem Verständnis, dass die «fünf Bücher Mose» so etwas wie den Kanon im Kanon bilden, während die Propheten (worunter auch die Geschichtsbücher ab Josua zählen) die Ausleger der Tora sind und die «Schriften» das Leben mit dem Gesetz reflektieren, wie Ps 1 als Grundton vorgibt. Für die christliche Bibel ist hingegen seit der Antike typisch, dass die Propheten nicht in der Mitte, sondern am Ende stehen, so dass der erste Teil der Bibel zu einem Zeugnis der Hoffnung auf den Messias wird, und dass nach der Tora ein Ensemble von Geschichtsbüchern folgt, das nicht mit Esra und Nehemia endet, sondern nach den beiden Büchern der Chronik, die eigentlich schon den Abschluss

bilden³⁶, noch die Makkabäerbücher stellt, die erzählen, wie Israel sich so entwickelt hat, dass die historischen Rahmenbedingungen der Geschichte Jesu sich abzeichnen.

Freilich zeigt ein genauerer Blick, dass beide Anordnungen nicht starr sind, sondern dass es lange Zeit verschiedene Varianten gibt, sowohl in den Listen als auch in den Codices und bis in die Phase der frühesten Bibeldrucke hinein, sowohl in jüdischen als auch in christlichen Traditionen.³⁷ Erich Zenger hat gezeigt, dass diese Differenzen nicht Ausdruck eines schwachen, sondern eines starken Kanonbewusstseins sind: Die Varianten erklären sich aus gezielten, theologisch engagierten Experimenten, die biblischen Schriften in einer Form zu präsentieren, da sie nicht nur als vereinzelte Texte, sondern als vielseitiges Buch Eindruck hinterlassen können.³⁸

Zur Offenheit des alttestamentlichen Kanons gehören auch Auffälligkeiten des Neuen Testaments. Den berühmten Satz: «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gestiegen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben» (1Kor 2,9), zitiert Paulus als ein Wort der Heiligen Schrift – ohne dass man ihn dort fände. So bleiben nur drei Möglichkeiten: dass Paulus sich irrt; dass er frei zitiert (wie Matthäus wohl im Reflexionszitat Mt 2,23), vielleicht mit Jes 64,13 im Sinn; oder dass er aus einer apokryphen Schrift zitiert, wobei die koptische Version eines Jakob-Testaments oder eine Elia-Apokalypse Pate gestanden haben kann. In jedem Fall zitiert Judas *expressiv verbis* aus der Henochapokalypse (äthHen 1,9) so, als ob es sich um einen Teil der Schrift handle (Jud 14).

Im Neuen Testament gibt es gleichfalls verschiedene Ordnungen. Das gilt bis in die Stellungnahmen großer Theologen aus dem 4. Jahrhundert hinein, die sich christologisch sehr nahestanden und gewiss nicht der Ansicht gewesen wären, eine harte Konkurrenz auszufechten. Athanasius lässt in seinem Osterfestbrief auf die Evangelien zunächst die Apostelgeschichte mit den Katholischen Briefen folgen, um dann erst das Corpus Paulinum aufzuzählen und mit der Johannesoffenbarung den Abschluss zu bilden. Das entspricht der neutestamentlichen Chronologie; denn Paulus ist, wie er selbst schreibt, «der letzte» der Apostel (1Kor 15,5–8). In Gal 2,9 nennt er die Namen der drei «Säulen», die der Kirche in Jerusalem Halt geben: Jakobus, Kephas und Johannes. Das aber sind die überlieferten Namen der Verfasser Katholischer Briefe. (Der Judasbrief fehlt in der athanasischen Liste.) Der alexandrinische Kirchenvater präsentiert mithin einen Kanon, der in der Reihenfolge der Briefe erstens auf die Handschriftenüberlieferung reagiert, die nicht die Paulinen, sondern die Katholischen Briefe mit der «Apostelgeschichte» zusammenstellen, und zweitens Signale aufnimmt, die das Neue Testament sendet, gerade von der paulinischen Seite aus.

Gregor von Nazianz hingegen hat ungefähr zur selben Zeit die später klassisch gewordene Abfolge Evangelien – Apostelgeschichte – Paulinen –

Katholische Briefe, allerdings ohne die Apokalypse. Auch die Logik dieser Anordnung ist nachzuvollziehen: Die Apostelgeschichte endet in Rom; mit dem Römerbrief beginnt der Briefteil des *Corpus Paulinum*. Die heutige Exegese urteilt in ihrer großen Mehrheit, dass Paulus zuerst seine Briefe geschrieben habe, bevor die Katholischen Briefe verfasst worden sind. Paulus, auf den indirekt die Missionierung Kappadoziens zurückgeht, der Heimat Gregors, schreibt Briefe, die in die Gründungsphase der Kirche hineingehören, während die unter dem Namen des Petrus, Jakobus, Johannes und Judas kanonisierten, Fragen der Gemeindeentwicklung behandeln. In beiden Fällen wird der Kanon affirmiert. Die unterschiedlichen Arrangements signalisieren keine theologischen Widersprüche, sondern realisieren verschiedene Möglichkeiten, das Neue Testament als Ganzes zu präsentieren und dabei ekklesiologische Akzente zu setzen.³⁹

Schwankungen gibt es auch innerhalb der Handschriftencorpora. Die Evangelien sind in der Antike nahezu ausnahmslos in der Reihenfolge der heutigen Bibeln geordnet; zweimal rückt Johannes an die zweite Stelle – offensichtlich, weil man zuerst die beiden als direkt apostolisch geltenden Schriften an die Spitze rücken wollte. Im *Corpus Paulinum* schwankt vor allem die Stellung des Hebräerbriefes – Ausdruck der Debatten über seinen kanonischen Rang.

6. Die Architektur des Kanons

Die Gliederungsvarianten, die sich beobachten lassen, sind nicht Anzeichen theologischer Willkür, sondern hermeneutischer Besonnenheit. Im Neuen Testament zeichnen sich die Verhältnisse besonders klar ab. Dass es sich auf «die Schrift» beziehen, die Bibel Israels, führt dazu, dass mit innerer Konsequenz – und in den antiken Handschriften ohne Ausnahme – das Alte Testament vor dem Neuen Testament steht. Es ist ein schwerer Irrtum von Friedrich Schleiermacher gewesen, dass eigentlich die Reihenfolge umgedreht werden müsse, so dass «das Alte Testament als Anhang dem Neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, dass man sich erst durch das ganze Alte Testament durcharbeiten müsse, um auf dem richtigen Weg zum Neuen zu gelangen», während doch in Wahrheit allein in Christus der Sinn jener vorchristlichen Bücher sich erschließe.⁴⁰ Wer so denkt, ist ein idealistischer Theologe, der die Heilsgeschichte ausblendet, damit aber den Nerv der biblischen Gottesrede verletzt.

Ebenso ist die (bei allen Varianten schließlich doch typisch gewordene) Gliederung der *Biblia Hebraica* in die drei Teile «Tora» – «Propheten» – «Schriften» (vgl. Lk 24,44) Ausdruck einer theologischen Programmatik, die im frühen Judentum entwickelt worden und bis heute typisch geblieben ist. Ebenso gibt es Gründe, dass im «Alten Testament» der christlichen Bibel

schließlich die Propheten am Schluss stehen, während auf die «Fünf Bücher Mose» die Bücher der Geschichte und dann die der Weisheit folgen. Denn während erstens nach jüdischer Theologie die Propheten als Interpreten der Tora charakterisiert werden, sind sie in christlicher Theologie vor allem Visionäre des Messias – zumal nach Joh 12,41 der Evangelist erklärt, Jesaja habe «Jesu Herrlichkeit» geschaut. Während zweitens in der Jüdischen Bibel die Propheten nicht nur die «hinteren» meinen, deren Bücher gesammelt sind, sondern auch die «vorderen», deren Taten, Worte und Zeichen in der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur babylonischen Gefangenschaft erzählt werden, ist für die Bibel der Kirche die Heilsgeschichte wesentlich, die alttestamentlich bis an die Schwelle der Zeit Jesu erzählt wird und neutestamentlich nach den Evangelien durch die sogenannte Apostelgeschichte fortgesetzt wird. Und während drittens die «Schriften» in der Bibel Israels das Leben mit der Tora exemplifizieren, gelten die Weisheitsbücher der christlichen Bibel, besonders der Septuaginta auch als Zeugen einer Sophia, deren Kreativität und Rationalität nach einer christologischen Interpretation schreit.

Ebenso ist im Neuen Testament die Spitzenstellung der Evangelien Ausdruck einer theologischen Entscheidung. Literarisch gesehen, sind die Paulusbriefe jünger. Auch in der Antike war das bekannt. Denn Markus, so war man überzeugt, hat erst nach dem Tode des Petrus seine Notizen verschriftlicht⁴¹; Johannes hat erst geschrieben, nachdem die Synoptiker erschienen waren⁴². Dennoch gibt es keine Kanonliste und keine Handschrift, in der nicht die Evangelien am Anfang stehen. Das liegt nicht an der theologischen Qualität der Evangelisten, die unbestritten ist, sondern daran, dass sie die Geschichte des Lebens, des Leidens und der Auferstehung, teils auch der Geburt Jesu erzählen, ohne die es gar kein Neues Testament gäbe. Es ist also nicht der Primat der Christologie vor der Ekklesiologie, der sich in Vorrang der Evangelien darstellt. Paulus selbst hat ihn geteilt. Rudolf Bultmann hat zwar geurteilt, aus 2Kor 5,16 («Christus» nicht mehr «dem Fleische nach kennen») spreche ein Desinteresse des Paulus am geschichtlichen Jesus.⁴³ Aber das ist ein Missverständnis. In Wahrheit zeigt nicht nur die Kreuzestheologie und nicht nur das Motiv der Armut (2Kor 8,9) und des Gehorsams (Phil 2,7; Röm 5), des Judeseins (Gal 4,4f.) und der Inkarnation (Röm 8,3) die Ausrichtung des Apostels an seinem Kyrios; es ist für ihn auch selbstverständlich, dass in Fragen des Glaubens (1Kor 11,23ff.), der Hoffnung (1Thess 4,13-18) und der Liebe (1Kor 7) das Wort Jesu ein ganz anderes Gewicht hat als selbst das des Apostels. Paulus hat die Evangelien nicht gekannt; aber er hätte ihrer Vorordnung ohne Zögern zugestimmt.

Ein starkes Signal setzt das Neue Testament auch dadurch, dass es vor die Briefe die Apostelgeschichte stellt – obwohl die als deutlich jünger gegolten hat und nach wie vor gilt. Die Vorordnung hat einen ekklesio-

logischen Sinn (der von nicht wenigen modernen Exegeten kritisch beäugt wird). Sie hält erstens den Primat der Geschichte vor der Deutung fest und den Primat der Mission vor der Gestaltung des Gemeindelebens; zweitens hält sie fest, dass zuerst in Jerusalem und Judäa und dann erst, nach der Zwischenstation Samaria, in der Welt der Völker, der Diaspora (Jak 1,1; 1Petr 1,1) das Evangelium verkündet worden ist, und zwar – ganz sicher stilisiert und akzentuiert – zuerst von Petrus, dem Sprecher der Zwölf, danach erst von anderen, besonders von Paulus. Dieser Primat Jerusalems, der Primat Petri und der Zwölf ist aber auch den Paulusbriefen vertraut, nicht im Sinne einer Unterordnung, sondern Gemeinsamkeit Gleichberechtigter, die nicht die Geschichte überspringt, sondern reflektiert, dass der Auferstandene zuerst Kephas und den Zwölf, dann auch Jakobus und «allen Aposteln», aber erst am Ende Paulus erschienen ist (1Kor 15,1-11).

Durch diese Anlage des Alten wie auch des Neuen Testaments – mit allen Variabilitäten – stellt sich, nachdem die Johannesoffenbarung als letztes Buch der Bibel akzeptiert war und der Bibel als ganzer einen Stempel aufgedrückt hat⁴⁴ – die christliche Bibel als eine große Erzählung dar, die von der ersten bis zur letzten Seite einen gewaltigen Spannungsbogen aufbaut.

Anfang und Ende sind genau aufeinander abgestimmt. Der erste Satz der Bibel lautet: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1,1); das letzte Bild der Bibel wird mit der Vision eines «neuen Himmels und einer neuen Erde» eingeleitet (Offb 21,1; vgl. Jes 65,17; 66,22; 2Petr 3,13). Die Bibel beginnt mit dem Paradies (Gen 2) – und sie endet auch wieder mit einem Paradies, weil die Himmelsstadt Jerusalem in ihren Mauern einen Garten Eden birgt, dessen Lebensfülle den ersten geradezu noch übertrifft (Offb 22,1-5).

Freilich ist die Entsprechung nicht harmonisch, sondern dramatisch. Denn nach der Genesis werden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben (Gen 1), nach der Johannesoffenbarung hingegen strömen die Völker der Welt in die heilige Stadt, um ihre Gaben zu bringen und dort geheilt zu werden (Apg 21,24; 22,2). Weil es den Sündenfall gegeben hat, steht zwar im ersten Schöpfungsbericht siebenmal: «Siehe, es war sehr gut» (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31), in der Schlusszene der Bibel aber: «Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21,4). Gott muss alles «ganz neu» machen, weil die Menschen jenseits von Eden leben und nicht nur dem Tod unterworfen sind, sondern bei allem Eifer immer mehr Unheil um sich verbreiten.

Die Frage, wie dennoch alles wieder gut – und besser – werden kann, beantwortet das Neue Testament mit Jesus Christus, dessen Geschichte die vier Evangelien erzählen und die Apostelgeschichte wie die Apostelbriefe besprechen. Anfang und Ende der Bibel sind aus einem einzigen Grund miteinander verbunden: weil Jesus, so Paulus (Gal 4,4f.), in der Fülle der Zeit, «geboren von einer Frau», als Jude Mensch geworden ist und «unter dem Gesetz» gelebt hat, um die Menschen von dem Fluch zu befreien, dass

ihnen außerhalb des Paradieses der Tod der Sünde beschieden ist. Im Johannes-evangelium markiert der Prolog diesen christologischen Zusammenhang an drei Stellen. Er bezieht sich erstens auf die Genesis zurück: Mit denselben Worten wie die Septuaginta – «en arché» – geht er aber über das hinaus, was *am* Anfang war, zu dem hin, was *im* Anfang war, vor aller Zeit, und sich in der Schöpfung auswirkt: zum Logos (Joh 1,1). Zweitens bezieht sich der Johannesprolog auf die Menschwerdung: «Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,14). Drittens öffnet er von der irdischen Gegenwart aus den Blick für die himmlische Zukunft, die schon begonnen hat: «Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade» (Joh 1,16).

Durch die Komposition der christlichen Bibel werden beide Testamente klar unterschieden und eng verbunden.⁴⁵ Sie werden durch das Kommen Jesu unterschieden, weil er das Neue bringt, das in neue Schläuche gehört (Mk 2,22 parr.): sich selbst, den Sohn, der Gottes Herrschaft zu den Menschen bringt. Durch dasselbe Kommen Jesu werden sie aber auch verbunden. Denn Jesus verkündet den «Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs» – bis zur Konsequenz der Auferstehungshoffnung (Mk 12,18-27 parr.). Er löst nach der Bergpredigt Gesetz und Propheten nicht auf, sondern erfüllt sie (Mt 5,17-20) – bis zur Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und die Erfüllung seines Willens «wie im Himmel, so auf Erden» (Mt 6,9-13 parr. Lk 11,1-4). Die neutestamentlichen Schriften erwecken an keiner einzigen Stelle den Eindruck, die alttestamentlichen Schriften müssten fortgesetzt, verbessert oder ergänzt werden, weil sie unzureichend, vorläufig oder unvollkommen seien. Das Gegenteil ist der Fall. Das Selbstbewusstsein jüdischer Intellektueller der Zeit, eine Heilige Schrift und damit eine Urkunde ihrer Religion zu haben, wie es zum Beispiel Josephus in einer Verteidigungsschrift dokumentiert, hätten Paulus und Matthäus, Johannes und Lukas geteilt.

Wenn Maleachi das Alte Testament beschließt, endet der erste Teil der Heiligen Schrift mit der Verheißung, Elija werde wiederkommen, um «das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz der Söhne wieder ihren Vätern zuzuwenden», so dass der Untergang von Israel abgewendet werden kann (Mal 3,23f.), weil die Tora gehalten werden (Mal 3,22), also die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31-34) verwirklicht werden wird. In den synoptischen Evangelien wird diese Verheißung auf das Kommen des Täufers bezogen, also indirekt christologisch interpretiert.

Das Neue Testament knüpft überall dort, wo das Matthäusevangelium den Anfang setzt, an die Geschichte Israels an, mehr noch: nimmt sie auf und bindet sie ein, weil der Evangelist die Genealogie Jesu rekapituliert, eine kurzgefasste Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an (Mt 1,1-17). Das hat die Antike nicht übersehen. Clemens Alexandrinus zeigt sich (laut

Eus., h.e. VI 14,5ff) überzeugt, dass zuerst jene Evangelien geschrieben worden seien, die einen Stammbaum Jesu haben. Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen, dass der Evangelist «für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten» (comm. in Joh I 4,22). Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil «er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d.h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war» (quaest. 4). Allerdings lässt sich auch nicht übersehen, dass an der entscheidenden Stelle eine Lücke klafft: Jesus gehört nicht in die Kette menschlicher Zeugungen, sondern ist der Sohn der Jungfrau Maria, der Sohn Gottes kraft des Heiligen Geistes (Mt 1,18–23).

So wie das Alte Testament der christlichen Bibel mit einer Verheißung endet, so auch das Neue. «Amen, Komm, Herr Jesus!» ist der Schlusswunsch, den der Prophet Johannes stellvertretend für alle Gläubigen spricht (Offb 22,20). Die Kanonisierung der Johannesapokalypse führt dazu, dass das Neue Testament nicht mit einem der Briefe endet, der die Schwierigkeiten der Kirchengeschichte beleuchtet, sei es der Judas-, sei es der Dritte Johannesbrief, sondern den Blick für das große Thema Jesu weitet, das Reich Gottes, für die leuchtenden Bilder vollendeten Heiles, die den alttestamentlichen Propheten gezeigt worden sind, und für die ganze Schöpfung, ohne deren Vollendung auch die Erlösung der Gläubigen unvollständig bliebe.

Der große erzählerische Spannungsbogen, der die christliche Bibel zusammenhält, schafft Raum für eine schier überbordende Fülle von kleinen und großen Geschichten aus der Geschichte Israels und der Kirche, für Gebete und Reflexionen, für Kritik und Gegenkritik. Von Kain und Abel muss erzählt werden, aber auch von Abraham und Sara, von Mose und Mirjam, von Josua und Saul, von David und Jonathan, aber auch von Isebel und Batseba, von Ruth und Esther, von der babylonischen Gefangenschaft und der wunderbaren Befreiung, von Esra und Nehemia, vom Kampf und Martyrium der Makkabäer, dann von Petrus und Paulus, aber auch von Maria und Martha, Zacharias und Elisabeth. Ohne diese Fülle der Geschichten wäre die Bibel nicht das Buch der Bücher. Die Prophetie gehört dazu mit ihrer Leidenschaft für Gott und seine Gerechtigkeit, mit ihrer Kritik der Götzen, mit der Vorhersage des Gerichts als Katastrophe und eines Neuanfangs auf den Trümmern des Alten. Die Weisheit spielt ihre Rolle, nicht nur mit der reflektierten Alltagserfahrung, sondern auch mit dem Leiden Hiobs, der Skepsis Kohelets und den Spekulationen Salomos. Das Neue Testament stellt zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte die vielen Briefe, die Paulus und seine Schüler an verschiedene Gemeinden aus unterschiedlichen Anlässen geschrieben hat, so dass ein farbiges Bild der Kirche im Aufbruch entsteht, und lässt die Katholischen Briefe folgen, die

mit dem Namen so unterschiedlicher Charaktere wie Jakobus, Petrus, Johannes und Judas verbunden sind, zweien der Zwölf Apostel und zweien der Brüder Jesu, bevor der Prophet Johannes seinem Auftrag nachkommt, in ein Buch zu schreiben, «was schnell geschehen muss» (Offb 1,1).

Durch diese Vielfalt der Perspektiven und Farben, der Ausschnitte und Panoramen wird erst deutlich, dass die Bibel Weltliteratur in des Wortes doppelter Bedeutung ist – und dass sie eben deshalb den universalen Heilsanspruch Gottes zu beschreiben vermag. Ohne die Einheit des großen Spannungsbogens brächen diese Geschichten auseinander. *Sub specie Dei* werden sie zusammengehalten und bilden *die* Bibel, das Buch der Bücher.

7. Funktionen des Kanons

Die Funktionen, die der Kanon in der Antike übernommen hat, übt er im Wesentlichen bis heute aus. Zum einen sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments die höchste Autorität in allen Fragen der christlichen Lehre. Zum anderen sind sie die vorgesehenen Texte für die Verkündigung in der Liturgie.

Beide Funktionen sind in den biblischen Texten selbst angelegt, den neutestamentlichen offenkundiger als den alttestamentlichen. Folgt man den Signalen, die von den Texten ausgesendet werden, dient in erster Linie die alttestamentliche «Schrift» auch als ein Brief, ein Evangelium, eine Offenbarung der Katechese und ist selbst ein Dokument qualitätsvoller Lehre. Die biblischen Schriften sollen aber nicht nur das Wissen über Gott und Jesus Christus mehren, sondern auch mahnen und kritisieren, ermuntern und motivieren, trösten und aufrütteln. Sie verweisen auf die Gemeindeversammlung, in der Gottes Wort gefeiert wird. Die alt- und neutestamentlichen Schriften sind nicht nur die wichtigsten Quellen für die früheste Geschichte, sondern auch für die Theologie der Liturgie im Judentum und Christentum.

Paulus sagt *in genere* vom Alten Testament, der «Schrift», dass sie «zu unserer Belehrung verfasst» sei, «damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben» (Röm 15,4). Um den Streit mit Apollos zu schlichten, der in Korinth ausgebrochen war, und die gemeinsame Basis der Verkündigung zu finden, stellt er den Grundsatz auf: «nicht über das hinaus, was geschrieben steht» (2Kor 4,6). Auch in seinen eigenen Schreiben tritt er als Lehrer auf – dessen Lehre der Klärung strittiger Fragen, der Vertiefung des Glaubens und dem Aufbau der Kirche dient.

Diese paulinische Sicht ist nicht isoliert. Das Matthäusevangelium ist ein Dokument der Lehre Jesu, so wie seine Jünger sie verstanden haben (Mt 28,16–20). Lukas hat sein Werk Theophilos gewidmet, um ihm die Zuverlässigkeit seiner Katechese vor Augen zu führen (Lk 1,1–4). Schon

Markus stellt den Lehrer Jesus vor Augen, der mit Gleichnissen und Streitgesprächen, mit der Schulung seiner Jünger und der Auslegung der Heiligen Schrift das «Geheimnis der Gottesherrschaft» (Mk 4,11) zur Sprache bringt.

Dass Paulus die didaktische Bedeutung der «alttestamentlichen» Schrift betont, steht ebenso wenig allein. Einerseits reagiert er auf die Bedeutung des Lehrens und der Lehrer von Mose bis zu den Weisen Israels. Andererseits hat er Schule gemacht. Im Ersten Timotheusbrief heißt es kurz und bündig: «Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit» (1Tim 3,16f.). Die Lehre, die erteilt wird, dient der Erziehung, der Bildung im Glauben. Die Schrift kann diese Lehre erteilen, weil sie inspiriert ist.

Dass der Kanon die Sammlung der Texte ist, die in der Liturgie verkündigt werden, kann zwar nicht exklusiv verstanden werden, weil immer auch andere Schriften in Liturgien gelesen worden sind: Gebete und Legenden, Meditationen und Reflexionen. Aber sobald Lektionare nachweisbar sind, ist die Dominanz der kanonischen Schriften stark. Die Geschichte der frühjüdischen und urchristlichen Liturgie ist gut erforscht⁴⁶, hat aber die großen Lücken in den Quellen nicht geschlossen, sondern ausgemessen.

Was zu finden ist, setzt sich nicht zu einem geschlossenen Bild zusammen, zeigt aber wichtige Facetten. Sowohl von Jesus als von Paulus wird erzählt, dass sie in der Synagoge beim jüdischen Gottesdienst aufgefordert werden, aus der Schrift zu lesen und zu predigen (Lk 4,16-21; Apg 13,14-48; 17,1-4.10f.). Das Buch Nehemia erzählt von einer großen Wort-Gottes-Feier, die zur Rekonstituierung des Volkes Israel nach dem babylonischen Exil gehört. Das ganze Gesetz des Mose, die komplette Tora, wird vor dem ganzen Volk Stück für Stück verlesen und von den Leviten ausgelegt, bis alle alles verstanden haben (Neh 8,1-12). Das ist die ideale Situation eines Synagogengottesdienstes. Die Liturgie gehört nach den Büchern Esra und Nehemia ebenso zu den Konstitutiva Israels wie der Bau des Tempels und die Befestigung Jerusalems.

Im urchristlichen Gottesdienst wird diese Praxis fortgeführt (vgl. 1Kor 14,26). Zum Gelesenen tritt der gebetete und gesungene Schrifttext: «Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade» (Kol 3,16). «Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt» (Eph 5,19). Die «Psalmen» brauchen nicht nur die alttestamentlichen zu sein, sind aber wahrscheinlich mit gemeint. Die «Hymnen» treten hinzu, am ehesten Lieder wie die in den Paulusbriefen zitierten (Phil 2,6-11; Kol 1,15-20 et al.)

In der Gattungskritik der Evangelien gibt es die naheliegende Vermutung, dass der Gottesdienst ein «Sitz im Leben» für die Evangelien gewesen ist.

Schon im ältesten Paulusbrief steht zum Schluss: «Ich beschwöre euch beim Herrn: Lest diesen Brief allen Brüder vor!» (1Thess 5,27). Der einzige Ort, an dem diese Verlesung geschehen sein kann, ist die Ekklesia, die Versammlung der Ortsgemeinde. Wenn er dort verlesen wurde, bedeutet das noch nicht, dass er denselben Rang wie die alttestamentliche «Schrift» hatte. Aber es öffnet sich eine Tür. Durch sie sind alle gegangen, die auf das Lesen gesetzt haben (vgl. Offb 1,3) und allmählich den Rang nicht nur der Bibel Israels, sondern auch der Evangelien und der Apostelschriften liturgisch gestaltet haben.

8. Geist und Buchstabe

Nach Jan Assmann übersteht kein Kanon auf Dauer das Feuer historischer Kritik.⁴⁷ Die Endgestalt eines kanonischen Textes lösche die Erinnerung an die Geschichte seiner Entstehung aus. Wo aber die Genese eines heiligen Textes erforscht werde, werde die Autorität des Textes zerstört.

Die Bibel beweist das Gegenteil. Wie es um den Koran bestellt sein wird, wenn er mit voller Wucht der historischen Kritik ausgesetzt werden wird, wird man abzuwarten haben. In der christlichen Theologie ist hingegen die Brisanz der historisch-kritischen Exegese für die kanonische Lektüre von Anfang an klar geworden.⁴⁸ Man kann auch von einer Krise des Schriftprinzips sprechen, wenn die Vielseitigkeit der Bibel immer stärker herausgearbeitet wird und die Orientierung an ihr immer schwieriger wird.⁴⁹ Doch der Kanon ist keineswegs zerstört. In der Ökumene, in der Liturgie, in der Katechese und Didaktik, in der Theologie erfährt er vielmehr eine Renaissance.

Dass die Bibel durch die kritische Forschung nicht nur in ihre Einzelteile zerlegt, sondern auch wieder zusammengesetzt wird, hat Gründe. Denn die Bibel verwischt die Spuren ihrer Entstehung nicht. Ihr ist vielmehr ein facettenreiches Bild der Genese eingezeichnet, das zwar seinerseits Gegenstand der historischen Kritik wird, aber in stilisierter Form die Geschichte ihres Werdens erzählt. Namen menschlicher Autoren werden genannt, Mose, David und die Propheten, Paulus und Petrus. Zeiten und Orte werden erwähnt, vom «Todesjahr des Königs Usija» (Jes 6,1) bis zum «Tag des Herrn» auf der Insel Patmos (Offb 1,9) und von der Walkerstraße in Jerusalem (Jes 7,3) bis zum römischen Ephesus zur Osterzeit (1Kor 16,8). Das erklärt, weshalb es im Judentum wie im Christentum immer ein Interesse an den Umständen der Abfassung, an der Person der Verfasser, an der Zeit der Entstehung gegeben hat und weshalb auch in einer kanonischen Exegese, die an theologischer Orientierung interessiert ist, die historische Ebene nie übersprungen werden kann.

Dass die Bibel auf allen ihren Seiten die Spuren ihrer bewegten Geschichte zeigt, hat wiederum seine Gründe. Augustinus, den das Zweite

Vatikanische Konzil leicht verkürzt, zitiert, schreibt: «Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so redend, uns sucht» (De civitate Dei XVII 6,2).⁵⁰ Danach ist die Bibel zu 100 % Menschenwort und zu 100 % Gotteswort. Es ist letztlich die Inkarnation des Logos, die diesen Gedanken ermöglicht. Der menschliche Faktor ist von ausschlaggebend göttlicher Bedeutung, der göttliche von ausschlaggebend menschlicher.

Diese Offenbarungstheologie ist biblisch tief verwurzelt. Besonders deutlich kommt das im Ersten Thessalonicherbrief zum Ausdruck, der vermutlich ältesten Schrift des Neuen Testaments. Paulus arbeitet hier die Dialektik der Offenbarung dadurch heraus, dass er die Menschlichkeit und Göttlichkeit des Evangeliums zusammenbindet. In einem Passus, in dem er sich von Propagandisten hehrer Werte absetzt, seien es christliche oder allgemein religiöse, philosophische, moralische, schreibt er einerseits: «Wie eine Mutter, die ihre eigenen Kinder pflegt, so zu euch hingezogen, haben wir es geschätzt, euch nicht nur am Evangelium Gottes Anteil zu geben, sondern an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns lieb geworden» (1Thess 2,7f.). Der Apostel muss und will glaubwürdig sein, weil man ihm das Evangelium abnehmen muss; er kann nur glaubwürdig sein, wenn er sein Leben vom Evangelium prägen lässt; er lässt sich vom Evangelium prägen, wenn er genau die Zuneigung zu den Menschen an den Tag legt, in der das Wort Gottes den Grund aller Hoffnung sieht: die Liebe zu denen, die an sich selbst scheitern müssen (1Thess 1,8ff.; 4,13–18; 5,9f.).

Andererseits aber schreibt Paulus im selben Zusammenhang: «Wir danken Gott unablässig, dass ihr das Wort der Botschaft Gottes von uns nicht als Wort von Menschen angenommen habt, sondern als das, was es wahrhaftig ist: als Wort Gottes, der in euch, den Gläubigen, wirkt» (1Thess 2,12f.). Der menschliche Faktor, den Paulus wenige Sätze zuvor betont hatte, ist nicht ausgeblendet, weil die Thessalonicher ja von ihm, dem Apostel, das Wort gehört und weil sie es, in denen Gottes Geist wirkt, angenommen haben. Aber die Herkunft dieses Wortes, die über seinen Inhalt und seinen Boten entscheidet, ist nicht menschlicher Natur. Paulus hat sich nicht ausgedacht, was er den Thessalonichern geschrieben hat – es ist ihm eingefallen: Gott hat es ihm offenbart. Im Wort des Apostels ertönt das Wort Gottes, weil Gott den Apostel erwählt und gesandt, beauftragt und bevollmächtigt hat, zu verkünden, was er durch Jesus Christus getan hat.

Auf einer anderen Sprachebene nähert sich der Zweite Petrusbrief dieser Dialektik: «Und so besitzen wir dieses prophetische Wort um so fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen. Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung; denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getragen haben Menschen von Gott gesprochen»

(2Petr 1,20f.). Sobald der «Tag anbricht», braucht niemand mehr eine Heilige Schrift. Aber solange es in der Welt Dunkelheit gibt, wird sie gebraucht: als Leuchte, die den Weg weist. Das Licht ist das Wort Gottes selbst.

9. Dialektik der Offenbarung

«Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen», schreibt der Apostel Paulus an die Korinther (2Kor 4,7)⁵¹, und denkt beim Schatz an das Evangelium Gottes, an die Verheißung der Versöhnung und an die Gegenwart des Erlösers Jesus Christus im Wort der Verkündigung, in der Person des Apostels und in der Kirche Gottes. Bei den irdenen Gefäßen aber denkt Paulus gleichfalls an die Kirche Gottes, in der es so viel Schwäche (1Kor 1,26ff.) und Schuld (1Kor 5-6; 2Kor 1) gibt; er denkt an seine eigene Person, der er als Apostel so verletzlich und verletzend sein konnte, so viele Misserfolge zu erleiden und Schläge zu erdulden hatte (1Kor 4,9-13; 2Kor 11,16-12,13), so oft an seine Grenzen gestoßen ist und an die anderer Menschen (2Kor 12,14-18); er denkt auch an die immer nur unvollkommenen Möglichkeiten, durch menschliche Sprache und menschliche Zeichen das Wort Gottes zu verdeutlichen (1Kor 13,8ff.).

Der Brief, in dem dieser Satz steht, ist selbst ein Dokument der Zerbrechlichkeit. Auch sein Original ist verlorengegangen. Er ist in einer tiefen Glaubenskrise der Gemeinde entstanden, die auch den Apostel erschüttert hat. Folgt man einer starken Strömung historisch-kritischer Forschung, ist der kanonische Text nicht aus einem Guss, sondern das Ergebnis einer redaktionellen Komposition, die verschiedene Schreiben, von Paulus aus verschiedenen Anlässen kurz nacheinander verfasst, zusammengefügt und um einen Passus ergänzt habe, der nicht von Paulus, sondern von fremder Hand stammen soll.

Paulus bleibt allerdings nicht beim Widerspruch zwischen der Kraft des Wortes Gottes und der Schwäche irdischer Medien stehen, sondern löst ihn auf. Der vollständige Satz heißt: «Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit der Überfluss von der Kraft Gottes sei und nicht von uns» (2Kor 4,7). Diese Zielangabe führt ins Zentrum der paulinischen Apostolats-theologie.⁵² Denn so sehr die Apostel Gesandte Christi sind, durch die Gott selbst mahnt, so sehr gilt: «Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen» (2Kor 4,5). Gerade um der Wahrheit des Evangeliums, seiner rettenden Macht und universalen Geltung willen muss im apostolischen Dienst beides zusammenkommen: Vollmacht und Demut, entschiedenes Eintreten für die Sache Gottes und klare Unterscheidung von den Interessen der Verkünder, unbedingter Einsatz der eigenen Person und offenes Eingeständnis der eigenen Fehler.

Das Ethos des Apostels ist aber theologisch begründet. Die paulinische Apostolatstheologie ist angewandte Christologie – und zwar sowohl kreuzestheologisch als auch pneumatologisch. Das «Wort vom Kreuz» (1Kor 1,18) prägt die Dialektik von Stärke und Schwäche, die der Zweite Korintherbrief entwickelt. «Wenn ich schwach bin, bin ich stark», sagt Paulus (2Kor 12,10), weil ihm Gott, seine Krankheiten und Misshandlungen vor Augen, geoffenbart hat: «Meine Kraft wird in Schwäche vollendet» (2Kor12,9). Das entspricht der Erkenntnis, die Paulus nach Damaskus im Blick auf den Gekreuzigten gewonnen hat: «Gekreuzigt aus Schwäche, lebt er doch aus Gottes Kraft» (2Kor 13,4; vgl. 1Kor 1,18–25). Der Heilige Geist aber ist es, der den Apostel inspiriert, das Wort Gottes zu sagen, so dass es verstanden und geglaubt werden kann.⁵³ Ohne den Geist gäbe es den Schatz nicht, nicht die irdenen Gefäße und nicht die dialektische Verbindung zwischen beiden.

Der Zweite Korintherbrief endet mit einem trinitarischen Gruß: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch» (2Kor 13,13). Das ist keine Information über das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sondern ein Segenswunsch, der durch den Glauben in Erfüllung geht. Im Schreiben wird der Segen erteilt; im Lesen wird er empfangen. Über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg gelingt eine Verständigung – nicht über irgendetwas, sondern über Gott und sein Wort; eine Gemeinschaft entsteht – nicht aufgrund bestimmter Interessen, sondern aufgrund des Wirkens Gottes. Das leistet der Brief – nicht obwohl, sondern weil er so menschlich, so irdisch, so fragil ist. Das Wort von den irdenen Gefäßen wird nicht dementiert, sondern verifiziert.

Was Paulus sagt, lässt sich im Kern auf die gesamte Schrift übertragen. Sie ist nicht der Schatz selbst, sondern das irdene Gefäß. Aber sie birgt den Schatz, auf Papyrus und Pergamenten, die von Feder und Tinte gebildet werden. Das älteste Papyrusstückchen des Neuen Testaments, das mit der Ordnungsnummer 52 in der John Rylands Bibliothek Manchester liegt, enthält Bruchstücke dessen, was Jesus nach Joh 18,37 zu Pilatus sagt: «Du sagst, dass ich ein König bin, denn dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um die Wahrheit zu bezeugen.» Größer könnte der Kontrast nicht sein. Gerade in ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Schwäche, ihrer Missverständlichkeit ist die Schrift auf menschliche Weise Zeugin des göttlichen Wortes und in aller Schwäche lässt sie die Stärke des Evangeliums zur Wirkung kommen.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Auslegung vgl. Peter MÜLLER, *Neues und Altes aus dem Schatz des Hausherrn (Vom rechten Schriftgelehrten) Mt 13,52*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisauslegung*, Gütersloh 2007, 435–440.

² Im folgenden führe ich Überlegungen zur Genese und Hermeneutik des Kanons fort, die zusammengestellt sind in: Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005 (E-Book seit 2008).

³ William WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897. (Die Seiten 7–80 sind wieder abgedruckt in: G. STRECKER [Hg.], *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* [WdF 367], Darmstadt 1975, 81–154, 85).

⁴ Vgl. Daniel Bonifacius HANEBERG, *Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*, Regensburg ²1882 (¹1850).

⁵ Vgl. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831.

⁶ Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hrsg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁷ Vgl. Theodor SCHNEIDER – Gunter Wenz (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I-III* (Dialog der Kirchen 7.9–10), Freiburg – Göttingen 1992–1998.

⁸ Vgl. R.T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985; Hermann VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

⁹ So jedenfalls mein Vorschlag in: *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in: Jean-Marie AUWERS – Henk Jan DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, XLVII–LXXXVIII.

¹⁰ Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115), Bonn 1993.

¹¹ Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹² Erich ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁷2008, 12–59.

¹³ Im neutestamentlichen Pendant (Martin Ebner – Stefan Schreiber [Hg.], *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 9–53) wird zwar gleichfalls eingehend und differenziert die Geschichte der Kanonisierung geschrieben; es fehlt aber die theologisch programmatische Verbindung mit der entstehungsgeschichtlichen Fragestellung; eine Verbindung zu suchen, führt dahin, die Kirche als Ort der Entstehung und der Lektüre, der Geltung und Verehrung des Neuen Testaments zu sehen (das nie ohne das Alte Testament gesehen werden kann), aber auch als Gegenstand der Kritik am Maßstab der Heiligen Schrift.

¹⁴ Vgl. Thomas RUSTER, *Markion, ein radikaler Pauliner: sein Irrtum und seine Wahrheit*, in: Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 105–122. Die überragende Bedeutung für die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts spiegelt der Klassiker protestantischer Kulturgeschichte Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921, ²1924), Darmstadt 1985.

¹⁵ Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des écritures en réponse à l'exégèse gnostique; une approche trinitaire* (CoF 180), Paris 1994.

¹⁶ PG 26, 1436–1440.

¹⁷ Vgl. Otto WERMELINGER, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: Jean-Daniel KAESTLI – Otto WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le monde de Bible), Geneve 1984, 153–196; Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14* (VigChr S 21), Leiden 1994.

¹⁸ Vgl. Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

- ¹⁹ Vgl. Daniel KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.
- ²⁰ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- ²¹ Vgl. Folker SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (contra Apionem) I-II*, Göttingen 2008; Dagmar LABOW, *Flavius Josephus «Contra Apionem». Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung mit Kommentar*, Stuttgart 2005.
- ²² Vgl. Emily J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London 2003; Ulrich B. SCHMIDT, *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg – Basel – Wien 2005. William L. Petersen, *Tatian's diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden u.a. 1994.
- ²³ GCS 42, 240.
- ²⁴ Viele weiterführende Hinweise zum gesamten Komplex bei Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen 2008.
- ²⁵ Franz OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, hrsg. v. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911.
- ²⁶ Nach Euseb., *h. e.* VI 14,): «Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst».
- ²⁷ Gut zusammengestellt von Johanna RAHNER, *Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens*, in: Susanne GILLMAYR-BUCHER et al. (Hg.), *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung* (Theologie Module 5), Freiburg – Basel – Wien 2008, 7–36, bes. 27ff.
- ²⁸ Nach Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike* [UTB 3366], Tübingen 2010, muss man auch die Abgrenzung zum dynamisch wachsenden Christentum als Faktor einrechnen. Doch in der Zeit zwischen 70 und 120 dürfte er recht klein gewesen sein.
- ²⁹ Die frühjüdischen Schriften in griechischer Sprache sind eher auf christlichen denn auf jüdischen Traditionswegen erhalten geblieben; einen guten Überblick über die reiche Literatur Albert-Marie DENIS et coll., *Introduction à la littérature religieuse judeo-hellenistique, Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Turnhout 2000.
- ³⁰ Vgl. Martin HENGEL – Roland DEINES, *Die Septuaginta als «christliche» Schriftensammlung, ihre Vorgesichte und das Problem ihres Kanons*, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.
- ³¹ Profund, Andrej FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliennes* (EtB), Paris 1966.
- ³² Ausgabe: Hans LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologie zu den Evangelien*, in: DERS. (Hg.), *Kleine Texte*, vol. I, Bonn 1902. Berlin 21933.
- ³³ Fundamentaltheologisch reflektiert von Max SECKLER, *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 150–177.
- ³⁴ Einen Überblick geben Kurt und Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart ²1989 (¹1982).
- ³⁵ *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Vol. IV: Die Katholischen Briefe, Stuttgart 2000–2007.
- ³⁶ Vgl. Georg STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995.
- ³⁷ Vgl. Stephen B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000; Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 1319); Bonn 2001.
- ³⁸ Vgl. Erich ZENGER, *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, in: AUWERS – DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (n. 9), 111–133.
- ³⁹ Dass Martin Luther erstens den Hebräerbrief aus dem Corpus Paulinum löst und zweites den Jakobusbrief aus der Spitzenstellung der Katholischen Briefe verbannt, beruht dagegen auf Vorbehalten gegenüber ihren theologischen Positionen.
- ⁴⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Zweite Auflage (1830/31) Erster und zweiter Band, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, § 132.

- ⁴¹ Die Tradition geht bis zu Papias von Hierapolis zurück, nach EUSEBIOS, *h.e.* III 39,15.
- ⁴² Klassisch ausgedrückt von Clemens Alexandrinus, nach EUSEBIOS, *h.e.* VI 14,7.
- ⁴³ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, 293f.
- ⁴⁴ Vgl. Thomas HIEKE – Tobias NICKLAS, «Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62)», Neukirchen-Vluyn 2003.
- ⁴⁵ Vgl. Giuseppe SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento* (Logos 8/2), Torino 2006.
- ⁴⁶ Vgl. J. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994; Peter Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart 2003.
- ⁴⁷ Jan ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1999.
- ⁴⁸ Vgl. Johann Salomo SEMLER, *Von freier Untersuchung des Canon*, vol. I-IV, Halle 1771-1775.
- ⁴⁹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. I, Göttingen 1979, 11-21.
- ⁵⁰ CSEL 40, 2, 228.
- ⁵¹ Zur Auslegung vgl. Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Korintherbrief I* (EKK), Neukirchen-Vluyn 2010 (im Erscheinen).
- ⁵² Zur theologischen Interpretation im Rahmen der paulinischen Apostolatstheologie vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- ⁵³ Vgl. Kurt ERLEMANN, *Die große Unbekannte*. Neukirchen-Vluyn 2010.

THOMAS HIEKE · MAINZ

ZUM VERHÄLTNIS VON BIBLISCHER AUSLEGUNG UND HISTORISCHER RÜCKFRAGE

Da regt mich ja die Frage schon auf!
(Evelyn Hamann alias «Frau Hoppenstedt»)

Problematisierung des Themas

Die ursprüngliche Fragestellung dieses Essays lautete: «Stärken und Schwächen der kanonischen Exegese im Vergleich zur historisch-kritischen Exegese». Darauf fällt mir spontan ein Bonmot aus einem Lorient-Sketch ein: «Da regt mich ja die Frage schon auf!» Das ist aber nicht der Schriftleitung dieser Zeitschrift anzulasten, sondern der Art und Weise, wie die Diskussion um diese methodologischen Fragen gegenwärtig geführt wird¹. Zunächst sind also die Fußangeln aufzudecken, die hinter der «aufregenden» Frageformulierung stecken. Sodann ist auf den eigentlichen Analysegegenstand, den biblischen Text als komplexes Phänomen einzugehen. Schließlich sollen Aufgabenbereiche und Zielsetzungen der wissenschaftlichen Biblexegese abgesteckt werden.

Kein Gegeneinander, sondern unterschiedliche Fragestellungen

Die Rede von «Stärken und Schwächen» und vom «Vergleich» unterstellt eine Konkurrenzsituation, und tatsächlich wird bisweilen in Zeitschriften und auf Tagungen die methodologische Diskussion um die «historisch-kritische vs. kanonische Methode» nach Art von Lagerkämpfen geführt. Die «Schwächen» einer Herangehensweise werden überdeutlich herausgearbeitet, um vor der Methode an sich zu warnen. Hier gilt es, sich von Zerrbildern und Unterstellungen zu befreien und bei der Sache selbst zu bleiben. Methoden haben keine «Stärken und Schwächen», sondern können bestimmte Aspekte an komplexen Phänomenen erklären und andere nicht. In

THOMAS HIEKE, geb. 1968, seit 2007 Professor für Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Forschungsschwerpunkte: Levitikus, Esra-Nehemia, methodologische und hermeneutische Fragen, die Rezeption des Alten Testaments im Neuen, Biblische Theologie (z.B. Eschatologie).

der Medizin ist ein «Schulstreit» von Ärzten am Krankenbett für den Patienten möglicherweise verheerend – weder hier noch in der Bibelexegese sollte man es dazu kommen lassen. Bei einem unverstellten Blickwinkel sieht man, dass es um verschiedene Fragestellungen geht, die – und das ist in der Wissenschaft angemessen – unterschiedliche Herangehensweisen erforderlich machen. Das Eine ist die Erhellung der Entstehungsgeschichte eines Textes und seiner historischen Hintergründe, das Andere ist die Suche nach seinem Verständnis im jetzigen Zusammenhang, in seinem literarischen Kontext der Bibel und in seinem sozialen Kontext heutiger Auslegungsgemeinschaften. Für ein umfassendes Verstehen des biblischen Textes ist es nur dienlich – und das sei vorwegnehmend angedeutet – die Herangehensweisen als komplementär, als einander ergänzend aufzufassen, statt sie gegeneinander auszuspielen.

Kein Alleinvertretungsanspruch

Im Wissenschaftsbetrieb machen sich Alleinvertretungsansprüche nicht sehr gut. Wer glaubt, allein mit der eigenen Methode die Wahrheit zu finden, während alle anderen irren, wird sehr bald scheitern. Und so kann auch keine der exegetischen Methoden und Herangehensweisen für sich beanspruchen, allein *die (eine) Wahrheit* über den Bibeltext herauszufinden (oder herausgefunden zu haben). Die Frage nach «Stärken und Schwächen» darf somit auch nicht im Sinne von «Gewinnern und Verlierern» verstanden werden, so als wäre eine angeblich «schwächere» Methode automatisch schon obsolet oder zu vernachlässigen.

Probleme der Begrifflichkeit

Die größten Probleme liegen jedoch in der bisher verwendeten Begrifflichkeit, die geschichtlich gewachsen und daher nur schwer zu ändern ist und – bei wohlwollendem Verständnis – auch richtige Dinge sagt. Es sind jedoch auch falsche Assoziationen möglich, die abschreckend wirken. «Kanonische Exegese» kann bei einem eingeschränkten Verständnis von «Kanon» dazu führen, dass man damit Exegese nach den Wünschen des kirchlichen Lehramtes verbindet, eine übertriebene «Linientreue», die nach Art der «Steinbruchexegese» des früheren Katechismus nur aus dem «Kanon» heraus zu belegen habe, was das Lehramt zu glauben vorgibt. Dies ist ein Zerrbild von Exegese. Eine weitere falsche Assoziation besteht in der Unterstellung, die «kanonische Exegese» wolle unter Absehung von wissenschaftlichen Erkenntnissen die absolute Wahrheit der Bibel (auch im historischen Sinne) nachweisen. «Kanonische Exegese» hat nichts mit Fundamentalismus zu tun. Auf der anderen Seite wird manchmal die «historisch-kritische Exegese»

als die Befreierin von starren kirchlich-dogmatischen Einschränkungen gefeiert. So mag sie vor Jahrhunderten entstanden sein, aber diese Grabenkämpfe von einst sind heute obsolet. «Historisch» wird im populären Verständnis oft auch mit «wahr» gleichgesetzt, doch die moderne Geschichtswissenschaft weiß genau, dass ihre Ergebnisse nicht die «bruta facta» in «objektiver» Weise wiedergeben, sondern nach wissenschaftlichen Kriterien vorgehende Selektionen und Bewertungen des überkommenen Materials und somit Annäherungen an die Wahrheit darstellen, aber nicht diese selbst sind. Das Adjektiv «kritisch» schließlich wird mit «dynamisch, agil, differenziert, modern» verbunden – oder, auf der anderen Seite, mit «freigeistig, skeptisch». Früher häufiger, heute seltener wird der Vorwurf erhoben, die «historisch-kritische Exegese» wolle vom Glauben abbringen. Diese «Fehlverbindungen» schaden der Bibelwissenschaft, die weder Erfüllungsgehilfin kirchenpolitischer Interessen sein will noch der Garant für historische Wahrheiten aller Art sein kann.

Alternative Vorschläge zur Terminologie

Da bei den bisherigen Begriffen «kanonische Exegese» und «historisch-kritische Exegese» die Fronten verhärtet scheinen, sei eine alternative Terminologie vorgeschlagen, die auch die geforderte Komplementarität ausdrücken möchte: «Biblische Auslegung» und «historische Rückfrage».

(1) «Biblische Auslegung» will die historische Tatsache ernst nehmen, dass biblische Texte immer innerhalb eines größeren Kontextes überliefert wurden und dieser Zusammenhang die Glaubensurkunde einer religiösen Gemeinschaft ist (Judentum bzw. Christentum in ihren jeweiligen Denominationen). Der größere Kontext ist das biblische Buch, der Bücherzusammenhang, die jeweilige Bibelausgabe als Ganze. Eine solche «Bibel» ist die je konkrete Ausprägung des Konzepts einer abgeschlossenen, mit göttlicher Autorität versehenen Glaubensurkunde. Dieses *Konzept* kann man auch «Kanon» nennen. Die *konkrete Ausprägung* des Umfangs und des Arrangements der als autoritativ angesehenen Textsammlung kann je nach Glaubensgemeinschaft variieren (z.B. Jüdische Bibel, Christliche Bibel, Lutherbibel, Einheitsübersetzung ...). Man weiß aus dem Alltag, dass es nicht unerheblich ist, in welchem Kontext man einen Text liest oder hört – und daher will die biblische Auslegung der Vernetzung des Untersuchungstextes in seinem je näheren und weiteren Kontext nachgehen. Da der historische Autor in den meisten Fällen den späteren Kontext, in dem sein Text überliefert wird, weder kannte noch Einfluss darauf hatte, muss bei der biblischen Auslegung davon Abstand genommen werden, die Mitteilungsabsicht des historischen Autors zum einzigen Maßstab und zur

Richtschnur der Auslegung zu machen. Es wird im Einklang mit moderner Literaturwissenschaft nicht mehr «produktionsorientiert» gefragt, was der Autor damit sagen wollte, sondern «rezeptionsorientiert», welche Sinn-dimensionen ein Text in seinem jeweiligen Kontext und im Lektürevorgang durch eine Glaubensgemeinschaft in legitimer Weise entfalten kann (ohne ideologisch durch aktuelle Leserinteressen vereinnahmt, ge- und missbraucht zu werden).

(2) Mit einem solchen Ansatz ist aber die «historische Rückfrage» keineswegs unwichtig oder unnötig geworden. Auch wenn man sich von dem Gedanken verabschieden muss, die Intention des historischen Autors mit letzter Sicherheit nachweisen oder die Entstehung eines Textes bis in Halb-verse hinein und auf das Jahrzehnt genau rekonstruieren zu können, so sind Fragen nach der Textgenese und nach den historischen Hintergründen und sozialgeschichtlichen Haftpunkten für das Verstehen sehr wichtig. Sie sind sogar unabdingbar, wenn die Gefahr besteht, dass eine bestimmte interessen-geleitete Lektüre in spekulative Aktualisierungen zu verfallen droht. Gottes Wort ist immer in eine geschichtliche Situation hinein ergangen – und konnte dann auf andere Zeiten und kann bis heute aktualisiert werden. Die «historische Rückfrage» sichert die «Erdung» der biblischen Texte und bewahrt sie vor einer rein assoziativen «Verwendung», die sie nur als Stichwortgeber für eigene Gedanken sieht. Zugleich liefert die «historische Rückfrage» die Enzyklopädie der Welt, in der der Text entstanden ist, so dass viele Voraussetzungen, die der Text macht, geklärt und erklärt werden können. Kenntnisse der geschichtlichen Abläufe in biblischer Zeit und darüber hinaus, das Wissen um die geographischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse, auf die der Text reagiert, kann nur eine verantwortete historische Rückfrage erhellen – und damit das Verständnis des Textes in seinem entstehungsgeschichtlichen Rahmen ermöglichen. Dass dies das *einzig mögliche* oder *einzig richtige* Verständnis ist, ist damit nicht gesagt. Die «historische Rückfrage» ist nicht dazu da, den biblischen Text als geschichtliches Dokument in die Glasvitrine eines Museums («bitte nicht berühren») zu stellen. Das entstehungsgeschichtlich erhobene Verständnis des Textes in seinem Wachstum über die Zeit und die hypothetisch erhobene Intention des empirischen Autors (soweit möglich) sind wichtige Anregungen und entscheidende Impulse, aber nicht der alleinige Maßstab für weitere Lektüren.

Der biblische Text – ein komplexes Phänomen

Die differenzierte und methodisch vielfältige Herangehensweise an biblische Texte ist durch die Komplexität dieses Phänomens bedingt. Es ist ja

nicht so, dass die Worte des historischen Propheten Amos (nur um ein Beispiel zu nennen) wie ein Fossil überliefert seien, von dem man nur den Dreck und Staub (also «sekundäre Hinzufügungen») abklopfen müsse, um dann den Propheten des 8. Jh. v. Chr. im Originalton reden zu hören. Die Worte, die der Prophet in seiner geschichtlichen Situation vor seinem Publikum *gesprochen* hat, sind unter anderen historischen Umständen *aufgeschrieben* worden (wahrscheinlich sogar nicht von ihm selbst), sind dann auf neue Gegebenheiten *angewandt* und *erweitert* bzw. verändert worden. Die Exegese bezeichnet dies mit den Begriffen «Verschriftlichung» und «Fortschreibung». Insbesondere als die Worte des im Nordreich Israel im 8. Jh. auftretenden Propheten als aktuell und passend für die Situation des Südreiches Juda im 7. und 6. Jh. v. Chr. empfunden wurden, änderten sich die Kontexte. Aus den fortgeschriebenen Amosworten wird durch «redaktionelle» Gestaltung und Neukomposition ein Buch mit Anfang und Ende.² Doch dieses Buch wird nicht für sich überliefert, sondern als Einzelschrift Teil von Prophetensammlungen, die schließlich in dem so genannten «Zwölfprophetenbuch» zusammengefasst werden. Auch dieser Prozess wirkt sich noch auf den Textbestand von «Amos» aus. Nach den fünf Büchern der Tora wird auch das Zwölfprophetenbuch (und darin die Amosschrift) ins Griechische übersetzt (Septuaginta). Die griechische «Bibel» wiederum ist es, die von den frühen christlichen Gemeinden als «Heilige Schrift» rezipiert und für ihre (später zum Neuen Testament gewordenen) Texte ausgewertet wird. Die Worte des Propheten Amos begegnen nun als regelmäßige Lesung im christlichen Gottesdienst. Das Zwölfprophetenbuch und die gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments werden immer wieder übersetzt, auch in moderne Sprachen. Dem nicht der biblischen Sprachen Griechisch und Hebräisch mächtigen Christen wird heute im deutschen Sprachraum in der Buchhandlung als «Bibel» eine Einheitsübersetzung oder eine Lutherbibel oder eine Zürcher Bibel, auf Nachfrage auch eine Gute Nachricht Bibel, eine «Bibel in gerechter Sprache» oder eine andere Ausgabe in deutscher Sprache verkauft; und wenn der Gottesdienstbesucher eine «Lesung aus dem Buch Amos» hört, bedenkt er kaum das komplexe Räderwerk mit Transmissionsriemen, das es ermöglicht, dass die Worte des Propheten aus dem 8. Jh. v. Chr. heute hörbar werden.

Wo soll hier das «Verstehen», wo soll eine verantwortete Auslegung ansetzen? Ein möglicher Weg könnte darin bestehen, sich auf die Suche nach dem «historischen» Autor «Amos» zu machen. Ähnlich wie die Archäologie einen Siedlungshügel («Tell») ausgräbt, dabei immer tiefer in die Vergangenheit blickt und Siedlungsweisen, Lebenszusammenhänge, geschichtliche Ereignisse (z.B. Zerstörungen durch Brände) rekonstruieren kann, so kann wissenschaftliche Exegese den überlieferten hebräischen Text nach seinen Vorstufen befragen, zwischen (späterer) Redaktion und (früherer) Tradition

unterscheiden und so – ebenso hypothetisch wie die Archäologie – die ursprünglichen Worte und die Ursprungssituation rekonstruieren. Solange man hier plausibel argumentiert und sich der vielen Unsicherheitsfaktoren bewusst ist, kann ein solches «Rekonstruieren der Vergangenheit» hilfreich und erhellend sein. Insofern ist die biblische Exegese *auch* eine Geschichtswissenschaft. Zwei Problemkreise führen jedoch in eine mögliche Schiefelage: Über lange Zeit hinweg dominierte die Rekonstruktion von «historischen Urtexten» als «historisch-kritische Exegese» derart, dass nur noch über die Zuordnung von Halbversen zu verschiedenen Schichten und über die Frage, ob ein Prophetenwort «echt» oder «unecht» sei, gestritten wurde. Durch eine einseitige Konzentration auf die Erhellung der Entstehungsgeschichte eines Textes oder gar auf dessen «Urfassung» gingen das Verstehen des auszulegenden Textes, seine Einbettung in die Gesamtüberlieferung und damit die Anschlussmöglichkeiten für theologische Fragestellungen verloren. Ein zweites Problem entsteht, wenn die hypothetisch rekonstruierte Urfassung als «Intention des historischen Autors» zur alleinigen Norm der Auslegung gemacht wird. Das funktioniert zum einen dann nicht, wenn trotz sorgfältiger wissenschaftlicher Arbeit die Expertinnen und Experten zu unterschiedlichen Auffassungen kommen (und das ist nicht nur in der Bibelwissenschaft häufig der Fall!). Sollte zum anderen dennoch einmal ein Konsens über die Entstehungsgeschichte eines Textes und dessen ursprüngliche Autorintention gefunden worden sein, so wird der Text, wenn seine Bedeutung darauf reduziert wird, zum historischen Fossil, das man im Museum bestaunen kann. Dem Phänomen «Bibel» in seiner gesamten historischen und theologischen Breite wäre man damit nur teilweise gerecht geworden.

Ein anderer möglicher Weg des Herangehens könnte beim Leser als Rezipient des Textes ansetzen. Doch stellt sich dann die Frage, auf welcher Ebene man anfängt. Die Rekonstruktion einer historischen Erstleserschaft ist wiederum stark mit Hypothesen belastet. Die Frage nach der möglichen Wirkung des Textes auf heutige, zeitgenössische Leserinnen und Leser (Hörerinnen und Hörer im Gottesdienst, Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht) ist sicher hilfreich, um manche Brücke des Verstehens zu bauen. Eine gewisse Gefahr besteht in diesem Fall jedoch darin, die momentanen Befindlichkeiten einer bestimmten Zielgruppe (Predigtpublikum, «meine Gemeinde», die Schulklasse) viel höher zu gewichten als den biblischen Text selbst. Das ehrliche Bemühen um eine zeitgemäße Auslegung oder Nacherzählung kann in eine Anpassung des Bibeltextes bis hin zur Verbiegung umkippen. Leser oder Prediger bemächtigen sich dann des Textes, um eigene Ansichten herauszulesen, sich bestätigt zu fühlen oder andere mit «biblischer» Autorität zu indoktrinieren. Die Bibelwissenschaft hat hier außerordentlich wichtige Aufgaben, fundierte Kriterien bereit-

zustellen, die einen ideologischen oder fundamentalistischen Zugriff auf den Bibeltext entlarven und die Bibel damit vor Missbrauch schützen.

Aufgabenbereiche der Exegese

Unter Berücksichtigung der genannten Komplexität des biblischen Textes und der möglichen Missverständnisse und Einseitigkeiten von Etiketten wie «historisch-kritische» oder «kanonische» Exegese gilt es, die Aufgabenbereiche der Bibelwissenschaft und der biblischen Exegese (eigentlich zwei synonyme Begriffe) immer wieder neu zu reflektieren und abzustecken. Die vornehmste Aufgabe der Exegese ist es, das Verstehen des biblischen Textes auf allen Ebenen zu fördern. Das «Verstehen» hängt aber vom Text und seinem Kontext ab.

(1) Zunächst gilt es also, den Text nach textkritischen, sprach- und literaturwissenschaftlichen Methoden präzise zu beschreiben: Die Textkritik sichert durch Vergleich von Lesarten und Handschriften die konkrete Gestalt, die Strukturanalyse erhellt Aufbau und Form, die Inhaltsanalyse Aussage, Sprechhandlung und Wirkabsicht des Textes. Diese Basisarbeit ist von großer Bedeutung und darf nicht im Blick auf «historisch-kritische» Entstehungshypothesen oder «kanonische» Assoziationen vorschnell übersprungen werden.

(2) Sodann sind die unterschiedlichen Kontexte zu berücksichtigen, die historischen wie die literarischen. Die «historische Rückfrage» rekonstruiert die Entstehungsgeschichte unter verschiedenen Perspektiven: Sie fragt, was der Text an geprägtem Material (Wendungen, Formeln, Gattungen, aber auch Motive und Traditionen) verwendet, welche anderen Texte als bekannt vorausgesetzt werden, welche sozialgeschichtlichen und politischen Verhältnisse sich möglicherweise im Text abzeichnen. Es gilt, denkbare Szenarien durchzuspielen, in denen eine Entstehung oder Fortschreibung des Textes plausibel erscheinen. Eine enge Zusammenarbeit mit der Rekonstruktion der Ereignisgeschichte in den biblischen Ländern anhand der Archäologie, Epigraphik usw. ist dabei unabdingbar. Vielleicht ist eine Datierung mit guten Argumenten vertretbar bzw. ein Wachstum des Textes von der Grundschrift bis zur redaktionellen Endfassung rekonstruierbar, ebenso eine Aussageabsicht des historischen Autors. Entgegen früherer Ansätze, die hier oftmals stehen blieben und in einseitiger Weise die Autorintention zum Maß aller Interpretation erhoben, muss die Bibelwissenschaft weitergehen und dem historischen Phänomen Rechnung tragen, dass jeder Bibeltext in einem größeren Zusammenhang literarisch überliefert wurde – und wird (bis heute in gedruckten Bibelausgaben in Ursprachen und Übersetzungen in moderne Sprachen). Die «biblische Auslegung» analysiert

mit einem rezeptionsorientierten Ansatz und damit unabhängig von einer Autorintention die intertextuellen Vernetzungen eines Bibeltextes mit seinem näheren und weiteren Kontext. Dabei geht es etwa um die literarische Rolle des Ausschnitts (der «Perikope») für den Buchzusammenhang und damit seinen Beitrag zur theologischen Gesamtbotschaft des jeweiligen Buches, aber auch um übergreifende Bezüge zwischen einzelnen Literaturbereichen. Geht der Blick über das biblische Buch hinaus, so ist darüber Rechenschaft abzulegen, welchen größeren literarischen Kontext man veranschlagt. «Biblische Auslegung» markiert dabei die Präferenz einer bestimmten «Bibel» als konkrete Kanonausprägung. Diese Präferenz trägt der Beobachtung Rechnung, dass die meisten biblischen Texte überhaupt nur deshalb die Zeit überdauert haben, weil sie schon sehr früh oder gar von Anfang an in einem größeren Zusammenhang autoritativer Schriften, die für eine Glaubensgemeinschaft konstitutive Bedeutung haben, überliefert wurden und damit auch (nur) als Teile (Teilaspekte) dieser Schriften wahrgenommen wurden. Es ist also sehr wohl berechtigt, primär nach intertextuellen Bezügen (Text-Text-Relationen) innerhalb dieser jeweiligen Kanonausprägung (Bibel) zu fragen – und dies nicht wieder nur unter historischen Gesichtspunkten (was war früher, was später, welcher Text ist von welchem abhängig), sondern auch unter inhaltlich-theologischen Aspekten: Welche zusätzlichen Sinndimensionen ergeben sich durch die gemeinsame, komplementäre Lektüre zweier und mehr biblischer Texte? Wie beeinflusst die kanonische Lesereihenfolge das Verständnis? Sind Wiederholungen bloße Verdopplungen, sind Widersprüche wirklich nur Widersprüche – oder sollen gerade dadurch Zusammenhänge und Botschaften sichtbar gemacht werden, die der einzelne Text für sich nicht deutlich werden lässt? Auch hier ist ein waches Bewusstsein für den hypothetischen Charakter der intertextuellen Relationen und ihrer Auswertung notwendig. Die Freude über manche Entdeckung darf nicht zu dem vorschnellen Rückschluss verführen, das sei auch vom historischen Autor (oder Redaktor) so gewollt und könne daher gar nicht anders verstanden werden. Derartige «Kurzschlüsse» von der biblischen Auslegung in die historische Rückfrage sind zu vermeiden. Dennoch bleiben beide Herangehensweisen eng aufeinander bezogen: Die biblische Auslegung muss Rechenschaft ablegen, auf welcher historischen Basis sie die jeweilige Kanonausprägung (Bibel) als literarischen Gesamtzusammenhang wählt und im Kontext welcher Glaubensgemeinschaft sie deren «kanonische» Texte auslegt. Die historische Rückfrage rekonstruiert, wie der Text in seiner Entstehungssituation bzw. im Verlauf seines Werdens und seiner redaktionellen Transformationen einstmals verstanden worden sein könnte und gibt damit einen wichtigen Impuls (nicht aber die alles bestimmende bzw. alles andere ausschließende Norm) für die biblische Auslegung vor.

Dabei ist keine der Herangehensweisen die jeweilige Kontrollinstanz der anderen: Eine durch biblische Auslegung aus dem Gesamtzusammenhang der Schrift erhobene Sinndimension kann nicht von der historischen Rückfrage mit dem Argument vom Tisch gewischt werden, dass der historische Autor das nie so gedacht haben könne. Ebenso wenig kann die historische Rückfrage dadurch eingeschränkt werden, dass man nur die «kanonischen» Texte berücksichtigen dürfe und die «außerkanonischen» Texte per se von minderem Wert seien. Wieder gilt der Grundsatz der Komplementarität, nicht der der Konkurrenz.

Fazit

Methodenreflexion ist in einer als Wissenschaft verstandenen Biblexegese immer angebracht; eine Methodendiskussion im Sinne eines Richtungsstreits mit Ausschließlichkeitsansprüchen unangemessen. «Historisch-kritische» und «kanonische» Exegese sind keine konkurrierenden Methoden, sondern einander komplementär ergänzende Herangehensweisen, die unter den neuen Begriffen der «historischen Rückfrage» und der «Biblischen Auslegung» in einer «Methode» zusammengefasst werden können.

Beide Aspekte zusammen erhellen wesentliche Dimensionen des biblischen Textes, der Einzeltexte als «Perikopen» wie der jeweiligen Bibel als Kanonausprägung einer Glaubensgemeinschaft als literarischer Großkontext. Die exegetische Methode reflektiert den Bibeltext in seiner geschichtlichen «Inkarnation» (im Sinne einer Textwerdung von Gottes Wort), in seiner historischen Ursprungssituation und seiner literarischen Überlieferung sowie materiellen Beschaffenheit (Handschriften); sie fragt nach den möglichen Sinndimensionen, die der Text in seinem historischen und literarischen Umfeld entfalten kann, nach den Relationen, die er mit anderen Texten im Lektürevorgang eingeht und was diese Relationen für das Gesamtverständnis beitragen – und so tastet sich diese Methode zum überzeitlichen Bedeutungsspektrum des Textes vor, das letztlich auch Hintergrund und Movens für die fortwährende Überlieferung war und ist. Von hierher ergeben sich die Anknüpfungspunkte in theologische und gesellschaftliche Diskurse. Durch eine solche dem komplexen Phänomen «Bibeltext» angemessene vielfältige Methodik gewinnen das Fach Bibelwissenschaft und ihr Gegenstand, die Bibel als Gottes Wort in Menschenwort, ihre Relevanz und Aktualität.

ANMERKUNGEN

¹ Es ist hier weder Zeit noch Ort, diese Diskussion nachzuzeichnen, daher wird auch weitgehend auf Belege in Form von Fußnoten verzichtet. Die Literatúrauswahl am Ende des Beitrags versucht, wichtige Wortmeldungen anzuführen.

² Zu Komposition und Überlieferung, Struktur und kanonischer Lektüre der Amosschrift vgl. die äußerst instruktive neue Studie von G. Steins, *Gericht und Vergebung*.

LITERATURAUSWAHL

(siehe auch www.biblischeauslegung.de):

Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 2007.

Behrens, Achim, Kanon. Das ganze Alte Testament ist mehr als die Summe seiner Teile, in: *Kerygma und Dogma* 53, 2007, 274-297.

Dohmen, Christoph, Art. Exegese, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Auflage) 3 (1995) 1087-1096.

Dohmen, Christoph, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: Hossfeld, Frank-Lothar/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger*, Herders Biblische Studien 44, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, 174-191.

Dohmen, Christoph, Vielfältig wie die Bibel selbst. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft: *Herder Korrespondenz Spezial: Glauben denken*, 2008.

Dohmen, Christoph, Kanonische Exegese, in: Ortkemper, Franz-Josef/Schuller, Florian (Hg.), *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche*, Stuttgart 2008, 21-33.

Dohmen, Christoph/Steins, Georg, Art. Schriftauslegung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Auflage) 9 (2000) 253-256.

Ebner, Martin, Die heißen Eisen anpacken. In der neutestamentlichen Exegese dominiert die Methodenreflexion, in: *Herder Korrespondenz Spezial: Glauben denken*, 2008, 25-28.

Ebner, Martin, Grundoptionen der historisch-kritischen Exegese, in: Ortkemper, Franz-Josef/Schuller, Florian (Hg.), *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche*, Stuttgart 2008, 9-20.

Frankemölle, Hubert, Methodik und Hermeneutik. Anfragen an die «kanonische Exegese», in: Schmeller, Thomas (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen*, Freiburg: Herder 2008, 11-32.

Groß, Walter, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie*, QD 185, Freiburg: Herder, 2001, 110-149.

Hieke, Thomas, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer »biblischen Auslegung«, in: *Biblische Notizen* 119/120 (2003) 71-89.

Hieke, Thomas, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2003) 65-76.

Hieke, Thomas, Alles Auslegungssache. Methodisch-hermeneutische Erwägungen zur Kontextualisierung biblischer Auslegung, in: *Biblische Notizen. Neue Folge* 140 (2009) 95-110.

- Janowski, Bernd (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel* (Theologie interdisziplinär, 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Rahner, Johanna, Kanonische und/oder kirchliche Schriftauslegung? Der Kanon und die Suche nach der Einheit, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 123 (2001) 402-422.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, QD 185, Freiburg: Herder, 2001, 48-87.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: *Herder Korrespondenz* 57 (2003, 8) 412-417.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Gemäß der Schrift. Altes Testament, Judentum und kanonische Exegese im Jesus-Buch von Benedikt XVI.: *Herder-Korrespondenz Spezial: Jesus von Nazaret*, 2007, 10-14.
- Steins, Georg, Der Bibelkanon als Text und Denkmal. Zu einigen methodologischen Problemen kanonischer Schriftauslegung, in: Jonge, Henk Jan de/Auwers, Jean-Marie (Hg.), *The Biblical Canons*, BETHL 163, Leuven: Peeters, 2003, 177-198.
- Steins, Georg, «Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden». Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Bibelexegese, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 74-81.
- Steins, Georg, Kanonisch lesen, in: Utzschneider, Helmut/Blum, Erhard (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006, 45-64.
- Steins, Georg, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 116-121.
- Steins, Georg, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament*, SBAB 48, Stuttgart 2009.
- Steins, Georg, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, SBS 221, Stuttgart 2010.
- Utzschneider, Helmut, Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, in: *Biblische Zeitschrift* 43 (1999) 224-238.
- Veijola, Timo, Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 313-339.
- Zenger, Erich, Das Jesus-Buch von Benedikt XVI. im Licht des Alten Testaments, in: *zur debatte* 5 (2007) 29-31 (<http://www.con-spiration.de/texte/2007/zenger.html>).

ADEL THEODOR KHOURY · MÜNSTER

DER KORAN UND DIE BIBEL

Der Koran, das heilige Buch des Islams, ist die Sammlung der nach islamischem Glauben dem Propheten Muhammad von Gott offenbarten Mitteilungen. An mehreren Stellen sagt er deutlich, dass er eine Verbindung zur Bibel hat: Er nennt die Juden und die Christen die «Leute des Buches», d.h. die Menschen, denen die Tora und das Evangelium von Gott her zugekommen sind. Er betont an mehren Stellen, dass er offenbart worden ist zur Bestätigung dessen, was vor ihm vorhanden ist, nämlich die Tora und das Evangelium (vgl. 2,41.9.89.97.101; 4,47; 5,48; 6,92; 10,37; 12,111; 35,31). Mit den Juden, die in seiner unmittelbaren Umgebung (einige in Mekka, viele in Medina und den benachbarten Städten) wohnten, führt Muhammad im Koran sehr viele Streitgespräche. Auch mit den Christen hatte er viele Kontakte auf seinen Karawanenreisen nach Syrien und Palästina gehabt. Er kennt die christlichen Gemeinden im Norden, die christlichen arabischen Stämme an der Nordgrenze zu Syrien und zum Irak, er nennt die Christen des Jemen im Süden «die Gläubigen», die «an Gott glauben», er schickt muslimische Familien, um sie der Unterdrückung durch seine Gegner in Mekka zu entziehen, nach Abessinien und gibt ihnen als Botschaft für den Kaiser Abessinien den ersten Teil der Sure 19 über Maria und Jesus. Er zeigt sich tief beeindruckt von der Lebensweise und der religiösen Weisheit der christlichen Mönche und lobt sie im Koran (57,27). Und er hört nach seiner prophetischen Berufung auf das Urteil des Vorstehers der christlichen Gemeinde in Mekka, Waraqa ibn Naufal, des Vetters seiner Frau Khadija. Trotz mancher strengen Auseinandersetzung mit ihnen über christologische Fragen und trotz des Befehls, sie der Herrschaft des Islams zu unterwerfen (9,29), nannte er sie zuletzt als diejenigen, die den Muslimen «in Liebe am nächsten stehen» (5,82). Beiden, Juden und Christen, räumt er das Recht und die Pflicht ein, nach den Rechtsbestimmungen der Tora bzw. des Evangeliums zu leben (5, 43–44 und 5,46–47).

ADEL THEODOR KHOURY, geb. 1930 im Libanon, Priesterweihe 1953, 1970-93 Professor für Religionswissenschaft und Leiter des Seminars für Allgemeine Religionswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Vorstand der Forschungsstelle für den christlich-islamischen Dialog im Libanon.

ERZÄHLUNGEN ÜBER BIBLISCHE GESTALTEN

An verschiedenen Stellen erwähnt der Koran die Propheten der biblischen Tradition, deren Predigt bzw. Legende ihm eindrucksvoll erscheint. Er erwähnt vor allem die großen Namen, die in seiner Umgebung besonders bekannt waren. An einer Stelle zählt er diese prophetischen Gestalten auf: «Wir gaben dir eine Offenbarung, wie Wir Noach und den Propheten nach ihm offenbart haben. Und Wir offenbarten (auch) Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, Jesus, Ijob, Jonas, Aaron und Salomo. Und Wir ließen David eine Schrift zukommen» (4,163).¹

Die Höhepunkte der prophetischen Geschichte bilden verständlicherweise die Sendungen jener Propheten, die vor Muhammad als die Gründer einer bestimmten Religion, besser gesagt: einer bestimmten Gestalt der einen Offenbarungsreligion, gelten. Sie werden deswegen im Koran besonders hervorgehoben, weil sie als Vorgänger Muhammads betrachtet werden, oder anders ausgedrückt, weil Muhammad sich als einen von ihnen, als den letzten Gesandten dieser Reihe und seine eigene Botschaft als die Bestätigung der früheren Botschaften ansieht.

Abraham

Die Gestalt Abrahams nimmt in der Lehre des Korans² eine sehr hohe Stellung ein. Denn Abraham ist das Vorbild aller Gläubigen (vgl. 2,124; 60,4.6). Abraham ist der Freund Gottes, das ist sein Ehrentitel im Koran (4,125) und in der islamischen Tradition. Er wurde von Gott rechtgeleitet und auserwählt (3,33). Gott gab ihm die Offenbarung (2,136; 4,163) und die Prophetie (4,163). Der Koran spricht sogar einmal von einer heiligen Schrift, die von Abraham hinterlassen worden sei (87,18-19). Gott ließ der Sippe Abrahams «das Buch und die Weisheit zukommen...»³ (4,54). Abrahams Glaube wird einer harten Probe ausgesetzt durch die Aufforderung Gottes, seinen Sohn zu opfern (37,99-113; 2,124). Die islamischen Kommentatoren sind sich darüber nicht einig, wer geopfert werden sollte, Isaak (so die Mehrheit unter den frühen Kommentatoren) oder Ismael. Das Opfer Abrahams ist übrigens für den Islam die Grundlage und das Vorbild des rituellen Opfers zur Zeit der Wallfahrt in der Nähe von Mekka (vgl. 37,107).

Abraham wird im Koran als der erste Muslim bezeichnet, das Modell des gottergebenen Gläubigen. Er hat mit seinem Sohn Ismael das Heiligtum der Kaba gegründet (2,125-127; 3,95-97; 22,26). Und er hat die Pflichten eines frommen Muslims erfüllt: Glaube, Gebet und Almosen (21,73), Wallfahrt (Weihe, Umlaufprozession, Opfer: 22,26-29), gute Werke (21,73).

Der Koran bekennt sich ausdrücklich zum Glauben und zur Urreligion Abrahams: «Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham be-

ansprechen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben. Und Gott ist der Freund der Gläubigen» (3,68; vgl. 3,95; 4,125; 6,161; 16,123).

So weist der Koran die Ansprüche der Juden und der Christen zurück, allein die wahre Religion zu besitzen (2,135-140; 3,65-68). Abraham kam vor Mose und der Tora und vor Jesus Christus und dem Evangelium. Ihm stünden Muhammad und die Muslime am nächsten (3,68). Abraham selbst – so der Koran – bittet Gott, seinen Nachkommen den Propheten Muhammad zu schenken (2,127-129).

So ist Abraham für den Koran das Vorbild all derer, die durch den Glauben den Weg zu Gott finden und im Glauben ein Leben vor Gott, in Gottesfreundschaft, führen.

Mose

Die Angaben des Korans über Mose⁴ und seine Rolle als Prophet, Volksführer und Verkünder des Gesetzes Gottes erinnern wohl an die Angaben der Bibel, sind jedoch dem Muhammad durch die Vermittlung der jüdischen Volkstradition und in einer entsprechend ausgeschmückten Form bekannt geworden. Da aber Muhammad es liebt, sich an Mose zu orientieren und seine eigene Rolle bei den Arabern als ähnlich der des Propheten und Gesetzgebers Mose anzusehen, so projiziert der Koran oft in die Gestalt des Mose die Auffassungen Muhammads über die prophetische Verkündigung und die Funktion des Gesetzes.

Berufung und Sendung Moses im Koran erinnern an die Angaben der Bibel (u.a. 20,10-13). Seine Beglaubigungswunder wird er vor dem Pharao vollbringen (u.a. 20,17-23). Über die Auseinandersetzung des Mose mit dem Pharao, die Zeichen, die er wirkte, und die Verfolgung der Kinder Israels durch die Ägypter, aber auch über das rettende Eingreifen Gottes beinhaltet der Koran ähnliche Erzählungen wie die Bibel.

Mose erhält von Gott den Auftrag, sein Volk von der Knechtschaft in Ägypten zu befreien (u.a. 20,24.42-45). Und Gott zeigt ihm eine besondere Zuwendung: Er hat mit ihm gesprochen (4,164; 7,144; 19,51-52).

Der Inhalt seiner prophetischen Botschaft ist der gleiche wie der aller anderen Propheten: Glaube an den einen, einzigen Gott und an das Jüngste Gericht sowie die Pflicht, Gott allein zu dienen (20,14-15.49-55; 26,23-28).

In vielen Versen bestätigt der Koran die göttliche Sendung des Mose als Verkünder des Tora-Gesetzes. Was die Bedeutung der Tora im Leben der Gemeinschaft anbelangt, so können die Aussagen des Korans in folgende Punkte zusammengefasst werden:

- Das Gesetz der Tora ist Licht (21,48; 14,5; 6,91), es enthält einsichtbringende Zeichen für die Menschen. Somit ist das Gesetz die Norm des Glau-

bens (28,43). Das Gesetz ist Rechtleitung und Barmherzigkeit, Richtschnur, gerader Weg und somit Norm des praktischen Handelns: «Und Wir haben Mose das Buch zukommen lassen. ... Und Wir haben es zu einer Rechtleitung für die Kinder Israels gemacht» (32,23; vgl. 23,49; 21,48; 45,16-17; 17,2; 40,53-54; 28,43; 37,117-118 – vgl. 6,91; 6,154; 7,154; 2,53; 5,44).

- Das Gesetz Gottes ist detailliert und setzt die einzelnen Dinge und Vorschriften auseinander, so dass der Weg der Gläubigen deutlich bleibt (6,154; 7,145).

- Wegen der Hartnäckigkeit der Juden hat Gott ihnen jedoch in der Tora einige Einschränkungen auferlegt (4,160; 6,146-147).

- Im Übrigen hat die Tora nicht alle dunklen Punkte der Glaubenslehre und der Gesetzgebung erhellt. So bleibt ein Fortschritt in dieser Richtung möglich. Diesen Fortschritt bringt zunächst einmal das Evangelium Jesu Christi.

Jesus Christus

Jesus⁵ wird im Koran ausdrücklich Sohn Marias genannt. Was der Koran über die Geburt, die Kindheit und die Zeichen der göttlichen Auserwählung Marias erzählt, erinnert ziemlich an den Stil der christlichen Apokryphen.

Gott nimmt sich Marias an, stellt sie unter seinen besonderen Schutz und lässt sie im Tempel unter der Obhut des Zacharias heranwachsen. Er sorgt auf wunderbare Weise für ihren Unterhalt im Tempel (3,37). Diese Zeichen der besonderen Erwählung Marias (3,42-43) riefen bei den Dienern Gottes im Tempel eine so große Begeisterung hervor, dass sie miteinander wetteiferten, wer sie wohl betreuen durfte (3,44).

Der Koran unterstreicht in seinen Erzählungen den wunderbaren Charakter der Ereignisse, die sich auf die Geburt Jesu⁶ und überhaupt auf seine Sendung, sein Wirken, sein Ende und seine eschatologische Rolle beziehen.

Aus dieser Darstellung geht eindeutig hervor, dass der Koran mit aller Bestimmtheit an der jungfräulichen Geburt Christi festhält. An einer anderen Stelle verteidigt er Maria gegen die Verleumdung der Juden (4,156). Er bezeichnet Maria wiederholt als die, «die ihre Scham unter Schutz stellte» (21,91; 66,12).

Jesus Christus, der Sohn Marias, ist ein Prophet, von Gott gesandt, das Evangelium zu verkünden. Gott hat ihn mit heiligem Geist gestärkt (2,87. 253; 5,110 ...) und beauftragt, den Kindern Israels die Tora zu bestätigen (5,46; 19,21). Zudem bringt das Evangelium der Barmherzigkeit eine Erleichterung der Bestimmungen des Gesetzes (3,50). Jesus bringt schließlich mehr Klarheit über Glauben und Gesetz (46,63).

Zur Beglaubigung seiner prophetischen Sendung bewirkte Jesus verschiedene Zeichen, die der Koran parallel zu den Aussagen der Evangelien

angibt: «Und als Gott sprach: O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade zu dir und zu deiner Mutter, als Ich dich mit dem Geist der Heiligkeit stärkte, so dass du zu den Menschen in der Wiege und als Erwachsener sprachst; und als Ich dich das Buch, die Weisheit, die Tora und das Evangelium lehrte; und als du aus Ton etwas wie eine Vogelgestalt mit meiner Erlaubnis schufest und dann hineinbliesest und es mit meiner Erlaubnis zu einem Vogel wurde; und als du Blinde und Aussätzige mit meiner Erlaubnis heiltest und Tote mit meiner Erlaubnis herauskommen ließest; und als Ich die Kinder Israels von dir zurückhielt, als du mit den deutlichen Zeichen zu ihnen kamst, worauf diejenigen von ihnen, die ungläubig waren, sagten: Das ist nichts als eine offenkundige Zauberei» (5,110; vgl. den parallelen Text 3,48-49, der Jesus selbst in den Mund gelegt wird.)

Trotz dieser klaren Beweise mochten die Juden an Jesus nicht glauben. Nur die Jünger erkannten die göttliche Botschaft und schenkten ihr Glauben (5,111).

Der Tod Jesu am Kreuz wird vom Koran als falsche Behauptung der Juden zurückgewiesen: «und weil sie sagten: Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet. – Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt ... Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise» (4,157-158).

So hat Gott, meinen einige Exegeten, Jesus aus den Händen seiner Feinde errettet. Erst danach ist er gestorben und nach einer sehr kurzen Zeit wieder von den Toten auferweckt und in den Himmel erhoben worden. Andere meinen, dass die Erhebung in den Himmel ohne vorherigen Tod erfolgt sei; Christus werde aber am Ende der Zeit wiederkommen und erst dann sterben.

Jesus wird zunächst einmal vom Himmel ins heilige Land herabkommen. Dort wird er sich als vollkommener Muslim verhalten: Er vernichtet den Antichrist, verrichtet in Jerusalem das vorgeschriebene Morgengebet, indem er sich hinter dem Vorbeter in die Reihen der islamischen Gläubigen hinstellt. Er schafft sodann alles ab, was gesetzwidrig ist; dann wird er über ein vollkommen geeintes Reich herrschen, als gerechter König regieren und der ganzen Schöpfung einen vierzig Jahre andauernden Frieden schenken.

So stellt der Koran die Lebensgeschichte Jesu, seine Sendung und seinen prophetischen Auftrag dar. Er erwähnt mit keinem Wort sein Erlösungswerk. Denn die Menschen brauchen nach islamischer Lehre nicht Erlösung, sondern Gottes Barmherzigkeit. Jeder ist Sünder vor Gott, und er hat nur seine eigenen Sünden zu verantworten (39,7). Niemand kann stellvertretend für andere auftreten und ihnen Erlösung bringen (6,164). Jesus Christus ist also (nur) einer der größten Propheten der Geschichte, ein Prophet, den Gott mit einer besonderen Gnade und einer wunderbaren Auserwählung ausgezeichnet hat.

Weitere Gemeinsamkeiten und zugleich Unterschiede in den Glaubensaussagen zwischen dem Koran und der christlichen Deutung der Bibel beziehen sich auf die Frage: Wer ist Jesus Christus? Der Islam ist eine streng monotheistische Religion, die die Einzigkeit Gottes stark betont. Der Monotheismus ist nach der Aussage des Korans auch die Mitte jeder prophetischen Verkündigung und jedes Glaubensinhaltes. Der Koran polemisiert nicht pauschal gegen die christliche Lehre, er greift, und dies zunächst einmal in milder Art, dann aber immer schärfer, nur das an, was er die Übertreibung der Christen nennt. In der Beurteilung der Person Jesu Christi stimmt er in vielen Punkten mit der Lehre des christlichen Glaubens überein, lehnt jedoch die Lehre von der Gottheit Christi ab.

Für den Koran ist Jesus ein Prophet und Gesandter Gottes:

- Jesus, der Sohn Marias, ist der Knecht Gottes. Jesus ist ein Diener Gottes (19,30; 4,172), dem besondere Gnade erwiesen wurde (43,59), ein lauterer Junge (19,19), ein Gesegneter (19,31). Er ist der Messias, aber nicht im christlichen Verständnis. Der Titel Messias, Christus, bedeutet, dass er mit dem Segen Gottes gesalbt wurde und dadurch zur Prophetensendung befähigt wurde.

- Jesus Christus ist das Wort Gottes (3,45; 4,171). Hier übernimmt der Koran die christliche Bezeichnung, jedoch ohne die christliche Deutung dieses Titels. Er ist Wort Gottes, weil er durch das schöpferische Wort Gottes geschaffen wurde (3,59). Außerdem hat er das Wort Gottes den Menschen verkündet.

- Jesus Christus ist Geist von Gott (vgl. 4,171), weil er, so die muslimischen Kommentatoren, durch das Einhauchen des göttlichen Geistes von Maria empfangen wurde (21,91).

- «Christus wird es sicher nicht aus Widerwillen ablehnen, Diener Gottes zu sein ...» (4,172), das ist die dezidierte Haltung des Korans. Er erhebt sich gegen die Übertreibung der Christen und fordert von ihnen, sie sollen nur die Wahrheit sagen und Jesus, dem Sohn Marias, keine Eigenschaften zuschreiben, die ihm nicht zustehen (4,171). Denn alle Menschen stehen vor Gott wie Diener da, das ist die ihnen allen gehörige Haltung: «Niemand in den Himmeln und auf der Erde wird zum Erbarmer anders denn als Diener kommen können» (19,93).

Alle Argumente, die der Koran den Polytheisten entgegenhält, können hier Anwendung finden: Gott ist auf niemand angewiesen (10,68; 2,116), und wenn er etwas will, so erschafft er es durch sein schöpferisches Wort (2,117) und nicht durch einen Akt der Zeugung (112,3). So hat er kein Kind und auch keine Gefährtin (72,3; 6,101). Der Koran sagt das auch deutlich in Bezug auf Christus: «Es steht Gott nicht an, sich ein Kind zu nehmen. Preis sei Ihm! Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr: Sei!, und sie ist» (19,35).

So verwirft der Koran die christliche Lehre, die Jesus Christus als Gottes Sohn betrachtet. Durch verschiedene zusätzliche Argumente versucht er, den Irrtum dieser Lehre nachzuweisen. Er stellt fest, dass Jesus und Maria, seine Mutter, doch wie normale Sterbliche «pfligten Speise zu essen» (5,75). Das habe Jesus auch selbst vor Gott im Himmel bezeugt, und zwar in feierlicher Form: «Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn...» (5,117; vgl. 5,72; 9,30-31).

Wenn die Christen auf ihrer falschen Lehre beharren, so sind sie den Ungläubigen gleich. Noch schärfere Töne hört man im folgenden Vers: «Ungläubig sind gewiss diejenigen, die sagen: Gott ist Christus, der Sohn Marias. Sprich: Wer vermag denn gegen Gott überhaupt etwas auszurichten, wenn Er Christus, den Sohn Marias, und seine Mutter und diejenigen, die auf der Erde sind, allesamt verderben lassen will?» (5,17).

Für den Koran ist Jesus nicht Gottes Sohn. Er ist aber ein großer Prophet und ein Gesandter Gottes, der durch eine besondere Gnade ausgezeichnet wurde. Er ist und bleibt in seiner Botschaft, in seinem Leben und in seiner Person ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes für die Menschen in aller Welt.

GOTTESVORSTELLUNG DES KORANS

Der Gott des Korans ist der Gott der Bibel. Er bekräftigt das an die Adresse der Juden und der Christen: «Unser Gott und euer Gott ist einer» (29,46). Verständlich wird, dass die Hauptaussagen über Gott mit denen übereinstimmen, die die Bibel enthält. Dies, auch wenn es im Einzelnen eigene Deutungen des Korans und der islamischen Gelehrten gibt und auch da und dort etliche Unterschiede in manchem Punkt festzustellen sind.

Gott ist der Schöpfer

Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt, von «Himmel und Erde» (Koran 46,34). Er hat die Erde in zwei Tagen erschaffen (41,9), die gesamte Welt aber in sechs Tagen, dann hat er sich auf seinem Thron zurechtgesetzt (11,7), um die Welt zu regieren. Dann hat Gott den Himmel und die Erde zum Dienst des Menschen ausgestattet und ihnen eine feste Ordnung vorgeschrieben (vgl. 7,54 u.a.).

Gott ist auch der Schöpfer des Menschen. Er hat ihn – wie auch in der Bibel beschrieben – aus Erde (18,37), aus Lehm (23,12), aus einer Tonmasse (32,7) geformt. Aus dieser Bildnerarbeit des Schöpfers entstanden Menschen «in schönster ebenmäßiger Gestalt» (95,4; 40,64).

Gott hat jedoch eine charakteristische Art zu schaffen: durch sein *schöpferisches Wort*: «Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist» (2,117).

Gott ist die Vorsehung

Die Wirkung der Vorsehung Gottes besteht nach der Auffassung des Korans hauptsächlich in der Erfüllung folgender Aufgaben: die Weiterschöpfung der Welt und des Menschen sichern, das Geschick des Menschen bestimmen, dem Menschen den Lebensunterhalt schenken und endlich ihn im Leben auf die Probe stellen.

Gott ist der Richter

Gott ist der einzige Sachwalter, der dem Menschen überhaupt von Nutzen sein und «Freundschaft gewähren» kann (18,44), denn er ist der einzige Richter, der jeden für seinen Glauben und sein Tun zur Verantwortung ziehen wird. In unzähligen Versen verbindet der Koran den Glauben an den Jüngsten Tag mit dem Glauben an Gott (u.a. 2,8.126.232; 3,114; 4,162; 58,22). Denn Gott ist der, «der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes» (1,4).

Zur Beurteilung der Menschen werden ihr Glaube und ihre Werke berücksichtigt, denn «ein jeder haftet für das, was er erworben hat» (74,38). Um festzustellen, ob einer den Glauben angenommen und was er in seinem Erdenleben getan hat, werden folgende Mittel angewandt: Bücher, in denen die Taten der Menschen aufgezeichnet sind, eine Himmelswaage und eine sehr dünne und scharfe Brücke über den Abgrund.

Das endgültige Urteil wird von Gott gefällt, der alles über die Menschen weiß (58,7). Nach seinem Urteil und seiner Entscheidung werden die Menschen sortiert (vgl. 77,13; 44,40), die einen sind die Geretteten und gehören zu der Gruppe auf der rechten Seite (56,8.27.38,90.91; 74,39; 90,18), die Verdammten gehören zu der Gruppe auf der linken Seite (56,41).

Die Pein der Verdammten in der Hölle dauert ewig (43,74-77; 41,28; 11,106-107; 6,128; 2,81; 3,24; 33,64-65).

Grund zur Belohnung der Menschen im Paradies sind ihr Glaube und ihre guten Taten. In unzähligen Versen wiederholt der Koran, dass die Belohnung bei Gott für diejenigen bereitsteht, die glauben und das Gute tun (unter vielen anderen Versen 84,25; 20,75-76; 29,58; 31,8-9; 2,25; 22,14.23.50). Wie die Qual der Hölle ist die Wonne des Paradieses ewig (11,108). Der Koran schildert in prachtvollen Bildern die unsagbaren Wonnen des Paradieses, das ungetrübte Glück im wunderbaren Garten Gottes mit seinen Flüssen von Wasser, Milch, Wein und Honig (14,23; 47,15), mit seinem Überfluss an Früchten und an allem, was dem leiblichen Wohl dient (36,55-57; 43,69-73; 18,31), mit seinem Frieden und seinem Glück (15,45-50), mit dem geschlechtlichen Verkehr mit den Paradiesjungfrauen (Huri: 52,20; 56,22.35-37; 55,56.58; 37,48-49; 38,52; 44,54; 2,25; 3,15).

Die Bewohner des Paradieses haben auch die Möglichkeit, zu Gott hinzuschauen (75,22-23). Die Anschauung Gottes ist jedoch nicht eine ständig gegebene Möglichkeit für alle Gläubigen. Sie ist nur in den Augenblicken möglich, die Gott selbst bestimmt, und für die gläubigen Männer und Frauen, die er dafür auserwählt.

Gott ist der Eine, Einzige und Transzendente

Eine prägnante Formel des koranischen Monotheismus findet sich in der kurzen Sure 112,1-4: «Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig.»

Mit der Betonung der Einzigkeit Gottes reagiert der Koran vor allem gegen den Polytheismus der Altaraber, aber auch gegen einige Aussagen des christlichen Glaubens über die Gottheit Jesu Christi (siehe oben) und über die Dreifaltigkeit (4,171; 5,73).

Außerdem unterstreicht der Koran ausdrücklich die Transzendenz Gottes. Gott ist erhaben, betont der Koran (vgl. u.a. 2,255; 20,114; 23,92.116). «Die Blicke (der Menschen) erreichen Ihn nicht» (6,103). Auch wenn er sich erkennen lässt, so bleibt er dennoch verborgen (57,3). «Nichts ist Ihm gleich» (42,11).

Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Bibel und Koran

Am Ende dieses Abschnittes ist in Bezug auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Koran und Bibel⁷ vor allem Folgendes festzustellen:

1. Differenzierter oder nicht differenzierter Monotheismus?

- Der Islam bekennt sich zu einem strengen, nicht näher differenzierten Monotheismus. Alles, was ihm als eine Gefährdung dieses Monotheismus erscheint, lehnt er ab.
- Das Christentum bekennt einen differenzierten Monotheismus: einen Gott in drei Personen.

2. Jesus Christus: Wer ist er?

Der große Streitpunkt zwischen Islam und Christentum bezieht sich auf die Deutung der Person Jesu Christi und seine Heilsrolle in der Geschichte. Während die Muslime in ihm einen begnadeten Menschen, einen großen Propheten und den Verkünder des Evangeliums sehen und dabei betonen, dass er nur ein Mensch sei, glauben die Christen über seine menschliche

Natur hinaus an seine göttliche Person und seine göttliche Natur. Als menschengewordener Gottes-Sohn ist er der Heiland der Menschen und der gesamten Schöpfung.

3. Gemeinsamkeiten mit der christlichen Lehre

Die meisten Aussagen der islamischen Gotteslehre stimmen mit den allgemeinen Aussagen der christlichen Gotteslehre überein: Gott ist der Schöpfer, – die Vorsehung, – der Richter, – der Eine und Einzige, – der Transzendente, – der durch die Propheten gesprochen hat.

Diese grundlegenden Gemeinsamkeiten haben eine entsprechende Würdigung in einer Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden: «Der Heilswille umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird» (*Lumen gentium*, Nr. 16). Die Päpste nach dem Konzil haben diese Aussage in ihren Reden und Erklärungen immer wieder bekräftigt: Christen und Muslimen beten denselben Gott an.

Bereits der Koran äußerte sich in ähnlicher Weise: «Und streitet mit den Leuten des Buches (= *Juden und Christen*) nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind Ihm ergeben» (29,46).

Auch wenn Christen und Muslime nicht in jedem Punkt die gleichen Vorstellungen und Aussagen über Gott haben, so zeigen dennoch die vielen Gemeinsamkeiten zwischen ihrer jeweiligen Gottesvorstellung, dass sie denselben Gott meinen, wenn sie ihn anbeten.

RELIGIÖSE PFLICHTEN UND MORALISCHE GEBOTE

Die religiösen Pflichten sind das Kernstück des koranischen Gesetzes und die Hauptstützen des Islams. In ihrer Absicht und in manchen ihrer Verordnungsformen sind sie denen ähnlich, die in der Bibel zu finden sind. Es sind dies das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten, die gesetzliche Abgabe und die Wallfahrt nach Mekka.

Was die moralischen Gebote betrifft, so hat der Koran eine Liste von Geboten festgelegt, die einfach parallel läuft zum Dekalog: 17,22-39.⁸ Eine Kurzfassung liest man im Koran 6,151-152: «Sprich: Kommt her, dass ich euch verlese, was euer Herr euch verboten hat: Ihr sollt Ihm nichts beigesellen, und die Eltern gut behandeln; und tötet nicht eure Kinder aus (Angst vor) Verarmung – euch und ihnen bescheren Wir doch den Lebens-

unterhalt; und nähert euch nicht den schändlichen Taten, was von ihnen offen und was verborgen ist; und tötet nicht den Menschen, den Gott für unantastbar erklärt hat, es sei denn bei vorliegender Berechtigung. Dies hat Er euch aufgetragen, auf dass ihr verständig werdet. Und nähert euch nicht dem Vermögen des Waisenkindes, es sei denn auf die beste Art, bis es seine Vollkraft erreicht hat. Und gebt volles Maß und Gewicht nach Gerechtigkeit. Wir fordern von den Menschen nur das, was sie vermögen. Und wenn ihr aussagt, dann seid gerecht, auch wenn es um einen Verwandten geht. Und erfüllt den Bund Gottes. Dies hat Er euch aufgetragen, auf dass ihr es bedenkt.»

Zum Schluss gilt es, Folgendes festzustellen: Alle bisher dargelegten Angaben machen deutlich, dass der Koran sich auf die biblische Tradition beruft und sich selbst in diese Tradition stellt. Aber in manchen wesentlichen Punkten weicht seine Deutung der Offenbarungsinhalte von der der Juden und auch von der der Christen ab. Man kann daher den Islam nicht einfach als eine christliche Häresie bezeichnen, wie es oftmals geschehen ist. Der Islam versteht sich als eine selbstständige Religion. Einige seiner Wurzeln reichen in den Bereich der Bibel, daher seine Nähe zum Christentum. Einige seiner Lehren widersprechen zentralen verpflichtenden Lehren des Christentums, daher auch dann seine Ferne zum Christentum. Es gilt nun, im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, ausgehend von den Gemeinsamkeiten (*Nostra aetate 1*) den Dialog miteinander zu pflegen und zu versuchen, die Menge der Unterschiede zu verringern. Und wir müssen, ohne den Dialog zu verlassen, fähig sein, die offenkundigen Widersprüche zunächst einmal geduldig auszuhalten.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe mit vollständigem Text beider Bücher Johann-Dietrich THYEN, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln, ³2000; Adel Theodor KHOURY, *Der Koran. Übersetzt und kommentiert*, Gütersloh 2007; DERS., *Der Koran, erschlossen und kommentiert*, Düsseldorf, ³2007. – Da die Geschichte des Noach im Koran zwar einiges von der biblischen Erzählung über die Sintflut wiedergibt, vor allem aber dem Muster der sonstigen Strafliegenden der Propheten nachgebildet ist, sollen hier nur die wichtigsten Koranstellen angegeben werden, in denen die Geschichte des Noach dargelegt wird: 54,9-16; 37,75-82; 71,1-28; 26,105-122; 23,23-30; 11,25-49; 7,59-64.

² Die wichtigsten koranischen Texte, die sich auf Abraham beziehen, sind folgende (nach der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge angegeben): 51,24-37; 37,83-113; 26,69-87.88-104; 15,51-77; 19,41-50; 21,51-73; 11,69-76; 29,16-27.31-32; 6,74-86; 2,124-134.

³ Vgl. 19,49; 21,72; 29,27.

⁴ Die wichtigsten Texte des Korans, die sich auf Mose beziehen, sind folgende: 79,15-26; 37,114-122; 44,16-31; 20,9-98; 26,10-68; 43,46-56; 27,7-14; 18,60-82; 40,23-54; 28,3-46.48-49; 10,75-92; 7,103-156.159-160; 2,49-73; 5,20-26.

⁵ Die koranischen Stellen, die sich auf Jesus Christus beziehen, sind folgende: 19,16-37; 43,57-65; 23,50; 21,91; – 42,13; 6,85; – 2,87.136.253; 3,33-44 (Maria). 45-63; 61,6.14; 57,27; 4,156-159.163.171-172; 33,7; 66,12 (Maria); 9,30-31; 5,17.46-47.72-78.110-119.

⁶ Die ausführliche Darstellung der Verkündigung an Maria befindet sich in der Sure 19.

⁷ Vgl. Joachim GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004.

⁸ Siehe eine ausführliche Darlegung in meinem Buch: *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2001, 101-108.

RUDOLF VODERHOLZER · TRIER

OFFENBARUNG, SCHRIFT UND KIRCHE

Eine relecture von «Dei Verbum»

im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers

1. «Dei Verbum» – das «Meisterstück des Konzils»

Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* entstand, so einer ihrer kundigsten Kommentatoren, in einem «Klima der Polemik», und es fehlte nicht viel, dass sie gar nicht das Licht der Welt erblickt hätte.¹ Erst durch das entschiedene Eintreten Papst Pauls VI., der die Thematik in der Schlussansprache der zweiten Sessio am 4. Dezember 1963 wieder auf die Tagesordnung setzte, wurde der Ausformulierung eines der bedeutendsten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils der Weg bereitet. Umso erstaunlicher ist, dass, um das Urteil des Exegeten Pierre Grelot zu zitieren, das Konzil mit *Dei Verbum* so etwas wie sein «Meisterstück»² vorgelegt hat. In einem Entstehungsprozess, der alle vier Sessionen begleitet und die Konzilsentwicklung insgesamt widerspiegelt, ist ein kurzer und schlüssiger Text entstanden von außerordentlicher Dichte und Prägnanz. Den Konzilsvätern gelang es, beraten von den renommiertesten Theologen der Zeit, aus einem ganz der nachtridentinischen Kontroverstheologie und ihrer neuscholastischen Ausprägung entstammenden Schema *De fontibus revelationis*³ eine Konstitution zu formen, die das fundamentaltheologische Ringen der zurückliegenden Jahrzehnte positiv rezipierte. Das Offenbarungsdenken wird aus einer rationalistischen und intellektualistischen Verengung heraus- und einem biblisch angemessenen personalen Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zugeführt; die historisch-kritische Exegese wird nicht nur nolens volens zugelassen, sondern auf der Basis eines historischen Verständnisses von Offenbarung als unabdingbares Moment der Schriftdeutung integriert; nicht zuletzt wird durch das klare Bekenntnis zur überragenden Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche auch ein bedeutendes ökumenisches Signal gesetzt.

RUDOLF VODERHOLZER, geb. 1959 in München. Ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier. Seit 2008 Direktor des «Institut Papst Benedikt XVI.» in Regensburg.

Schon ein erster Vergleich zwischen Titel und Struktur von vorbereitetem Schema *De fontibus revelationis* mit dem Endtext *Dei Verbum* zeigt den Fortschritt, der durch die Offenbarungskonstitution errungen wurde. Indem der Konzilstext mit einem Prooemium und einem ersten Kapitel *De ipsa revelatione* eröffnet und darin das geschichtlich-personale Verständnis von Offenbarung und, ihr korrespondierend, von Glauben entfaltet, erhalten die im Schema *De fontibus revelationis* noch als Offenbarungsquellen titulierten und interpretierten Größen Schrift und Tradition ihre sachgemäße Einordnung als Vermittlungsweisen (DV II: «De divinae revelationis transmissione») der sowohl der Tradition als auch der Schrift vorausliegenden und sie transzendierenden Offenbarung selbst. Nicht nur der Themenkomplex «Schrift und Tradition» erfährt durch die Vorordnung der «Offenbarung selbst» eine Vertiefung, auch die in den weiteren Kapiteln drei bis fünf verhandelten Themen Inspiration, Irrtumslosigkeit und Auslegung der Schrift (DV III, 11–13), Altes Testament (DV IV, 14–16) und Neues Testament (DV V, 17–20), werden durch das Vorzeichen der alles bestimmenden *revelatio ipsa* in ein neues Licht gerückt und tiefer verstanden.⁴ Kapitel VI schließt mit sechs Artikeln über die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche die Offenbarungskonstitution ab.

2. Joseph Ratzinger als Wegbereiter und Kommentator von «*Dei Verbum*»

Am Entstehen der Offenbarungskonstitution hat Joseph Ratzinger, seit dem Jahr 2005 Papst Benedikt XVI., maßgeblichen Anteil. Als Berater des Erzbischofs von Köln Josef Kardinal Frings arbeitete er mit diesem zusammen eine Reihe folgenreicher Wortmeldungen in der Konzilsaula aus, insbesondere diejenige vom 14. November 1962.⁵ Professor Ratzinger hatte zusammen mit Karl Rahner einen Alternativentwurf zu *De fontibus* verfasst.⁶ Ratzinger war Peritus der am 7. März 1964 gegründeten Subkommission der Theologischen Kommission, die die von Papst Paul VI. in der Schlussversammlung der zweiten Sessio geforderte Wiederaufnahme der Beratungen über das Offenbarungsschema aufgriff und den Endtext erarbeitete.⁷ Joseph Ratzinger ist es auch, der den lange Zeit maßgeblichen und nach wie vor nicht überholten deutschen Kommentar zu den ersten beiden und zum sechsten Kapitel von *Dei Verbum* im Ergänzungsband 2 des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg 1967) verfasste. Seit zwei Jahren ist nun auch der vollständige Wortlaut des Vortrags bekannt, den Joseph Ratzinger auf Bitten⁸ des Kölner Erzbischofs am Vorabend der Konzilsöffnung am 10. Oktober 1962 im Saal der Anima in Rom vor den deutschsprachigen Bischöfen gehalten hat.⁹ Doch damit nicht genug der neuen Quellenlage: Seit September 2009 liegt endlich auch der Teil der von Joseph Ratzinger 1955 bei der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität

eingereichten Habilitationsschrift vor,¹⁰ den er aufgrund der erheblichen Kritikpunkte des Zweitgutachters Michael Schmaus zurückgezogen und bislang nicht veröffentlicht hatte. Von dieser Habilitationsschrift sagt Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen, dass ihm die dabei gewonnenen Erkenntnisse bezüglich des Zueinanders von Offenbarung, Schrift und Überlieferung bei den Konzilsdebatten zu dieser Fragestellung wertvolle Dienste geleistet haben.¹¹

Im Folgenden soll eine relecture der Aussagen von *Dei Verbum* bezüglich Offenbarung, Schrift, Tradition und Kanon vorgenommen werden im Licht der vorbereitenden und kommentierenden Texte Joseph Ratzingers.

3. Kontexte des Entstehens: «Bibelstreit» und Neubestimmung des Traditionsbegriffs

Es waren vor allem zwei kritische Kontexte, die das Zustandekommen der Offenbarungskonstitution überschatteten, wenn nicht überhaupt gefährdeten. Da ist zunächst die als «Bibelstreit» am Vorabend des Konzils in die Theologiegeschichte eingegangene Debatte um die richtige Schriftauslegung zwischen Vertretern der Lateran-Universität und den beiden Exegeten des Päpstlichen Bibelinstituts Max Zerwick und Stanislaus Lyonnet.¹² Als zweites ist die Auseinandersetzung um den Traditionsbegriff in seinem Verhältnis zur Schrift und zur Offenbarung zu nennen. Anlass für eine vertiefte Reflexion auf das Zueinander dieser Größen war nicht zuletzt die Dogmatisierung der Assumptio Mariae vom 1. November 1950 gewesen.¹³ Die Frage, auf die sich letztlich das theologische Interesse konzentrierte, lautet: Wie muss das Verhältnis von Offenbarung, Schrift, Überlieferung und Lehramt bestimmt werden, wenn auch vom neuen Dogma gelten muss, dass es in der Offenbarung enthalten ist, andererseits weder ein Schriftwort im Literalsinn als Begründung herangezogen werden noch bezweifelt werden kann, dass es bis ins fünfte Jahrhundert hinein auch keine «nur mündliche» oder eben wie auch immer zu denkende «ungeschriebene Überlieferung» dazu gibt?

Die in Rom in den 1950er Jahren noch bestimmende neuscholastische Schultheologie meinte diese Frage nur durch das Insistieren auf der Zwei-Quellen-Theorie befriedigend lösen zu können und brachte ihren Einfluss in der Vorbereitung des Konzils entsprechend zur Geltung. Der Tübinger Dogmatiker Josef Rupert Geiselman versuchte nachzuweisen, dass die Theorie von den zwei Quellen die Lehre des Konzils von Trient missverstanden habe. In der Tat spricht Trient nur von dem einen «fons» (DS 1501 «tamquam fontem»), welches das Evangelium ist. Die Rede von den «zwei Quellen der Offenbarung» ist letztlich einer (bis zur 30. Auflage 1955 nachzuweisenden, in DS mittlerweile weggelassenen) redaktionellen Klammer

in Denzingers *Enchiridion symbolorum* zu D 1787 (= DS 3006) verdankt.¹⁴ Geiselmann entwickelte demgegenüber ein Verständnis von Tradition als «Kirchenbindung» der Schrift, die aber alles für den Glauben Grundlegende enthält.

Die Konzilsdiskussion zum Verhältnis von Schrift und Überlieferung stand denn auch ganz wesentlich «im Schatten» der Studien, die Geiselmann als Frucht seiner Beschäftigung mit den katholischen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts und vor dem Hintergrund der durch die Dogmatisierung von 1950 neu entstandenen Herausforderungen vorgelegt hatte.¹⁵

Joseph Ratzinger nun schließt sich in seiner Habilitationsschrift zumindest soweit Geiselmann an, als er ein Verständnis von «Tradition» als ungeschriebene Überlieferung neben der schriftlichen der Bibel als unangemessen infrage stellt.¹⁶ In seinem Vortrag vom Vorabend der Konzilseröffnung nennt Ratzinger Geiselmann namentlich, wenn er die angehenden Konzilsväter deutscher Sprache vor den verheerenden Konsequenzen warnt, die eine Verabschiedung des Schemas *De fontibus* durch das Konzil mit sich bringen würde: «Es ist klar, dass diese Lehre [von Schrift und Tradition als zwei *fontes revelationis*], die zweifellos eine starke Mehrheit theologischer Lehrbücher hinter sich hat, hier zunächst weniger gegen die reformatorischen Bekenntnisse selbst gerichtet ist, sondern dass die unmittelbare Frontrichtung anderswohin zielt. Es handelt sich um jene Versuche einer Neubesinnung auf das Wesen der Tradition, die in Deutschland vor allem durch die Arbeiten des Tübinger Dogmatikers Geiselmann in Gang gekommen ist. [...] Die weiteren Überlegungen Geiselmanns stehen hier nicht zur Debatte; dass Trient einen Spielraum lassen wollte, kann tatsächlich kaum in Zweifel gezogen werden. Das bedeutet, dass bis zur Stunde in der Kirche sowohl die Meinung derjenigen ein Recht hat, die an die Existenz besonderer, nur in der Überlieferung enthaltenen Wahrheiten glauben, wie auch die Meinung derjenigen, die an eine materiale Vollständigkeit der Schrift denken. Die wörtliche Annahme des gegenwärtigen Schemas würde zur Folge haben, dass es mit dieser Offenheit von jetzt an zu Ende wäre und dass das partim-partim der Sache nach jetzt doch noch zu einem späten Siege käme. Für einen solchen Schritt gibt es keine neuen Gründe, wohl aber neue Gegeninstanzen.»¹⁷ Ratzinger fährt fort, indem er die Versuche ad absurdum führt, bestimmte Inhalte des Glaubens mit einer vermeintlichen mündlichen apostolischen Tradition zu begründen: «Die Geschichte kann praktisch keinen Satz nennen, der einerseits nicht in der Schrift enthalten ist und andererseits auch nur mit einiger historischer Wahrscheinlichkeit bis auf die Apostel zurückgeführt werden könnte. Gerade die drei klassischen Lehrbuchbeispiele – Kanon der Schrift, Siebenzahl der Sakramente, Kindertaufe – bestehen diese Probe nicht. Wer die Kanongeschichte kennt, der weiß auch, welch mühsames Ringen um die Abgrenzung dessen sie einschließt,

was die Kirche als Kanon, als regula ihrer selbst anerkennen will und was nicht. Nein, die Kirche hatte keine fertig formulierte Mitteilung des letzten Apostels zur Verfügung, der testamentarisch hinterließ, welche Bücher zusammen die Schrift ausmachen sollten.»¹⁸ Seine eigene Position erläutert der junge Berater von Kardinal Frings dann wie folgt: Die Kirche «musste in der Selbstbesinnung auf den in ihr wirksamen Heiligen Geist in der Mühsal menschlicher Geschichte sich fragen, in welchen Büchern sie diesen Geist erkannte und welchen nicht, ehe sie scheiden konnte, was ihr Wesensgesetz ausdrückte und was nicht. Und dieses lebendige Ringen im Heiligen Geist, das ist der Vorgang des *tradere*, das ist das über die Schrift und ihren Buchstaben hinausgreifende Plus der Tradition, nicht aber ein fertiger material zu tradierender Satz.»¹⁹ Dieses hier von Ratzinger zumindest angedeutete Verständnis von Tradition ist mit «Kirchenbindung» der Schrift, wie bei Geiselman, noch zu schwach beschrieben. Überlieferung ist für Ratzinger der vom Heiligen Geist ermöglichte und getragene Prozess der je neuen Aneignung und des vertieften Verstehens des in der Schrift bezeugten Offenbarungsgeschehens im Glaubensbewusstsein der Kirche.

Die von Geiselman vorbereiteten und von Ratzinger und natürlich auch vielen anderen vorgebrachten Einwände gegen das Schema *De fontibus* verfehlten ihre Wirkung nicht.

4. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Überlieferung in «*Dei Verbum*»

Der erste und grundlegende Schritt zur Neubestimmung des Schrift-Tradition-Verhältnisses in *Dei Verbum* besteht in der Nach- und Unterordnung der beiden Größen unter die *revelatio ipsa*, so dass deutlich wird, dass *scriptura* und *traditio* nicht *fontes revelationis*, wie der Titel des Schemas insinuierte, sondern *Modi transmissionis revelationis* sind. Ihr Wesen und ihre Zuordnung wird im zweiten Kapitel von DV dargelegt. Bemerkenswert ist, dass sodann zunächst von der *traditio* gehandelt wird, was dem historischen Sachverhalt entspricht, dass die Schrift selbst aus der Tradition hervorgeht. DV 8 folgert aus dem spezifischen Wesen der Überlieferung als Modus der Weitergabe der Offenbarung die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines Fortschritts in der Offenbarungserkenntnis (mit Hinweis auf die marianische Typologie Lk 2,19 und 51). DV 9 unterstreicht die gegenseitige Verwiesenseitigkeit von Schrift und Überlieferung, die nur zusammen bestehen können, weswegen in diesem Artikel das protestantische *sola scriptura* implizit zurückgewiesen wird: «quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat.» Am stärksten der traditionellen Sprechweise verpflichtet ist der letzte Satz von DV 9, der eine Formulierung von Trient aufgreifend dazu auffordert, Schrift und Überlieferung «*pari pietatis affectu ac reverentia*» zu verehren.²⁰

DV 10 schließt mit einer die verschiedenen Größen harmonisch aufeinander beziehenden Formulierung: «Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.»

Über das Kapitel II hinaus kommt *Dei Verbum* allerdings noch mehrfach auf das Verhältnis von Schrift und Überlieferung zu sprechen. Zunächst werden in DV 12 nach der positiven Bestimmung der Methoden der historisch-kritischen Exegese auch die Prinzipien der «traditionellen» Hermeneutik in Erinnerung gerufen: «Analogia fidei» und Beachtung der «Einheit der Schrift» im Sinne geistiger Schriftauslegung. Es wird damit offenkundig vorausgesetzt, dass die modernen Methoden der Exegese und die traditionelle Hermeneutik sich nicht ausschließen, sondern einander ergänzen und gegenseitig befruchten.²¹ Die darin sich ausdrückende Vision war für viele zeitgenössische Beobachter das Musterbeispiel eines (schlechten) Kompromisses. Einige Zeit später sollte sich auf überraschende Weise zeigen, dass gerade in dieser Hinsicht *Dei Verbum* eine ungeahnte Aktualität besitzt, worauf später noch näher eingegangen wird.

DV 21 schließlich greift die Thematik nochmals auf und spricht davon, dass die Kirche die Heilige Schrift immer «una cum Sacra Traditione» als «höchste Richtschnur ihres Glaubens» (*supremam fidei suae regulam*) angesehen habe. Ratzinger spricht von einer glücklichen Ergänzung der Formulierung von DV 9, insofern einerseits der «spezifische Normcharakter» der Schrift für die Kirche festgehalten worden sei, andererseits durch den Verzicht auf die noch in der Textfassung F enthaltenen Begriffe *norma* und *auctoritas* vermieden wurde, in die theologischen Schuldebatten um diese Terminologien einzugreifen.

Ratzingers Resümee zu DV im Hinblick auf die Schrift-Tradition-Problematik im Kommentar von 1967 ist zurückhaltend. Rückblickend, so stellt er fest, war die durch die Geiselman-Debatte vorgegebene Fragestellung einer wirklich sachgemäßen Durchdringung des Problems nicht förderlich. Immerhin sei es ein Fortschritt gewesen, durch die neue Zuordnung von Schrift und Tradition zur Offenbarung selbst die Fragestellung transzendiert und auf eine neue Ebene geführt zu haben. Das vom Konzil Erreichte ist nach Ratzingers Kommentar von 1967 eher als ein «notwendiges Durchgangsstadium», nicht schon als eine wirkliche Lösung anzusehen.²² Wie aber hätte eine solche Lösung nach Auffassung Ratzingers aussehen können? Seinen Texten, angefangen von der Habilitationsschrift von 1955, über die Auseinandersetzung mit Geiselman ab dem Jahr 1962²³ bis hin zum grundlegenden Artikel «Tradition» im Lexikon für Theologie und Kirche²⁴ ist die Antwort darauf zu entnehmen.

5. Kirche als Subjekt der Offenbarungsannahme im Glauben

Nachdem Ratzinger anfangs Geiselmannt zumindest partiell zugestimmt hatte, kam es ab 1962 zu einer heftigen Auseinandersetzung mit dem Tübinger Kollegen um die nähere Bestimmung des Begriffs von «Tradition», die für Ratzinger nicht nur mit dem Aspekt der Weitergabe der Offenbarung, sondern bereits mit ihrer Annahme beim menschlichen Adressaten unauflöslich verbunden ist. «Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird»,²⁵ auf diese von ihm selbst in seinen Lebenserinnerungen geprägte Kurzformel, die dem Band 2 der JRGS denn auch als Motto dient, lässt sich Ratzingers eigener Ansatz auf den Punkt bringen. Schon in der Habilitationsschrift hatte Ratzinger formuliert: «Der Satz: Neben der Schrift ist die heilige Überlieferung Quelle der «Offenbarung» (= Offenbarungserkenntnis) besagt also demnach *erstlich* nicht, dass es da über die Schrift hinaus noch einen Vorrat von «Offenbarungswahrheiten» gibt, die neben der Schrift einher weiterüberliefert werden, er besagt vielmehr, dass die Schrift nicht einfach als totes historisches Buch schon «Offenbarung» Gottes ist, die demnach jedem, auch dem profanen Leser hier zugänglich und «verfügbar» (!) wäre, sondern dass sie vielmehr nur in den Händen der lebendigen Kirche in ihrer Verkündigung zur Offenbarung wird.»²⁶ Im Gespräch mit Bonaventura entwickelt Ratzinger eine Sicht von Tradition, die sie mit dem Empfang der Offenbarung verknüpft und somit konstitutiv sein lässt für die Offenbarung selbst.²⁷ Das gläubige Subjekt Kirche, geschichtlich gesprochen: die Tradition, ist nicht nur für die Weitergabe der Offenbarung verantwortlich, so als könne man die «Offenbarung» – objektiv in der Schrift gefasst, wie oft noch vorausgesetzt ist – als solche noch einmal unabhängig vom Glaubenssubjekt der Kirche «haben».²⁸ Joseph Ratzinger kann Geiselmannt in dem Moment nicht mehr zustimmen, als dieser aus der unbestreitbaren Tatsache, dass Überlieferung nicht eine Sammlung materialer Sätze darstellt, die neben der Schrift als «ungeschriebene» Inhalte überliefert werden, schlussfolgert, die Heilige Schrift sei deshalb suffizient und man könne von Seiten der katholischen Theologie dem protestantischen *sola scriptura* entgegen kommen.²⁹ Ratzinger hält dieser Konzeption Geiselmannts vor, letztlich gegen die eigene Absicht doch wieder in die Historisierung, Objektivierung und Intellektualisierung des Offenbarungsbegriffs zurückgefallen zu sein, insofern in seiner Konzeption Offenbarung lediglich als Schatz von «suffizient» mitteilbaren Wahrheiten»³⁰ verstanden werde. Somit aber erweist sich Geiselmannts vermeintlich neue Lösung als noch immer in der alten Fragestellung verhaftet. Ratzinger nahm den prominenten Ort seiner Münsteraner Antrittsvorlesung zum Anlass, seine Geiselmannt-Kritik auszuführen, sie mit einer positiven Darstellung des Zusammenhangs von Offenbarung, Tradition und Schrift zu verbinden

und Geiselman mit einer eigenen Interpretation des Trienter Dekretes «Über die Annahme der Heiligen Bücher und der Überlieferungen» zu entkräften. Zunächst wird die Rede von der Schriftsuffizienz im Rahmen der katholischen Theologie problematisiert: «Was heißt eigentlich <Suffizienz der Schrift>? Auch Geiselman kommt als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen als solche festzuhalten, und keines darunter ist *sola scriptura* zu gewinnen, die großen altchristlichen Dogmen des einstigen *consensus quinquesaecularis* nicht und die neuen von 1854 und 1950 noch weniger. Was hat dann aber die Rede von der Suffizienz der Schrift noch für einen Sinn? Droht sie nicht, zu einem gefährlichen Selbstbetrug zu werden, mit dem wir zunächst uns, dann aber auch die anderen täuschen (oder sie vielleicht gerade nicht täuschen!)? Mindestens muß man, um einerseits dabei zu bleiben, daß die Schrift alle Offenbarungswahrheit enthält und andererseits etwa das Dogma von 1950 eine Offenbarungswahrheit ist, zu einem so weit gedachten Suffizienzbegriff Zuflucht nehmen, dass das Wort <Suffizienz> jede ernsthafte Bedeutung verliert»³¹. Das Problem kann nach Ratzinger nur gelöst werden, wenn man die Fragestellung auf die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Tradition hin ausweitet, so wie er es in der Bonaventura-Studie bereits getan hatte: Offenbarung transzendiert nicht nur die Schrift, insofern sie mit der Wirklichkeit des geschichtlich sich mitteilenden Gottes selbst zu tun hat. Offenbarung überschreitet das Phänomen der Schrift allein auch insofern, als sie das gläubige Subjekt voraussetzt, denn ohne die im Glauben angenommene Offenbarung ist nichts wirklich offenbar. Aus der Inkongruenz von Offenbarung und Schrift und der konstitutiven Bedeutung des Offenbarungsempfangs für die Offenbarung sowie einer Sicht von Überlieferung als geschichtlicher Gestalt der Offenbarungsannahme folgt für Ratzinger, dass es für eine katholische Theologie kein *sola scriptura* geben kann. Tradition ist die in die Zeit erstreckte Kirche als Subjekt des Offenbarungsempfangs. Die «Subjektivität» der Kirche als Empfängerin der Offenbarung ist nicht nur in der Ursprungssituation konstitutiv, sondern dies gilt auch für ihre gesamte geschichtliche Existenz. In dieser Richtung ist nach Ratzinger auch das Konzil von Trient zu interpretieren:³² In den Trienter Debatten ließen sich vier Schichten des Überlieferungsbegriffs feststellen: «1. das Eingeschriebensein der Offenbarung = des Evangeliums nicht bloß in der Bibel, sondern im Herzen; 2. das Sprechen des Heiligen Geistes die ganze Zeit der Kirche hindurch; 3. die konziliare Aktivität der Kirche; 4. die gottesdienstliche Überlieferung und die gesamte Lebensüberlieferung der Kirche.»³³ Von dieser differenzierten existentiellen und personalen (im Herzen!) Aneignung der Offenbarung durch die Kirche, die vom Heiligen Geist getragen ist und nicht nur für die Gründungssituation der Kirche sondern für jede Phase ihrer geschichtlichen Existenz relevant ist, und die nicht nur die

konziliare Lehrverkündigung, sondern auch (anders als dann die Auflistung des Melchior Cano) die Liturgie als *locus theologicus* mit einbezieht, erhofft sich der gerade in Münster antretende Professor für Dogmatik auch und gerade für die noch im Entstehen begriffene Offenbarungskonstitution entscheidende Impulse. In diesen Schichten nämlich drücke sich «die eine Realität des christlichen Präsens aus, in welchem freilich auch die ganze nachapostolische (und freilich auch schon mitten in die apostolische Zeit zurückreichende) Vergangenheit der Kirche mit gegenwärtig ist als das Ganze des kirchlichen Lebens, in dem die Schrift ein zentrales, aber niemals das einzige Element ist».³⁴

Wenn Ratzinger in seinem Resümee zu DV 9 von einem «Durchgangsstadium» sprach, so sollte sich dies, blickt man auf die Rezeptionsgeschichte von *Dei Verbum*, bewahrheiten, allerdings in einem anderen Sinne als in dem von Ratzinger erhofften. Während Ratzinger zufolge der «Zwischenstation» ein Stadium hätte folgen sollen, in dem sich die oben skizzierte pneumatologische Sicht durchsetzt, führte der «Durchgang» in der populärtheologischen Wahrnehmung des Konzils jedoch oft zu Engführungen oder Verzerrungen der Perspektive,³⁵ wenn nicht gar zu der Auffassung, die katholische Kirche habe sich in vollem Umfang der protestantischen Sichtweise angeschlossen, und nur theologische Borniertheit halte wider besseres Wissen an den überholten Positionen der nachtridentinischen Kontroverstheologie fest. Symptomatisch für diese Deutung ist Hermann Häring, der unter Berufung auf Geiselmannt behauptet, die katholische Theologie habe im 20. Jahrhundert wiederentdeckt, dass die Bibel die einzige «Offenbarungsquelle» sei und dass das Konzil dies auch so rezipiert habe.³⁶ Allerdings sei *Dei Verbum* insgesamt halbherzig geblieben, insofern auch der Tradition und dem kirchlichen Lehramt bleibende Geltung eingeräumt werde, weswegen sich Ratzinger auch auf («den Buchstaben von» – wäre wohl zu ergänzen) *Dei Verbum* berufen könne. Dass die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition³⁷ in *Dei Verbum* noch unter der durch die Geiselmanntdebatte bestimmten Ausgangslage gelitten und insofern nicht als restlos befriedigend zu bezeichnen ist, räumt auch der mittlerweile zu Papst Benedikt XVI. gewordene Kommentator von *Dei Verbum* im Ergänzungsband 2 des LThK² ein. Joseph Ratzinger aber gegen einen vermeintlichen «Geist des Konzils» auszuspielen, stellt die geschichtliche Logik auf den Kopf.

Bevor abschließend die wichtigste Veränderung des Rezeptionskontextes von *Dei Verbum* in der Gegenwart in den Blick genommen wird, sei, wiederum mit Joseph Ratzinger, kurz auf eine Entwicklung in der Verwendung des Begriffs «Tradition» hingewiesen, deren Bedenklichkeit jedem sofort einleuchten wird, der in ökumenischen Arbeitskreisen um die Wiedergewinnung der Einheit ringt und den sich dort mehr und mehr ein-

bürgernden Sprachgebrauch kennengelernt hat. Es fällt auf, dass seit einiger Zeit «Tradition» einfach gleichbedeutend mit «Konfession» genommen wird im Sinne der faktisch vorfindlichen konkreten Gestaltung des jeweils Christlichen: die «evangelisch-lutherische Tradition» oder eben die «katholische Tradition». «Dabei ist die Frage völlig unwichtig, wann und wie eine Tradition entstanden ist. Dass sie kirchliches Leben tragen konnte und kann, gibt ihr Recht im ökumenischen Suchen. So erhält das Faktische – das Dasein und das Sich-Durchhalten einer Übung – ein bisher unbekanntes Gewicht.»³⁸ So sehr damit die Möglichkeit gewonnen ist, alte Vorurteile zu überwinden und eine neue Unbefangenheit im Umgang miteinander zu erzielen, muss doch auch die Grenze einer solchen terminologischen Verschiebung bedacht werden: «Denn wenn man sich vollends darauf einigen würde, alle Konfessionen schlicht als Traditionen zu betrachten, dann hätte man sich von der Frage der Wahrheit vollends abgeschnitten, und Theologie wäre nur noch eine Form von Diplomatie, von Politik.»³⁹ Abgesehen von der damit angesprochenen relativistischen Tendenz eines solchen Sprachgebrauchs ist zu bedenken, dass man sich dadurch auch um die Früchte einer wichtigen Differenzierung bringt, die im ökumenischen Gespräch allgemeine Zustimmung erfahren hat, dass nämlich die *Traditio* im Singular (und groß geschrieben) die Vermittlungsweise der Offenbarung bezeichnet, wovon die *traditiones* als die menschlichen Bräuche und Überlieferungen (im Plural, klein geschrieben) zu unterscheiden sind.

Während hinsichtlich der Rezeption des vom Konzil formulierten Verhältnisses von Offenbarung, Schrift und Lehramt eher eine verengte Sicht zu dominieren scheint, so als habe sich die katholische Kirche auf das protestantische Schriftprinzip zubewegt, die wahre Leistung von *Dei Verbum*, der «verkannten Offenbarungskonstitution» (Georg Steins), also im Grunde noch immer ihrer Entdeckung und angemessenen Würdigung harrt, hat die Entwicklung in der Biblischen Hermeneutik mittlerweile zu einer Situation geführt, die ein ganz neues Licht auf die Aussagen der Offenbarungskonstitution zur Schriftauslegung wirft.

6. «Die veränderte hermeneutische Großwetterlage» – Kanon-gemäße Auslegung der Schrift

«Konservativ zu sein, bedeutet manchmal, an der vordersten Front der Entwicklung zu stehen.»⁴⁰ Mit diesen Worten eröffnet Manfred Oeming das Vorwort zum zweiten Band der deutschen Übersetzung von Brevard S. Childs' *Theologie der einen Bibel*. Oeming rechtfertigt die Vorlage dieses Hauptwerkes des prominentesten Vertreters des *canonical approach* in deutscher Sprache, indem er zu bedenken gibt, ob nicht «in der auf hohem Niveau vollzogenen Einholung der Tradition in den Horizont der Gegen-

wart die Zukunft der Wissenschaft und der Kirche» liege. Ludger Schwienhorst-Schönberger hat längst einen Paradigmenwechsel in der Alttestamentlichen Theologie ausgemacht, in der die traditionellen Methoden der Exegese wie typologische Schriftauslegung und christologische relecture nicht mehr als sachfremde Überformung abgetan, sondern als der Dynamik der Schriftwerdung der Schrift als Zeugnis der Glaubensgemeinschaft Israels und der Kirche angemessene Hermeneutik betrachtet werden.⁴¹ Georg Steins schließlich spricht von einer erheblich veränderten «hermeneutischen Großwetterlage»⁴² aufgrund neuerer literaturwissenschaftlicher Einsichten (Offenheit des Textes, Unabschließbarkeit der Lektüre, Rezeptionsästhetik). Vor diesem Hintergrund ist die Aktualität der in den traditionellen Worten⁴³ von DV 12 eher unbeholfen ausgedrückten Vision der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung von moderner Exegese und traditionell theologischer Schriftauslegung ganz neu in den Blick geraten. Steins spricht nicht nur davon, dass die Forderung nach Integration der spezifisch kirchlichen Auslegung mittlerweile durchaus «nicht mehr wissenschaftsfremd» wirke, sondern dass Schrift, Tradition und Kirche sich niemals trennen lassen, ja «eigentlich nur verschiedene Aspekte ein und desselben Phänomens der göttlichen Selbstmitteilung»⁴⁴ seien.

Sichtet man das Schrifttum Joseph Ratzingers unter dieser Fragestellung, wird man wiederum feststellen, dass er oftmals seiner Zeit weit voraus ist und diesen Aspekt der Konzilsrezeption auf seine Weise mit befördert hat. Erneut erweist sich das in Ratzingers Habilitationsschrift entdeckte und vertiefte Offenbarungsdenken mit seinem spezifischen Zueinander von Offenbarung, Kirche und Schrift als Schlüssel zum Verständnis. Ratzinger rezipiert beispielsweise früh die in der französischen Theologie geformte und auch für die kanonische Exegese relevante Denkfigur der «relecture».⁴⁵ Mit ihr wird der Sachverhalt prägnant auf den Begriff gebracht, dass die biblischen Schriften selbst in einem Prozess ständiger Fortschreibungen und Selbstinterpretationen im Licht neuer heilsgeschichtlicher Phasen im Raum einer Glaubensgemeinschaft gewachsen und in der Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft zur «Heiligen» Schrift geworden sind. In seinem Vortrag am Vorabend der Konzilsöffnung zeigt Joseph Ratzinger auf, zu welchen Konsequenzen ein ungeschichtliches, diese Einsichten missachtendes informationstheoretisches Offenbarungsverständnis im Hinblick auf die Geltung des Alten Testaments führt, wenn im Schema *De fontibus revelationis* ausgeführt wird, dass (nur) die Aspekte des Alten Testaments ihre Autorität behielten, die sich auf die Grundlegung des Christentums beziehen: «Das ist zu wenig und zu viel in einem. Denn mit einer solchen Formulierung wird der Eindruck erweckt, als ob bestimmte Teile des Alten Testaments sich nicht auf die Grundlegung der christlichen Religion bezögen und daher einfachhin vergangen seien, als ob andere Dinge dagegen gleichsam schon

direkt christlich seien und so als solche weiterbestehen würden. Die paulinische und überhaupt neutestamentliche Sicht des Alten Testaments ist eine andere; sie klingt in dem Zitat an, das der Text des Schemas selbst bietet: «*Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt [...]*» (Röm 15,4) – das ganze Alte Testament redet von Christus, ist christologisch gemeint und ist als solches Grundlegung, Fundament der christlichen Religion, nicht bloß einzelne Stücke daraus. Aber auch das ganze Alte Testament muss gleichsam durch die christologische Verwandlung hindurch, gilt nicht aus sich heraus, sondern von Christus her und auf Christus hin, [...].»⁴⁶ In seinem erstmals 1977 erschienenen Büchlein *Die Tochter Zion* entwickelt er auf gesamtbiblischer Basis eine die Gottesmutter ganz vor dem Israelhorizont des Neuen Testaments deutende Mariologie.⁴⁷ In seiner New Yorker Erasmus Lecture zum Thema «Schriftauslegung im Widerstreit», die für weite Teile der Bibelwissenschaft eine heilsame Provokation darstellte und dazu führte, dass sich die Päpstliche Bibelkommission mit der «Interpretation der Bibel in der Kirche» befasste und 1993 ein gleichnamiges Dokument veröffentlichte, sagt der damalige Präfekt für die Glaubenslehre: Die Schrift «als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, dass die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, dass der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt.»⁴⁸ Die Verwiesenheit der Schrift auf die Kirche beschränkt sich jedoch nicht allein darauf, dass nur der Geist, in dem sie verfasst wurde, auch den passenden hermeneutischen Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert, sondern, noch grundlegender ist es die Kirche, die letztlich den Charakter der Schrift als «Heiliger» Schrift verbürgt. «*Die Schrift*» ist jünger als «*die Schriften*», aus denen sie sich zusammensetzt.»⁴⁹ Die Konsequenzen für die Priesterausbildung sowie für das Studium der Theologie und die Schriftauslegung ganz grundsätzlich werden etwa zeitgleich wie folgt gezogen: «Das Wort bloß ins Vergangene einhausen heißt, die Bibel als Bibel leugnen. Tatsächlich führt eine solche bloß historische, bloß auf das Gewesene bedachte Auslegung mit innerer Konsequenz zur Leugnung des Kanon und insofern zur Bestreitung der Bibel als Bibel. Den Kanon annehmen heißt immer schon, das Wort über seinen bloßen Augenblick hinaus zu lesen; es heißt, das Volk Gottes als den bleibenden Träger und Autor in den Autoren zu vernehmen. Da kein Volk aus Eigenem Volk Gottes ist, heißt die Annahme dieses Subjekts aber zugleich, in ihm und durch es hindurch Gott als den eigentlichen Inspirator seines Weges und seiner Schrift gewordenen Erinnerung anzuerkennen.»⁵⁰

Wenn der christliche Glaube nicht eine von vielen menschlich-philosophischen Weltdeutungen, sondern vom Heiligen Geist getragene Antwort

des Menschen auf Gottes Selbsterschließung in seinem Wort ist, dann sind die nähere Bestimmung dieses Wortes sowie die Darlegung der Bedingungen für sein Verstehen sowie sein Gegenwärtig- und Lebendigbleiben in der Geschichte wahrhaft grundlegend für Theologie und kirchliches Leben. Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* reflektiert auf diese Fundamente und gibt mit höchster lehramtlicher Autorität eine verbindliche Antwort, in der sich zugleich das theologische Ringen der bedeutendsten Theologen der Gegenwart spiegelt. Die relecture des Konzilstextes im Licht der Schriften eines ihrer wichtigsten Mitgestalter und Kommentatoren und vor dem Hintergrund neu entstandener Kontexte bestätigt die schon von verschiedenen Seiten geäußerte Auffassung, dass die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ihre wirkliche Rezeption noch vor sich habe, und begründet die Hoffnung auf weitere von ihr zu erwartende Früchte.

ANMERKUNGEN

¹ Henri DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils* (= ThRom 26), Freiburg 2001, 212.

² Zitiert nach DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung* (Anm. 1) 245. Eine Zusammenstellung weiterer geradezu rühmender Urteile auch bei Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung «Dei Verbum»*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 3, Freiburg 2005, 695–831, hier 701. Für Walter Kasper etwa gehört die Offenbarungskonstitution «zu den ausgereiftesten und aufgeschlossensten Dokumenten des Konzils». Das Urteil von Otto Hermann PESCH, DV sei «wohl der am meisten unausgeglichenen Text des Konzils» (in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Neuausgabe: Würzburg 2001, 272), fällt damit aus dem Rahmen und ist begründet in einer Erwartungshaltung, der zufolge sich die katholische Lehre weitgehend der protestantischen anzugleichen habe.

³ Der Text ist veröffentlicht u.a. in: ASCOV I/3, 14–26.

⁴ Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»*, in: TThZ 115 (2006) 149–166.

⁵ ASCOV I/3, 34–36. Darin wird klar der Wunsch ausgesprochen, der Rede über Schrift und Tradition eine Darlegung über die «Offenbarung selbst» vorzuschicken. Auch die Analyse des Begriffs *fons/fontes* ist sehr erhellend. Schrift und Tradition werden als *fontes cognoscendi*, die Offenbarung selbst als *fons essendi* qualifiziert. Ein Vergleich mit dem Vortragstext Joseph Ratzingers vom 10. Oktober 1962 zeigt die Quelle, aus der Frings schöpfte.

⁶ Yves CONGAR, *Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil* (mit dem Anhang: Zwei Schema-Entwürfe), in: Elmar KLINGER/Klaus WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, FS für Karl Rahner, Freiburg 1984, 22–64; der Entwurf von Karl Rahner unter Mitarbeit von Joseph Ratzinger 33–50. Das Konzilstagebuch von Yves Congar, aus dem er einige Passagen für diesen Festschriftbeitrag vorab veröffentlicht hat, ist nunmehr vollständig publiziert: Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, 2 vol., présenté et annoté par Éric Mahieu, Paris 2002.

⁷ Vgl. Joseph RATZINGER, *Einleitung* zu DV, in: LThK² Ergänzungs-Band 2, Freiburg 1967, 498–503, hier 501.

⁸ Frings hatte Ratzinger alle vorbereiteten Texte systematisch-theologischen Inhalts zur Begutachtung gegeben mit der Bitte, die jeweiligen Änderungen zu den vorhergehenden Fassungen festzustellen, anzugeben, was absolut abzulehnen sei und gegebenenfalls Verbesserungsvorschläge zu machen. Der Brief an Ratzinger vom 29.8.1962 als Faksimile in: *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI. 2 (2009) 177.

⁹ Der Text des Vortrags *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»* vom 10.10.1962 wurde erstmals publiziert von Jared WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in: *Gregorianum* 89 (2/2008) 233–311, hier: 296–309. Grundlage dieser Edition ist eine Kopie des Textes, wie sie sich im Nachlass von Piet Smulders SJ befand. Der Text wurde nach derselben Vorlage wieder gedruckt in: *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI. 2 (2009) 36–48. Im Folgenden wird nach der letztgenannten Edition zitiert.

¹⁰ Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (= JRGS 2), Freiburg 2009; der bislang unveröffentlichte Text *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, 52–417.

¹¹ Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 84.

¹² Vgl. dazu neuerdings Anthony DUPONT/Karim SCHELKENS, *Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960–1961)*, in: *ZkTh* 132 (2010) 1–24; die beiden Autoren kommen zu dem Schluss, dass die Wiedereinsetzung der beiden von Seiten exegesekritischer Systematiker verdächtigten Bibelwissenschaftler Lyonnet und Zerwick letztlich der Diplomatie der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Pauls VI. und dem von ihnen gewiesenen «moderaten Mittelweg» der behutsamen Integration der historisch-kritischen Exegese in die katholische Theologie zu verdanken sei. Michael KARGER, *Aus den Zeitschriften*, in: *DT* Nr. 26 vom 4. März 2010, 6, weist mit Recht darauf hin, dass diese der gängigen Konzilsrezeption entsprechende Deutung der ganzen und wahren Tragweite der gerade im Entstehen begriffenen Offenbarungskonstitution nicht gerecht werde. Nicht bloß aufgrund von diplomatischem Geschick, sondern vor allem aufgrund der sich mehr und mehr durchsetzenden Neubestimmung von Offenbarung als geschichtlicher Selbstmitteilung ist die Anwendung des historischen Methodenapparates nicht nur tolerabel, sondern zwingend geboten. Vgl. RATZINGER, *Einleitung* (s. Anm. 7), 499: An der historisch-kritischen Exegese gibt es deswegen keinen Weg vorbei, weil «sie gerade als solche einem Anspruch der Sache der Theologie selbst entspricht». Vgl. schon Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (= UnSa 3), Paris 1938, 119: «Dieu agit dans l'histoire. Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi une «consécration religieuse» qui oblige de la prendre au sérieux» (dt. *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Freiburg ²1992, 145).

¹³ Vgl. Heinrich BACHT, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 1–62.

¹⁴ Darauf macht Josef Rupert GEISELMANN aufmerksam in: *Schrift und Tradition. Welche Funktion haben Schrift und Tradition mit Bezug auf das offenbarte Wort Gottes*, in: *LebZeug* 19 (1964) 59–90, hier 59.

¹⁵ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (= QD 18), Freiburg 1962. Diesem von Ratzinger als «Summa de traditione» gewürdigten – freilich in seiner entscheidenden Aussage schließlich vernichtend kritisierten – Buch (Joseph RATZINGER, *Rez. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition*, in: *ThPQ* 111 [1963] 224–227, hier 224) gingen voraus: Josef Rupert GEISELMANN, *Marienglauben und Marienmythos*, in: *Maria in Glaube und Frömmigkeit*, hg. vom bischöflichen Seelsorgeamt Rottenburg, Stuttgart 1954, 39–91; DERS., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206; DERS., *Die Tradition*, in: Johannes FEINER/Josef TÜTSCH/Franz BÖCKLE (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 69–108; DERS., *Schrift – Tradition – Kirche. Ein ökumenisches Problem*, in: Maximilian ROESLE/Oscar CULLMANN (Hg.), *Begegnung der Christen*, Festschrift für Otto Karrer, Stuttgart/Frankfurt 1959, 131–159. Geiselmann konnte sich auf Vorarbeiten stützen von Edmond ORTIGUES, *Écritures apostoliques au concile de Trente*, in: *RSR* 36 (1949) 271–299.

¹⁶ RATZINGER, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [1955], in: JRGS 2, 66.

¹⁷ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39.

¹⁸ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39.

¹⁹ RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* (s. Anm. 9), 39f.

²⁰ Das Konzil verweist in der Fußnote auf Trient, und Trient griff auf eine Formel Basilius' des Großen zurück. Es ist freilich zu beachten, dass weder Basilius noch Trient das spezifische Schrift-Tradition-Verhältnis im Blick haben. Vielmehr leitet sie die Sorge «um die Treue zur liturgischen Überlieferung. Im Konzil von Trient ging es vor allem um den Kanon der römischen Messe» (HOPING, *Theologischer Kommentar zu DV* [s. Anm. 2], 762).

²¹ Der auf der Lehre des Konzils, insbesondere auch auf *Dei Verbum*, aufbauende und unter der Regie der Kongregation für die Glaubenslehre erarbeitete «Katechismus der Katholischen Kirche» (1992/93) wird die von Henri de Lubac erforschte und ihrer ganzen Tragweite wieder erschlossene Lehre vom vierfachen Schriftsinn als ganzheitlichen Zugang zur Heiligen Schrift empfohlen (Nr. 115–119). In der Tat ist die Lehre vom vierfachen Schriftsinn geeignet, historische und theologische Exegese aufeinander zu beziehen. Auch auf Seiten protestantischer Theologie werden Stimmen laut, die von «Wahrheitsmomenten» dieser Lehre sprechen. Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (= Sammlung Horizonte N.F. 31), Freiburg 1998, 483f. Vgl. auch Norbert LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt 1967, 23: «Die uns heute so fremdartig anmutende Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns war nichts als ein genialer und durch viele Jahrhunderte hindurch praktizierter Versuch, jeden einzelnen Text der Bibel immer vom Ganzen her und auf das Ganze hin zu lesen und dabei nicht loszulassen, bis der Text so durchsichtig geworden war, dass er seine Bedeutung für die eigene Glaubensexistenz aufleuchten ließ.»

²² RATZINGER, *Einleitung* (s. Anm. 7), 499.

²³ Besonders in der Besprechung von GEISELMANN'S Buch *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, sowie dann in der Münsteraner Antrittsvorlesung vom 28. Juni 1963, die unter dem Titel *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* in die mit Karl RAHNER zusammen veröffentlichte QD 25, Freiburg 1965, 25–69, eingegangen ist.

²⁴ Joseph RATZINGER, *Art. Tradition. III. Systematisch*, in: LThK² 10, 293–299. Vgl. die einleitend gegebene Situierung des Phänomens Tradition: «Das Phänomen der Tradition im umfassenden Sinn des Wortes resultiert im Christlichen zunächst einfach aus der wesentlichen Geschichtlichkeit des Glaubens, der den Einzelnen seinem Einzelsein entreißt und ihn einfügt in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Die Bindung an das einmalige Christusereignis als an die rettende Verwandlung der menschlichen Existenz geschieht ja nicht anders als in der Einbeziehung in jene Geschichte, die aus diesem Ursprung hervorgewachsen ist und die Weise seiner bleibenden Anwesenheit unter den Menschen darstellt.» In diesem Artikel betont Ratzinger auch das immer schon gegebene traditionskritische Moment des christlichen Glaubens, wenn er etwa auf TERTULLIAN'S Wort verweist, Christus habe sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt (*De virginibus velandis* 1,1). Das Gegenüber von (traditionskritischer) Schrift und Kirche wird nach Ratzinger jedoch immer nur ein «relatives» sein können, insofern dieses Gegenüber von einer «tieferen Untrennbarkeit beider unterfangen» (ebd. 297) ist.

²⁵ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 11), 84.

²⁶ Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [1955] (= JRGS 2), 66f. Eine Selbstinterpretation seiner Habilitationsschrift gibt Ratzinger beispielsweise auch in seinem Vortrag zur Katechese in Frankreich: *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, in: DERS., *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich*, Einsiedeln 1983, 13–39, hier 28: «Als ich vor rund 30 Jahren eine Untersuchung über das Verständnis von Offenbarung in der Theologie des 13. Jahrhunderts zu schreiben versuchte, stieß ich auf den unerwarteten Tatbestand, dass damals niemand auf die Idee gekommen wäre, die Bibel als «die Offenbarung» zu bezeichnen. Auch das Wort «Quelle» wurde nicht auf sie angewandt. Nicht als ob die Einschätzung der Bibel damals geringer gewesen wäre als heute. Ganz im Gegenteil, der Respekt vor ihr war viel unbedingter, und es war klar, dass Theologie rechtens nichts anderes als Schriftaus-

legung sein kann und darf. Aber die Vorstellung von dem Zusammenklang zwischen Geschriebenem und Lebendigem war anders als heute. Deshalb wandte man das Wort Offenbarung nur einerseits auf den in Menschenworten nie einholbaren Akt an, in dem Gott sich seinem Geschöpf kundmacht, und andererseits auf den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst.» DE LUBAC hat einen Auszug aus diesem Vortrag als Kommentar zu *Dei Verbum* der dritten Auflage seines eigenen Kommentars angefügt: Die Göttliche Offenbarung (s. Anm. 1), Anhang V, 270–272.

²⁷ Ausführlicher dazu: Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke des Habilitationsprojektes Joseph Ratzingers (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, in: Marianne SCHLOSSER/Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (= Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2010 (im Druck).

²⁸ Im Vortrag vom 10. Oktober 1962 führte er in demselben Sinne aus, die Kirchenväter hätten unter Paradosis nicht Einzelsätze verstanden, «die neben der Schrift einherlaufen (sie haben vielmehr die Existenz solcher Sätze entschieden bestritten), sondern sie verstehen darunter die Einfügung der Schrift in den lebendigen Organismus der Kirche und das Eigentumsrecht der Kirche auf die Schrift, wie es Tertullian in seiner Praescriptio haereticorum klassisch formuliert hat. Tradition – das heißt für sie einfach «scriptura in ecclesia», Schrift lebt in der lebendigen Aneignung durch die geisterfüllte Kirche und nur so ist sie sie selbst» (RATZINGER, Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis* [s. Anm. 9], 40f.).

²⁹ GEISELMANN spricht ausdrücklich von der «Suffizienz der Schrift» was den Glauben betrifft, in: *Die Heilige Schrift und die Tradition* (s. Anm. 15), 257–273, wenngleich er ebd. 271f. sagt, er habe bereits bei der Dogmatikertagung von 1956 dieselbe Position vertreten.

³⁰ Joseph RATZINGER, *Rez. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition*, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, hier 225. Vgl. auch DERS., *Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition*, in: ThRv 60 (1964) 217–224.

³¹ RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (s. Anm. 22), 32.

³² Siehe RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (s. Anm. 22), 66–68.

³³ RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (s. Anm. 22), 67.

³⁴ RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (s. Anm. 22), 68.

³⁵ Am Ende seines LThK²-Artikels «Tradition» (s. Anm. 24) prognostizierte RATZINGER (das Manuskript dürfte noch vor Ende des Konzils abgeschlossen worden sein), die Offenbarungskonstitution werde vermutlich «eine weiterführende Auslegung von Trient und I. Vaticanum eröffnen, in der das besondere Gewicht der Schrift im Gesamtaufbau der Tradition wie auch die Bedeutung des pneumatologischen Elements stärker hervortreten wird» (298). Henri DE LUBAC konstatierte bereits 1968, viele sähen in *Dei Verbum* fälschlich eine «Bibel-Konstitution», und nicht, wie es der Wahrheit entspricht, eine «Offenbarungs-Konstitution», ein Unterschied von erheblicher Tragweite, ist doch für das Konzil die Offenbarung etwas Umfassenderes und Grundlegenderes als die Schrift: *Die Göttliche Offenbarung* (s. Anm. 1), 210f.

³⁶ Hermann HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 77. Ähnlich zuvor schon Hans KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Besinnung*, München/Zürich 1987, 67–71.

³⁷ Vgl. zur Frage der Deutung der entsprechenden Konzilsaussagen umfassend Achim BUCKENMAIER, «Schrift und Tradition» seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption* (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LXII), Paderborn 1996.

³⁸ Joseph RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: DERS., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 67–96, hier 93f. (jetzt auch in JRGS 8, 1015f.)

³⁹ RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* (s. Anm. 38), 95 (JRGS 8, 1017).

⁴⁰ Manfred OEMING, *Vorwort*, in: Brevard S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd. 2: *Hauptthemen*, Freiburg 1996, 9–12, hier 9.

⁴¹ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft*, in: HerKorr 57 (2003) 412–417.

⁴² Georg STEINS, *Bibel im Gespräch. Die verkannte Offenbarungskonstitution Dei Verbum*, in: Herkorr Spezial, Oktober 2005, 17–21, 19. Vgl. auch Helmut HOPING, *Wahrnehmung der Diachronie. Die Option des Konzils für die Geschichtswissenschaft, historisch-kritische Exegese und Glaubenshermeneutik*, in: HÜNERMANN/HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar* (s. Anm. 2), Bd. 5, 424–429.

⁴³ Vgl. STEINS, *Bibel im Gespräch* (s. Anm. 42), 19.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ So in dem auf einen Vortrag von 1964 zurückgehenden Aufsatz *Primat und Episkopat*, eingegangen in *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 121–146, hier 140, Anm. 44 (= JRGS 8, 652). Dort der Hinweis (mit Heinrich GROSS, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip*, in: Herbert VORGRIMLER [Hg.], *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 134–152, hier: 151) auf die französischen Exegeten Albert Gelin, Emmanuel Podécharde und Henri Cazelles. Das Christusereignis führt die eschatologische Neukontextualisierung der Heiligen Schriften Israels herauf und begründet die definitive relecture des Alten Testaments auf Christus hin.

⁴⁶ RATZINGER, *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»* (s. Anm. 9), 46.

⁴⁷ Joseph RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977 (Neuauflagen!). Vgl. aber den «Vorentwurf» dazu schon in DERS., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 227f. Wichtige Anregungen dafür erhielt Ratzinger wiederum von der französischen Theologie: Vgl. Lucien DEISS, *Maria, Tochter Zion*, Mainz 1961.

⁴⁸ Joseph RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: DERS. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (= QD 117), Freiburg 1989, 15–44, hier 20. Dass für Joseph Ratzinger zum Begriff der Tradition ganz wesentlich das Moment der personalen Zeugenschaft der Bischöfe gehört, kann hier nur angedeutet werden: «Apostolische Überlieferung» und «apostolische Nachfolge» definieren sich gegenseitig. Vgl. Joseph RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio apostolica*, in: Karl RAHNER/Joseph RATZINGER, *Episkopat und Primat* (= QD 11), Freiburg 1961, 37–59, hier: 49: «Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.» Vgl. auch die erhellende Interpretation bei Peter HOFMANN, *Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn 2009, 87f.

⁴⁹ Joseph RATZINGER, *Primat Petri und Einheit der Kirche*, in: DERS., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, Neuausgabe: 2005, 43–71, hier 66 (JRGS 8, 625), mit Hinweis auf Adolph von Harnack.

⁵⁰ Joseph RATZINGER, *Perspektiven der Priesterausbildung heute*, in: DERS./Paul-Werner SCHEELE, *Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst*, Würzburg 1990, 11–38, hier 28.

JÖRG NIES · FREIBURG IM BREISGAU

KOMMUNIKATION DER VERLORENHEIT

Hans Urs von Balthasars «Die Gottesfrage des heutigen Menschen»

Eine Theologie, die auf die *Zeichen der Zeit* achten will und auf Verständlichkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft zielt, sieht sich häufig vor einem zweifachen Dilemma. Einerseits ist es keineswegs einfach, die eigene Zeit und die Situation der Menschen einzufangen, andererseits sind der Theologie durch ihr jüdisch-christliches Proprium Antworten aufzugeben, welche sich in einer säkularisierten Umwelt nur schwer vermitteln lassen. Sie sieht sich folglich der Gefahr ausgesetzt, in ein ständiges Changieren zwischen zwei Welten – der genuin theologischen und der vermeintlich weltlichen – und der damit verbundenen Übervorteilung der einen Seite zu Lasten der anderen zu geraten. Doch wie ist diese Schwierigkeit zu bewältigen? Wie kann eine Theologie zeitgemäß sein, ohne die eigene Zeit chamäleonhaft zu verdoppeln?

Im Rückblick auf das 20. Jahrhundert lassen sich beeindruckende Versuche finden, dieses Problem zu überwinden. Eine herausragende und eigenständige Position nimmt hierbei Hans Urs von Balthasar ein, der seine Theologie im Dialog mit der zeitgenössischen Kunst entwickelt hat. Allerdings ist sein komplexer Ansatz nicht immer einfach zu fassen. Als eine erste Annäherung an seine Theologie bietet sich die Lektüre eines neu aufgelegten und aus seinem Nachlass erweiterten Buches an: «Die Gottesfrage des heutigen Menschen».¹ Innerhalb des Gesamtwerkes Balthasars handelt es sich um eine aus mehreren Vorträgen erwachsene Frühschrift, die erstmals 1956 erschienen ist. Zu diesem Zeitpunkt lassen sich aber schon deutlich Balthasars Stil und Methodik erkennen, darüber hinaus ist sein Verhältnis zur Moderne sehr prägnant zu fassen.

Der Entstehungskontext des Buches kann als eine Zeit des innerkirchlichen Übergangs beschrieben werden. Die Neuscholastik war in den Nachkriegsjahren bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil zwar noch die vorherrschende theologische Richtung, doch sah sie sich immer stärker neuauftretenden Bewegungen gegenüber.² Eine Schwierigkeit bestand nun darin sich eigenständig zu artikulieren und dennoch nicht den Verdacht falscher kirchenpolitischer Intentionen auf sich zu ziehen, die häufig kirchliche Reglementierungen zur Folge hatten. Balthasar selbst hatte hinsichtlich der vorausgegangenen Publikation «Schleifung der Bastionen», dessen Titel das Verständnis einer programmhaften Ansage evoziert, keinen unum-

JÖRG NIES, geb. 1984, Studium der kath. Theologie in Frankfurt (Sankt Georgen), London (Heythrop College) und derzeit Freiburg.

strittenen Status inne.³ Wird auf diesem Hintergrund «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» gelesen, erstaunt es zunächst nicht, dass Balthasar bei seinen Überlegungen mit den Bereichen der Wissenschaft, der Religion und des Christentums einen hohen Ton anschlägt. Es handelt sich in den jeweiligen Beziehungen um spannungsreiche Verhältnisse, da «der moderne Mensch aber die wache Forderung spürt, Wissenschaft nicht abzulösen von Weltanschauung und Religion [...] vom tragenden und rechtfertigenden Ursprungsgrund menschlichen Handelns und Entscheidens.» (17)

1. Geschichtsphilosophische Vergewisserungen

Im ersten Teil des Buches stellt Balthasar das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion in den Mittelpunkt. Seine geschichts- und religionsphilosophischen Reflexionen gehen von der These aus: «Was sich in den großen Phasen der Menschheitsentwicklung vornehmlich wandelt, ist des Menschen Verhältnis zur Natur. Man kann das Entwicklungsgesetz im Großen nach dem Drei-Stadien-Gesetz Auguste Comtes beschreiben, vorausgesetzt, dass man dessen oberflächlich-positivistische Darstellung durch Comte selbst fallen und die Verschiebung der Phasen innerhalb der umgreifenden Idee der *Humanitas perennis* vor sich gehen lässt.» (20) Demnach lassen sich die Epochen der Weltgeschichte in drei Phasen einteilen, in welchen sich (1) ein religiös-magisches Verständnis des Kosmos durch (2) eine spätere philosophisch-kosmologische Sicht schließlich in (3) eine technisch-anthropologische Perspektive wandelt. Diese These wird in den Schlussfolgerungen kritisch geprüft und anhand zahlreicher Beispiele aus dem Gebiet der Geschichte und Kultur immer wieder verifiziert.

Balthasar zeigt schlüssig auf, warum dem heutigen Menschen die Denk- und Wertevorstellungen vergangener Epochen nicht mehr erschließbar sind. Die Moderne sei nicht mehr bereit, Denkvorgaben zu teilen, die ihr durch ihre eigenen Methoden, vornehmlich jene der modernen Wissenschaft, nicht zugänglich sind. Die Veränderungen lassen sich anhand der Philosophiegeschichte und deren Entwicklung erkennen. Signifikant ist das sich wandelnde Verhältnis des Menschen zur Natur, das weitreichende Folgen mit sich bringt. So ist hier der Grund zu suchen, weshalb das System des deutschen Idealismus letztlich nicht mehr nachvollzogen werden kann; diese philosophische Richtung ist, wenn auch auf eine großartige Weise, ein letztes Aufbäumen und eine gipfelnde Zusammenschau der zu Ende gehenden Epoche. Man steht an der Schwelle, in der eine kosmologische Sichtweise, die in der pantheistischen Absolutsetzung besteht, in eine anthropologische übergeht. Es handelt sich um «die Wende zur Zentrierung der Philosophie im Menschen.» (47) Da die Prämissen der Gegenwart aber andere sind, ist es nur folgerichtig, dass die überkommenen Ergebnisse einer vergangenen Denkstruktur verworfen werden. Die Konsequenzen sind gravierend. Die metaphysische Behausung des Menschen geht verloren und er findet sich in einer geistigen Obdachlosigkeit vor, in der er sich einzig auf sich selbst zurückgeworfen sieht. Die Anthropologie wird zum Ausgangspunkt jeden Denkens – zur Leitwissenschaft.

Balthasar sieht aber eine, wenn auch nicht unmittelbar einsehbare, letzte Verwiesenheit auf Gott, da der Mensch nur seine Überforderung und Verlorenheit angesichts der Welt und seiner selbst erkennen könne. «Diese Not wird ihn beten

lehren und ihn Ausschau halten lassen nach Gott. Gerade weil er zum technischen Menschen herangereift ist und kein anderes Haus mehr hat als seine eigene Zerbrechlichkeit, ist er zum religiösen Menschen schlechthin prädestiniert.» (42) Die Verantwortung, die durch die zunehmende Macht über die Natur entstand, «ist so lastend, aber auch so gedacht, dass er sie nicht allein tragen kann; weil er sie aber nicht mehr mit der Natur zusammen teilen kann, bleibt ihm nichts übrig, als sie mit dem Schöpfer zu teilen: im Gebet, in der hingeebenen Föhlung mit ihm, der aber kein Stück Natur ist und ihm keine fertigen Rezepte verabreicht, die ihn seiner frei entscheidenden Verantwortung enthöben.» (44)

Diese eigentliche Ausrichtung des Menschen ist jedoch eine philosophische Überlegung, ein Ausblick. Balthasar weiß sehr wohl, dass sich die Moderne tatsächlich gänzlich anders entwickelt hat. So konstatiert er: «Nun wird das Christentum ins Gespräch kommen müssen mit einer Weltanschauung, die nicht mehr in ihren Spitzen, wie die bisherigen großen Religionen, weltabgewandt ins Absolute strebt, sondern in einer sturen Perspektive von unten bei der reinen Diesseitigkeit verharrt.» (67) Die massive Veränderung, die mit der anthropologisch-technischen Epoche einhergeht, birgt in sich eine doppelte Dimension: «Der aufgezeigte Wandel der Stellung des Menschen im Kosmos fällt historisch zusammen mit einer in der Menschheit bisher unerhörten Erschütterung des religiösen Bewusstseins.» (92) Die Kritik des religiösen Empfindens bezieht sich aber wesentlich nur auf die Aspekte, die sein Verhältnis zur Natur betreffen. Ein im Kosmos erkennbarer Gott gilt als mythisch-unaufgeklärter Rest eines überkommenen Weltbildes. Die Vorbehalte betreffen somit vornehmlich eine *natürliche* Religion. «Dennoch ist hinter dieser Krise natürlicher Religion etwas verborgen, was zumindest als Vorraussetzung für ein endgültiges Verhältnis der Menschheit zu Gott, wenn nicht schon als ein innerer Bestandteil eines solchen gelten muss: die welthistorische Erreichung einer Unmittelbarkeit des Menschheitsbewusstseins (und darin des Bewusstseins jedes Einzelnen) zur religiösen Frage.» (106) An diesem Punkt gilt es nun anzusetzen: «Die Einheit des Menschheitsbewusstseins kann sich im Religiösen nicht anders herstellen denn als eine nach oben, zu Gott hin offene Frage.» (114)

2. Atheismus – eine «Zwangsmäßnahme der Vorsehung»?

Nachdem Balthasar die Vorraussetzungen der Moderne aufgezeigt hat, geht er im zweiten Teil des Buches dazu über, die Rolle der Religion und des Christentums zu reflektieren. Er verknüpft zwei Motive, in denen zunächst die «Verborgenheit Gottes in unserer Zeit» (136ff.) näher betrachtet wird, dann aber «die christliche Idee des je größeren Gottes» (144ff.) in Bezug zur Ausgangslage gesetzt wird. Aus dieser Kombination lässt sich eine neue Blickrichtung gewinnen. «So betrachtet könnte das erschreckende Phänomen des modernen Atheismus unter anderem eine Zwangsmäßnahme der Vorsehung sein, die Menschheit und insbesondere die Christenheit zu einem größeren Denken über Gott zurückzubringen.» (143) Die Situation des modernen Menschen ist keine einfach abzulehnende Gegenposition, sondern muss richtig verstanden werden. Balthasar erinnert an die Konsequenz der vorausgegangenen Überlegungen: «Dem modernen Menschen ist das Schreckliche zugestoßen, dass ihm Gott in der Natur gestorben ist.» (149) Auf die Einsamkeit und

Verlassenheit, die durch den Verlust einer bisher prägenden Sichtweise entstehen, muss eine adäquate Antwort gefunden werden. Ein Dialog wird nur entstehen können, wenn die Situation des Anderen nachvollzogen wird. «Es geht ja auch gar nicht darum, ihn [den modernen Menschen] in eine Diskussion zu verwickeln oder überhaupt ihn, den Schweigenden, zum Reden zu bringen. Die Frage ist eher, ob der Christ diesem Schweigen gewachsen ist.» (165)

Um dieses Schweigen in seiner Form und Motivation verstehen zu können, geht Balthasar genauer auf die moderne Literatur ein.⁴ Diese sieht er – wie alle Kunst – als Sensorium und Indikator für das Empfinden und Denken einer Epoche an. Für ihn sind es in der eigenen Zeitgenossenschaft die Schriftsteller, die pointiert die Haltung einer ganzen Generation widerzuspiegeln vermögen. Es ist die damalige Avantgarde, Vertreter des Existentialismus, die er besonders in den Blick nimmt. Deren Werke interpretiert er aber nicht isoliert, sondern sieht sie in das Geflecht einer Entwicklung eingebunden (vgl. 175–188). So findet sich in der Moderne die spezifische Fortschreibung und Verengung einer Tradition, welche innerhalb der Großthematik des Bösen und der Schuld zu verorten ist. Der Mensch, der sich als schuldig erfährt, rebelliert gegen seine Lage und klagt Gott an. Dieser Themenkomplex, der bereits auf Shakespeare eine besondere Anziehungskraft ausübte und in der Literatur einen zunehmend größeren Raum einnimmt, bekommt – durch Dostojewski und Kafka modifiziert, durch Oscar Wilde und Thomas Mann verschärft – im Bewusstsein des modernen Menschen eine neue Konnotation.⁵ Diese neuartige Sichtweise wird in den Schriften Jean-Paul Sartres deutlich. Bei ihm richtet sich nicht nur die Verstrickung in Schuld und Leid gegen Gott, sondern ebenso die positiven Empfindungen: «In Sartres *«Nausée»*, seinem Ekel und Überdruß am Guten und an der Liebe, spricht sich in einer eindeutigen, wenn auch katastrophischen Form die Erfahrung der Transzendenz des Menschen im anthropologischen Zeitalter aus.» (184) Für Balthasar wird hier der Mensch, welcher sich in der Moderne in einer ausweglosen Lage der Verzweiflung und Vereinsamung findet, radikal ins Wort gefasst.

Sartres Einschätzung der Situation des Menschen nimmt Balthasar auf, doch zieht er unterschiedliche Schlussfolgerungen. Er verweist auf die ermöglichte freie Hinwendung zu Gott, nicht auf die Abkehr von diesem, wie sie der Schriftsteller ausführt. Diese vollzieht sich jedoch in einer nicht gekannten Weise neu, denn die Kategorien des Ekels und des Überdrußes setzen keinen Unterschied mehr zwischen Gut und Böse: «Kraft dieses Ekels übersteigt man diese Bahnen, schafft den Abstand der Indifferenz, in dem endlich alles, das Gute wie das Böse, frei und daher menschenwürdig getan wird.» (185)

In einer anderen Gestalt und in verschiedenen Kontexten entstanden, aber im Kern auf die gleiche Ausgangslage zurückzuverfolgen, sieht Balthasar eine weitere große Entwicklung seiner Zeit: «Das Gott zur Ideologie des kosmologischen Zeitalters gehört, dass das Christentum mitsamt seinem Stifter eine gefährliche, hassenswerte Stümperei sei, die dem Menschen seine heute erreichte Reife missgönnt und vorenthält: das verbindet die Existentialisten und die Marxisten zu einer gemeinsamen anthropologischen Front.» (ebd.)

Zwei scheinbar unverbundene Bewegungen des 20. Jahrhunderts sind nur unterschiedliche Ausprägungen eines Empfindens, das in der Zusammenschau in seiner

ganzen Tragweite ersichtlich wird: «So liegen Ost und West weit voneinander und doch nah beisammen: «L'enfer c'est les autres», sagt Sartre, weil das einsame Ich die Liebe nur als das Unerträglich empfinden kann, weil es sich in ihnen in einer endlos gespiegelten Einsamkeit wiederfindet. «L'enfer c'est les autres», sagen auch Dostojewski, Leskow, Berdjajew, weil die Liebe zwingt, bis zuletzt ihre Seele für die verlorenen Brüder einzusetzen. So aber wird die ganz neu aufgebrochene Frage der menschlichen Verlorenheit doch etwas ernsthafter, als es anfänglich scheinen mochte.» (187)

3. Verlorenheit – ein Gespräch mit der Hölle

Die angeführten Positionen zeigen eine Tendenz, die man als einen «Drang zur Hölle» (188) auffassen könnte. Dieser besteht bei Sartre in der Egalisierung von Gut und Böse, ist aber derart verstellt, dass es einer tieferen Reflexion bedarf, um an die Wurzel der dahinter liegenden menschlichen Regung zu gelangen. Im Kern handelt es sich nämlich um die Solidarität mit dem Anderen, den Brüdern, die nicht verloren sein sollen;⁶ ihnen soll Gerechtigkeit widerfahren, die in dieser Welt nicht zu finden ist. Wer sich aber verloren sieht, der lässt sich auf kein Argumentieren ein: «Mit der Hölle, dem Hades, gibt es letztlich kein Gespräch.» (199) Doch wie dann weitermachen? Wo ansetzen, wenn Negativität radikal gedacht wird? Wie soll es hier noch ein Gespräch geben?

Balthasar setzt direkt am Tiefpunkt der Ausweglosigkeit an: «Wenn es überhaupt eine Kommunikation geben soll – und es gibt sie christlich nur in dem Punkt des Abstiegs Jesu Christi in das Reich der Verlorenheit –, dann ausschließlich eine dialektische: in der Form der Teilhabe oder Übernahme.» (199f.)⁷ Dieser Ansatz verändert aber die Methode der Theologie. Die Anfrage wird durch die Aneignung der Gegenposition eine *existentiellere*. Der moderne Mensch erfährt sich in seiner Situation nicht länger als der von Gott entfernte, sondern gerade hierin in einem Geheimnis umfassen. Innerhalb der christlichen Dichtung seiner Zeit ist für Balthasar dieser Wandel der Sichtweise bereits erkennbar. In der Tragödie *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* von Charles Péguy wird ein neuermöglichtes Verständnis anschaulich.⁸ Die Protagonistin weiß sich in ihrer Verzweiflung in Gott selbst aufgehoben. «Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein.» (201)

Der moderne Mensch wird in seiner Ausweglosigkeit so ernst genommen, dass dieses Erleben aufgrund der fundamentalen Bedeutung in Gott selbst gesucht – und gefunden wird. Es ist der Tod Christi und sein Abstieg ins Reich des Todes, der diese Erfahrung in Gott selbst eingetragen hat. In der Trinität ist das Gefühl der Gottverlassenheit eingeholt.

Balthasar denkt hier einen zentralen Aspekt des christlichen Glaubens konsequent und radikal. Die in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche überlieferten Geheimnisse können dabei durch die Situation des heutigen Menschen in ihrer Tiefe neu ausgelotet werden. Es gilt nur das vermeintlich Bekannte neu zu bedenken, denn es war bisher ein «Mangel der westlichen Theologie, dass sie nicht ernstlich genug erwägt, *wovon* uns Gott erlöst hat.» (194)

Den Ausgang zu weiterführenden Überlegungen nimmt Balthasar bei den Kirchenvätern, allen voran Augustinus und Origenes. Und erneut ist ihm, wie bereits in der Analyse der Gegenwart, auch im theologischen Bereich der Brückenschlag zwischen Ost und West wichtig. Die östliche Theologie hat die Bedeutung des Höllenabstiegs Christi in ihrer Tradition stärker bewahrt. Die Frage ist ihr präsent geblieben, was die Anwesenheit Gottes im *Reich des Todes* bedeuten könnte. Welche Konsequenzen ergeben sich aber für das Gottesbild? Wie kann so Trinität gedacht werden? Das sind nur flüchtige Andeutungen, die am Beginn eines langen Denkprozesses stehen. Daneben macht aber eine Tradition, die in der westlichen Kirche beheimatet ist, darauf aufmerksam, dass Gott trotz der Offenbarung und Anteilhabe an seinem Wesen zuletzt nicht rein intellektuell einzuholen, sondern seine Abgründigkeit nur noch in der Mystik *nachzuvollziehen* ist. Die Krisen, die Erfahrung der Verlassenheit und des Verlorenenseins haben auf vielfältige Weise im Leben der Heiligen Spuren hinterlassen, in denen sie Gott erkennen, und gerade in dieser Erfahrung selbst konnten sie in die Beziehung zwischen Vater und Sohn eintreten. Es sind die daraus erwachsenden «Geschenke an Nachfolge, die der zum Hades absteigende Herr seiner Kirche macht: die nachchristlichen, neutestamentlichen Erfahrungen dunkler Nächte.» (196) Es ist eine «Karsamstagsnachfolge» (197), die sich im täglichen Leben zu bewähren hat. Der Betende sieht sich der Herausforderung gegenüber, die Einsamkeit, das Schweigen Gottes und die gefühlte Leere auszuhalten. Wie schwer die empfundene Gottverlassenheit wiegen kann, dass sie bis an den Rand des Wahnsinns führen kann, das haben viele Heilige erlebt. Doch in der dunklen Nacht der Gottesferne hat der Mensch Anteil am Karsamstag, einem Ort in Gott selbst.⁹ Diese Dimension ist unauslotbar und muss in aller Radikalität verstanden werden. Karsamstag kann nur sein, «wo der Tod wirklich herrscht und nicht im voraus durch Glaube, Liebe, Hoffnung überwunden ist, wo die *poena damni* alle einbegreift: die Unmöglichkeit, Gott zu schauen, nach Gott Ausschau zu halten, die Augen zu Gott hin aufzuschlagen.» (172)

Damit ist eine Mahnung für jeden Christen, und für Theologen im Besonderen, verbunden. Von Gott und dem Glauben ist nicht leichtfertig zu reden. Es gilt sich vor einem Sophismus zu hüten, der leichtfertig auf die Erlösung und die Hoffnung des Glaubens verweist. Die christliche Botschaft bewegt sich an den Grenzen der Vernunft, des Denkbaren. Gott bleibt unergründlich. Balthasar erinnert generalbassartig immer wieder an die Tradition einer negativen Theologie: *Si comprehendis, non est Deus*. Angesichts der Größe Gottes kann der Mensch nicht nur die immer größere Unähnlichkeit feststellen, sondern sein Denken und Sprechen wird nur ein Stammeln am Abgrund des Schweigens sein können.

Doch diese Grenze ist für Balthasar zugleich der Beginn der spezifisch christlichen Nachfolge, die sich auf die Mitmenschen ausstreckt, gerade in seiner Zeit: «Eine andere Lösung für die quälende Frage des Verlorengehens der Brüder ist dem Glauben nicht angeboten als seine eigene Verlorenheit an die Abgründe Gottes, in der einzigen Gebärde, in der der Mensch dem Rhythmus dieser Abgründe angeglichen werden kann und durch Gnade mitzuströmen beginnt mit der hingegebenen Liebe ohne Grenzen und Enden.» (207)

Die Extremposition der Moderne erlebt der Christ demnach ebenso, doch sieht er in ihr Gott gegenwärtig. Auf diesem Hintergrund wird der andere zum Bruder,

dessen Situation nicht länger fremd ist. Damit ist nach Balthasar «die Weltstunde angebrochen, in der die Bruderliebe als Frage und als Wirklichkeit die Christen und Nichtchristen eint. Und so ist sie auch die Stunde, in der eingesehen werden muss, dass die christliche Liebe in ihrem Innersten das «Christentum» übersteigt: in den Raum der Welt hinein. Ja, dass diese Überstiegsbewegung das Wesen des Christentums ausmacht.» (210) Es ist die Aufgabe der Nächstenliebe, die an den Christen von heute in ganz besonderer Weise ergeht. Sie vollzieht sich aber – bewusst oder unbewusst – immer in einer Form, die über sie selbst hinausweist, denn die «Liebe liebt ihn [den Anderen] zuletzt um Gottes willen.» (214)¹⁰ Für Balthasar steht fest: «Ein Endliches kann nur offen auf dieses Absolute hin geliebt werden, sonst gar nicht.» (215) Mit einem Gedanken Martin Bubers, den er christlich weiterführt, macht Balthasar auf eine Dimension aufmerksam, die der Mensch in seinem Alltag erfährt. Im Endlichen, in der Verlorenheit und Einsamkeit, ergeht an den Einzelnen ein Ruf, eine Orientierung und Motivation. «[E]s gibt in den anscheinend «natürlichen» Situationen noch etwas anderes: einen Anruf. Und zwar einen immerwährenden Anruf, aber verkörpert, Fleisch geworden, in der alltäglichen Situation.» (222) In diesen Aussagen gründet dann aber zugleich ein ekklesiologischer Wesenszug: «Indem die Kirche hinausgeht, kehrt die Welt heim.» (223f.) Dieser Welt muss sich der Christ stellen, sieht er vielleicht auch mit Wehmut auf die vergangene Epoche zurück, auf den Schatz, den die letzten Jahrhunderte in sich bargen, der in dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur bestand. Den Verlust, der aus der Veränderung resultiert, führt Balthasar in einer längeren Variation vor Augen, in welcher er sich größtenteils auf «das Kosmosgefühl des Dichters» (240) Paul Claudel bezieht (vgl. 233–241).

Balthasar gelangt aber nicht zu einer pessimistischen Sicht, die dem vergangenen Zeitalter nachtrauert. Vielmehr betont er die Möglichkeiten, die sich durch die Moderne ergeben. Sein (Neu-)Ansatz besteht darin, die Tradition mit der Gegenwart und die Gegenwart mit der Tradition in ein neues Licht zu stellen, denn die eine erschließt sich nur durch die andere. So wird am Ende der Epoche diese selbst erst in ihrer Größe erkennbar: «Ja, das Welt- und Menschenbild des anthropologischen Zeitalters erschließt dem Hörer des Wortes eine immer schon vorhandene Analogie genauer und entsprechender.» (242)¹¹ In der Moderne zeigt sich eine neu erlangte Freiheit, die den Menschen direkter auf Gott verweist, denn «[d]ie Natur transzendiert sich in den Menschen. Der Mensch aber ist Geist nur, indem er die Welt, die er ist, deren Inbegriff er darstellt, wiederum transzendiert zu Gott. Er ist frei als Frage zu Gott: diese Frage ist Inbegriff der «natürlichen» Religion.» (245) Damit ist aber der Grund beschrieben auf dem das göttliche Erlösungswerk neu und tiefer ersichtlich werden kann: Es ist das Wesen der göttlichen Wirklichkeit, dass sie fassbar wird und sich zugleich entzieht. Die Möglichkeit Gott in unserer Zeit zu erkennen, ist daher nicht schlechter als zu aller Zeit, im Gegenteil, denn der Mensch ist Gott gegenüber nun freier und unverstellter denn je. Pointiert hält Balthasar daher fest, dass die anthropologische Epoche so unter neuen Vorzeichen in einer alten Tradition steht: «Damit ist Dionysius, der von dem heutigen Geschlecht mit einem «Pseudo-» Angeprangerte und Abgetane, nochmals zum heimlichen Vater einer Ewe geworden: da ihm alles Wesen der Welt mit dem Menschen mitten inne zu einer strömenden Offenbarung jenes Gottes wird, der in aller Wirklichkeit sich offenbart und verbirgt als der über alle Wirklichkeit unbegreiflich Erhabene.» (250)

IV. Konsequenzen

Blickt man auf «Die Gottesfrage des heutigen Menschen», so wird wohl zu allererst die souveräne und kreative Art auffallen, mit der Balthasar ins Gespräch mit der Moderne tritt. Es sind die großen Themen seines Œuvres, die bereits angespielt, in ihrer ganzen Bedeutung und Differenzierung aber erst in den folgenden Schriften entfaltet werden. So bleibt bemerkenswert, wie er durch geschichtsphilosophische Überlegungen seine eigene Zeit deutet; wie er dem heutigen Menschen durch die Rezeption der Gegenwartsliteratur tiefer begegnen will, dessen Grundempfinden aufnimmt und hinsichtlich der Aufgabe einer Theologie reflektiert.¹² Dann hat er aber auch den Mut, die Kunst zwar ernst zu nehmen, jedoch auf Überzeichnungen und Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. So bedarf es der Werke der östlichen Schriftsteller, um den französischen Existentialismus in einen weiteren Horizont zu stellen. Schließlich ist es die christliche Literatur, die ein neues Licht auf die beschriebene Situation des Menschen zu werfen vermag. Die Analyse und Diagnose der Gegenwart, die Schlüsse und Konsequenzen, die Balthasar zieht, sind beeindruckend und geben bleibend zu denken auf. Man mag in seinen Einschätzungen mitunter einen apologetischen und kategorisierenden Ton heraushören, doch fernab jeglicher Polemik wird man feststellen, dass es sich dabei nicht um eine billige Abwehr oder gar eine vorschnelle Verurteilung handelt. Vielmehr bemüht er sich aufrichtig den Menschen in seiner Situation zu verstehen. Durch die existentielle Bedeutung der Verzweiflung des Menschen lässt er das Christentum angefragt sein und denkt theologische Ansätze neu, geleitet von der Frage: «[I]st dieses Potential des Leidens fühlbar in den Erscheinungsformen der heutigen Christenheit, an denen der Unglaube in seiner Not das glaubhafte Zeugnis vom immer größeren Gott müsste ablesen können?» (152) Balthasar findet den Ort der Verzweiflung in Gott selbst.¹³ Er fragt nach der Bedeutung des Karsamstages und der Aussage des *descensus ad inferos* und entwickelt hieraus eine Theologie.¹⁴ Eine Theologie, die aber in der Gottverlassenheit ihren Ausgang nimmt, wird immer eine leidempfindliche sein, die den Menschen in seiner konkreten Gestalt ernst zu nehmen sucht.

Diese Dimension hat Balthasar der Theologie eingeschrieben, doch wie wäre heute das Gespräch mit der Kunst zu führen? Eine unverwechselbare christliche Stimme innerhalb der Dichtung, wie sie in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu finden war, gibt es in dieser Form heute nicht mehr. Und auch dürfte es mit Anknüpfungspunkten in der aktuellen Gegenwartsliteratur nicht einfach bestellt sein. Finden sich in der großen Pluralität zwar immer wieder Autoren, die mit Traditionen um eine eigenständige Position ringen, doch scheint es häufig der Fall zu sein, dass religiös-existentielle Fragestellungen, nur noch andeutungsweise oder gar nicht vorhanden sind – ohne, dass sich ein explizites Vermissten feststellen lassen würde. Die radikale Anfrage an einen Gott wie sie zur Zeit der Existentialisten zu finden war, lässt sich heute nur in einer sehr reduzierten und ausdifferenzierten Form erkennen. Teilweise scheint es, als ob die großen Fragen wegbrechen würden.

Dass die Lage der Gegenwart aber nicht pessimistisch zu deuten ist, sondern gerade in ihr die Wirklichkeit Gottes zu finden und längst angebrochen ist, dafür steht Balthasar mit der *Gottesfrage* nicht zuletzt ein. Wenn der Christ nämlich Gottes Wort annimmt, hat er eine Gewissheit: «Jesus Christus als der Gottmensch ist, nach-

träglich und im Glauben betrachtet, die exakteste Verwirklichung dessen, was auf Grund der Menschheitsfrage von Gottes freier Gnade und Barmherzigkeit abschließend erwartet werden durfte.» (123) Hierin ist eine Zuversicht, die sich gerade im Anblick und Ausgang aller Probleme der Realität formuliert, begründet. Vielleicht bedarf es heute erneut singulärer Persönlichkeiten wie Hans Urs von Balthasar, die es verstehen, die eigene Gegenwart im Lichte Gottes zu deuten. Die Aufgabe bleibt bestehen: «So hat auch das Gottesbild unserer Zeit einen Stil, und der Christ müsste ihn erkennen und sich in ihm auszudrücken wissen. Und dies nicht eigentlich von außen, diplomatisch und apologetisch, sondern von innen: als das Kind dieser Zeit, das teilhat an der Lage, an Not und Reichtum der Epoche, und das dennoch aus dem Schatz der ihm anvertrauten Offenbarung Gottes «Neues und Altes» zu ziehen weiß (Mt 13,52), um sie zu deuten und sich und ihr zu helfen.» (136)

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, (1956) erw. Neuausgabe aus dem Nachl., hrsg. u. eingel. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 7), Freiburg 2009. (Zitate werden im Folgenden mit Seitenzahlen in Klammern angegeben.) Bzgl. der Einschätzung des Werkes vgl. bes. die Einleitung von Haas; Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Rom 1997, 114–185; Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg 2008, 75–82.

² «So gewandelt und gestärkt ist die neuscholastische Theologie eigentlich die theologische Schule schlechthin bis heute geblieben.» Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, (Erstpublikation 1954) in: DERS. *Gesammelte Schriften Bd. 4/3, Zur Vorgehensweise der Theologie und zur jüngeren Zeitgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 17–48, hier 37.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit*, Einsiedeln 1952/⁵1989. Diesbzgl. merkte Balthasar rückblickend an: «Kirche im Gespräch mit der Welt war auch das Thema des Bändchens «Schleifung der Bastionen», dessen Titel vielleicht zu aufreizend klingt, weil der Inhalt kein anderer ist als die Behauptung, daß Kirche zur Welt hin unverschanzt bleiben soll.» Hans Urs von BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern* (1955), in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000, 38.

⁴ Vgl. zu dieser Vorgehensweise: Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*, Würzburg 2007, 275–306; Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg 2007.

⁵ Anhand dieser Neuausrichtung verdeutlicht sich der Epochenwechsel. Der Rückgriff auf traditionelle Formen ist in seinem ganzen Umfang nicht mehr möglich: «Man ahnt daher, daß unsere Unfähigkeit, die Tragödie zu erneuern, ihre Ursachen im Kern unserer Modernität hat.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, in: DERS., *Der Garten des Archimedes*, München/Wien 1997, 96–114, hier 107.

⁶ Genau in diesem Beweggrund liegt die Hoffnung auf die Allererlösung bei den griechischen Vätern begründet. Vgl. zur Bedeutung des Gedankens der Apokatastasis im Werk Balthasars: Michael GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 228–260.

⁷ Vgl. zu diesem Ansatz: Robert NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, 151–163; Die «Gottesfrage des heutigen Menschen» erfährt zudem Beachtung in: Markwart HERZOG, «*Descensus ad inferos*».

Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997.

⁸ Neben Péguy wären hier noch Paul Claudel, Léon Bloy, Gertrud von Le Fort und Georges Bernanos zu nennen, die als christliche Schriftsteller eine herausragende Stellung im Dialog mit der eigenen Zeit einnehmen (vgl. 199ff.). Es ist aber Therese von Lisieux, die mit ihrem Leben unüberbietbar für die Liebe, die sich in der Verlassenheit bewährt einsteht: «Die Kühnheiten der kleinen Heiligen sind von den Dichtern, die ihre Botschaft auslegen, Péguy und Bernanos, nicht übertroffen worden.» (204)

⁹ Vgl. Xavier TILLIETTE, *Spekulativer Karsamstag und Abstieg zur Hölle*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, 220–227; Unter vielerlei Bezugnahme auf das hier behandelte Buch ist besonders aufschlussreich: Thomas R. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, 363–389.

¹⁰ Hierin könnte auch der Grund für Balthasars Zurückhaltung hinsichtlich einer Neuauflage liegen: «Ein Buch hat es mir damals [als Student] besonders angetan, nämlich «Die Gottesfrage des heutigen Menschen» aus dem Jahr 1956. Ich habe mit Hans Urs von Balthasar immer etwas gehadert, warum er dieses Buch nicht mehr herausgab. Noch einige Zeit vor dem Tod erklärte er mir, er würde dieses immer wieder verlangte Buch demnächst doch mit einem längeren Vorwort nochmals veröffentlichen. Er hat nicht gerne darüber gesprochen. Vermutlich war er der Überzeugung, seine Ausführungen über die Nächsten- und Gottesliebe sowie besonders ihre Identifizierung könnten angesichts mancher Moden, wie diese Identifizierung publizistisch vertreten worden ist, missbraucht werden.» Karl LEHMANN, *Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS Lehmann), Ostfildern 2006, 450–453, hier 451.

¹¹ Es gilt auf Gemeinsamkeiten mit Karl Rahner aufmerksam zu machen. Dieser wird länger zitiert (141–143) und in vielen Bereichen lässt sich ein ähnliches theologisches Grundanliegen feststellen. Dies ist noch relativ auffällig hinsichtlich der formelhaft gewordenen Bezeichnung des «Hörer[s] des Wortes» (107/242), welche bei beiden Theologen in Bezug auf den modernen Menschen eine besondere Gewichtung erfährt. Es wäre darüber hinaus zu prüfen, ob in dieser Phase eine inhaltliche Nähe – fernab der problematisierten Implikationen des Begriffes – zu dem Konzept des «anonymen Christen» besteht. Vgl. «Aber die Liebe des Bruders ist die Liebe Gottes in ihm, die er liebend begreift, ergreift, in sich walten lässt. Und diese Liebe anerkennen heißt, bewusst oder unbewusst anerkennen, dass Gottes Liebe Menschengestalt angenommen hat. Jesus Christus anerkennen, ob man seine Existenz kennt oder nicht.» (218) Zu dem nicht immer einfachen Verhältnis: Albert RAFFELT, *Balthasar – Rahner: eine «Vergegnung»?», in: Walter KASPER (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, 484–505; Werner LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 2005, 82–88.

¹² Den Dialog mit der Literatur suchte Balthasar bereits in vorausgehenden Publikationen intensiv, vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre der letzten Haltungen*, (1937–1939) unter Ltg. v. Alois M. HAAS (STUDIENAUSGABE 3,1–3), Freiburg 1998.

¹³ Vgl. die Forderung George Steiners: «Dort, wo Theologie und Metaphysik, ob sie nun einer jüdischen oder einer christlichen Quelle entspringen, versuchen, angesichts der schreienden Manifestationen und Provokationen des Inhumanen, des radikalen Verdammenseins, von denen unsere jüngste Geschichte durchdrungen ist, reif und selbstständig zu sein, müssen sie sich gegenüber der Hypothese der Verzweiflung öffnen.» George STEINER, *Absolute Tragödie*, 114.

¹⁴ Weiterführend: Juan M. SARA, *Descensus ad inferos. Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio. International Catholic Review* 23 (2005), 541–572.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«DU SOLLST NICHT STERBEN ...»

Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz' «Überlebens»

«Der Trauer ist ein Maß gesetzt in jeder Tradition,
Ich hatte keines.» (131)

Die Welt dreht sich weiter, als ob nichts geschehen wäre. Und doch ist nichts mehr so wie es war, kann es nie wieder sein. Der Tod ist dazwischengefahren und hat den anderen hinweg gerissen. Er ist gegangen, sie zurückgeblieben. Nie wieder wird sie ihn zur Tür hereinkommen sehen, nie wieder seine Stimme hören, nie wieder seinen Arm auf ihrer Schulter spüren. Wie soll sie mit dem Ende zu Rande kommen? Wie dem anderen die Treue halten?

Die Treue zum anderen über den Tod hinaus hat die Gestalt der Erinnerung. Nicht vergessen – lautet der Appell, mit dem die Schriftstellerin Ulla Berkéwicz ihr Buch *Überlebens*¹ beginnt: «Die einzige Angst, die ich jetzt noch habe, ist die zu vergessen» (7). Es scheint am Gedächtnis der Überlebenden zu hängen, ob die gemeinsamen Erlebnisse dem Vergessen entrissen werden können, wie schon der Titel des Buches, der «Erlebnis» und «Überleben» zu einem Kunstwort verschränkt, andeutet. Allerdings ist das Vergangene durch das Fortschreiten der Zeit gefährdet, das Erlebte wird durch neue Erlebnisse überlagert und sinkt immer weiter in die Vergangenheit ab. Um das Erlebte gegen das Vergessen zu retten, protokolliert die Überlebende die gemeinsame Zeit. Das schriftliche Zeugnis vermag selbst die Verfasserin und ihr möglicherweise schwindendes Gedächtnis zu überdauern, dennoch steht die Frage im Raum, wie es um die Gegenwart des Vergangenen bestellt ist, wenn die Trägerin der Erinnerung selbst vergänglich und ihr Zeugnis *in the long run* keinen Ewigkeitsersatz darstellen kann. Gibt es eine Instanz, in der die Einmaligkeit einer gelebten Biographie rettend aufbewahrt bleibt?

Doch greifen wir nicht vor. Die Schauspielerin und Schriftstellerin Ulla Berkéwicz hat sich nach dem Tod ihres Mannes, Siegfried Unseld (1924-2002), des Leiters des Suhrkamp-Verlages, eine Zeit der Trauer genommen, sie hat aus dem Abstand heraus das Sterben literarisch protokolliert, aber auch die Situation der fassungslos Trauernden zum Ausdruck gebracht. Ihr Buch mag autobiographisch gefärbt sein, dennoch reicht es durch die poetische Stilisierung über das bloß

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Autobiographische hinaus. Es ist eine Meditation über Liebe und Tod, ein Buch des Schmerzes und der Trauer, das große Worte nicht scheut. Immer wieder wird der Erzählfluss unterbrochen durch deutende Reflexionen, in denen Motive aus unterschiedlichen religiösen Traditionen eingespielt werden. Der Verlust verlangt Deutung, die Trauer braucht Form. Anlässlich des Erscheinens des Buches hat Berkéwicz in einem Gespräch mit Felicitas von Lovenberg bemerkt: «Man sollte Siedlungen für Trauernde bauen, damit sie nicht auch noch unter den Erbärmlichkeiten und Erbarmungslosigkeiten anderer Leute leiden müssen. Trauern ist ein Bestandteil des Lebens wie Verliebtsein. Trauern macht unverwundbar. Es wird irgendwann als große Menschenkraft gelten, rückhaltlos trauern zu können, ohne nach Ablenkung zu suchen, nach Linderung der Schmerzwucht und der Verlassenheit. Solche, die trauern, können sowieso nur reden mit solchen, die Trauer kennen. Also sollte man ihnen Schutz gewähren vor der Angstaggression der Gesellschaft. Die Angst ist eine Heidenangst. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist uns abhanden gekommen, deshalb können wir dem Tod nicht ins Gesicht sehen. Die Rituale sind abgeschafft, also finden die Gefühle, die die gewohnten Grenzen überschreiten, keinen Ausdruck oder einen falschen.»²

Schon in ihrem ersten Buch *Josef stirbt* (1982) hatte sich Berkéwicz mit dem Sterben und der Angst vor dem Sterben literarisch auseinandergesetzt. Auch *Überlebens* (2008) will das heimliche Trauer- und Melancholieverbot einer Gesellschaft, die auf das reibungslose Funktionieren ihrer Subjekte geeicht ist, gezielt durchbrechen. Die «Heidenangst», die der Tod in einer «Spaß- und Konsumgesellschaft» auslöst – Berkéwicz scheut vor solch' griffigen Zeitdiagnosen nicht zurück –, wird mit geradezu prophetischem Furor gebrandmarkt, Trauer und Schmerz der Hinterbliebenen nicht verdrängt. Zugleich weist sie darauf hin, dass mit dem Glaubensverlust etwas abhanden gekommen ist. Man kann *Überlebens* daher als einen Versuch lesen, den Gefühlen der Trauer und des Verlustes Ausdruck und der Erinnerung an das Verlorene Gestalt zu geben.

1. «Der Tod kommt in fünf Akten» – erste Annäherung an «Überlebens»

Das Buch der Berkéwicz hat einige Besonderheiten. Es ist aus dem Rückblick geschrieben und folgt einem chronologischen Grundgerüst. Allerdings tut es nicht so, als hätte das, was geschehen ist, so kommen müssen. Es ist frei von einer retrospektiven Fatalitätsillusion und bricht mit einer auktorialen Erzählperspektive, die dem Erzähler die göttlichen Attribute der Vorsehung und Allwissenheit zuschreibt. Das chronologische Grundgerüst wird vielmehr aufgebrochen durch Assoziationen und Seitengeschichten, die dem Text eine gewisse Mehrstimmigkeit geben. Diese multiperspektivische Erzählstrategie wird angereichert durch zwischengeschaltete Reflexionen, die durch Kursivschrift abgehoben werden und unterschiedliche Traditionsstränge einblenden.

Das chronologische Grundgerüst dieses Nachrufs ist formal an ein Drama in fünf Akten angelehnt. Nach einem Prolog, der die Motive Zeit und Erinnerung, Tod und Trauer, aber auch die Theatermetapher als Sinnbild des Lebens präludiert, gilt ein erster Abschnitt (11-39) Erfahrungen mit dem Tod in der Kindheit und Jugend. Der Tierfriedhof im Garten des Elternhauses, Klinikbesuche an der Hand des Vaters,

aber auch die Legenden der Großmutter über das Geschick der Toten werden memoriert. In den Erzählungen der Großmutter begegnet nicht nur kabbalistisches Traditionsgut, sondern auch die Todesmetapher des Spaltes, die im weiteren Verlauf des Buches immer wieder aufgenommen wird, wenn es um die Deutung von Grenzerfahrungen geht. Wie die Liebe so reißt auch der Tod einen Spalt auf, durch den ein Blick ins andere Land, das «Land Belavodje», freigegeben wird. Nach diesen Reminiszenzen setzt die eigentliche Erzählung ein, die den Beginn der gemeinsamen Liebesgeschichte mit «dem Mann» schildert. Während alle anderen Gestalten einen Namen haben, wird der Verstorbene schlicht als «der Mann» gekennzeichnet. Das mag vordergründig eine literarische Verfremdungsstrategie sein, um Siegfried Unseld, den Gatten und Chef des Suhrkamp-Verlages, zu anonymisieren. Andererseits dürfte in dieser Redeweise auch die Einzigartigkeit der Beziehung zum Ausdruck kommen, weil unter den vielen Männern, die in dem Buch erwähnt werden, nur einer «der Mann» genannt wird. Schließlich ermöglicht das Stilmittel der Typisierung eine Abstandnahme vom Erlebten.

Der zweite Abschnitt (41-72) lässt die Erlebnisse in der Klinik Revue passieren, in die der Mann nach einem Herzinfarkt eingeliefert wird. Neonlicht, stechender Geruch, ratternde Apparate, die «verkabelte Bewachung» (46) durch Monitore prägen die Kulisse. Noch schlimmer ist die auftrumpfende Unfreundlichkeit des Personals, das die Besucherin aus dem Krankenzimmer herausdrängen möchte. Der operierende Arzt, der brüllend Befehle ausgibt, wird als «Martrer» bezeichnet (49f); ein Pfleger, der schreit und tritt, als «Fascho» (54, 63, 65 u.ö.) tituliert. Der Oberarzt, der im «Sturmschritt» zur Visite eilt, inszeniert ein «Herrenmenschentheater», seine Entourage gibt eine «Mitläuferposse» (57). Der Kranke selbst wird vom Menschen zu einem Fall degradiert und entmündigt. Die klinischen Maßnahmen werden in hämmerndem Staccato festgehalten: «Sie stechen Spritzen in den Mann, sie stechen wie in Stoff. Sie kommen immer wieder. Das Blut läuft, und das Blut läuft über. Mull, Nierenschalen, Kochsalzspritzen [...]. Der Mann liegt roh, wie Fleisch liegt. [...] Blutstrom, Blutsturz, die schwarzen Kuchen sehen wie Quallen aus, der Boden ist voll Blut, keiner kommt jetzt bis zum Morgen» (66f.). Der Sprachduktus imitiert geradezu das Stocken des Blutes, «Wortkaskaden koagulieren zu Verklumpungen»³. Um der professionellen Entwürdigung durch die Apparatemedizin zu entgehen, bleibt am Ende nur die Flucht zurück nach Hause.

Der dritte Abschnitt (73-104) unterbricht den Fortgang der Erzählung, wenn er zunächst Reflexionen über Glaube und Hoffnung, Unglaube und Todesangst dazwischenschiebt, die in eine scharfe Zivilisationskritik einmünden. Als Kontrast zum Sterben «des Mannes» in der Klinik unter dem Diktat der Maschinen wird das Sterben des befreundeten Arztes, Kabbalisten und Wunderheilers Alik⁴ erinnert, der zuhause im Beisein von Verwandten, Freunden und Bekannten Abschied nehmen konnte. Allerdings wird das Chaos im Sterbehaus nicht beschönigt, der Fernseher läuft, während Klageweiber heulen, zwei Freundinnen werden an der Ehefrau vorbeigeschleust, um den Sterbenden noch einmal zu sehen (87). Auch hier wird die Pietätslosigkeit der Nachtschwester, die ihren Dienst bei Chips, Cola und Comics versieht (86), eigens notiert. Nach diesem Interludium wird die Erzählung des sterbenden Mannes zuhause, im «Efeuhaus», fortgesetzt. Es ist Sommer, die Hitze macht zu schaffen, mit der Kulisse ändert sich auch der «Besetzungszettel»: Haus-

arzt, Herzarzt, Pfleger, Polenmädchen, Schwestern begleiten das Ende, aber auch die lauenden Nachbarn und Voyeure. Nach Atemnot, Schlaflosigkeit und einem Decrescendo der Stimme tritt am Ende der Tod «des Mannes» ein – «der Spalt reißt auf» (104). Mit der «Verwandlung in ein gottverlassenes Ding, in einen baren Stoff, in einen Leichenstein» (13) wird die Wende, wenn man so will: die Peripetie vollzogen.

Der vierte Abschnitt zeigt die Folgen: «Und jetzt kommt das reine Hernach. Nichts hat mehr Angst, nichts weiß noch, nichts erinnert, nichts atmet, nichts bewegt sich, nichts erzählt» (107). Das Antlitz des Mannes ist zur Maske erstarrt, sein Leib zur Leiche erkaltet: «Totwerden ist Kaltwerden» (ebd.). Die Augen werden zugeedrückt. Auf der Reflexionsebene werden erste Deutungsversuche unternommen, die auf Motive kabbalistischen Denkens rekurrieren: «Wenn Gott kommt, geht die Zeit, das ist der Tod» (ebd.). Aber auch die Rituale am Toten werden erwähnt, der Priester und sein Ministrant, das Kreuz und die Sterbegebete. Allerdings wird auch die Hilflosigkeit des Nichtmehrglaukens festgehalten: «Seit Gottes Tod ist nur der Tod uns noch geblieben. Bach und die Segnungen, die Rituale, wer kennt ihre Harmonik noch, wer hält den Takt? Formlos und einsam ist, was abgeht, nackt und krass» (112).⁵ Als Vergleich schiebt sich der Tod und die Beerdigung Alik's dazwischen, der nach jüdisch-orthodoxer Zeremonie bestattet wurde (114–116, 119–123). Der Schrei nach Unsterblichkeit für den anderen findet pathetischen Ausdruck: «Haben wir nicht Recht und Anrecht aufeinander? Hatten wir uns einander nicht erschungen? Hätten wir nicht in alle Ewigkeit so weiterschwingen können auf dem Rande unseres alten Betts?» (117). Zum Spektakel um den Tod eines Prominenten heißt es lakonisch: «Ferngläser, Büschehocker, Beileidsbesucher» (118).

Der fünfte Abschnitt ist der kürzeste (125–133). Nach einer Betrachtung über die Hilflosigkeit des Menschen bei der Geburt und beim Tod handelt er vom Einbruch des Winters. «Je mehr der Körper sich zersetzt, desto mehr vergeht der Schmerz» (129f). Dennoch wird die Erfahrung geschildert, dass die religiösen Traditionen die Trennungswunde nicht heilen können: «Kein Yogi-Trick, keine osmanische Beschwörung, nicht Jud noch Christ vermochte das Bild von dem zu retuschieren, was dort verdarb» (130). Die Kleider des Verstorbenen werden weggegeben, es folgen Tage der Spurensuche in alten Briefen und Foto-Alben. «Der Trauer ist ein Maß gesetzt in jeder Tradition. Ich hatte keines» (131). Die anderen gehen der rückhaltlos Trauernden aus dem Weg. «Man duckt sich, sieht weg, wechselt die Straßenseite, meidet die Trauernde» (132). Bei einem Besuch des Friedhofs ruft der zufällig gelesene Name «Loewenthal» auf einem Grabstein die Erinnerung an eine Episode frei, die dem Buch den Titel gibt. Es ist eine Begebenheit, die der Vater erzählt hat. In einer Sommernacht des Jahres 1943 hatte er mit der jüdischen Pianistin Millie Loewenthal vierhändig eine Bach-Toccatà gespielt. Spontan unterbrochen beide ihr Spiel, rissen die Fenster weit auf – und spielten weiter, laut hinaus in die «Nazinacht» (133). «Und stell dir vor, hatte der Vater mir gesagt, kein Mensch hat sich gerührt. Ein Überlebnis» (133) Das Buch schließt mit einem Epilog, der das Eingangsmotiv wieder aufgreift und einer Lösung zuführt: «Ich habe keine Angst mehr zu vergessen, weil die Erinnerung beginnt» (137).

2. Drei Leitmotive eines Nachrufs

Ulla Berkéwicz Buch *Überlebens* ist ein literarisches Requiem, das den Tod eines Menschen nicht nur erinnert, sondern zugleich zu deuten versucht. Deutungssplitter aus unterschiedlichen Traditionen, der attischen Tragödie, der kabbalistischen Überlieferung, der indischen Veden, aber auch der christlichen Sterbeliturgie werden herangezogen, so dass der Eindruck entsteht, hier werde ein quasi-religiöser Privatkosmos bemüht, um die Trauer über den Verlust des Geliebten zu verarbeiten. Es würde zu weit führen, die einzelnen Traditionstränge, die teils nur flüchtig aufgerufen werden, ausführlich zu kommentieren. Stattdessen sollen drei Motive nachgezeichnet werden, die das Buch durchziehen: (a) Die Todesmetapher des Spaltes, (b) die Überlegungen zu Heidenangst und Unglauben, die eine deutlich zivilisationskritische Note haben, sowie (c) die Konzeption der Erinnerung, die dem Buch zugrundeliegt.

(a) Die Todesmetapher «Spalt» – Durchblicke in eine andere Welt

Der philosophische Diskurs der Moderne hat den Tod vielfach umkreist. Dabei sind eindrückliche Metaphern geprägt worden.⁶ So wurde der Tod als Passage oder Reise bezeichnet, aber auch als Abschied, bei dem der Sterbende keine Anschrift hinterlässt. Der Einbruch des Todes in das Leben spielt in *Überlebens* eine zentrale Rolle. Schon früh fragt das heranwachsende Mädchen nach dem Geschick der Toten. Es hat in der «Klinkerlinik» des Vaters entsprechende Erfahrungen mit dem Tod machen können. Die Großmutter hilft diese Erfahrungen zu verarbeiten und prägt in ihren Erzählungen die Todesmetapher des Spaltes, die im Buch geradezu leitmotivisch immer wieder aufgegriffen wird.⁷ Jedes Mal, wenn ein Mensch stirbt, wird ein Spalt in das Gefüge gerissen, durch den der Sterbende (Berkéwicz spricht vom «Sterber») in ein anderes Land geht. Der Zurückbleibende aber (Berkéwicz spricht vom «Handhalter») kann einen Blick ins andere Land werfen, das die Großmutter «Belavodje» nennt. Der Name «Belavodje», der aus der sibirischen Tradition der Altai stammt, steht für die Negation von Krankheit, Alter und Tod, ist also eine Chiffre für das Paradies. Dem Kind wird damit ein Deutungsschlüssel an die Hand gegeben, den es auch auf Pflanzen und Tiere bezieht: «Hinter dem Haus im Garten stand ein gespaltener Apfelbaum, durch dessen Spalt ich manchmal bis in den Garten von Belavodje sehen konnte, wo die Seelen all meiner verstorbenen Tierleute und deren Eltern und Großeltern und so fort zur letzten Ruhe gefunden hatten» (15). Schon das Kind weigert sich, den Tod der Tiere – der Vögel, Käfer und Frösche – zu akzeptieren, als sei der Tod ein Defekt der Schöpfung: «Denn dass sie nie mehr würden fliegen können, kriechen, schwimmen, konnte ich nicht tragen» (ebd.). Die Treue zur verlorenen Kreatur, mit der man gemeinsame Erlebnisse geteilt hat, verbietet offensichtlich das Einverständnis mit dem Tod. Das Mädchen, das den geliebten Tieren Namen gibt, prophezeit der toten Kreatur denn auch die «Wiederauferstehung mit allen ihren Flügeln, Fühlern, Schenkeln, Pfoten» (ebd.). Der Tod eines Igels wirft gar die Frage auf, ob «jeder Tod ein Fehler sei, ein Pfusch, ein Murks, vielleicht sogar mein Unvermögen, vielleicht sogar mein Fehler, meine Schuld» (16). Ob der Tod eine Panne der Schöpfung ist, die auf den Schöpfer zurückfällt, oder mit der Schuld des Menschen zu tun hat, das ist eine der kinder-

schweren Fragen, die auch eine bewanderte Theologie nicht im Handstreich zu beantworten vermag.⁸

«Hatte die Großmutter mir nicht gesagt, dass der Spalt reißt, wenn einer liebt, genauso wie wenn einer stirbt. Und hatte sie mir nicht gesagt, Lieber könnten wie Sterber durch den Spalt gehn und ihren Blick ins andre Land, nach Belavodje, werfen?» (18) Der Verlust eines Frosches veranlasst die Fünfjährige zu dem Vorsatz: «Ich wollte nie mehr lieben, um niemals niemand mehr zu verlieren» (ebd.). Um sich vor möglichen Verlusterfahrungen zu schützen, kann die Distanzierung vom Leben bereits im Leben eine Strategie sein. Schon die Stoiker richteten ihre Techniken der Selbstsorge am Ideal der Ataraxie aus, um sich von den Irrungen und Wirrungen des Lebens nicht verwunden zu lassen. Allerdings sucht das heranwachsende Mädchen, dem es der Tod von Anfang an angetan hatte, weiter nach Spuren des Spalts. Im Sektionssaal sieht es einen «Weißkittel wie einen Raubvogel in einem Toten wühlen, mit dem Pinzettenschnabel lange Sehnen zerren, gefeilt gegen letzte Gefühle und Gedanken» (19). Der Vater zeigt ihr Rembrandts Bild «Anatomie des Dr. Tulp», auf dem ein Arzt, wie es heißt, der «Selbstoffenbarung Gottes in der menschlichen Anatomie» (20) auf die Spur zu kommen sucht.

Aber nicht nur der Tod, auch die Liebe macht Erfahrungen des Spaltes möglich.⁹ Erste amouröse Abenteuer fallen allerdings enttäuschend aus, so bleibt die Erwartung (27), die in der ersten Begegnung mit «dem Mann» dann überraschend erfüllt wird. Nach einer Aufführung der Oper «Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny» kommt sie nach Mitternacht zum Feiern in ein Kellerlokal und stürzt unglücklich die Treppe hinunter; er springt über Tische und Bänke, um der Gestürzten aufzuhelfen – und dann: «der Spalt quer durch sein Gesicht» – eine Grenzerfahrung, die das Erzählbare überschreitet (32). Der Einbruch des Unvorhersehbaren, des Spaltes, reißt eine Lücke in den literarischen Text. So auch im Theater bei der Aufführung des Wallenstein, den die Erzählerin unter Walter Felsenstein gespielt haben muss.¹⁰ Hier geht sie unter Anleitung des Regisseurs durch den Spalt, indem sie den Monolog, das Herz der Tragödie, rezitiert: «Da kommt das Schicksal – Roh und kalt / Faßt es des Freundes zärtliche Gestalt / Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde – / Das ist das Los des Schönen auf der Erde» (84).

(b) *Der Unglaube – ein Angstverstärker?*

Im dritten Abschnitt von *Überlebens*, in dem es um den Tod des Protagonisten geht, äußert die Erzählerin die leise Hoffnung, dass es hinter dem ersten Landtrich des Lebens noch einen zweiten (dritten, vierten usw.) gibt. Der Unglaube aber stehe quer zu dieser Hoffnung, er setze das «Angsttheater» frei, das in der westlichen Zivilisation weiter «auf dem Spielplan» steht. «Die Angst ist eine Heidenangst» (76). Die Todesvorstellungen der Kulturen – der unendliche Fels der vedischen Dichter, das babylonische Aralu, der griechische Hades, der hebräische Scheol mit seinen verriegelten Türen – werden genannt, weil sie die dunkle Nacht des Kommunikationsabbruchs ins Bild bringen. Die Vorstellung, dass am Ende die totale Verein-samung und Schattenhaftigkeit der Existenz steht, forciert die Angst, gegen die kein Kraut der Theorie gewachsen ist. Die Genese der Todesangst aber wird von Berkéwicz in folgender Passage erläutert:

«Wir haben Gott abgesetzt, aus Angst vor seiner Unermesslichkeit, dem Unberechenbaren. Haben ihm die Schuld zugewiesen an unserer Angst, haben uns schuldig gemacht, indem wir ihn mit Schuld beladen haben. Haben ihn schuldig gesprochen und abgesetzt, weil wir ermessen und berechnen wollten. Die Kräfte aber, die wir nicht messen noch berechnen können, walten weiter: wir leben und wir sterben noch. Und da der Gegensatz von Glaube nicht Unglaube ist, sondern Angst, herrscht jetzt die Angst, beherrscht uns, treibt uns. Und da wir mit unserem Glauben auch den Glauben an unsere Unsterblichkeit verloren haben, sind wir gelähmt vor Angst, können dem Tod nicht mehr entgegentreten. Haben Gott abgesetzt, sind nur noch wir jetzt, wir allein unberechenbar und sterblich, sinnlos sterblich, rettungslos eingepfercht zwischen die Grenzen von Geburt und Tod mit nichts davor und nichts dahinter. Haben die Angst jetzt vor uns selbst, weil wir nicht wissen, was das ist, dieses Selbst mit seiner Angst, für die wir, seit wir Gott abgesetzt haben, niemand mehr als uns selbst verantwortlich machen können. Also setzen wir uns selber ab und lassen an unsere und an Gottes Stelle jetzt die von uns selbst erfundenen Maschinen treten, die wir verzweifelt für berechenbar halten wollen» (78f).

Das ist eine sehr grundsätzliche, aber auch etwas plakative Zeitdiagnose, die auf die Figur der Absetzung zurückgreift. Zunächst ist es das neuzeitliche Subjekt, das Gott entthront haben soll, um «sich selbst zum Maß aller Dinge» (76) zu machen, wie es in Anlehnung an den Homo-mensura-Satz des Protagoras heißt. In der Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Unberechenbarkeit eines nominalistischen Willkürgottes hat Hans Blumenberg die *Legitimität der Neuzeit* gesehen. Aber die Absetzung Gottes im Namen der Autonomie hat, wie Berkéwicz auch in anderem Zusammenhang zu bedenken gibt¹¹, einen hohen Preis: «Da wir mit unserem Glauben auch den Glauben an unsere Unsterblichkeit verloren haben, sind wir gelähmt vor Angst, können dem Tod nicht mehr entgegentreten» (78). Die Ohnmacht des Menschen, der die Allmacht Gottes beerben wollte, tritt angesichts des Todes scharf hervor. Er kann keine Instanz mehr anrufen, von der er Rettung oder Trost erwarten könnte.

Auch hat der neuzeitliche Mensch, der die Welt aktiv gestalten will, niemanden, auf den er die Verantwortung für das Misslingen seiner Projekte abwälzen könnte. Der Mensch, der nach der Absetzung Gottes selbst zum Herrn der Geschichte avanciert ist, übt sich angesichts der negativen Folgelasten seiner Geschichtsgestaltung nun in der fragwürdigen Kunst, Verantwortlichkeiten abzuwälzen. Er will es nicht gewesen sein, was immer darauf hinaus läuft, es andere gewesen sein zu lassen.¹² So scheint der zweite Akt der Absetzung folgerichtig: das menschliche Subjekt entthront sich selbst und überlässt Maschinen und Computern die vakant gewordene Stelle.¹³ Um es nicht bei abstrakten Reflexionen zu belassen, spielt Berkéwicz dieses Szenario konkret durch, wenn sie die «Diktatur» der Apparatedizin in der Klinik schildert, die mit einer Dehumanisierung des Patienten einhergeht. Der Kranke kommt nur noch als reparaturbedürftige Maschine in den Blick, ohne dass nach seinem menschlichen Wohlbefinden gefragt würde.

Theologisch bemerkenswert ist, dass der Akt des Menschen, Gott die Schuld an seiner Angst zuzuschreiben, bei Berkéwicz selbst als schuldhaft bezeichnet wird. Soll der Verweis auf die abgründige Unberechenbarkeit eines Willkürgottes, der nach Blumenberg die neuzeitliche Selbsternächtigung des Menschen legitimiert, als

Strategie der Gottesabwälzung denunziert werden? Die neuzeitliche Verkehrung der gnadentheologischen Frage: Die Frage: Wie kann ich als Sünder vor Gott gerechtfertigt werden? wird gegen Gott selbst gekehrt im Sinne der Theodizee: Wie kann Gott vor dem Forum meiner Vernunft bestehen? Diese Verkehrung der Frage kann als subtile Maßnahme entlarvt werden, sich Gott vom Leib zu halten.

Es gibt allerdings das Problem des unschuldigen Leidens, das den Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott in die Krise führen kann. Dass die Erfahrung unschuldigen Leids zum «Fels des Atheismus» (Georg Büchner) werden kann, bleibt in *Überlebens* unberücksichtigt. Außerdem vermisst man in Berkéwicz' Überlegungen ein gewisses Verständnis für die, die gerne glauben würden, es aber aus unterschiedlichen Gründen nicht können. Gibt es nicht fromme Atheisten, die es schmerzt, Gott nicht existieren lassen zu können, weil sie zu wissen glauben, nicht mehr glauben zu können, obwohl sie es durchaus wollten, wenn sie nur könnten?¹⁴

Vor diesem Hintergrund scheint auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Unglaube bei Berkéwicz einseitig. Es wird gesagt, der eigentliche Gegensatz zum Glauben sei nicht der Unglaube, sondern die Angst, die auch als «Heidenangst» dechiffriert wird. Der Verlust des Glaubens an die Unsterblichkeit sei ein Angstverstärker. Das kann so sein, ist aber nicht zwangsläufig der Fall. Sicher gibt es bei den Kirchenvätern immer wieder den Hinweis auf die Furchtlosigkeit der christlichen Märtyrer vor dem Tod¹⁵, und die Botschaft der Auferstehung hat durch die Uner-schrockenheit der Glaubenszeugen Glaubwürdigkeit erhalten. Andererseits gibt es auch für Gläubige keine Garantie, dass ihr Glaube ein Remedium gegen die Todesangst darstellt. Selbst wenn Gläubige durch ihren Glauben Gelassenheit und Trost finden, so gibt es selbst Heilige, die, von furchtbarer Heilungsgewissheit gequält, in den Tod gegangen sind. Umgekehrt können aber auch die, die glauben nicht mehr glauben zu können, eine gewisse Gelassenheit einüben, mit ihrer eigenen Endlichkeit zurande zu kommen. Strategien der Selbstrelativierung, wie sie heute in neobuddhistischen Meditationskursen allenthalben angeboten werden, finden längst auch unter prominenten Philosophen Fürsprecher.¹⁶ Man wird sie kaum unter die Rubrik der «Salon-Atheisten» einer zügellosen Spaßgesellschaft abbuchen können.

Allerdings ist es, was das literarische Genus anlangt, wohl auch verfehlt, die eingeschobenen Reflexionspassagen in *Überlebens* wie eine ausgewogene philosophische Reflexion zu lesen und ihnen mangelnde Differenzierung vorzuwerfen. Die Einschübe sind Bestandteil expressiver Trauerarbeit und riskieren Einseitigkeiten, die manchmal ziemlich pathetisch daherkommen mögen, immer wieder aber auch blinde Flecken treffen:

«Die Prüderie, die uns, die wir uns jetzt in unsere kleine Zeit zu fügen wissen, Alter, Krankheit, Sterben als schamlos erscheinen lässt, sie resultiert, wie alle Prüderie aus nackter Angst. So stirbt man in Verstecken jetzt, in Niemandszonen, trostlos und schutzlos, wehrlos, rechtlos, ausgeliefert, preisgegeben. Achtzig von hundert sterben so. Wie aber soll richtig gelebt werden, wenn so falsch gestorben wird?» (78)

(c) *Das Eingedenken als Remedium gegen die Vergblichkeit*

Der Mensch ist das Tier, das Vergangenheit hat. Das, was gewesen ist, ist für den Menschen nicht einfach ausradiert, es fließt in die Wahrnehmung ein, kann unwill-

kürlich wieder ins Bewusstsein treten oder durch gezieltes Andenken gegenwärtig gehalten werden. Allerdings verändert sich mit fortschreitender Lebenszeit auch das Verhältnis zum Erlebten. Das Zurückliegende wird auf signifikante Ereignisse zusammengedrängt, es wird für die konsistente Selbstdeutung eines Lebens in Dienst genommen, dabei können auch retrospektive Umdeutungen erfolgen.¹⁷ Außerdem wird – einer Sanduhr vergleichbar – der Zeithorizont des Kommenden kleiner, je länger ein Mensch lebt. «Die Zeit läuft uns davon, wir fangen an, uns zu erinnern!» (37). Allerdings gibt es zwischen Menschen, die eine gemeinsame Geschichte haben, auch gemeinsame Erinnerungen. Der eine kann den anderen an Ereignisse erinnern, die diesem aus dem Gedächtnis entfallen sind: «Weißt du noch, als wir ...?» Wenn der eine geht, halbiert sich gewissermaßen auch das Gedächtnis an das gemeinsam Erlebte.

Vor diesem Hintergrund ist nun ein Motiv bemerkenswert, das in Berkéwicz' Buch vom Prolog an immer wieder vorkommt. Es symbolisiert den Austausch der Zeit. Bereits auf der ersten Seite heißt es nicht ohne Pathos: «Ich hatte ihm meine Swatch geschenkt, weil seine Rolex stehengeblieben war, er hat sie anbehalten. Jetzt tickt sie in seinem Grab» (7).¹⁸

Angesichts der Tatsache, dass der Tod des anderen das unwiderrufliche Ende der gemeinsamen Zeit bedeutet, kann der Tausch der Uhren als ein Gegenzeichen gegen den Tod verstanden werden. Er symbolisiert Verbundenheit über den Abbruch der gemeinsamen Zeit hinaus: *Er*, dessen Puls zum Stillstand gekommen ist, behält ihre weitertickende Uhr und nimmt so ihre Zeit mit ins Grab. *Sie*, die Überlebende, nimmt seine stehengebliebene Uhr, ein Sinnbild des Todes, ein Gedenkstück an ihn – während nun «alles anfängt, ohne ihn zu sein» (9).

Sie ist Zeugin der gemeinsamen Zeit – eine Zeugin, die allein zurückbleibt und von der Angst des Vergessens heimgesucht wird. In dem Maße, wie sie das gemeinsam Erlebte niederschreibt, sie die Trauer über den Verlust zur Sprache bringt, sie die Hoffnungssplinter über das «Todesleben» zusammenträgt, weicht diese Angst. «Wenn ich durch Gedankenfluchten eindringe in Vergangenheitsräume, Herzkammern, in denen das Gewesene, das Verschmerzte wie das Unverschmerzte, überdauert, fortfährt, nie vergeht, wenn das Erinnern sich ereignet, das Innwerden, Innesein, weiß ich doch nicht, was in Vergessenheit, wie in Verschollenheit geraten ist. Wo ist das jetzt, was war? In die Erinnerung entrückt, in den Gedächtniskammern eingeschlossen?» (43)

Beim Eingedenken des Mannes treten andere hinzu, die bereits in das Reich des Todes hinübergangen sind. Hier ist Berkéwicz' literarische Strategie auffällig, die Namen dieser Verstorbenen immer wieder zu nennen. Wie in der synagogalen Liturgie beim Totengedenken die Namen aus den Memorbüchern vorgelesen werden, so bietet auch *Überlebens* eine Liste mit Namen, die wiederholt eingeleitet wird. Es handelt sich um die Namen von Freunden und Bekannten, die dem Vergessen entrissen werden sollen: «Seit Felsenstein, der Lehrer, mit dem Sterben anfang, seit Rio starb, seit Flori tot ist, seit Minni fort mit Erich ging, Hirsch mit dem Hirschlein, der Josef mit der Josefsmarthl, die Oma und das Ömchen, die Dichterefreunde mitsamt den Annen und Marien, die Thesi, Ilse-Bilse, der Tollhans, die Helene, Christophs Christian und Alik, Alka, Alike, Arkascha!» (80, vgl. auch 124, 137). Die Aufzählung der Namen ist einer privaten Totenlitanei vergleichbar, die

über die Zäsur des Todes hinweg die Verbindung mit den Verstorbenen beschwört. Die dreimalige geradezu wortlautidentische Wiederholung ist nicht nur mnemotechnisch von Belang, sie hat auch einen quasi rituellen Charakter. «Durch Rituale und Liturgien des Gedenkens ausgelöste Erinnerungen zielten [...] auf Evokation und Identifikation»¹⁹, heißt es über jüdisches Totengedenken. Die Nennung der Namen evoziert die Erinnerung an ihre Träger und stabilisiert darüber hinaus auch die eigene Identität. «Keiner kann sie mir nehmen, mich um sie betrügen. Sie selber sind es selbst, die mir in der Erinnerung erscheinen, aufscheinen in Person [...] Totsein heißt in der Zukunft sein» (137).

Dieser Satz – «Totsein heißt in der Zukunft sein» (35, 39, 82, 137) – wird im Buch von Ulla Berkéwicz immer wieder eingeblendet. Er stammt von Alik und gehört in den Zusammenhang der lurianischen Kabbala. Diese lehrt, dass Gott sich im Akt der Schöpfung in sich selbst verschränkt, um dem anderen neben sich Raum zu geben. Welt, Geschichte, eigenständiges Leben der Menschen gibt es nur, weil Gott sich in einem unvordenklichen Akt der Selbstkontraktion – *Zimzum* – zurückgezogen hat.²⁰ Bedeutet dies aber umgekehrt nicht auch, dass die Welt, die Geschichte, das eigenständige Leben der Menschen wieder vergeht, wenn Gott seine Selbstkontraktion rückgängig macht und den Raum wieder beansprucht, den er dem anderen zugestanden hat? Alik scheint diesen Gedanken gedacht zu haben: «Wenn Gott kommt, geht die Zeit, das ist der Tod. Wenn Er aus seinem Rückzug von sich selber auf sich selbst zurückkehrt in den Raum, den Er von sich durch sich für seine Schöpfung freigemacht hat, setzt Sterben ein. Wo Gott beginnt, endet das Leben» (107). Das ist eine eigenwillige Auffassung, die zur biblischen Sicht von Gott als dem Urheber, Erhalter und Vollender des Lebens quersteht. Die Negativität des Todes verliert jedenfalls ihren Stachel, wenn mit dem Kommen Gottes Zeit und Raum in die Wirklichkeit des Göttlichen aufgehoben werden. «Steigt Gott aus sich heraus in unseren Zeitraum, geht die Natur in ihre Wahrheit über [...]. Wenn Gott die Wahrheit ist, so ist die Liebe die Wirklichkeit, der die Natur nicht standhält, der sie unterliegt» (108).

3. Nachbetrachtungen

Berkéwicz' Buch ist ein Buch über Liebe und Tod, über Grenzerfahrungen, die den Spalt aufreißen. Es ist zugleich ein Buch über die Trauer einer Hinterbliebenen, die sich über die Erinnerung zu vergewissern sucht²¹, was angesichts der Erschütterung des Todes Halt geben kann. Ulla Berkéwicz geht nicht über den Bruch hinweg, den der Verlust des anderen bedeutet. Sie artikuliert vielmehr die schmerzliche Erfahrung, dass etwas fehlt, wenn angesichts von Sterben und Tod der Halt eines Glaubens weggebrochen ist. Die überkommenen Rituale, die dem Trauernden Halt und seiner Sprachlosigkeit Sprache geben, sind nicht mehr verfügbar. Die Gefühle sind obdachlos geworden, sie finden keinen Ausdruck oder einen falschen. Sehr drastisch spricht Berkéwicz von der «Heidenangst» vor dem Tod und unterstellt, dass Phänomene wie Krankheit, Alter und Tod in einer Spaß- und Leistungsgesellschaft beiseitegeschoben werden. Die mediale Inszenierung des Todes, die seit einigen Jahren nicht minder den öffentlichen Raum beherrscht, bleibt in *Überlebens* unbeachtet, obwohl das Buch selbst ein Symptom dieser neuen Sichtbarkeit des

Todes ist.²² Die Kritik an der neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft – Berkéwicz spricht an anderer Stelle von «Christenheiden» – erfolgt allerdings nicht von einer besserwisserischen Warte aus. Die Erzählerin räumt offen ein, dass sie und ihr Mann von dieser Todesangst ebenfalls betroffen waren (38, 45). Daher gleitet ihre Diagnose nicht in philiströsen Kulturpessimismus ab.

Als Kompensation des Glaubensverlustes, der als bedrängend empfunden wird, wird aber nicht auf eine bestimmte religiöse Tradition (des Judentums oder des Christentums) zurückgegriffen. Vielmehr werden unterschiedliche Traditionssplitter aufgeboten, die Anhaltspunkte für eine Hoffnung bieten könnten. Da sind die Reminiszenzen an die Erzählungen der Großmutter, die den Ausblick durch den «Spalt» in den Garten von Belavodje beschwor und den Tod als Zerstörung der Seeleneinheit von Nefesch, Ruach und Neschama erklärte, da ist die Hoffnung auf Auferstehung der *Körper* – Habal Garmin –, wie sie in der kabbalistischen Tradition vertreten wird (23). Da ist aber auch Kants moralphilosophische Vorstellung von einem postmortalen Ausgleich, mithin der Gedanke, «daß das Leben, welches sich der Mensch in der Welt verschafft hat, ihm nach dem Tode folgt» (91). Darüber hinaus findet sich das kleine Wort «adieu» (101), das einen versteckten Richtungssinn auf Gott hin – à Dieu – enthält (den Derrida in seinem Nachruf auf Lévinas eindrucksvoll ausbuchstabiert hat²³). Da ist schließlich bei der Bestattungszeremonie das Glaubensbekenntnis, das beim Hören (nicht beim Mitsprechen) die Erwartung aufkeimen lässt, «daß der Körper, der grade eben die Treppen runterkrachte in seinem Holz, daß dieses Körperstoffes innerstes Prinzip, der Geist seiner Gebeine, so wie die Großmutter es mich gelehrt, den Körper für die Auferstehung bilde» (116).²⁴

Man mag manche der Passagen, die sich zu Deutungen des Lebens über den Tod hinaus aufschwingen, allzu esoterisch finden.²⁵ Statt auf Gott als Adressaten der Klage über den Verlust des Anderen zurückzukommen, wie es in der jüdischen und auch christlichen Gebetsprache getan wird, werden in tastender Diktion Schwingungen und kosmische Energien beschworen. «Beten! Vorstoßen in die inneren Räume, schwingen, sich einschwingen, das Innere nach außen schwingen, bis die Tischplatte schwingt, als wäre Schwingen der eigentliche Stoff. Vielleicht ist Gott das reine Schwingen, vielleicht ist Gott die ganze schwingende Welt, samt allem, was hier auf- und abschwingt, um endlich seinen Schwung zu kriegen. Vielleicht ist Schwingen reine Unsterblichkeit. Beten!» (117)

Neben dem Bewusstsein, dass etwas fehlt, wenn Gott als Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbricht, zeigt das Buch von Ulla Berkéwicz eben auch, dass die Erosion der klassischen Religion zu freien Formen der Auswahl-Religiosität führen kann, die Johann Baptist Metz mit dem Stichwort der religionsfreundlichen Gottlosigkeit kennzeichnet hat. Hinzu kommt der poetische Idiolekt dieses Requiems. *Überlebens* ist von vielen Neologismen durchzogen, die manchmal etwas gesucht wirken, aber wohl Anzeichen einer Privatsprache der Erzählerin sind, die der Verstorbene möglicherweise mit ihr geteilt hat: «Leber» und «Lieber» figurieren hier neben «Sterbern», «Martrern» und «Überlebern»²⁶.

Aber es gibt auch Wendungen, die geradezu leitmotivisch wiederkehren, wie etwa die Sentenz: «Totsein heißt in der Zukunft sein» (35, 39, 82, 111, 129). Schließlich hat Ulla Berkéwicz, die neue Chefin des Suhrkamp-Verlags, vielfältige intertextuelle Anspielungen eingearbeitet, die von der «gestundeten Zeit» Ingeborg

Bachmanns (38) über eine Tanzfigur nach der «Todesfuge» Paul Celans (79) bis hin zum «Weltinnenraum» Rainer Maria Rilkes (93) reichen.²⁷ In der Tradition Rilkes, der in seinem *Malte Laurids Brigge* schon früh das anonyme und fabrikmäßige Sterben kritisierte, wird die Dehumanisierung der Kranken in den medizintechnisch aufgerüsteten Kliniken gebrandmarkt. Auch die euphemistische Rhetorik, mit der den Sterbenden ihr wahrer Zustand verschleiert wird, weil die Koryphäen der Medizin angesichts irreversibler Krankheitsverläufe selbst ohnmächtig sind, wird angesprochen. «So wird dem Sterbenden das Recht verweigert, zu erfahren, dass er stirbt, und bis in den Tod hinein von ihm verlangt, sich zu verhalten, als ginge es um Überleben» (77).

Sich in der Trauer mit dem Tod des Anderen, den man geliebt hat und liebt, nicht abfinden zu wollen, das ist vielleicht das zentrale Anliegen dieses Buches.²⁸ Das Gegenteil, sich mit dem Sterben des anderen zu arrangieren, wäre Verrat an der Liebe. So findet sich in *Überlebens* eine bemerkenswerte Erweiterung des Dekalogs: «*Du sollst nicht sterben*», sagt man aus seinem Schlaf das fehlende Gebot, wacht auf und schützt den Andern vor seinem Angstgesicht.» (34) Und in Anspielung auf das Hohelied der Liebe (Hl 8,6) wird die Sterblichkeit des anderen unter Rückgriff auf die Liebe geradezu widerrufen: «Denn wenn die Liebe nicht ist wie der Tod, so ist die Liebe nicht» (34).

ANMERKUNGEN

¹ Ulla BERKÉWICZ, *Überlebens*, Frankfurt/M. 2008. Im Folgenden werden die Seitenzahlen in Klammern zitiert.

² Vgl. das F.A.Z.-Gespräch zwischen Ulla Unseld-Berkéwicz und Felicitas von Lovenberg: *Wird der Tod eines Tages abgeschafft, Frau Berkéwicz?*, in: F.A.Z. vom 23. April 2008.

³ So treffend: Roman BUCHELI, *Kurzes Requiem vom langen Abschied*, in: NZZ vom 26. April 2008.

⁴ Die Gestalt des Arztes A. hat auch andernorts Spuren hinterlassen. Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 45f.

⁵ Bereits in *Josef stirbt* (Frankfurt/M. 1982) hat Ulla BERKÉWICZ wiederholt die Unfähigkeit zu beten festgehalten: «Meine lahme Seele ist am Ende. Ein Gebet beten tut sie nicht» (49) – «Der Tod ist kein Mythos, er tritt tatsächlich ein. Ich kann kein Gebet» (61) – «Ich fasse mich und nehme seine schwarze Hand fest und versuche das Todesgebet. Aber ich weiß nicht, wie das geht» (74). Auch Josef, der sterbende alte Mann, ist von Fragen umgetrieben, die eine gewisse Distanz zu den überlieferten christlichen Glaubenswelten erkennen lassen: «Ist die Ewigkeit langweilig?» (50, vgl. 89).

⁶ Vgl. Thomas MACHO, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M. 1987.

⁷ Vgl. 14, 18, 25, 27, 31, 34, 43, 45, 88, 101, 103f.

⁸ Bekanntlich durchzieht der unnachgiebige Einspruch gegen den Tod das gesamte Werk von Elias Canetti. Vgl. pars pro toto die Aufzeichnung: «Retten» war das Wort, das die stärksten Bewegungen in seinem Herzen auslöste. Ozeane von Geschöpfen und Beziehungen waren da, zu retten» (Elias CANETTI, *Aufzeichnungen für Marie-Louise*, München 2005, 25).

⁹ Das Motiv findet sich bereits in Ulla BERKÉWICZ' Roman: *Ich weiß, daß du weißt*, Frankfurt/M. 1999, 38. Dort imaginiert die Protagonistin den Liebesakt ihrer Eltern und mutmaßt, «daß sie einander in den Spalt geschaut haben, der einem aufreißt von der Liebe, bis runter auf den Grund, wo alle gleich sind und einer sich im andern selbst erkennt.»

¹⁰ Der Regisseur und Intendant Walter Felsenstein (1901-1975) hat 1972 am Bayerischen Staatsschauspiel München Friedrich Schillers Wallenstein-Trilogie inszeniert. Die Verbindung zwischen Felsenstein und Berkéwicz wird literarisch auch greifbar in: Walter FELSENSTEIN, *Die Pflicht, die Wahrheit zu finden. Briefe und Schriften eines Theatermannes*. Vorwort von Ulla Berkéwicz, hg. von Ilse Kobán, Frankfurt/M. 1997.

¹¹ Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung im vergleichenden Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 9: «Wenn aber die Allmacht abgesetzt wird, die Vorsehung ausgemustert, die Sünde begangen, die Strafe vergessen, wenn das Kinderverlangen, in dieser Welt zu Hause zu sein, schuldig geworden ist, weil diese Welt jetzt alles ist, was jetzt der Fall ist, wird der Keim des Verlangens nach Ethos und Moral, Gerechtigkeit und Menschlichkeit im Keim erstickt, ist die Welt in den Fugen, reißt kein fliegender Gedanke da mehr heraus.» Vgl. DIES., *Ich weiß, daß du weißt* (s. Anm. 9), 87: «Der Westen, der Gott getötet und begraben hat, hat eine Gesellschaft hervorgebracht, die sich selber tötet und begräbt» – eine Aussage, die im Kontext des Romans von einer Islamistin vorgetragen wird.

¹² Vgl. dazu – in Anlehnung an Odo Marquard – Jan-Heiner TÜCK, *Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewusstseins als Anstoß für die Soteriologie*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 579-589.

¹³ Vgl. Hans MORAVEC, *Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz*. Aus dem Amerikan. von Hainer Kober, Hamburg 1999. Vgl. den Nachhall in Ulla BERKÉWICZ' Buch: *Vielleicht werden wir ja verrückt*, 13: «Wie sagt der KI-Papst Moravec? «Es ist sowieso egal, was die Menschen machen, denn sie werden bald zurückgelassen werden, wie die erste Stufe einer Rakete.»

¹⁴ Vgl. nur Hans BLUMENBERG, *Notizen zum Atheismus*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 154-160.

¹⁵ Vgl. zum Motiv, dass der christliche Unsterblichkeitsglaube eine bemerkenswerte Todesverachtung generiert: *Der Brief an Diognet*. Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz, Einsiedeln 1982, 13, oder: ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN, *Gegen die Heiden – Über die Menschwerdung des Wortes Gottes*, Frankfurt/M. – Leipzig 2008, 27 (S. 109): «[...] vor der göttlichen Ankunft des Erlösers, beweinten alle die Sterbenden als der Vernichtung Verfallene. Seitdem aber der Erlöser seinen Leib auferweckt hat, ist der Tod nicht mehr schrecklich [...]. Ein Beweis hierfür ist, dass die Menschen, ehe sie an Christus glauben, den Tod als schrecklich ansehen und ihn fürchten. Sobald sie aber zum Glauben an ihn und seine Lehre übergetreten sind, machen sie sich sowenig aus dem Tod, dass sie sogar hochgemut ihm entgegengehen und Zeugen der Auferstehung werden, die der Erlöser im Kampf gegen ihn errungen hat.» (vgl. auch 47f. = S. 135f.)

¹⁶ Vgl. Ernst TUGENDHAT, *Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2006.

¹⁷ Vgl. dazu Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988.

¹⁸ Vgl. 8, 9, 34, 103, 107, 109, 111.

¹⁹ Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss, Berlin 1997, 56.

²⁰ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: DERS., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 53-89 (nur am Rande sei notiert, dass die Witwe, Fania Scholem, mit Ulla Berkéwicz persönlich bekannt war und in *Überlebens*, 35f, ein literarisches Denkmal erhalten hat); Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1987. Vgl. Ulla BERKÉWICZ, *Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus*, Frankfurt/M. 2002, 127.

²¹ Vgl. zum Erinnerungsmotiv bereits die programmatische Aussage in Ulla BERKÉWICZ, *Michel, sag ich*, Frankfurt/M. 1988, 23: «Denn nur, was aufgeschrieben wird, wird nicht vergessen, und nur, was nicht vergessen wird, wird gut.»

²² Vgl. Thomas MACHO (Hg.), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München – Paderborn 2007.

²³ Vgl. Jacques DERRIDA, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, aus dem Franz. von Reinold Werner, München 1999.

²⁴ Vgl. auch Ulla BERKÉWICZ, *Josef stirbt*, Frankfurt/M. 1983, 98f. Hier sagt die Nachbarin im Sterbezimmer: «Zum kommenden Reich Christi gehört die Auferstehung des Fleisches [...] Aber

der Satz der Nachbarin sitzt. Ich kenn den doch, ich hab den doch schon mal gehört – Und was soll aus den Verbrannten werden? Denn wo kein Fleisch ist, kann keines auferstehen.»

²⁵ An einer Stelle folgt eine reflexive Brechung des literarischen Diskurses durch Rückfragen: «Denn wenn die Liebe nicht ist wie der Tod, so ist die Liebe nicht. *Sagt wer? Ich? Was für Sprüche mache ich da!*» (34, Hervorhebung J.-H. T.)

²⁶ Darüber hinaus wären Komposita wie «Spielspieler» (7), «Todesleben» (25), «Wunderchen» (36), «Herzland» (50 – ein Wort, das auch bei Paul Celan begegnet), «Ewigkeitsschweigen» (84), «Bruderfels» (84) etc. zu nennen.

²⁷ Auch finden sich kaum verhüllte Erinnerungen an John Cage und Merce Cunningham (30f), Fania Scholem (35f) und Wolfgang Koeppen (81f).

²⁸ Vgl. auch die Passage in Ulla BERKÉWICZ' Roman *Ich weiß, daß du weißt* (Frankfurt/M. 1999, 245): «Und einen Moment lang konnte ich mich nicht beherrschen, weil ich mich diesen einen Moment lang nicht abfinden konnte, daß das Häufchen, das da vor uns, in weißes Leinen gewickelt, auf der Bahre lag, mir niemals mehr etwas erklären würde, und eben diesen einen Moment lang geglaubt hatte, mich damit abfinden zu müssen.»

MARIA ANTONIA FLAMM · FREIBURG IM BREISGAU

AM VERSTUMMEN ENTLANG

Gedanken zu den Unsagbarkeiten in Judith Hermanns «Alice»

Es gibt laute und leise Bücher. Der neue Prosaband *Alice*¹ der bekannten Berliner Autorin Judith Hermann ist zweifelsohne ein sehr leises Buch. Darin begegnen dem Leser fünf lose verknüpfte Erzählskizzen, die in bemerkenswert ruhigem Ton davon berichten, wie die Protagonistin Alice in ihrem Leben immer wieder einzelne Menschen, genauer: Männer verliert, die ihr auf verschiedene Weise nahe stehen. Es sind Geschichten über den Tod und Geschichten darüber, wie nach dem Tod des anderen das Leben weiter geht, die Welt sich weiter dreht. Die bedachte Stimmführung der Texte kommt dabei nicht von ungefähr: Schon seit der Debüt-Erscheinung *Sommerhaus*, später kann der viel beschworene Hermann-sound – eine Tonlage irgendwo zwischen unaufdringlich-verhalten und abgeklärt-gefasst – geradezu als Markenzeichen der Autorin gelten.² Das neue Buch allerdings stellt ein bislang wenig angerührtes, großes Thema in den Erzählmittelpunkt, die menschliche Vergänglichkeit. Angesichts dieses Sujets scheint es geboten, das stille *Wie* des Textes aufs Neue ganz bewusst mit zu lesen und mit zu bedenken. Die Texte erscheinen dabei als Versuch, die Dinge, soweit möglich, klar vor sich hin zu legen, als eine nahezu leidenschaftslose Bestandsaufnahme dessen, was war und was jetzt ist. Ein verzweifelt-wütendes existentielles Aufbegehren wird man hier vergeblich suchen. Wie ist das aber zu verstehen, wenn moderne Literatur das eigentlich Schwere des Lebens so sonderbar leicht macht und vieles nurmehr beschweigt? Und woher rührt der diffuse Schwebezustand, in den der Text seine Leser eintaucht?

Die Relevanz und Tragweite dieser Fragen wird umso augenscheinlicher, wenn man gewahr wird, dass dem zurückgenommenen Erzählduktus auch inhaltlich verschiedene zögerliche Momente im Text korrespondieren, obwohl dieser zunächst eine abgeklärte Geschlossenheit vermittelt: Auch die Figuren der Erzählungen geraten immer wieder an die Grenzen ihres sprachlich-begrifflichen Ausdrucksvermögens, ihnen gehen die Worte aus oder sie erscheinen höchst unzulänglich, so dass nicht selten nur noch das Verstummen bleibt. Dass dieser Problemhorizont nicht zuletzt hohe theologische Relevanz hat, wird einsichtig, wenn man Gegenwartsliteratur als seismographisches Instrument in Bezug auf das jeweilige Zeitgeschehen und -selbstverständnis anerkennt.³ Die Frage nach der Zurückgenommenheit des Textes hat

MARIA ANTONIA FLAMM, geb. 1986 in Hameln, seit 2006 Studentin der katholischen Theologie und Germanistik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und an der Karls-Universität Prag.

um eine besondere Brisanz: Man muss sich fragen, ob das zu beobachtende Stillwerden, insbesondere angesichts der Todesthematik, zuletzt als Resignation und Gleichgültigkeit des Menschen seinem Schicksal gegenüber zu verstehen ist und ob dabei eine transzendente Perspektive überhaupt noch in den Blick kommt. Es ist daher lohend, einmal genau am Text entlang zu fahren und zu fragen, was das für ein Verstummen ist, das in *Alice* immer wieder auftaucht, welcher Grundstimmung es entspricht und welche Facetten es aufweist.

Die Wort-Not hat viele Gesichter

Der Tod ist gemeinhin wenig alltagskompatibel, fällt deutlich aus dem heraus, was Menschen sich zwischen Tür und Angel mitteilen. Vielleicht ist es zunächst diese Andersheit des Todes, die mangelnde Übung in diesen Dingen, die auch die Protagonistin Alice überfordert: Unbeholfen sitzt sie im sommerlich-leuchtenden Ferienhaus in Italien vor dem Gästebuch ihres siebzig Jahre alten Freundes Conrad, der sie mit ihren Freunden zu sich eingeladen hatte, dann aber trotz und inmitten schönster Urlaubsszenarien und Wiedersehensfreude starkes Fieber bekam, ins Krankenhaus musste und dort schließlich starb. Als Abschiedsgruß bringt es Alice nun mit Mühe gerade fertig «einen Gedankenstrich aufs Papier zu ziehen, selbst das war ihr peinlich.» (94) Die Scheu und Ratlosigkeit vor dem Sterben, die darin zum Ausdruck kommen, zeigen sich ganz ähnlich in einem späteren Gespräch zwischen Alice und ihrem Lebenspartner Raymond: «Möchtest du vor mir sterben oder nach mir. Ich glaube nach dir, hatte Raymond gesagt. Es dauerte etwas, bis er darauf gekommen war, er schien die Frage auch an sich unmöglich zu finden. Warum? Ganz sicher war er sich nicht gewesen. Und du? Sie hatte den Kopf geschüttelt und ihm mit der Hand den Mund zugehalten. Sie hatte nicht darauf antworten können.» (101) Als Raymond zuletzt tatsächlich stirbt, ist es Alice ganz und gar unmöglich, seinen Tod in die Alltagsbanalität einer indischen Restaurantküche hinein zu buchstabieren. Auf Anfrage muss sie ausweichen «Es war unmöglich, zu sagen, Raymond ist gestorben. [...] Nicht in die Küche hinein.» (180, 182).

Das Sterben ist nicht benennbar. Und es steckt sicherlich mehr hinter dieser Unmöglichkeit als peinlich berührter Anstand. Was der Tod eines lieben Menschen bedeutet, ist letztlich unfassbar und inkommunikabel, wie die Erzählungen aufscheinen lassen. Worte halten dieser Anfrage nicht stand oder werden seltsam doppelbödig: «Alle Worte bekamen plötzlich eine zweite Bedeutung» (13), Alltagssprache erweist sich als etwas, das hier «plötzlich nicht mehr gelten sollte» (15). Was mit dem Tod des anderen erfahren wird, lässt sich kaum begreifen, erst recht nicht einem Dritten vermitteln, Worte trösten da nichts weg, in der Sprache ist kein Halt. Und das macht unendlich einsam: «[S]ie sah Raymond an, er würde ihr nichts sagen können, aber einen Moment sah sie ihn doch so an, wie sie sich fühlte – hilflos und weinerlich. [...] Es schien etwas um sie herum zu sein, das Raymond davon abhielt, sie anzufassen. Zu umarmen, wie sagt man, ihr war das Wort Umarmung abhanden gekommen» (122f). Angesichts dieser Unmittelbarkeit des Todes erscheint nicht selten gerade das Schweigen als adäquate Ausdrucksform: Nicht nur Maja, die Frau des im Sterben liegenden krebskranken Ex-Freundes von Alice, drückt «sich deutlich durch Schweigen aus.» (14) Nach Alices Besuch bei ihrer Freundin Margaret und

deren todkranken Mann Richard sitzen auch Alice und Raymond am Abend einfach still beieinander im Straßencafé und sprechen «nichts weiter. [...] Es war völlig in Ordnung so.» (115)

Aussprechen und Ausschweigen

Wenn Worte angesichts einer unbegreiflichen Wirklichkeit fragil und fragwürdig, ihre Sinngehalte unzulänglich und anfechtbar werden, bleibt einzig das Schweigen als Lösung. Zu Recht hat Jochen Hieber darauf hingewiesen, dass Judith Hermann in *Alice* ganz bewusst «um ein Schweigen herum erzählt, [...] ganz im Sinne des Philosophen Wittgenstein, ein Schweigen darüber ‹wovon man nicht sprechen kann›».⁴ Wittgenstein, für den Sprache der Ort ist, an dem Welt und menschliches Handeln sich immer schon berühren und miteinander verbinden, zieht mit seiner Maxime «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»⁵ eine eindeutige Grenzlinie für die Sprache als Ausdruck der Gedanken: Es gibt eben Dinge, die der Mensch aus sich heraus nicht erfassen kann und es ist daher geboten, über diese Dinge auch nicht zu sprechen. Ein solches Unsagbares ist gewiss der Tod. Damit ist grundsätzlich nicht gesagt, dass hinter der sinnhaft erfahrbaren, fassbaren Welt nichts Weiteres, Tieferes steckt oder stecken könnte – der Sprache wird hierfür aber das Ausdrucksvermögen abgesprochen.⁶ Es scheint ganz so, als schritten Hermanns Erzählungen diese Demarkationslinie mit Bedacht ab. Wie für viele Werke bereits der klassischen literarischen Moderne trifft auch für diesen Text sicherlich die Einschätzung Hans Urs von Balthasars einen wichtigen Punkt: Er ist überzeugt, das Schweigen in der Moderne sei «vorsichtig, zurückhaltend, es entspringt der Rechtschaffenheit dessen, der kein Wort sagen will, das er nicht mit seinem Leben decken kann.»⁷

Das Schweigen in *Alice* ist aber nicht nur ein in diesem Sinne zögerliches Schweigen. Es ist auch ein erschöpftes Schweigen, ein Verstummen, dem etwas vorausgeht. An der Grenzlinie des Sagbaren entlang schreitend ist es doch dem Denken nicht zu verbieten, sich immer wieder darüber hinaus zu wagen, sich am Undenkbaren wundzulaufen: Ein solches Undenkbares scheint Alice auf, wenn sie retrospektiv versucht, die Gleichzeitigkeit des Todesmomentes ihres Freundes Conrad im heißen Krankenzimmer mit dem flüchtigen Eis-Einkauf in einem Tankstellenshop zu synchronisieren. Dieses «Während» (93) von «Himbeere, Zitrone und Waldmeister» (94) und dem fremden Herz, das aufhört, zu schlagen, «einfach so und kein Auf Wiedersehen, das war es gewesen» (95) geht offensichtlich nicht in ihren Kopf hinein und lässt sich aber auch nicht ganz daraus verbannen: «Darüber nachdenken. Wieder und wieder.» (95) Und es ist für die Protagonistin ebenso schwer zu bewältigen, Raymonds «Andenken zu bewahren, ohne dabei verrückt zu werden. An ihn denken, ohne verrückt zu werden oder böse. Sorgfältig, immer wieder. Von vorne.» (179f) Was aus diesen Zeilen spricht, lässt ganz offensichtlich ein – zugegebenermaßen leise gewordenes – Sich-Abkämpfen am Gedanken der Vergänglichkeit sichtbar werden. Es ist die schonungslose Erfahrung von Endlichkeit im menschlichen Leben, die genau deshalb so zu treffen vermag, da das Sterben (gerade von geliebten Menschen) bis zu seinem Eintreffen völlig undenkbar ist.⁸ Und das bleibt es auch mit und nach seinem ‹Vollzug›. Die Unfassbarkeit der Sterb-

lichkeit verweist damit aber nicht zuletzt auf eine andere Unfassbarkeit: das Ewige. Indem der Mensch an der Endlichkeit irre zu werden droht, offenbart er zumindest implizit eine Ewigkeitsahnung. Das Denken quält sich an diesen beiden Polen ab, aus sich selbst heraus kann man keinen (verbürgten) Sinn hinter den Todes-Erfahrungen finden. Wer über die Demarkationslinie des Unsagbaren hinausdenkt, dreht sich im Haltlosen. Auf diesem Hintergrund betrachtet erscheint es auch erlösend, ein solches Denken zumindest zeitweise ganz ablegen zu können. Das Schweigen hat im Buch somit auch eine abgekämpft-müde Seite. So ist es nicht nur die Sonntagslethargie, die Alice beim Ausflug mit Raymond zum Badesee – fernab des Sterbezimmers ihres Freundes Richard – erleichtert die Zeitung lesen lässt, ohne dabei «ein einziges Wort zu begreifen. Begreifen zu wollen.» (118) Nach Raymonds Tod ist Alice ähnlich dankbar, beim Dahindämmern im Freibad das «erschöpfende, sprachlose, schreckliche Denken» für eine «kostbare Stunde lang» (169) fallen lassen zu können.

Die Letzten, die Ersten, Letzt- und Endgültiges

Die Welt-Deutungs-Askese kann aber nicht nur deshalb entlastend sein, weil sie ein Denken erlöst, das sich jenseits des verstehbar-immanenten Geschehens wundläuft. Es gibt noch eine andere, tragischere Facette. In der Erzählung zeigt sich diese in zwei anschaulichen Textmomenten, in denen sich die Protagonistin explizit eine Deutung verbietet: Beim Ausflug an den Badesee mit Raymond war Alice über der Zeitung eingeschlafen. Dieser Sekundenschlaf war aber gerade nicht erholsam gewesen, denn Alice hatte davon geträumt, wie der Pfleger von Richard in dessen Zimmer bereits seine Sachen forträumt. Auf der Nach-Hause-Fahrt in die Stadt vermeidet es Alice, Raymond diesen Traum zu berichten, denn sie fürchtet sich, wie sie sagt, vor den Deutungen. Ebenso fürchtet sich Alice auch davor, zu erfahren, was die Tätowierung auf Raymonds linkem Oberarm zu bedeuten hat, der biblische Schriftzug «die Letzten werden die Ersten sein». So hatte sie ihn vor Jahren gebeten, ihr nicht zu sagen, warum er sich diesen Satz auf die Haut hat schreiben lassen. Ganz explizit werden beide Momente, Traum und Tätowierung im Text zusammengeführt, wenn es darum geht, zu erklären, warum Alice sich einer Deutung verwehrt: «Wie vor der Bedeutung ihrer Träume hatte Alice Angst vor der Bedeutung dieser Tätowierung» (122). Grund für eine bewusste Deutungsaskese ist mitunter also auch die Furcht vor deren Ergebnis. Im Letzten spricht sich darin offensichtlich die Angst aus vor dem möglichen Nichts, hier in Form des «Das-ist-der-Stand-der-Dinge-Gesichts», (119) mit dem der schweigende Pfleger in Richards Sterbezimmer nach dessen Tod mit den Hinterlassenschaften auch Richards Leben unwiderruflich «vom Tisch» räumt. Es ist die Furcht, dass die biblische Schönschrift auf der Haut letztlich nicht zutrifft, *keinerlei* Sinn ergibt, Angst vor der möglichen Bedeutungslosigkeit des Lebens, dem später explizit artikulierten Gedanken «Die Letzten werden die Ersten sein? Oder die Ersten die Letzten? Aber es gab nichts zu wissen. Würde es auch nicht.» (187) Diese Befürchtung greift immer wieder Raum im Text, die Sinnlosigkeit scheint an verschiedenen Stellen durch, obwohl oder vielleicht auch weil der Text sich eine existentielle Perspektive offenbar verbietet. Der gefasst-attestierende Modus, in dem diese denkbare Option der Sinnleere artiku-

liert wird, wirkt gerade deshalb manchmal ausgesprochen drastisch. So schwingt sich das Nachdenken über die Lebensgesichte des seit Jahrzehnten verstorbenen Onkels Malte hinauf bis zu den Aussagen: «Zusammenhänge erkennen oder erkennen, daß es gar keine Zusammenhänge gab. Nur vermeintliche Beziehungen. Täuschungen, wie Spiegelungen, nichts anderes als der Wechsel von Temperatur, Licht, Jahreszeiten.» (136) Beim Nachdenken über Maltes Leben scheint damit die Gefahr auf, alle Sinnsuche könnte letztlich absurd sein, ebenso wie das unbegreifliche und aussichtslose Verstehen-Wollen des nicht gekannten und nicht mehr zu kennenden Onkels.

Lost in space

Das postmoderne Ich, von dem aus der Text erzählt wird, hat geistesgeschichtlich vieles hinter sich, was deutliche Spuren hinterlassen hat:⁹ Infolge der Subjekt-Objektpaltung erfährt sich der Mensch der Moderne schon früh als ins eigene Bewusstsein eingemauert. Eine Wirklichkeit jenseits dieser Grenzen gilt nach Fichte als unsicheres Terrain, mögliche Projektion. Es ist also nicht zufällig das Gefühl der Einsamkeit und Verlorenheit, in das auch Judith Hermanns Protagonistin immer wieder hineingerät, aus dem heraus sie sich anderen nicht oder nur unzureichend mitteilen kann. Damit verbunden wurde spätestens seit der Erkenntnis- und Sprachkrise der letzten Jahrhundertwende auch das blinde Vertrauen in die sprachliche (Er-) Fassbarkeit der Welt stark erschüttert und grundsätzlich hinterfragt. Wie bereits deutlich wurde, ist auch für die Figur Alice Sprache längst nichts absolut Selbstverständliches mehr, sie ist kein uneingeschränkt handhabbares und wirksames Welterfassungs- und Kommunikationsmedium. Nurmehr dem «Kind» in der ersten Erzählung eignet das ungebrochene Vertrauen in die gerade erlernten Worte, die es munter vor sich hinplappert und «immerzu Hase sagte. Hase. Hase. Wie zur Beruhigung aller.» (21) In der natürlichen Weltaneignung des Kindes zeigt sich noch die «tapfere Standhaftigkeit der Dinge, ihre eindeutigen Namen» (38). Das auch die Erwachsenen in den Geschichten diesen Halt in den Worten suchen, lässt sich an verschiedenen Stellen festmachen. So etwa, wenn Conrads Frau Lotte über dessen Krankheit spricht «Eine Infektion? Sie hob die Augenbrauen und lauschte dem Wort hinterher, es schien das richtige zu sein.» (75) Auch Alice versucht, sich selbst in Worten verständlich zu machen, dass ihr Freund nicht mehr am Leben ist: «Er ist nicht mehr da, Alice. Alice sagte sich das, sprach sich selbst mit ihrem Namen an, als wäre sie ihr eigenes Kind.» (179) Was sich hier zeigt, ist der nach wie vor bleibende Wunsch, sich in Worten der Wirklichkeit versichern zu können, der allerdings nur dann Erfolg haben kann, wenn die Worte etwas treffen, das außerhalb ihrer selbst liegt, wenn sie sich auf etwas beziehen, das das in ihnen Enthaltene begreifbar macht. Dies aber ist nicht «mehr» gewiss. Und gerade solches lässt sich mit der Sprache nicht vernünftig benennen, was über die menschlichen Verstehenskategorien hinaus geht. Den Tod, so ist bereits deutlich geworden, kann man, philosophisch betrachtet, offensichtlich angemessen nur beschweigen. Mit Nietzsche hat sich das Misstrauen in die Sprache so radikal verschärft, dass Sprache eines nicht mehr ist: sicherer Garant einer überindividuellen Wahrheit. Ob es eine solche Wahrheit überhaupt gibt oder geben kann, ist radikal hinterfragt und angezweifelt worden.

Sinn ist womöglich reine Projektion. Judith Hermanns Buch schreibt sich sicherlich nicht in einen Verstehens- oder sprachtheoretischen Diskurs ein. Aber es scheint unerlässlich, um diese Fallhöhe zu wissen, wenn man sich im Klaren darüber sein will, was die «Angst» meinen kann, die Alice davon abhält, Deutungen anzustellen. Und man muss dieses Problemhorizonts gewahr werden, um zu begreifen, was auf dem Spiel steht, wenn der Text vieles nur beschweigt. Es geht letztlich um den möglichen absoluten Verlust einer tieferen Wirklichkeit, der sich hierin andeutet. Denn in der abendländischen onto-theologisch geprägten Kultur hängt eine Sprachkrise auch immer – bewusst oder unbewusst – mit einer Gotteskrise, einer Sinnkrise zusammen. Ohne «Gott» verbürgt niemand mehr die Wahrfähigkeit und Verstehbarkeit der Welt.¹⁰ Niemand außer dem eigenen Ich, das damit ständig an seine Grenzen gerät und über die Linien tritt, sich wunddenkt oder schließlich auf das tatsächlich Fassbare beschränkt. Wenn Gott nicht in Betracht kommt, gilt dem einzelnen alles nur, solange es ihm auch präsent ist, absolute Gültigkeit ist nirgends zu finden. Auch für Alice kann der Lern-Spruch, «mit dem wir uns als Kinder die Planeten gemerkt haben» (188) zwar eine wohlig-vertraute Wahrheit ihrer Kinderzeit evozieren. Pluto aber, einer der genannten Planeten, wurde inzwischen abgeschafft, die Kindheitsgewissheit des Satzes «gilt nicht mehr» (188). Wahrheiten sind relativ. Ob es aber überhaupt etwas Transzendentes gibt oder geben kann, was Bedeutung und Sinn sicher verbürgt, ist für den Menschen nicht abschließend zu klären. Während die Literatur der (Früh)Moderne sich an dieser aussichtslosen Konstellation abkämpfte und verzweifelt in der vereinsamten Sprachmisere aufschrie – Lenz oder der Chandosbrief sind beredte Beispiele für diesen Aufschrei – findet man in *Alice* die beschriebene, postmodern-bezeichnende Gefasstheit im Ausdruck vor, in deren Horizont die Frage nach der Transzendenz explizit nicht mehr vorkommt, mitunter höchstens die erfahrene Abwesenheit einer sinnstiftenden über-immanenten Instanz leise vergegenwärtigt. Der Text verschont den Leser nicht mit solchen still eingestreuten Momenten, da Alice sich zwischen Himmel und Erde gänzlich verloren fühlt, ohne dies jedoch im eigentlichen Sinne anzuklagen: «Astronauten sind wir, es gibt nirgends einen Halt.» (44)

Gegenstimmen

Wittgensteins Maxime lässt sich auf dem skizzierten Hintergrund nicht zuletzt als Entlastung verstehen, die den mühevoll-blinden Sprechversuchen jenseits des Verstehbaren Einhalt gebietet. Judith Hermanns Text «hält sich» weitestgehend daran, postuliert nichts, was über das «Vorlegbare» hinaus geht. Mit dem Verbot, etwas über die Grenze des Sagbaren hinaus begrifflich formulieren zu wollen, ist allerdings noch nicht gesagt, dass man darüber hinaus nicht fragen und hoffen darf. Und es ist auch nicht damit gesagt, dass im Schweigen einzig Resignation auszudrücken wäre. So ist es wichtig, wenn man über das Schweigen in diesem Buch sprechen möchte, zu sehen, dass die *Alice*-Erzählungen auch solche Momente des darüber hinaus Fragens und Hoffens in sich tragen: Bereits im Zusammenhang mit den ermüdenden Denkversuchen angesichts des Todes ist deutlich geworden, dass Alice ein Widerstand gegen die Endlichkeit eingeschrieben ist; dass sie daran irre zu werden droht, die Vergänglichkeit lieber Menschen begreifen zu wollen. Überhaupt ist es wohl

kein Zufall, dass die Vokabeln des Begreifens, Verstehens, «Draufkommens» und ähnliche keinen geringen Anteil im Textbestand ausmachen. Trotz postmoderner Selbstbeschränkung und Deutungsscheu artikuliert sich darin offenbar ein dem Menschen fundamental innewohnendes Verlangen nach Sinn.

Die beiläufige Beschreibung einer sommerabendlichen Szenerie «Noch immer – die Straße voller Menschen. Ununterbrochen redend, kein Ende absehbar, kein letztes Wort.» (112) gewinnt unter dieser Perspektive betrachtet einen übersituativen Nebensinn: Ohne Sprache kann der Mensch sich nicht begreifen, er muss Erfahrenes ins Wort fassen, kann vom sprachlichen Sich-Mitteilen nicht ablassen.¹¹ Und auch so manche Unbegreiflichkeiten des Lebens werden im Text als Fragen formuliert: Auf der Suche nach einer Erklärung für den Selbstmord des Onkels Malte befragt Alice ihre Verwandten. Die Antworten, die sie erhält, gebieten dem Fragen keinen Einhalt: «Nun, man kann es nicht wissen. Es gibt da nichts zu wissen. Depression, Schwermut, manische Verstimmung? Lebensmüde. Er war des Lebens müde. Aber wie konnte das sein?» (135) Die letzte Frage ist offensichtlich wiederum aus der personalen Sicht von Alice gestellt, die eben doch etwas davon «wissen», begreifen möchte, was scheinbar über das Vermittelbare hinausgeht. Alice hat noch nicht aufgehört, das Leben zu befragen. Unsicher scheint allerdings im Textzusammenhang, ob hier wirklich noch eine Antwort auf diese Fragen erwartet wird und welche Instanz die Antworten geben soll oder ob die Weltbefragung der modernen Figur doch eher rein rhetorisch zu verstehen ist, mit einer Antwort gar nicht mehr rechnet. In der Mitte des letzten Jahrhunderts hatte Hans Urs von Balthasar noch aufgrund seiner Zeitdiagnosen und literarischen Studien resümiert: «Der moderne einsame Mensch sucht mit der gleichen Leidenschaft wie jede andere Generation nach dem Absoluten.»¹² Ein Teil dieser Leidenschaft jedenfalls scheint dem postmodernen Menschen wie Alice auf seiner Sinnsuche abhanden gekommen zu sein. Dennoch ist es offenbar nicht gerechtfertigt, unterstellen zu wollen, er mache sich überhaupt nicht mehr auf die Suche. Alice stellt an verschiedenen Stellen im Text leise Fragen. Sie versucht so beispielsweise auch zu begreifen, was die Vergänglichkeit im Leben ihres Vaters bedeutet: «Wie ist das, vor dem Haus zu stehen, in dem du groß geworden bist und es leben andere Leute darin?» (151) Das Fragen läuft aber ins Leere. «Ihr Vater hob die Hände. Was soll ich dir sagen.» (151) Worte geraten offensichtlich auch da an Grenzen, wo zutiefst Innerliches vermittelt werden soll – «für die menschliche Sprache als solche, [...sind] authentische Subjekterfahrungen unsagbar».¹³ Der Versuch der Verständigung, der Versuch von Alice, bestimmte Dinge im Leben anderer verstehen zu wollen, offenbart dennoch oder gerade deswegen ein Interesse am (Mit-)Menschen, das humane Qualität offenlegt. Eine ähnliche Dimension des Schweigens tritt in den Vordergrund, wenn es in den Geschichten darum geht, anderen zu beschreiben, wie Verstorbene denn gewesen seien, deren Wesen «auf den Punkt zu bringen». Dieser Anfrage ist Alice mehrfach nicht gewachsen, sie muss es aufgeben und jeweils auch sich selbst eingestehen: «Ich kann es nicht erklären.» (181) – «Ich kann es dir nicht mehr sagen.» (94) Das Schweigen kann damit auch die Funktion eines Horizont-Offenhaltens erfüllen: Der Mensch bleibt ein Rätsel, unfassbar, lässt sich nicht in wenigen Worten festmachen.

Und dann gibt es für Alice auch die Erfahrung des unsagbar Schönen, das sich ebenfalls der begrifflichen Festlegung und der Vermittelbarkeit entzieht: In den

Geschichten ereignen sich *«erhabene Augenblicke»* – Momente, in denen vor allem intensive menschliche Verbundenheit oder ästhetisch Schönes die Diesseitigkeit auf etwas hin zu potenzieren scheinen, das zumindest eine quasi-transzendente Dimension anreißt.¹⁴ Es sind Erlebnisse, in denen aufscheint, dass die Wirklichkeit offenbar doch mehr Tiefe birgt, als gewöhnlich erfahrbar: Beim Baden mit ihrer Freundin Anna erlebt Alice einen solchen Augenblick größter Schönheit, als sie auf den See hinaus schwimmt und von dort die herzergreifende Sommer-Idylle um sie herum betrachtet. Unwillkürlich fragt sie sich *«Wie soll ich ihr sagen, wie das aussieht. Wie soll ich ihr das zeigen, wie soll sie wissen, wie schön das ist. Sie hob die Hand und winkte, trat Wasser dabei, spuckte, geriet außer Atem, Anna winkte zurück, sie rief irgend etwas, nicht zu verstehen.»* (72) Ähnlich vollkommen erlebt die Protagonistin das Gespräch von Margarete und Richard über dessen Beerdigung: *«Das machen wir so, Richard, das wird eine sehr schöne Beerdigung, und Richard hatte gesagt, das wird es, und hatte sie angesehen mit diesem Blick, den Alice später Raymond zu beschreiben versucht hatte, sie hatte es aufgeben müssen, es war nicht möglich gewesen.»* (107)

Schließlich gibt es einige Stellen, an denen der Text lichte Hoffnungsmomente aufblitzen lässt, die deutlich über das hinaus gehen, *«wovon man – vernünftigerweise – sprechen kann»*. In einer zweifelsohne etwas diffus-unbestimmbaren Gewissheit erscheint Alice dann über unsichtbare Fäden *«alles mit allem verbunden zu sein.»* (154) *«Spinnwebfeine Fäden. Gekappt in dem Moment, in dem sie versuchte, irgend etwas darüber zu denken.»* (140) Besonders eindrücklich ist auch das Bild der gemeinsam vor dem Badezimmerspiegel stehenden Alice und Maja, – die Exfreundin Michas neben der jetzigen Frau, – die sein Sterben zusammengeführt hat bis in die Intimität des gemeinsamen Zähneputzens hinein. In dieser gemeinschaftlich-verbundenen Situation denkt Alice an Micha, der zur selben Zeit im zwanzig Minuten entfernten Krankenhaus bereits apathisch im Sterben liegt. Sie ist sich plötzlich trotz allem auf unerklärliche Weise sicher: *«Er würde sich darüber sehr freuen, er würde sagen, na seht ihr. Er weiß es. Er muss es wissen.»* (42)

Hinaus ins Offene

Es ist abschließend kaum zu entscheiden, inwiefern sich in diesen Textmomenten tatsächlich so etwas wie *«Sinn und Geschmack fürs Unendliche»*¹⁵ andeutet, oder ob sich darin letztlich nichts abbildet, als ein gänzlich auf sich selbst geworfenes Bewusstsein der Figur Alice, das bemüht ist *«alles, was sie hatte, in Gedanken zueinanderzustellen. Zueinanderzustellen und zu sehen, was das ergeben würde.»* (174) Festzuhalten ist aber, dass der Text diese Momente des Fragens und Hoffens durchaus neben solche Passagen stellt, in denen sich Alice gänzlich ohne Halt und Horizont erfährt und der Text nur das Fassbare zählen lässt, ein *«Darüber hinaus»* teilweise gar explizit negiert. Von einer gänzlich auf die Immanenz beschränkten Perspektive kann man daher in Judith Hermanns *Alice* nicht ohne Weiteres sprechen. Andererseits muss sich die so still und zweifelhaft gewordene Sehnsucht in Judith Hermanns Erzählungen der Frage aussetzen, ob sie nicht längst *«eine Sehnsucht [geworden ist], die sich selbst nicht mehr glaubt.»*¹⁶ *Alice* bewegt sich am Rand des Sagbaren, fragt und hofft nur noch sehr leise darüber hinaus. Die Darstellung dieser

Figur macht deutlich, dass Menschen der Gegenwart zwar das Fragen nach Sinn im Leben nicht ganz aufgeben, andererseits aber auch weit davon entfernt sind, sich eine (positive) Antwort auf ihr Suchen und Fragen hoffend zu erwarten.¹⁷ Die Theologie tut gut daran, zu erfassen, dass im Schweigen so auch die vom modernen Menschen oft erfahrene Abwesenheit Gottes sprachlich zum Ausdruck gebracht sein kann.¹⁸ Das Verstummen der Menschen korrespondiert mit deren Erfahrung eines zumindest sich ausschweigenden, womöglich sogar eines gar nicht existierenden Gottes, mit dem man jedenfalls keine Rechnung mehr macht. Das Schweigen als Ausdruck einer Selbstbeschränkung kann dabei zwei Seiten haben: Es kann sich nähren aus der erkenntnistheoretisch bedingten Unbegreiflichkeit Gottes allein aus menschlicher Vernunft¹⁹ auf der einen Seite oder aber aus der Erfahrung von Gottes absoluter Abwesenheit in der Geschichte andererseits.²⁰ Der Codierungsvorgang des Sich-Ausschweigens über große Fragen in postmoderner Literatur ähnelt so gesehen rein formal der langen christlichen Tradition der negativen Theologie, die sich allerdings ausschließlich auf den ersten Aspekt beruft, Gottes Existenz keinesfalls grundsätzlich hinterfragt.²¹ Literarisch hingegen ist oft insbesondere auch das große Verlassenheitsgefühl, besser: ein ausschließliches Auf-Sich-selbst-gestellt-Sein im Stillwerden der Texte artikuliert. Es ist so gesehen letztlich auch schwer auszuschließen, Figuren wie Alice als mögliche Indikatoren einer gänzlich religiös ahnungslosen Generation²² zu betrachten, für die es über eine mögliche Transzendenz schlicht nichts mehr zu sagen gibt. In jedem Fall ist es geboten, auch diese denkbare Option radikaler moderner Gottesferne in die Reflexionsbewegung des Glaubens bedacht mit einzubeziehen.²³

Gleichzeitig zeigt sich im Verstummen immer auch eine Bedürftigkeit des Menschen; die Erfahrung, an Grenzen zu stoßen, wird als Teil der *conditio humana* ganz offensichtlich. Das Bewusstsein von diesen Grenzen scheint dem modernen Menschen auf besondere Weise gegenwärtig zu sein, wahrscheinlich ist gerade deshalb sein Schweigen so groß. Es ist aber nicht allein diese Perspektive, die die asketische Selbstbeschränkung und das Stillwerden des Erzählbandes *Alice* und seiner Figuren bedingen. Wie sich zeigen ließ, hat das Verstummen und Schweigen darin viele Nuancen und Klangfarben. Es verweist auf verschiedene Hinter- und Untergründe, die sich teilweise gegenseitig überlagern, teilweise aber auch in verschiedene Richtungen weisen und jedenfalls nicht ausschließlich resignativ zu lesen sind. Einer bloß resignativen Perspektive sperrt sich allein schon die Offenheit des Erzählbandes, der seltsam diffuse Schwebezustand, von dem bereits eingangs die Rede war und in den *Alice* seine Leser entlässt. Der Text entzieht sich seiner inhaltlichen wie formalen Gestaltung nach gerade einer endgültigen Festlegung, verwehrt sich Endgültigem generell.

So auch im poetisch fein gezeichneten und als nahezu überdeterminiert hermeneutisch-bedeutend ausgewiesenen Abschlussbild der Conrad-Geschichte: Alice fällt nach dem Tod ihres Freundes Conrad am Ufer des Sees wieder ein, was er ihr über den See erzählt hatte, als er sie zu sich eingeladen hat:

«Er hatte gesagt, der See sei immer eiskalt, sie werde sich überwinden müssen, ins Wasser zu gehen. Er hatte gesagt, du wirst aber trotzdem ins Wasser gehen. Und du wirst es nicht bereuen. Das bereust du nie. // Wie war das zu verstehen. Und was

bedeutete es für alles andere. Alice gab den Grund unter ihren Füßen auf, tauchte ein und schwamm hinaus.» (95)

Nicht nur die Protagonistin sucht an dieser Stelle nach der Bedeutung des Bildes, das sie damit eigens als metaphorisch markiert. Sie gibt die Frage danach, was Conrads Aussage über das Hinausschwimmen auf den See («für alles andere!») zu bedeuten hat, auch explizit an den Leser weiter, zumal im darauffolgenden Vollzug des Hinausschwimmens. So kann man den vorliegenden Textabschnitt als eine Schlüsselszene der Erzählung *Alice* verstehen. Einzelne Momente der vorliegenden Textbetrachtung zum «Unsagbaren» werden in diesem Bild enggeführt: Ähnlich wie bei der Angst vor der Deutung des Traumes und der Bibelzitat-Tätowierung auf Raymonds Arm ist auch im Zusammenhang mit dem Schwimmen im See eine große Überwindung im Spiel. Alice ist nicht nur «ganz ausgezogen» (95) mit dem Gefühl großer Kälte konfrontiert, «vorsichtig und stolpernd auf den glitschigen Steinen» (95) wagt sie sich dabei auch vor auf die Grenzlinie des sicheren Bodens, bis sie schließlich gänzlich «den Grund unter ihren Füßen auf [gibt]» und hinaus ins Offene schwimmt. – Wie war das zu verstehen? Und was bedeutete es für alles andere? Auf dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen könnte die Frage auch lauten: Deutet sich im «Hinausschwimmen» ins Offene ein hoffendes Vertrauen auf eine positive Auflösung der «auf der Erde» unlösbaren Spannungen an oder aber ereignet sich im «eiskalten See» die erleichternde, weil schlicht endgültig abschließende Kapitulation und Annahme des Un-Sinns, ein gedankenverlorenes Hinaustreiben ins sprachlose Nicht-mehr-begreifen-Wollen?

Es entspricht der Logik des Textes, diese Frage offen zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Judith HERMANN, *Alice*, Frankfurt/M. 2009. Im Folgenden werden die Direktzitate aus *Alice* der Seitenzahl nach in Klammern hinter der Zitation im Fließtext angegeben.

² «Der Sound einer neuen Generation» urteilte Helmut Karasek über das Erstlingswerk der Autorin im Literarischen Quartett am 30.11.1998.

³ Lehramtlich hat dieser seismographische Wert kulturellen Schaffens im Dokument *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils kirchenoffiziell Anerkennung gefunden (vgl. insb. *Gaudium et spes* 44, 62). Damit soll an dieser Stelle die Eigengesetzlichkeit und –ständigkeit literarischer Werke natürlich nicht in Abrede gestellt werden.

⁴ Jochen HIEBER, *Das Buch Alice. Laudatio zur Verleihung des Friedrich-Hölderlin-Preises der Stadt Bad Homburg vor der Höhe an Judith Hermann am 7. Juni 2009*, in: *Neue Rundschau* 3 (2009) 178–185, hier 179.

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Leipzig 1990, 89 [entspricht in Wittgensteins Zählung der Nr. 7]. (Die Erstausgabe des *Tractatus* stammt bekanntermaßen bereits aus dem Jahre 1922.)

⁶ Vgl. Eva-Maria FABER, *Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie*, in: *Theologie und Philosophie*. 74 (1999) 481–503, hier 485.

⁷ Hans URS VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erweiterte Ausgabe aus dem Nachlass. Hg. und eingeleitet von Alois M. Haas*, Wien/München 1956, 162.

⁸ Vgl. etwa die Aussage Alices über ihren einmaligen Freund Micha: «Micha würde immer da sein, das hatte sie gedacht. Warum sie das gedacht hatte, hätte sie nicht sagen können, vielleicht war das Ausdruck für ihre Liebe gewesen, etwas Zeitloses.» (20) Auch Conrads letzte Worte spiegeln diese Undenkbarkeit des Todes – hier auf sich selbst bezogen – wieder: «Er sagte nachdenklich, weißt du, ich habe gedacht, ich wäre unverwundbar. Das habe ich gedacht.» (78)

⁹ Vgl. grundlegend hierzu Silvio VIETTA, *Die literarische Moderne. Eine problemgeschichtliche Darstellung der deutschsprachigen Literatur von Hölderlin bis Thomas Bernhard*, Stuttgart 1992, 111–158.

¹⁰ Vgl. etwa Reinhard KANCIANKA, *Verrechtlichung der Sprache, Technifizierung der Phantasie: Drei Versuche über Sprachkrise und Sprachkritik am Ende der Gutenberg-Galaxis*, in: Reinhard KANCIANKA – PETER V. ZIMA (Hg.), *Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2004, 285–297, hier 288f.

¹¹ Vgl. KANCIANKA, *Drei Versuche über Sprachkrise und Sprachkritik* (s. Anm. 10), 288.

¹² VON BALTHASAR, *Gottesfrage* (s. Anm. 7), 161.

¹³ Jürgen Link betont in seinem Aufsatz den allgemein-anthropologischen Aspekt der Sprachkritik des Prager Sprachforschers Fritz Mauthner, die hier angeführt wurde. Vgl. Jürgen LINK, *Banale Lebenskurven in banaler Sprache, am Rand des Absturzes. Zum Anteil des Normalismus an der Postmoderne*. in: Reinhard KANCIANKA – Peter V. ZIMA (Hg.), *Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2004, 269–284, hier 270.

¹⁴ Silvio Vietta zufolge taucht diese Figur des Weltüberstiegs im ästhetisch Schönen, der Naturerfahrung und in der Liebe erstmals im Zusammenhang mit der Krise der Religion in der Romantik auf und kann auch verstanden werden als eine gewisse Heiligung der Diesseitigkeit. Vgl. VIETTA, *Die literarische Moderne* (s. Anm. 9), 115f.

¹⁵ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in: G. MECKENSTOCK (Hg.), *F.D.E. Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 12: Über die Religion – Monolog*, Berlin/New York 1995, 56.

¹⁶ So bereits die Einschätzung zu Hermanns Kurzgeschichten *Nichts als Gespenster* von Günthersdorfer in seinem Zeit-Artikel 2003: *Berliner Jugendstil. In Judith Hermanns Erzählungen spiegelt sich die Stimmung einer neuen Zeitenwende*. Zitiert nach: <http://www.zeit.de/2009/19/L-Hermann> – Stand: 23. 1. 2009 (Vgl. *Die Zeit* 6 (2003))

¹⁷ Vgl. Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 12f.

¹⁸ Vgl. Alois HALBMAYER – Gregor Maria HOFF, *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg u.a. 2008, 11f.

¹⁹ Die dem biblischen Zeugnis zufolge jedoch nicht das letzte Wort sein muss, sondern von Gott selbst überbrückt werden kann, indem dieser sich den Menschen offenbar macht, so STRIET, *Offenbares Geheimnis* (s. Anm. 16), insb. 12 – 31, 197–204.

²⁰ Vgl. FABER, *Negative Theologie heute* (s. Anm. 6), 487.

²¹ Vgl. HALBMAYER – HOFF, *Negative Theologie heute?* (s. Anm. 17), 12.

²² Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gott – als Wort unserer Sprache*, in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1988, 80–104, hier 81.

²³ Klaus VON STOSCH, *Einführung in die systematische Theologie*, Paderborn ²2009, 60. Gewiss muss diese Aufnahme der Erfahrung der Gottesferne überlegt geschehen, ohne dabei der Gefahr zu erliegen, Gott gegenüber selbst indifferent zu werden oder sich jegliche affirmativen Aussagen über ihn zu verbieten. Vgl. FABER, *Negative Theologie heute* (s. Anm. 6), 490. Vgl. STRIET, *Offenbares Geheimnis* (s. Anm. 16), insb. 11–37, 213–260.

JOHANNES WERNER · DURMERSHEIM

OPIUM DES VOLKS

Zur Herkunft eines Schlagworts

Thou hast the keys of Paradise, oh just, subtle, and mighty opium!
Thomas de Quincey, Confessions of an English Opium Eater (1856)

«Der veruntreute Himmel» heißt ein Roman von Franz Werfel, der 1939 erstmals erschien. In ihm kommt ein freisinniger Gärtner namens Bichler vor, der die fromme Magd Teta vergeblich in ein Streitgespräch zu verwickeln versucht, in dem er, unter anderem, auch sagt: «Die Religion ist das Opium der Völker.»¹ (Teta hält jedoch dagegen, dass man Opium in der Apotheke bekomme, und dass es «eine ganz gute Medizin manchmal»² sei.)

Der Gärtner Bichler, wenn es ihn denn gab, wusste wohl nicht, dass er das, was er da sagte, zitierte, und überdies noch falsch. «Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.»³ Karl Marx schrieb, wie sattsam bekannt, diese Sätze schon 1843/44 in seiner Einleitung «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», und von hier aus gingen sie dann in die ganze Welt. Und mit Marx wird das Wort vom Opium des Volks noch immer verknüpft – aber erdacht, geprägt hat er es dennoch nicht.

Vielmehr schrieb Heinrich Heine schon 1840 in seiner Denkschrift über Ludwig Börne: «Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!»⁴ Und dass ihm die «Verwandtschaft zwischen Opium und Religion»⁵ helfe, sein Leiden leichter zu ertragen, hat Heine noch 1850 einem Besucher gegenüber geäußert.

Schon auf Erden legte es diese Religion angeblich darauf an, die Leidenden «durch Orgelklang und Glockenton zu betäuben»⁶. Also als Rausch-, Schlaf-, Beruhigungs- und Betäubungsmittel schien sie nur noch zu dienen; als, wie Heine ebenfalls schrieb:

JOHANNES WERNER, Dr. phil., geb. 1947, Studium der Germanistik und Anglistik in Freiburg, Dublin und Göttingen. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Literatur-, Kunst- und Kirchengeschichte. Lehrtätigkeit am Wilhelm-Hausenstein-Gymnasium in Durmersheim.

(...) das alte Entsagungslied,
 Das Eyapopeya vom Himmel,
 Womit man einlullet, wenn es greint,
 Das Volk, den großen Lümmel.⁷

Im selben Jahr 1844, in dem dieses Gedicht erschien, sollte eigentlich auch ein sogenanntes «Armenbuch» erscheinen, in dem die Verfasserin, Bettina von Arnim, den Armen vorhielt, sie hätten sich «bisher beruhigen und einschläfern lassen von der Aussicht in's Jenseits und von Schlummerliedern von Engeln mit Lilienstengeln in den Händen, die um ihr Schmerzenslager schwebten»⁸. Das Buch blieb dann, aus Vorsicht, ungedruckt.

Zu den Armen, ja zu den Ärmsten zählten in jenen Jahren die Weber; sie lebten «in mehr oder weniger beschränkten häuslichen Zuständen, allem ausgesetzt, was der Mensch als Mensch im Sittlichen, im Leidenschaftlichen und im Körperlichen zu erdulden hat»⁹. Kein anderer als Goethe charakterisierte sie so, und zwar in seiner – 1830 veröffentlichten – Besprechung einer Sammlung von Predigten, die ein gewisser Krummacher, Pfarrer zu Gemark bei Barmen in Wuppertal, gehalten hatte. Der Prediger, so Goethe, wisse wohl, dass er seine Hörer «über ihre körperlichen und geistigen Unbilden nur in Schlaf zu lullen»¹⁰ brauche; was er mit seinen Predigten besorge, die man daher durchaus «narkotische Predigten»¹¹ nennen könne. So Goethe, gewiss zur Überraschung mancher.

Aber die Spur führt noch weiter zurück, und das Schlagwort stand als solches schon früher und sogar schon wörtlich da. Von 1748 bis 1791 arbeitete Johann Gottfried Herder seine «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» aus; an ihrem Ende steht eine Darstellung des mystischen Denkens im Mittelalter, und sie wiederum endet mit den Worten: «Glücklich, daß die Zeiten beinahe vorbei sind, in welchen dies Opium Arznei war und leider sein mußte.»¹²

Es mag aber sein, dass auch dieses Zitat noch nicht am Anfang steht. Camille Desmoulins, einer der Propagandisten der Französischen Revolution, soll die Kirche als «Lügenfabrik im Dienste des Tyrannen, mit der Aufgabe, das Volk zu betäuben», bezeichnet haben, und Carl J. Burckhardt sah in seinen Worten, die er leider ohne Nachweis wiedergab, «schon den vielzitierten Ausspruch von Marx über die Religion als Opium fürs Volk» vorgebildet.¹³

Das Schlagwort ist also schon viel älter als es scheint; über seine Wahrheit ist damit jedoch noch nichts gesagt. Sicher ist, dass es in allen seinen Formen nur die eine, die dunkle Seite der Religion meinte (und nicht die andere, die es auch gibt): Religion als Legitimation des diesseitigen Leidens, das geradezu als Unterpfand eines künftigen, jenseitigen Glücks ausgekostet werden sollte. Doch «der so wahre Satz vom Opium des Volkes» steht, wie Ernst Bloch bemerkte, auch bei Marx «in einem ebenso wahren und zugleich einem tieferen Zusammenhang, als es den Vulgärmaterialisten lieb und erträglich ist», weshalb sie ihn auch immer «aus dem Zusammenhang gerissen» haben.¹⁴ In ihm sieht der Satz freilich ganz anders aus «und lautet hörbar nicht nach Einschläferung allein»¹⁵ – weil es dort nämlich vorab heißt, dass das «religiöse Elend (...) in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend»¹⁶ sei.

«Der gestohlene Himmel» hieß der Roman von Franz Werfel, als er erstmals erschien. Er handelt von der Magd Teta, die glaubt, sich den Himmel erkaufen zu können, indem sie zugunsten ihres Neffen, der Priester werden soll, jede Entbehrung auf sich nimmt; was aber, und zu Recht, misslingt – denn ein solcher Himmel wäre ein falscher, und nur ein Ersatz, aber ein schlechter, für die Erde. Davon, und von nichts anderem, ist bei Marx, seinen Vorläufern und Vordenkern die Rede.¹⁷

ANMERKUNGEN

¹ Franz WERFEL, *Der veruntreute Himmel. Die Geschichte einer Magd*. Amsterdam 1948, S.26.

² Ebd.

³ Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Karl MARX/Friedrich ENGELS, Werke Bd.1. Berlin 1972, 378–390, 378.

⁴ Heinrich HEINE, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift und Kleinere politische Schriften* (=Historisch-kritische Gesamtausgabe Bd.11), hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1978, 103.

⁵ Zit. n. HEINE, Ludwig Börne (s. Anm. 4), 593.

⁶ HEINE, Ludwig Börne (s. Anm. 4), 102.

⁷ Heinrich HEINE, *Deutschland. Ein Wintermärchen* (=Historisch-kritische Gesamtausgabe Bd.4), hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1985, 91–157, 91.

⁸ Bettina VON ARNIM, *Armenbuch*, hrsg. von Werner Vordtriede, Frankfurt/M. 1969, 70.

⁹ Johann Wolfgang GOETHE, *Blicke ins Reich der Gnade* (Rez.), in: DERS., *Schriften zur Literatur* (=Gedenkausgabe Bd.14), Zürich 1950, 390–392, 391.

¹⁰ GOETHE, *Blicke ins Reich der Gnade*, 392.

¹¹ Ebd. – In diesem Zusammenhang vgl. Johannes WERNER, «*Du Müller, du Mahler, du Mörder, du Dieb!*» *Berufsbilder in der deutschen Literatur*, München 1990, 16–28.

¹² Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden o.J., 547.

¹³ Carl J. BURCKHARDT, *Bei Betrachtung von Desmoulins' Denkmal*, in: DERS., *Begegnungen*. Zürich 1958, 305–356, 323. – So wie der Gärtner Bichler hat allerdings auch Burckhardt (und haben viele) falsch zitiert: Opium «fürs Volk» meint etwas anderes als Opium «des Volks».

¹⁴ Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (= Gesamtausgabe Bd.14), Frankfurt/M. 1968, 91.

¹⁵ BLOCH, *Atheismus im Christentum* (s. Anm. 14), 92.

¹⁶ MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

¹⁷ Nur der Vollständigkeit halber sei hier ein früherer, noch tastender und zu kurz greifender Versuch des Verfassers erwähnt: Johannes WERNER, «*Opium des Volks*» *im Kontext*, in: Frankfurter Hefte 3/1975, 8–9.

AGNES KLAIS · FREIBURG IM BREISGAU

«GLEICHNIS DER GEMEINSCHAFT»

Zum 70-jährigen Bestehen der Communauté de Taizé

«Seit zweitausend Jahren ist Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig, und seine geheimnisvolle Gegenwart wird in einer sichtbaren Gemeinschaft greifbar (...). Es gibt Christen, die ohne Aufschub ganz schlicht, ganz einfach schon vor Ort miteinander in Gemeinschaft leben. Durch ihr Leben möchten sie Christus für viele andere gegenwärtig machen. Sie wissen, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist, sondern für die Welt, dafür, einen Sauerteig des Friedens in die Welt einzubringen.»¹

Diese Worte von Frère Roger spiegeln die Leidenschaft wider, mit der er beständig auf der Suche nach Gemeinschaft war: Gemeinschaft mit Gott, die es nur in Gemeinschaft miteinander geben kann. Die Versöhnung unter den Christen war für ihn nicht allein Gegenstand theologischer Überlegungen, sondern in erster Linie der unaufschiebbare Auftrag des Evangeliums, dem «Christus, der Gemeinschaft ist»², nachzufolgen und seine Gegenwart in der Welt erfahrbar zu machen. «Eine Zukunft in Frieden» lautet der Titel des letzten Jahresbriefes von Frère Roger, aus dem die zu Beginn zitierten Worte entnommen sind. Für ihn war die Versöhnung unter den Christen kein Ziel an sich, sondern deshalb so dringlich, weil er in ihr die Voraussetzung einer versöhnten Menschheitsfamilie sah. Schon sehr jung hatte Frère Roger den Ruf verspürt, eine Gemeinschaft zu gründen, in der die Versöhnung konkret im Alltag gelebt würde: ein «Gleichnis der Gemeinschaft», wie er es oft nannte.

Aus Anlass des 70-jährigen Bestehens der Communauté de Taizé und zum fünften Jahrestag des Todes von Frère Roger, der am 16. August 2005 im Alter von 90 Jahren während des Abendgebetes getötet wurde, seien hier einige Gedanken zur mystisch-politischen Berufung der Communauté aufgeführt, die sie seit ihren Ursprüngen prägt: im Gebet in Gemeinschaft mit Gott leben und Verantwortung übernehmen, um wie ein Ferment in der Welt zu wirken. Leidenschaft für Gott und Leidenschaft für die Welt, inneres Leben und Solidarität mit den Menschen, «Kampf und Kontemplation»³ bilden keine Alternativen, sondern zwei unaufhebbare Pole ein und derselben Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe,

AGNES KLAIS, geb. 1982 in Dortmund, studierte in Freiburg i. Br., Jerusalem und Innsbruck katholische Theologie. Seit ihrer Kindheit nimmt sie jährlich an den Treffen der Communauté de Taizé teil und lebte dort nach ihrer Schulzeit für zwei Jahre als Freiwillige.

der ausnahmslos jeden Menschen liebt. Die *Communauté de Taizé* folgt bis heute in immer neuen Aufbrüchen ihrer Berufung, «in der Kirche ein Zeichen brüderlicher Liebe zu sein»⁴.

Beginnt in euch das Werk des Friedens

Wenn die *Communauté de Taizé* in diesem Jahr von ihrem 70-jährigen Bestehen spricht, so sagt dies viel über den Ursprung der Dynamik aus, mit der sie gegründet wurde. Die Anfänge der Gemeinschaft liegen weit vor dem Lebensengagement der ersten sieben Brüder am Osterfest des Jahres 1949 und der Abfassung der ersten Regel von Taizé im Winter 1952/53, die Frère Roger im übrigen mehrfach angesichts der sich ändernden Verhältnisse überarbeitet hat.⁵ Am Anfang stehen kein Gründungsakt und keine Gründungsschrift, sondern wie so oft in der Kirchengeschichte die Vision eines Einzelnen: «Jene Eingebung hat mich seither [seit meiner Jugend; A.K.] wohl nie mehr verlassen: Ein Leben in Gemeinschaft kann ein Zeichen dafür sein, dass Gott Liebe und nur Liebe ist. Allmählich reifte in mir die Überzeugung, dass es darauf ankam, eine Gemeinschaft ins Leben zu rufen, eine Gemeinschaft von Männern, die entschlossen sind, ihr ganzes Leben zu geben, und die versuchen, sich stets zu verstehen und zu versöhnen. Eine Gemeinschaft, in der es im Letzten um die Güte des Herzens und die Einfachheit geht.»⁶

«Beginnt in euch das Werk des Friedens und gebt, wenn ihr zum Frieden gefunden habt, den Frieden anderen weiter»⁷, zitierte Frère Roger oftmals den heiligen Ambrosius von Mailand. Die Ursprünge der *Communauté de Taizé* liegen in der Person von Roger Louis Schutz-Marsauche, der am 12. Mai 1915 als neuntes Kind einer Pastoren-Familie in dem Dörfchen Provence bei Neuchâtel in der Französischen Schweiz geboren wurde. Der Glaube an einen Gott der Liebe, der Gemeinschaft mit jedem Menschen sucht, war ihm nicht automatisch gegeben, denn er begegnete vielen Christen, die einen strengen Richter-Gott predigten. Frère Roger erzählte oft von seiner glücklichen Kindheit, aber auch von einer tiefen Glaubenskrise während seiner Jugend und einer langen Zeit, in der er wegen einer lebensgefährlichen Lungentuberkulose sehr eingeschränkt leben musste. Er zweifelte damals nicht an der Existenz Gottes, fühlte sich aber unfähig, in Gemeinschaft mit ihm zu leben und zu ihm zu beten. Es war ein langer Weg der inneren Suche durch die Konfrontation mit der eigenen Zerbrechlichkeit hindurch, der ihn zum Vertrauen in die bedingungslose Liebe Gottes führte. Der Ursprung der Dynamik, mit der Frère Roger später die *Communauté de Taizé* gründete, liegt in dem Ruf, das Risiko der Güte einzugehen, um durch das eigene Leben ein Widerschein der Güte Gottes zu sein.⁸ Die Erfahrung der Spaltungen in Europa und in der Christenheit führte ihn zur Überzeugung, dass das Werk der Versöhnung im eigenen Herzen beginnen müsse.⁹

Der Entschluss zum Theologiestudium in Lausanne und die intensive Auseinandersetzung mit der Geschichte des Mönchtums zeugen von der intellektuellen Suche, die zeitgenössische Gedankenwelt des Christentums und seine Tradition zu verstehen. Bei dieser Suche traf Frère Roger auf Gleichgesinnte. Im Jahr 1939 wurde er zum Leiter der Christlichen Studentenvereinigung in Lausanne gewählt. Er organisierte mit einigen Studenten in offener Gemeinschaft regelmäßige Kollo-

quien und Einkehrtage. Im Jahr 1940 beschloss er, ein Haus zu kaufen. Frère Roger wandte sich entschieden gegen jegliches Verlangen von Weltflucht und suchte einen Ort, an dem er als Christ an der Seite der Menschen, denen kein Gehör geschenkt wird, leben konnte.

Aufbruch ins Ungeahnte

Das Abenteuer von Taizé begann mit einem «Aufbruch ins Ungeahnte»¹⁰ mitten in den Wirren des Zweiten Weltkrieges, als Frère Roger im Alter von 25 Jahren seine Heimat in der Schweiz verließ, um im Heimatland seiner Mutter, dem französischen Burgund, notleidende Flüchtlinge zu beherbergen, wie es seine Großmutter im Ersten Weltkrieg getan hatte.¹¹ In seinen letzten Lebensjahren erzählte er oft davon, wie er am 20. August 1940 in dem verlassenen Dorf Taizé in der Nähe von Cluny ankam, wo ein leerstehendes Haus zum Verkauf stand. Frère Roger verfolgte keinen vorher entworfenen Plan, sondern wurde selbst empfangen: «Bleiben Sie hier, wir sind so allein und einsam» war die Bitte einer alten Bäuerin, in der Frère Roger den Ruf Christi vernahm und die ihn zum Hauskauf bewog. Die Ursprünge der Communauté de Taizé liegen in einer Zeit, in der Frère Roger zunächst in Einsamkeit und im Lebensinsatz für notleidende Menschen in Taizé lebte, im Vertrauen darauf, dass Gott selbst letztlich an der Grundlegung der Gemeinschaft wirke. Dieses Vertrauen zeigt sich besonders in einer Tagebucheintragung, in der Frère Roger sich an seine erste Zeit in Taizé erinnert, in der er immer wieder von der Verhaftung durch die deutsche Besatzungsmacht wegen seines Einsatzes für Flüchtlinge, insbesondere jüdische Menschen, bedroht war. Er schreibt: «An jenem Abend, als die Angst mein Herz zusammenschnürte, war in mir ein vertrauensvolles Gebet, das ich zu Gott sprach: Selbst wenn man mir das Leben nimmt, weiß ich, dass du, lebendiger Gott, weiterführen wirst, was hier begonnen hat, die Grundlegung einer Communauté.»¹²

Bereits im Jahr 1940 konnte ein erstes Kolloquium der «Grande Communauté» in Taizé stattfinden. Eine Text mit dem Titel «Notes explicatives» aus dem Jahr 1941 zeigt, dass Frère Rogers Vision eines Gemeinschaftslebens mit der Maxime «Ora et labora ut regnet» (Bete und arbeite, damit Er [= Christus] herrsche) bereits konkrete Formen angenommen hatte. Durch die Veröffentlichung der Broschüre wurden andere Studenten angezogen, die darin ihre eigene Sehnsucht nach einem gemeinsamen Leben wiederfanden. Als Frère Roger von 1942 bis 1944 wegen der gefährlichen Situation in die Schweiz zurückkehren musste, versuchte er mit drei jungen Männern (Max Thurian, Pierre Souverain und Daniel de Montmollin, spätere Brüder der Communauté de Taizé) nach dieser «Regel» in einer Genfer Mietwohnung ein offenes Gemeinschaftsleben zu führen. 1944 kehrten sie zu viert nach Taizé zurück und beherbergten dort deutsche Kriegsgefangene und mit Hilfe von Frère Rogers Schwester Geneviève zahlreiche Waisenkinder. Erst nach einigen Jahren wurde klar, dass sich eine monastische Gemeinschaft in Taizé gebildet hatte (jährliche Erneuerung des Engagements). Am Osterfest 1949 legten die ersten sieben Brüder ihr Lebensengagement ab: Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Annahme der durch den Prior getroffenen Entscheidungen.

Die Dynamik des Vorläufigen

Frère Roger staunte bis ins hohe Alter darüber, was im Lauf der Jahrzehnte aus der *Communauté de Taizé* geworden war. Heute gehören zu der Gemeinschaft über hundert Brüder aus mehr als fünfundzwanzig Ländern, Katholiken und Mitglieder aus verschiedenen evangelischen Kirchen.¹³ Jedes Jahr kommen zehntausende Menschen aus aller Welt und auch zahlreiche Kirchenvertreter zu den wöchentlich stattfindenden Treffen nach Taizé. Zusammen mit den Jugendlichen geht von Taizé ein «Pilgerweg des Vertrauens» mit kleineren und größeren Treffen in der ganzen Welt aus. Dabei war es stets die Verbindung von spiritueller Erfahrung und schöpferischer Zuwendung zur Welt, die die gemeinsame Suche prägte. Schon seit den fünfziger Jahren leben immer einige Brüder in kleinen Fraternitäten auf anderen Kontinenten, um in Elendsvierteln das Leben der Menschen am Rande der Gesellschaft zu teilen.¹⁴ In den Tagebüchern von Frère Roger begegnet dem Leser ein Mensch, der im ständigen Hinhören auf die Fragen der Menschen und durch zahlreiche Reisen und Aufenthalte bei den Ärmsten der Armen niemals danach suchte, sich in einem einmal eingerichteten Zustand von Gemeinschaftsleben einzurichten, sondern von einer beständigen Sehnsucht nach Gemeinschaft mit allen Menschen geführt wurde, um ein «Bruder» aller zu sein.¹⁵

«Die Dynamik des Vorläufigen»¹⁶ hielt die *Communauté de Taizé* in einem Zustand der dauernden Neugründung, der es ihr ermöglichte, stets auf die sich ändernden Voraussetzungen in Gesellschaft und Kirche zu reagieren.¹⁷ Dies ließe sich zeigen am Bau der «Kirche der Versöhnung» im Jahr 1962, an der Teilnahme von Frère Roger und Frère Max am Zweiten Vatikanischen Konzil, am «Konzil der Jugend» in den siebziger Jahren, an den Besuchen von Brüdern in osteuropäischen Ländern, die bereits seit 1962 stattfanden, an den zahlreichen Preisen und Auszeichnungen, die Frère Roger erhalten hat, an seiner Freundschaft mit Papst Johannes XXIII., Mutter Teresa und vielen anderen – detailliert nachzulesen in ausführlichen Monographien.¹⁸

Ausweiten...

Es sind fünf Jahre seit Frère Rogers Tod vergangen, aber sein Erbe ist weiter lebendig. Die *Communauté de Taizé* und ihr neuer Prior Frère Alois sind weiter auf der Suche, Gemeinschaft «auszuweiten»¹⁹ und neue Wege der Versöhnung unter den Menschen zu gehen. «Frère Rogers Samenkorn ist in die Erde gefallen. Die Brüder können es nicht ängstlich bewahren, sie werden sich ebenfalls aussäen, wie es ihr Gründer tat.»²⁰ Der gewaltsame Tod von Frère Roger hinterließ eine große Leere, aber die Brüder in Taizé und in den Fraternitäten auf anderen Kontinenten gehen in Dankbarkeit für sein Leben auf dem Weg des Vertrauens, den ihr Gründer begonnen hat, weiter.²¹ Neben den wöchentlichen Jugendtreffen in Taizé und den Europäischen Jugendtreffen in einer europäischen Großstadt am Ende eines jeden Jahres fanden in den vergangenen Jahren zahlreiche Jugendtreffen auf anderen Kontinenten statt: Kalkutta/Indien (2006), Cochabamba/Bolivien (2007), Nairobi/Kenia (2008) und Manila/Philippinen (2010). Die Brüder machen weiterhin viele Reisen und stehen im Dialog mit Menschen in der ganzen Welt; seit einigen

Monaten gibt es eine neue Fraternität in Nairobi. In China konnte eine Million Bibeln gedruckt und unter Christen verteilt werden; in diesem Jahr berichtet Frère Alois in seinem Jahresbrief von den dort lebenden Menschen, die er im vergangenen Jahr mit einigen Brüdern besucht hat. So steht der Name von Taizé in der ganzen Welt für Gemeinschaft, Versöhnung und hoffnungsvolle Zukunft der Kirche.

Oh, Taizé, dieser kleine Frühling!

«Oh, Taizé, dieser kleine Frühling!»²², begrüßte Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Taizé im Oktober 1986 die Brüder der Gemeinschaft. Die Communauté ist für das Vertrauen bekannt, das sie hoffnungsvoll auf die Jugendlichen setzt, die in großer Zahl nach Taizé und zu den interkontinentalen Jugendtreffen kommen. Der «Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde» ist keine organisierte Bewegung, sondern eine gemeinsame Suche nach den Quellen des Glaubens, die Jugendliche dazu ermutigen will, zu Hause, in Schule oder Universität, am Arbeitsplatz und in der Kirchengemeinde zu Trägern des Friedens und der Versöhnung zu werden. Die Brüder wollen keine «Meister des geistlichen Lebens» sein und beanspruchen nicht, ein Beispiel oder Vorbild für andere darzustellen. Als «Gleichnis der Gemeinschaft» wollen sie auf das verweisen, was ihre Gemeinschaft zutiefst ausmacht: Christus, der im Geheimnis der Gemeinschaft, die sein Leib, die Kirche, ist, in Fülle wohnt.²³ Sie wollen die Jugendlichen nicht an Taizé binden, sondern ihnen helfen, die eigene Heimatgemeinde als Ort zu entdecken, an dem sie ihre schöpferischen Gaben einsetzen können.

Es wird oft die Frage gestellt, warum so viele Jugendliche nach Taizé kommen, aber in weiten Gegenden der Welt immer weniger oder gar nicht mehr am Leben der Kirchen teilnehmen. Vielleicht liegt die Antwort darin, dass die Jugendlichen in Taizé einen Ort finden, an dem für sie durch das Leben der Brüder ein «Gleichnis der Gemeinschaft» erfahrbar wird, an dem ihnen aber vor allen Dingen das vorbehaltlose Vertrauen entgegengebracht wird, selbst ein «Gleichnis der Gemeinschaft» leben zu können.²⁴ Wenn sich in Taizé drei Mal am Tag beim gemeinsamen Gebet Tausende von Menschen aus aller Welt um das Wort Gottes versammeln, singen, beten und schweigen, wird der «Christus, der Gemeinschaft ist» erfahrbar.²⁵ Es mag erstaunen, dass es in Taizé, aber auch bei den großen interkontinentalen Jugendtreffen keine bezahlten Angestellten gibt, sondern das gemeinsame Leben allein durch die Beteiligung aller funktioniert. Die Brüder vertrauen jungen Frauen und Männern, die für eine längere Zeit in Taizé mitleben, einzelne Aufgabenbereiche an; diese wiederum vertrauen jede Woche Jugendlichen aus aller Welt, die für eine Woche nach Taizé kommen, um gemeinsam mit ihnen die Zubereitung der Mahlzeiten, den Empfang der Gäste und alle anfallenden praktischen Aufgaben zu bewältigen. Die interkontinentalen Jugendtreffen werden mit den Kirchengemeinden, die nach Gastfamilien suchen, vor Ort vorbereitet. Immer wieder ist die erstaunliche Erfahrung, wie in Gemeinschaft aus ganz wenigem ganz viel entstehen kann. In Bibleinführungen denken die Jugendlichen gemeinsam mit einem Bruder über einzelne Bibelstellen und deren Bedeutung für das eigene Leben nach. In den Gesprächsgruppen geht es immer wieder um die Frage, wie jeder in seinem eigenen Lebensumfeld zu einem Träger des Vertrauens und Friedens werden kann; bei den

interkontinentalen Jugendtreffen werden solche konkreten «Orte der Hoffnung» besucht.

Das «Gleichnis der Gemeinschaft», das in Taizé und an so vielen Orten in der Welt sichtbar wird, ist ein Zeichen der Hoffnung dafür, dass es in allen Ländern erfinderische und schöpferische Jugendliche gibt, die Kirche und Gesellschaft gestalten wollen. Es ist ein ganz konkretes Zeichen der Versöhnung, wenn junge Chilenen am Ende des Treffens in Cochabamba im Jahr 2007 einen offenen Brief mit einer Bitte um Verzeihung für die zurückliegenden Konflikte an die Bolivianer schreiben und in diesem Jahr selbst zu einem Jugendtreffen in Santiago einladen. Es ist ein konkretes Zeichen weltweiter Gebetsgemeinschaft, wenn in diesem Jahr die Brüder von Taizé die Bitte eines jungen Haitianers im Anschluss an das schwere Erdbeben am 12. Januar 2010 aufnehmen und gemeinsam mit zahlreichen Menschen auf der ganzen Welt am 12. eines jeden Monats für die Menschen in Haiti beten.

Gemeinschaft ist einer der schönsten Namen der Kirche

Für Frère Roger war «Gemeinschaft» einer der schönsten Namen der Kirche. «Wenn die Gemeinschaft der Christen Leben ist und nicht Theorie, wird sie zum Strahl der Hoffnung. Mehr noch: kann sie die unerlässlichen Bemühungen um den Weltfrieden mittragen.»²⁶ Frère Roger hat sein Leben für die Suche nach dieser Gemeinschaft hingegeben, er gehört zu den großen Glaubenszeugen unserer Zeit. Es ist ein «Gesetz» der Kirchengeschichte, dass Menschen von einem authentischen Lebenszeugnis angezogen werden. In Taizé finden die Jugendlichen einen Ort der Gastfreundschaft und Gratuität. Dort werden sie mit ihren Fragen und ihrer Suche nach Lebenssinn empfangen. Hier steht nicht eine Lehre im Vordergrund, von der sie sich vereinnahmt fühlen könnten, sondern das gelebte Zeugnis von konkreter Gemeinschaft, die sich in der ständigen Ausspannung zwischen den beiden Polen des inneren Lebens und der Solidarität mit den Menschen ereignet, um die Welt für alle bewohnbarer zu machen.

In einer Zeit, in der angesichts aktueller kirchlicher Entwicklungen Defaitismus und Resignation aufkommen können, ist Taizé eine der prophetischen Stimmen, «einer der Leitsterne, die Gottes Hand entzündet hat, um unsere Zeit zu erhellen»²⁷. Die Jugendlichen fühlen sich in Taizé von der schöpferischen Spiritualität des christlichen Glaubens angezogen und spüren, dass ihnen Vertrauen entgegengebracht wird, selbst schöpferisch zu sein. Sie sehnen sich nach einer Kirche, die neue Aufbrüche wagt, um kein Selbstzweck, sondern ein Ort der Gemeinschaft für die ganze Menschheit zu sein, den Leiden der Menschen nahe.²⁸ Was Frère Roger zu Beginn des «Konzils der Jugend» Anfang der siebziger Jahre schrieb, ist in einer Zeit, in der die Kirche in der Gesellschaft an Glaubwürdigkeit zu verlieren scheint und Menschen sich nach Authentizität sehnen, weiterhin aktuell: «Heute können sich die Christen nicht der Nachhut der Menschheit anschließen. Sie können sich keine nutzlosen Kämpfe leisten, in denen sie sich selbst festfahren. Wo darum gekämpft wird, den Stimmen der Verborgenen Gehör zu verschaffen und auf die Menschen aufmerksam zu werden, auf die niemand hört, ist der Platz der Christen in den ersten Reihen, im Kampf für die Befreiung aller Menschen. (...) Der Kampf für die Menschen und an deren Seite findet seine Quellen in einem anderen Kampf, der

immer stärker in ihrem Innern geschieht, dort, wo kein Mensch dem anderen gleicht. Dort, wo wir am Tor zur Kontemplation stehen.»²⁹

Das «Gleichnis der Gemeinschaft» der Communauté de Taizé und das Lebenszeugnis zahlreicher Frauen und Männer, Jugendlicher und Kinder in der ganzen Welt zeigen hoffnungsvoll, dass Neuanfänge und Aufbrüche möglich sind. Wenn der Einzelne es wagt, das Werk des Friedens im eigenen Herzen zu beginnen und nach immer neuen Aufbrüchen der Versöhnung zu suchen, kann Gemeinschaft entstehen – im Vertrauen darauf, dass der Gott der Liebe jedes noch so kleine «Gleichnis der Gemeinschaft» trägt und zur Vollendung führen wird: «Der Tag wird kommen, da sich in ihm alles Geschaffene vollenden wird (...). Wenn über unsere heutigen Vorstellungen hinaus eine neue Weite der Gemeinschaft sichtbar würde, hätte auch sie immer und allein in Christus ihren Ursprung. Der Leib Christi, seine Kirche, kann immer nur weiter werden, bis er das All umfaßt.»³⁰

ANMERKUNGEN

¹ FRÈRE ROGER, *Eine Zukunft in Frieden. Jahresbrief*, Taizé 2005.

² Den Ausdruck «Christus, der Gemeinschaft ist», gebrauchte Frère Roger bereits am 5. Oktober 1986 bei der Begrüßung von Papst Johannes Paul II. in Taizé: «Die tägliche Erwartung von uns Brüdern geht dahin, daß jeder Jugendliche Christus entdeckt, nicht Christus für sich genommen, sondern «Christus, der Gemeinschaft ist, der im Geheimnis der Gemeinschaft, das sein Leib, die Kirche ist, in Fülle wohnt. (...) Dem «Christus, der Gemeinschaft ist» nachzufolgen, ist in unserer Communauté von Taizé wie ein Feuer, das uns verbrennt. Wir würden bis ans Ende der Erde gehen, um Wege zu suchen, um zu bitten, aufzurufen, wenn nötig, zu flehen; niemals von außen her, sondern immer, indem wir uns im Innern jener einzigartigen Gemeinschaft halten, die die Kirche ist.» Zitiert nach FRÈRE ROGER, *Unvollendeter Brief. Jahresbrief*, Taizé 2006.

³ FRÈRE ROGER, *Kampf und Kontemplation. Auf der Suche nach Gemeinschaft mit allen*, Freiburg i. Br. 1974.

⁴ FRÈRE ROGER, *Die Quellen von Taizé. Gott will, dass wir glücklich sind*, Taizé 2001, 91.

⁵ Das «Gründungsdatum» der Communauté de Taizé ist nicht exakt bestimmbar. Im vergangenen Jahr sind mit Blick auf das Lebensengagement der ersten sieben Brüder am Osterfest 1949 zahlreiche Artikel zum «60. Geburtstag» der Gemeinschaft geschrieben worden. Frère Roger selbst hatte im Jahr 1959 noch das Jahr 1942 als Gründungsjahr benannt, in dem sich ihm die ersten jungen Männer angeschlossen hatten. Im Jahr 1965 spricht die Communauté de Taizé von ihrem 25-jährigen Bestehen, so dass das Jahr 1940 als Beginn des Abenteuers der Gründung der Gemeinschaft gelten kann.

⁶ FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben. Erfahrungen und Begegnungen*, Freiburg i. Br. 2002, 32.

⁷ AMBROSIUS VON MAILAND, *Traité sur l'Évangile de Luc, V, 58*. Zitiert nach FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben* (s. Anm. 6), 12.

⁸ Vgl. FRÈRE ALOIS, *Güte des Menschen, Widerschein der Güte Gottes*, in: Walter Kardinal KASPER – FRÈRE ALOIS, *Frère Roger, Gründer von Taizé. Zwei Betrachtungen zu seinem Leben*. Taizé 2009, 12–24, hier 15–16.

⁹ In einer Tagebucheintragung schreibt Frère Roger von einem bestimmten Moment in seiner Jugend, in dem er eine Lebensentscheidung traf: «In meiner Jugend – zu einer Zeit also, da Europa von so vielen Spaltungen zerrissen war – ließ mir eine Frage keine Ruhe: Warum diese Gegensätze, diese unwiderruflichen Urteile unter den Menschen, ja sogar unter den Christen? Und ich fragte mich: Gibt es auf unserer Erde einen Weg, auf dem man dahin gelangt, beim anderen alles zu

verstehen? (...) Ich sagte mir: Wenn es diesen Weg gibt, dann fange bei dir selber an und mache es dir, dir selber, zur Aufgabe, bei jedem Menschen alles zu verstehen.» FRÈRE ROGER, *Einer Liebe Staunen. Tagebuchaufzeichnungen*, Freiburg i. Br. 21981, 11.

¹⁰ FRÈRE ROGER, *Aufbruch ins Ungeahnte*, Freiburg i. Br. 41979.

¹¹ Frère Roger erzählte oft, dass das Lebenszeugnis seiner Großmutter mütterlicherseits für ihn eine Art Schlüssel zur ökumenischen Berufung gewesen ist: «Ihr Lebenszeugnis prägte mich bereits in jungen Jahren, und nach ihr fand ich meine Identität als Christ darin, in mir den Glauben meiner Ursprünge mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne mit irgend jemandem zu brechen.» FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben* (s. Anm. 6), 71-72.

¹² FRÈRE ROGER, *Gott kann nur lieben* (s. Anm. 6), 13.

¹³ Der Eintritt des ersten katholischen Bruders im Jahre 1969, der durch die Zustimmung des Pariser Erzbischofs Marty möglich wurde, markiert eine wichtige Etappe in der Geschichte der Communauté de Taizé. Am 27. November 1969 notiert Frère Roger in seinem Tagebuch: «Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß unsere Communauté nur weiterbestehen kann, wenn sie eine Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom vorwegnimmt, ohne dabei die geistlichen Familien zu verleugnen, aus denen sie stammt.» FRÈRE ROGER, *Ein Fest ohne Ende. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend*, Freiburg i. Br. 1972, 85.

¹⁴ In diesem Zusammenhang sei auf den einfachen Lebensstil der Communauté de Taizé hingewiesen. Die Brüder verdienen ihren Lebensunterhalt durch ihre eigene Arbeit und nehmen keine persönlichen Erbschaften an. Spenden gehen ausschließlich an die «Operation Hoffnung», mit der zahlreiche Projekte weltweit unterstützt werden.

¹⁵ Frère Roger wollte auf Titel und äußere Erkennungsmerkmale verzichten. Auch wenn in der Regel von 1952/53 vom «Prior» die Rede ist, äußerte Frère Roger schon damals den Wunsch, innerhalb der Gemeinschaft niemals mit diesem Titel angedredet zu werden, sondern als Bruder (die übliche Anrede war «Notre Frère», unser Bruder) ein «Diener der Gemeinschaft» zu sein. Es war Mutter Teresa, die ihn dazu bewegte, dass weiße Gewand auch außerhalb der Gebetszeiten zu tragen. «Der Diener der Gemeinschaft steht mitten in der Communauté und setzt sich dafür ein, daß seine Brüder darauf bedacht sind, alle zusammen ein Gleichnis der Gemeinschaft zu verwirklichen.» FRÈRE ROGER, *Die Quellen von Taizé* (s. Anm. 4), 68.

¹⁶ FRÈRE ROGER, *Die Dynamik des Vorläufigen*, Gütersloh 1967.

¹⁷ Die Bedeutung der Communauté de Taizé in der geistesgeschichtlichen Situation des 20. Jahrhunderts hat der französische orthodoxe Theologe Olivier Clément mit großem Weitblick beschrieben. Olivier CLÉMENT, *Taizé. Einen Sinn fürs Leben finden*, Freiburg i. Br. 22000.

¹⁸ An dieser Stelle sei auf die zuletzt erschienene Veröffentlichung von Yves Chiron verwiesen. Yves CHIRON, *Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biographie*, Regensburg 2009.

¹⁹ Am Nachmittag seines Todestages diktierte Frère Roger einem Bruder noch folgende Worte: «In dem Maße, in dem unsere Communauté in der Menschheitsfamilie Möglichkeiten schafft, ... auszuweiten...». Hier brach er ab, denn er war zu müde, um den Satz zu beenden. Zitiert nach FRÈRE ROGER, *Unvollendeter Brief* (s. Anm. 2).

²⁰ So antwortete ein deutscher Bruder auf die nach Frère Rogers Tod häufig gestellte Frage, ob und wie es nun mit der Communauté de Taizé weitergehen würde. Zitiert nach Christian FELDMANN, *Frère Roger, Taizé. Gelebtes Vertrauen*, Freiburg i. Br. 2005, 75.

²¹ Vgl. FRÈRE ALOIS, *Hommage à frère Roger*, in: *Choisir d'aimer. Frère Roger de Taizé 1915-2005*, Taizé 2006, 7-10.

²² Worte von Papst Johannes Paul II. in Taizé, in: FRÈRE ROGER, *Die Quellen von Taizé* (s. Anm. 4), 97-103, hier 99-100. Mit diesen Worten hatte bereits Papst Johannes XXIII., den eine tiefe Freundschaft mit Frère Roger verband, Taizé bezeichnet.

²³ Vgl. FRÈRE ROGER, *Unvollendeter Brief* (s. Anm. 2).

²⁴ Frère Roger hatte ein tiefes Vertrauen in die schöpferische Intuition der jungen Menschen und wusste, dass Zukunft und Jugend zusammengehören: «Bis ans Ende der Welt, ja wenn nötig, bis an die Grenzen der Erde würde ich gehen, um mein Vertrauen in die neue Generation, mein Vertrauen in die Jugend immer wieder hinauszurufen, wieder und wieder.» FRÈRE ROGER, *Aufbruch ins Ungeahnte* (s. Anm. 10), 17.

²⁵ Frère Roger betonte stets, dass im Gebet die Quelle vom «Gleichnis der Gemeinschaft» liegt, das die Communauté de Taizé zu leben versucht. «Das Gebet befreit nicht davon, sich um die Dinge der Welt zu kümmern. Im Gegenteil, nichts ist verantwortlicher als zu beten: Je mehr man ganz einfach und bescheiden betet, desto mehr sieht man sich veranlaßt, zu lieben und es mit seinem Leben zum Ausdruck zu bringen.» FRÈRE ROGER, *Eine Zukunft in Frieden* (s. Anm. 1). In Taizé verdeutlichen ganz besonders die Fürbitten im Abendgebet die Gemeinschaft mit allen Menschen, wenn die letzte Fürbitte für ein konkretes Land und einzelne dort lebende Personen formuliert wird. Zum Gebet in Taizé sei auf einen Artikel eines Bruders der Communauté verwiesen: FRÈRE RICHARD, *Das gemeinsame Gebet in Taizé. Ein Erfahrungsbericht*, in: IKaZ *Communio* 37 (2008) 616–624.

²⁶ FRÈRE ROGER, *Eine Ahnung von Glück. Erfahrungen und Begegnungen*, Freiburg i. Br. 2006, 79.

²⁷ Yves CONGAR: Taizé est devenu «l'un des phares que la main de Dieu a allumés pour éclairer notre temps» (Übersetzung von der Autorin). Zitiert nach *Taizé, au vif de l'espérance*, Paris 2002, Klappentext.

²⁸ Vgl. FRÈRE ROGER, Gott kann nur lieben (s. Anm. 6), 69–70. Auf dem «Konzil der Jugend» formulierten Jugendliche aus der ganzen Welt in einem «Brief an das Volk Gottes» eine Vision von Kirche, die auch heute aktuell ist: «Kirche, was sagst Du von deiner Zukunft? Wirst Du auf Mittel der Macht verzichten? Wirst du die Privilegien aufgeben und dich weigern, Kapital anzulegen? Wirst du endlich «die universelle Gemeinschaft werden, die mit allen ohne Unterschied teilt, endlich eine versöhnte Gemeinschaft, ein Ort der Gemeinschaft und der Freundschaft für die gesamte Menschheit? (...) Da wir zu diesem Volk dazugehören, wissen wir, daß wir nichts Weitgehendes von anderen verlangen können, wenn wir nicht selbst alles für das Ganze riskieren.» Konzil der Jugend, *Erster Brief an das Volk Gottes*, in: *Taizé und das Konzil der Jugend. Vom ersten zum zweiten Brief an das Volk Gottes*, Freiburg i. Br. 1975, 76–78, hier 77–78.

²⁹ FRÈRE ROGER, Kampf und Kontemplation (s. Anm. 3), 9.

³⁰ FRÈRE ROGER, Kampf und Kontemplation (s. Anm. 3), 126.

«VON FROMMEN ATHEISTEN UND ANDEREN GOTTSUCHERN»

*Vermischte Bemerkungen
von Jan-Heiner Tück*

Wie Gläubige über ihren Glauben nicht verfügen, sondern immer auch Anfechtungen ausgesetzt sind – das postum veröffentlichte Tagebuch der Mutter Teresa ist ein beredtes Zeugnis solcher Gottesverdunkelung¹ –, so kennt auch der, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, wenn er ehrlich ist, Situationen, in denen er an seinen Gotteszweifeln zu zweifeln beginnt. Der Un- oder Halbglaube wird für einen Augenblick lang brüchig. Mag es unverhofftes Glück, ein ästhetisches Erlebnis oder die Erleichterung sein, nur knapp einem schweren Unfall entronnen zu sein: Auch der Glaube an den Unglauben ist vor Zweifeln und Anfechtungen nicht sicher.

Es gibt Leerstellen, die sich auftun, wenn Gott als Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbricht. Die drückende Last, versagt zu haben, an wen soll man sich wenden? «Er hat niemanden, den er um Gnade bitten könnte. Der stolze Glaubenslose! Er kann vor niemand niederknien. Sein Kreuz.»² Oder unerwartetes Glück – an wen soll man den Dank richten? «Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: dass er niemanden hat, dem er danken kann.»³ Oder die Klage über das himmelschreiende Unrecht in der Welt? Verhallt sie im Nichts, wenn keine Instanz da ist, die man anrufen kann?

Ob der Glaube an Gott einem menschlichen Bedürfnis entspringt, ist zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen strittig. Wie der Nichtgläubige den Glauben an Gott nicht widerlegen kann, sollte der Gläubige die Motive für den Unglauben nicht einfach beiseite schieben. Der fromme Atheist hat Gründe für sein Nichtmehrglauben können. Nicht selten weiß er um das, was er mit dem Glauben verloren hat. «Der fromme Atheist ist einer, der daran leidet – und an nichts mehr leidet als daran –, Gott nicht existieren lassen zu können»⁴ (Hans Blumenberg) – «Wenn es Gott gäbe, wäre ich gottgläubig.»⁵ (Imre Kertesz) Es wäre unklug, wenn Theologen auf solche Äußerungen mit Pawlowschen Abwehrreflexen reagierten.

Den neuerdings wieder forsch auftrumpfenden «neuen Atheisten» wäre eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen. Nicht nur Gläubige müssen durch das Purgatorium atheistischer Rückfragen hindurch; auch der Atheist sieht sein Credo der Rückfrage ausgesetzt, ob der Gott, den er verneint, nicht ein selbst fabriziertes Konstrukt ist.

«Natürlich konnte Nietzsche lediglich eine Attrappe, eine Maske Gottes, für tot erklären.»⁶

Wie bitte – Gott? Ich glaube doch nicht an Gott, ich bin Realist! – Aber fehlt nicht dort, wo Gott als Wirklichkeit nicht mehr wahrgenommen wird, in der Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst etwas?

Spielarten des Nichtglaubens: Gottesbestreitung (Atheismus), Indifferenz (Agnostizismus), Gottesvergessen (Glaubensmüdigkeit).

Potenzierte Amnesie: das Vergessen, Gott vergessen zu haben.

Nicht zu vergessen die Zeugen, die hätten reden sollen, aber geschwiegen haben.

«Das Versteckspiel: Rabbi Baruchs Enkel, der Knabe Jechiel, spielte einst mit einem andern Knaben Verstecken. Er verbarg sich gut und wartete, dass ihn sein Gefährte suche. Als er lange gewartet hatte, kam er aus dem Versteck, aber der andere war nirgends zu sehen. Nun merkte Jechiel, dass jener ihn von Anfang an nicht gesucht hatte. Darüber musste er weinen, kam weinend in die Stube seines Großvaters gelaufen und beklagte sich über den bösen Spielgenossen. Da flossen Rabbi Baruch die Augen über, und er sagte: ‚So spricht Gott auch: Ich verberge mich, aber keiner will mich suchen.›»⁷

Der getaufte Bürger will sonntags ausschlafen und nicht gestört werden. Als bräuchte er keine Weckzeichen, die ihn aus seiner Glaubensmüdigkeit herausrufen. Wie das Glockengeläut daran erinnert, dass Gott uns nicht vergessen hat, so ist der Kirchturm im Häusermeer unserer Städte ein Fingerzeig über die Welt hinaus.

«Wer heutzutage noch Wunder braucht, um zu glauben, ist selbst so etwas wie ein großes Wunder, weil er in einer gläubig gewordenen Welt ungläubig geblieben ist.» Dieser Satz, der sich in Augustinus' Spätwerk *De civitate Dei* (XII, 8) findet und die enorme Erfolgsgeschichte des antiken Christentums im Rücken hat, ließe sich unter Bedingungen der durch Aufklärung und Religionskritik hindurchgegangenen Spätmoderne beinahe umkehren: Wer heutzutage noch an Gott glaubt, ist selbst so etwas wie ein Wunder, weil er in einer glaubensmüde gewordenen Welt gläubig geblieben ist.

Solange Gläubige und Ungläubige um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens ringen, sind sie von letzten Fragen umgetrieben, für die der religiöse Indifferentismus und seine Zwillingschwester, die neopagane Verblödung, allenfalls ein Achselzucken übrig haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. MUTTER TERESA, *Komm, sei mein Licht*, hg. u. kommentiert von B. Kolodiejchuk MC, Düsseldorf 2007.

² Elias CANETTI, *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*, München 1987, 126.

³ Elias CANETTI, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 64.

⁴ Hans BLUMENBERG, *Notizen zum Atheismus*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 154-160, hier 160.

⁵ Imre KERTESZ, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Hamburg 2006, 220.

⁶ Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München-Wien 2004, 75.

⁷ Martin BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich o.J., 191.

MYSTERIUM ISRAEL

Editorial

Am Anfang steht eine unglaubliche Verheißung. Der greise Abraham und seine Frau Sarah sollen einen Sohn bekommen, dessen Nachkommen so zahlreich sind wie die Sterne am Himmel. In ihm sollen die Völker Segen erlangen. Mit der Erwählung, die unabhängig von natürlichen oder moralischen Vorzügen erfolgt, wird ein Unterschied gesetzt, der sich in den Patriarchenerzählungen durchhält. Zwischen Isaak, dem Sohn der Freien, und Ismael, dem Sohn der Sklavin; zwischen Esau, der sein Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht verkauft, und Jakob, dem Gottesstreiter, der am Jabbok den Namen «Israel» erhält. Unter den Söhnen Jakobs wird der Träumer Josef den Hass seiner Brüder zu spüren bekommen, die ihn in eine Zisterne werfen und nach Ägypten verkaufen. Anders als die hebräischen Knaben, die dem Tötungsbefehl des Pharaos zum Opfer fallen, wird Mose von der Pharaonentochter am Schilfufer des Nils entdeckt und im königlichen Palast aufgezogen. Nachdem er als junger Mann einen Ägypter erschlagen hat, muss er nach Midian fliehen, wo er am Fuß des Sinai eine außergewöhnliche Gotteserfahrung macht. Ihm wird der Name Gottes offenbart und die Aufgabe übertragen, das geknechtete Israel aus Ägypten hinauszuführen.

Mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten verbindet sich für Israel die Verheißung von Land und Nachkommenschaft – Verheißungen, die mit der Landnahme zunächst eingelöst werden. Doch die Eroberung des Nordreichs durch die Assyrer und die Zerstörung Judas, Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar stellen die Verheißungen in Frage. In der Katastrophe des Exils bricht für Israel eine vertiefte Gotteserfahrung durch. Die mächtigen Babylonier siegen nicht, weil ihre Götter stärker sind, vielmehr ist ihre Streitmacht selbst ein Werkzeug in der Hand des einen und einzigen Herrn, der sein widerspenstiges Volk strafen und zur Umkehr bewegen will, ohne allerdings die Erwählung zurückzunehmen: «Du aber, Israel, mein Knecht, du Jakob, den ich erwählt habe, Sprössling Abrahams, meines Freundes! [...] Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und nicht verworfen. Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir! Blicke nicht ängstlich, denn ich bin dein Gott!» (Jes 41, 8-10). Die prophetische Ankündigung einer Gestalt, die das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichten wird, steht in den kommenden Jahrhunderten im scharfen Kontrast zur Erfahrung von Leid und Unterdrückung. Um die Zeitenwende wird die messianische Erwartung angesichts der römischen Okkupation neu virulent.

Aus christlicher Sicht ist der Jude Jesus von Nazareth der Messias Israels. Er stammt «dem Fleisch nach» (Röm 9,5) aus Israel und ist beschnitten worden. Er ist nicht gekommen, die Tora und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Doch obwohl er sich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt weiß (vgl. Mt 15,24), stößt seine Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft bei den allermeisten auf Ablehnung. Allerdings hebt dieses jüdische Nein das Ja Gottes zu Israel nicht auf. Die Erwählung, die einmal ausgesprochen wurde, ist unwiderruflich. Der Judenchrist Paulus, der um der Rettung seiner Brüder selbst verflucht sein will und daran leidet, dass Israel seinen Messias nicht anerkennt, weist im Römerbrief darauf hin, dass in dieser Nichtanerkennung Israels die Heilmöglichkeit für die Völker beschlossen liegt. So fällt mit der Weigerung des erwählten Volkes, Jesus als Messias anzunehmen, die Geburtsstunde der Kirche zusammen, in die neben den Heidenchristen auch ein Rest aus Israel eingeht. Für die Zukunft aber kündigt Paulus die Rettung ganz Israels an (vgl. Röm 11,25). Wenn christliche Parusiehoffnung und jüdische Messiaserwartung am Ende zusammenfallen, kann die schmerzliche Differenz zwischen Israel und der Kirche eschatologisch aufgehoben werden.

Verfolgt man die Spur dieses Volkes weiter, das nach der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. in die Diaspora zerstreut wird, überblickt man die perverse Kreativität der Vernichtung, die gegen Israel aufgewendet wurde, das die Hochkulturen der Ägypter, Sumerer, Griechen und Römer überlebt, aber auch die Pogrome des Mittelalters und den Antisemitismus der Moderne überstanden hat, so dürfte es selbst dem religiös unmusikalischen Zeitgenossen nicht schwer fallen, von einem «Mysterium» zu sprechen. Im theologischen Sinn vom *Mysterium Israel* zu sprechen heißt demgegenüber eine umstrittene Kategorie ins Spiel zu bringen, von der in der Bibel immer wieder die Rede ist: die Kategorie der *Erwählung*. Israel ist, was es ist, durch Gott, der es erwählt hat, ihm wurde die Tora als göttliche Lebensordnung übertragen, es ist Träger der Verheißungen. Das Heil kommt nicht aus Rom, nicht aus Griechenland, nicht aus Germanien, sondern aus Israel.

Die dramatische Bundesgeschichte Israels in den Blick zu nehmen, ist heute allerdings erschwert durch die Katastrophe von Auschwitz. Man hat versucht, diesen «Zivilisationsbruch» (Dan Diner) geschichtstheologisch zu deuten: Nach der Shoah, dem Golgotha des 20. Jahrhunderts, sei für das Judentum mit der Gründung des Staates Israel eine Art Auferstehung gefolgt. Diese Deutung nimmt das prophetische Motiv der Einsammlung der Zerstreuten auf, sie wird allerdings problematisch, wenn sie zur theologischen Legitimation der Politik des Staates Israels gegenüber den Palästinensern herangezogen wird. Andere jüdische Versuche, die Shoah im Licht der biblischen Bundesgeschichte zu lesen, reichen von der These, das europäische Judentum sei wegen der Sünde der Assimilation durch Gottes Zorngericht

gestraft worden, bis hin zu der Deutung, Auschwitz sei ein zweiter Sinai, der die definitive «Offenbarung des Todes Gottes» gebracht habe. Skeptische Stimmen haben demgegenüber angemerkt, der Schrecken der Shoah habe alle biblischen Deutungskategorien gesprengt. Auschwitz sei nicht zu verstehen, es gebe Fragen auf, für die es keine Antworten, sondern allenfalls eine Sprache gibt: die Sprache der jüdischen Opfer, die mit dem Sch^cma Israel (vgl. Dtn 6,4) auf den Lippen in den Tod gegangen sind; die Sprache der Psalmen, die klagend nach Gott fragen; die Sprache Hiobs, der nicht von seiner Unschuld lässt.

Vor dem Hintergrund dieser singulären Erwählungs-, Verfolgungs- und Überlebensgeschichte gehen die Beiträge dieses Heftes dem *Mysterium Israel* nach – der Mahnung des jüdischen Völkerapostels eingedenk, dass «Gnade und Erwählung Gottes unwiderruflich sind». *Wilhelm Damborg* erinnert daran, dass es bereits vor dem Dritten Reich Versuche gegeben hat, den kirchlichen Antijudaismus zu überwinden. Der Verein *Amici Israel* fordert eine Änderung der Karfreitagsliturgie, bekämpft die Rede von den «Gottesmördern», setzt sich für die Respektierung jüdischer Gebräuche ein und betont die Unwiderruflichkeit der Heilszusage an Israel. Den meisten Katholiken der Vorkriegszeit wäre es allerdings nicht in den Sinn gekommen, Christus und die Kirche mit dem Judentum in Verbindung zu bringen. Die damalige Irritation über das Judesein Jesu ist Reflex einer zunehmenden Entfremdungsgeschichte zwischen Juden und Christen. Obwohl der rassistische Antisemitismus kirchlich verurteilt wird, bleiben politische und ökonomische Ressentiments gegen Juden unter Christen bestehen, weshalb es umstritten ist, ob sich eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus überhaupt durchhalten lässt. *Thomas Brechenmacher*, der in seinem Beitrag der Frage nach dem «katholischen Antisemitismus» nachgeht, plädiert für eine Unterscheidung nach den Motiven. Er erinnert daran, dass sich durch vatikanische Hilfsaktionen Klosterklaueren für jüdische Flüchtlinge öffneten. Und doch brennt Bonhoeffers Wort: «Sie [die Kirche], war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Opfer zum Himmel schrie»,¹ das er im September 1940 als Schuldbekennnis seinem Ethik-Manuskript einfügte, noch im Gedächtnis an diese leisen diplomatischen Versuche. Der Gottesmordvorwurf, der seit den Kirchenvätern die Israel-Theologie bestimmt, wird von Pius XII. noch am Heiligen Abend 1942 wiederholt. Die geplante Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus kommt wohl auch deshalb nicht zustande, weil es schwierig ist, mit der überkommenen Israel-Theologie gegen den modernen Antisemitismus anzugehen. Tragischerweise bedurfte es erst der Ermordung der europäischen Juden, um den Mut für einen entschiedenen Bruch mit dem kirchlichen Antijudaismus aufzubringen.

Seit Johannes XXIII. dem jüdischen Gelehrten Jules Isaak in einer historischen Audienz die Revision der Theologie Israels versprach – ein Versprechen, das *Nostra Aetate* einlösen sollte – ist vieles geschehen. Von den Erfolgen, aber auch Irritationen des jüdisch-christlichen Dialogs berichtet *Walter Kardinal Kasper* in seinem Beitrag. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass eine Theologie Israels nach Auschwitz nur im Gespräch mit dem Judentum möglich ist, wie umgekehrt eine theologische Selbstverständigung des Christentums nur im Dialog mit den älteren Geschwistern im Glauben gelingen kann. *Roman Siebenrock* macht überdies darauf aufmerksam, dass an *Nostra Aetate* die Hermeneutik des *Pastoralkonzils* abgelesen werden kann, das die Wahrheit des Glaubens an die Bezeugungsgestalt des Evangeliums in der Zeit bindet. Gegen die todbringende Rede vom Gottesmord war *Nostra Aetate* eine «epochale Sprachschule», die zu den Wurzeln des Offenbarungsideoms zurückführte. Erwählung und Errettung sind für die Israel-Theologie des Paulus konstitutive Kategorien, wie *Thomas Söding* in seinem umfangreichen Kommentar zu Röm 9-11 deutlich macht. Der Versuch der Nationalsozialisten, das erwählte Volk auszutilgen, ist letztlich ein Attentat auf den erwählenden Gott selbst gewesen. *Jan-Heiner Tück* macht daher geltend, dass man die Singularität der Shoah wohl nur verstehen kann, wenn man diese theologische Tiefendimension mit bedenkt, auf die neben Johann Baptist Metz und Benedikt XVI. auch jüdische Denker aufmerksam gemacht haben. Von der komplexen Situation zwischen Juden und Christen im heiligen Land berichtet *Olivier-Thomas Venard*, der an der *École biblique et archéologique française* in Jerusalem lehrt. Die moralische Erinnerung an die Shoah aber wäre wohlfeil, wenn sie nicht auch für Unrecht in der Gegenwart sensibilisieren würde. So gibt es heute im Bereich der Biopolitik fragwürdige Entwicklungen, die jüngst noch einmal gesetzlichen Rückhalt erfahren haben. *Eberhard Schockenhoff* kommentiert das PID Urteil des Bundesgerichtshofs, das eine «neue Zeitrechnung der Fortpflanzungsmedizin in Deutschland» einläutet.

Goran Subotic – Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, in: Eberhard Bethge, Ernst Feil u.a. (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 6, München 1992, 129.

WILHELM DAMBERG · BOCHUM

DIE KATHOLIKEN UND DIE JUDEN

*Zur Vorgeschichte eines fundamentalen Paradigmenwechsels
in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*

1. Einleitung

«Jesus war ein Jude!» Jesus war ein Jude? Kaum noch zu vermitteln ist heute die Verwirrung und Verunsicherung, die eine solche Aussage noch vor zwei oder drei Generationen unter Katholiken auslösen konnte. Nur schwer verständlich zu machen ist dies heute einer Generation von Katholiken, für die in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Erklärung «Nostra Aetate» (1965), durch die das Lehramt eine epochale und fundamentale Neuorientierung gegenüber dem Judentum vollzog, das Wissen um eine enge Bezogenheit von Judentum und Christentum vielfach zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Umso größer war denn auch das Entsetzen, als unlängst im Kontext der Debatte um die Pius-Bruderschaft weiteren Kreisen bewusst wurde, dass es nach wie vor Gruppierungen gibt, die diesen konziliaren Weg, den der Besuch Papst Johannes Pauls II. in der römischen Synagoge (1986) besonders eindringlich zum Ausdruck brachte, als Bruch mit der Tradition ablehnten, auf gar keinen Fall mitgehen wollten und längst überwunden geglaubte Denkformen weiter transportierten.

Angesichts der vielleicht zu ungefährdeten Gewissheiten dürfte es ein wichtiges Anliegen sein, sich noch einmal die durch die ganze Kirchengeschichte tradierten antijudaistischen und teils auch – seit dem 19. Jahrhundert – antisemitischen Hypothesen vor Augen zu führen, die das Konzil mit «Nostra Aetate» zu überwinden hatte. Auch wenn die Geschichte von Christen und Juden durch die Geschichte hindurch nicht nur von Gewalt und Ausgrenzung bestimmt war, wie es manche Stereotypen wollen, so ist doch im Blick auf das Ganze unbezweifelbar, dass negative Deutungs- und Handlungsmuster vorherrschten, die immer wieder auch in offene Aggression umschlagen konnten.¹ Insofern ist der epochale Umbruch zu

WILHELM DAMBERG, geb. 1954, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Ruhr-Universität Bochum, Vorsitzender der Wissenschaftlichen Kommission für Zeitgeschichte in Bonn.

«Nostra Aetate» unbestreitbar: Ebenso wenig, wie es eine theologische Traditionslinie gab, die ganz ohne antijüdische Elemente war, konnte eine Wertschätzung des Judentums und der Juden auf ein gewachsenes theologisches System zurückgreifen.² Freilich: Auch dieser Umbruch in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum hat eine Geschichte, die freilich noch ungeschrieben ist, womit eine große Zukunftsaufgabe der Historiografie des 20. Jahrhunderts bezeichnet ist.

Diese Aufgabe ist deswegen wesentlich komplexer, als man auf den ersten Blick vermuten möchte, weil es sich bei weitem nicht nur darum handeln kann, die Einsichten, Debatten und Entscheidungen dazu bestellter Amtsträger und Theologen während des Zweiten Vatikanischen Konzils zu rekonstruieren. Gerade die Veränderung der theologischen Ideenhaushalte zum Verhältnis von Judentum und Christentum bzw. Katholischer Kirche ist vielmehr so offenkundig Teil gesellschaftlicher und politischer, binnenkirchlicher und interreligiöser Diskurse und – vor allem – der Erfahrung der Katastrophe der Shoah, dass zum Verständnis des Prozesses viele Ebenen in ihrer gegenseitigen Dynamik erfasst werden müssen. Exemplarisch lässt sich dies an den immer neuen Versuchen aufzeigen, das Verhältnis Papst Pius' XII. zu den Juden zu beschreiben³ oder an den Schwierigkeiten, die sich während des Konzils bei der Konzeption, Beratung und Verabschiedung von «Nostra Aetate» auftraten.⁴ Der historische Blick vermag allerdings der Dialektik eines einzigartigen qualitativen theologischen Sprungs nachzugehen, der keine Fortschreibung von Traditionen, aber auch keine «*creatio ex nihilo*» war. Aufgrund der Komplexität der Dynamik, nicht zuletzt auch bislang nur begrenzt erschlossener Quellen, sind wir, wie erwähnt, noch weit davon entfernt, diesen Prozess umfassend rekonstruieren zu können, wie dies z.B. exemplarisch für den niederländischen Katholizismus erfolgt ist.⁵ Der folgende Beitrag beschränkt sich vielmehr darauf, am Beispiel der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Gemengelage der Hypothesen der Vergangenheit und erster Signale diskursiver Verschiebungen zu skizzieren, die freilich von der mörderischen Dynamik der Shoah überrollt wurden.

2. Katholiken, Juden und Antisemitismus am Beginn des 20. Jahrhunderts

Die intensive Erforschung der Geschichte des Antisemitismus in den letzten Jahrzehnten hat weithin zu der Einschätzung geführt, dass es einerseits sinnvoll ist, die ältere, christlich geprägte Judenfeindschaft oder den «Antijudaismus» von dem im 19. Jahrhundert entstandenen, «modernen», biologistisch und rassistisch geprägten «Antisemitismus» zu unterscheiden, dass es aber andererseits auch fließende Übergänge der entsprechenden Denkformen gab, wobei allerdings die Frage, wie viel die Traditionen der religiösen Judenfeindschaft zum Erfolg des «modernen» Antisemitismus beigetragen haben,

besonders strittig bleibt.⁶ Mit Blick auf die Katholiken dürfte es dabei schwer fallen, eine einfache statische Gleichung aufzumachen, denn die Forschung hat Befunde zu Tage gefördert, die auf einen dynamischen Diskurs schließen lassen⁷: In den ersten Jahrzehnten nach dem verstärkten Aufkommen des «modernen» Antisemitismus um 1870, der im pseudowissenschaftlichen Gewande die Juden für alle negativen Begleiterscheinungen der rasanten gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse (Kapitalismus, Sozialismus, Verelendung, Sittenverfall, usw.) verantwortlich machte, scheint in der katholischen Gesellschaft zu diesem Phänomen noch eine recht große Heterogenität geherrscht zu haben: Für bekannte Autoren wie August Rohling und Josef Rebbert ist die Affinität von traditioneller Judenfeindschaft und der Identifikation der Juden als Motoren der negativen Phänomene der Moderne typisch, wobei aber nur Rebbert auch zu rassistischen Positionen zu tendieren scheint.⁸ Die «offizielle» Positionierung des Katholizismus verlief jedoch in anderer Richtung: 1887 gingen die einflussreichen «Historisch-politischen Blätter» auf Distanz zum erbbiologischen definierten Rassenbegriff, wozu beitrug, dass die Katholiken den durch den Darwinismus inspirierten naturwissenschaftlichen Methoden misstrauten. Zeitgleich setzte sich in der Zentrumsparlei unter Führung von Ludwig Windhorst die Linie durch, die Partei nicht in ein antisemitisches Fahrwasser geraten zu lassen, weil man unter dem Eindruck des Kulturkampfes Ausnahmegesetze gegen eine andere Volksminderheit ablehnte.

Seit etwa 1900 jedoch scheint der deutsche Katholizismus – neben der Fortschreibung des traditionellen religiösen Antijudaismus wegen der Ablehnung des Messias und des «Gottesmordes» mit der Folge der Aberkennung des Status des «auserwählten Volkes» – zu einer vergleichsweise einheitlichen Wertung des «modernen» Antisemitismus gefunden zu haben, wenn man die maßgeblichen katholischen Lexika als Quelle heranzieht. Das 1907 bei Herder publizierte «Kirchliche Handlexikon» entwickelte das Grundmuster. Unter dem Stichwort «Antisemitismus» wird festgestellt, dass ein «doppelte(r) Antisemitismus» zu unterscheiden sei: «Der eine bekämpft das Judentum als Rasse samt allem, was damit zusammenhängt (also auch die Offenbarung des AB [=Alten Bundes]; dieser Rassen-A[ntisemitismus] ist widerchristlich. Die andere Richtung verlangt nur besondere Gesetze zum Schutze der christl[ichen] Bevölkerung gegenüber dem schädll[ichen] Vordringen des Judentums; auf diesem Standpunkte stehen auch katholische Sozialpolitiker.» Dieses sog. «schädliche Vordringen» wurde mit der «habgierige[n] Jagd nach materiellen Gütern», der rücksichtslosen Ausbeutung der «Vorherrschaft in lukrativen Erwerbszweigen» und einem «verderbl[ichen] Einfluss» auf «Religion und Sitte, die sozialen Einrichtungen, Literatur u[nd] Kunst der christl[ichen] Gesellschaft» begründet.⁹ Entsprechend hieß es im Konversationslexikon «Der große Herder» von 1931: «Der Antisemi-

tismus ist vom christlichen Standpunkt aus abzulehnen, wenn er die Juden um ihrer Blutfremdheit bekämpft oder sich im Kampfe gegen sie unchristlicher Mittel bedient. Die katholische Kirche hat darum von jeher den Antisemitismus als solchen verworfen. Erlaubt ist die Abwehr des tatsächlich-schädlichen Einflusses liberal-jüdischer Kreise auf geistigem (Literatur, Presse, Kunst, Theater usw.) und politisch-wirtschaftlichem Gebiet mit rechtlichen und sittlichen Mitteln, am besten durch eigene, positive Leistungen. Selbstschutz gegen die wirtschaftliche Übermacht des liberal-jüdischen Warenhaus-, Börsen- und Großbankwesens ... gewährt namentlich die Pflege des christlichen Solidaritätsgefühls.»¹⁰ Das Lexikon für Theologie und Kirche unterschied 1930 eine (unchristliche) völkische und rassenpolitische Richtung von einer (unter Umständen erlaubten) «staatspolitischen» Richtung des Antisemitismus, wobei festgestellt wurde: «Die zweite Richtung hängt insofern mit der ersten zusammen, als sie den ungünstigen und übermäßigen Einfluss auf die Eigenart von Rasse und Volkstum der Juden zurückführt.» Erlaubt sei ein Antisemitismus, wenn er den «tatsächlich-schädlichen Einfluss des jüd[ischen] Volksteils ... mit sittl[ichen] und rechtl[ichen] Mitteln» bekämpfe.¹¹

Diese Befunde belegen, dass eine einfache terminologische Differenzierung zwischen (katholischem) Antijudaismus und (unkatholischem) Antisemitismus für den Zeitraum von 1900 bis 1930 allein schon vom zeitgenössischen Sprachgebrauch her nicht durchzuhalten ist. Die Einsicht in das Nebeneinander von traditionellem Antijudaismus und katholischen Anleihen beim «modernen» Antisemitismus hat in der Forschung dazu geführt, dass das Verhältnis der Katholiken zu den Juden weithin – bei Nuancen im Einzelnen – semantisch unter dem Begriff der «Ambivalenz» gefasst wird.¹² Freilich gilt es zu ergänzen, dass die Frage danach, wie diese Deutungsmuster tatsächlich die Lebenswirklichkeit des durchschnittlichen Katholiken geprägt hat, auch mangels repräsentativer Quellen noch kaum zufriedenstellend beantwortet ist. Hier gibt es Indizien dafür, dass von einer verbreiteten Indifferenz auszugehen ist. Das katholische Milieu tendierte zu introvertierten Haltungen, was positiv als Resistenz gegenüber einem gesellschaftlichen Trend, negativ als Versagen vor der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus interpretiert werden kann.¹³

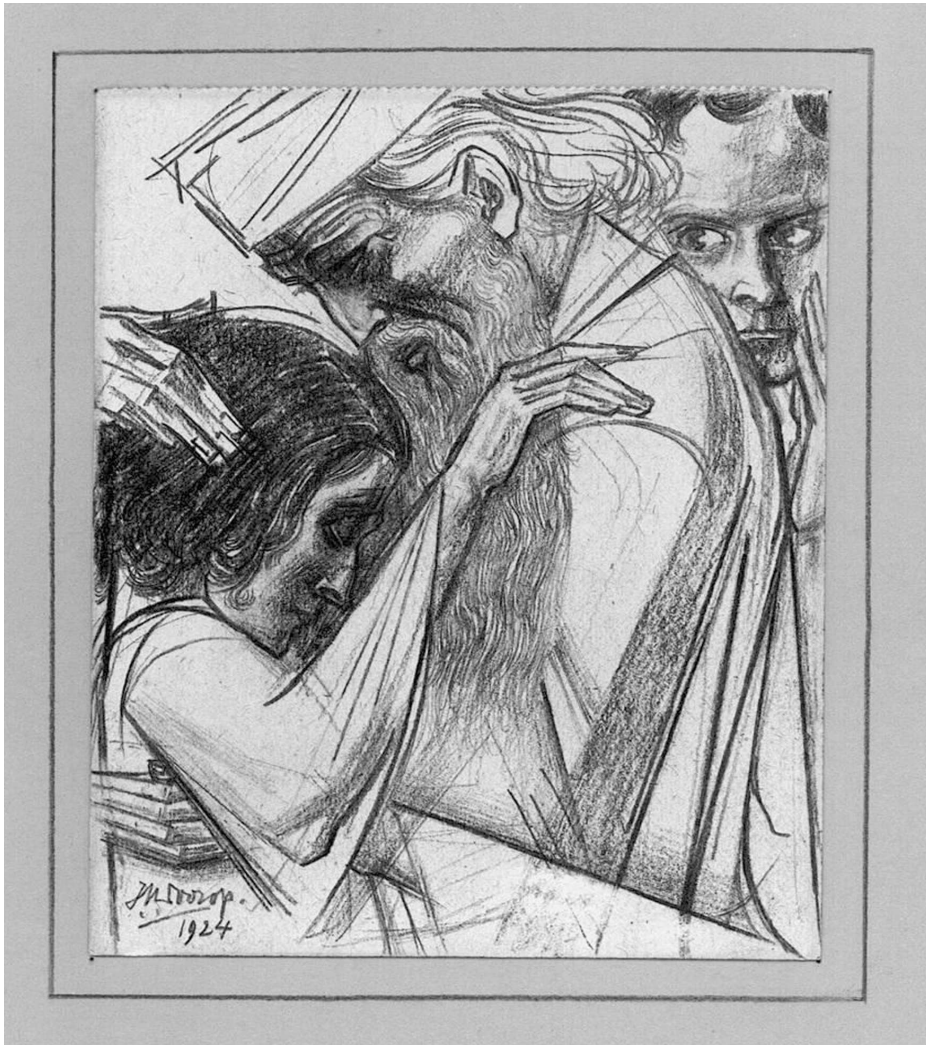
3. *Zionismus und katholischer Chiliasmus: Franziska van Leer und die «Amici Israel».*

Nach der Niederlage des Jahres 1918 erhielt der Antisemitismus in Deutschland durch die Aktivitäten der national-völkischen Kräfte eine neue gefährliche Dynamik. Insofern ist es alles andere als selbstverständlich, wenngleich noch nicht erklärt, dass die Zahl antijüdischer oder antisemitischer Publika-

tionen aus katholischer Feder seit dem Krieg gerade umgekehrt rückläufig war. Rohlings berüchtigter, seit den 1870er Jahren in 17 Auflagen verbreiteter «Talmudjude» erschien z.B. im Jahre 1922 zum letzten Mal. Das bemerkenswerteste Phänomen des Jahrzehnts war jedoch die kurze Geschichte der internationalen Gemeinschaft der «Amici Israel» von 1926 bis 1928, die eine umfassende Würdigung verdiente, aber bisher erstaunlicher Weise noch nicht erfahren hat.¹⁴ Initiatorin der Gemeinschaft war Franziska van Leer (1892-1953)¹⁵, die aus einer niederländischen jüdischen Kaufmannsfamilie stammte und sich seit 1915 als Sekretärin von Herwarth Walden, dem Herausgeber von «Der Sturm», im Umfeld der künstlerischen Avantgarde aufhielt, mit Georg Muche befreundet war, dann 1918 nach München übersiedelte und dort im Zuge der Niederschlagung der Räterepublik als vermeintliche Kommunistin in der Residenz inhaftiert wurde. Angesichts der drohenden Exekution gelobte sie Gott – wie zahlreichen autobiographischen Zeugnissen zu entnehmen ist – sich im Falle der Rettung in seinen Dienst zu stellen. Tatsächlich wurde sie freigelassen, ließ sich taufen und wurde von nun an von der Vision getrieben, die Versöhnung Israels mit der Kirche bewerkstelligen zu müssen. 1924 erhielt sie in Rom für ihren Plan, in missionarischer Absicht nach Palästina zu reisen, die Unterstützung des Sekretärs der Missionskongregation, des niederländischen Kardinals van Rossum, sowie den Segen von Papst Pius XI. Der Kardinal hatte schon 1922 Chaim Weizmann, den Vorsitzenden der Internationalen Zionistischen Bewegung empfangen, weil er die Rückkehr der Zionisten nach Palästina als ein Eintreffen göttlicher Verheißungen ansah, und offenkundig vermischte sich diese Einschätzung im Umkreis van Leers mit den paulinischen Vorstellungen der endzeitlichen Gemeinschaft der Völker des Bundes. Am 2. Februar 1925 richtete Sophia van Leer, die sich zu diesem Zeitpunkt Klarheit darüber zu verschaffen suchte, ob sie als weiblicher «Messias» zu den Juden gesandt sei, aus dem Kibbuz Beth Alpha einen ersten schriftlichen Appell an den Kardinal, die Karfreitagsliturgie abzuändern – so, wie es Jahrzehnte später durch «Nostra Aetate» erfolgte. Als die Bekehrung der von Sophia van Leer bald als «Spießer» titulierten sozialistischen Kibbutzniks jedoch scheiterte, kehrte sie nach Rom zurück.

Der niederländische Maler Jan Toorop (1858-1928) fertigte vor Franziska van Leers erster Palästinareise eine Zeichnung mit dem Titel «Die Versöhnung Israels mit dem göttlichen Vater» an. Sie zeigt links Franziska van Leer (als Israel), rechts hinten Toorop als (faszinierten) Beobachter. Toorop war selbst Konvertit.

Nach dieser Enttäuschung erfolgte mit einigen Gleichgesinnten – u.a. dem Franziskaner Laetus Himmelreich, der sie getauft hatte – 1926 der nächste Anlauf mit der Begründung einer Priestervereinigung mit Namen



Jan Toorop – «Die Versöhnung Israels mit dem göttlichen Vater»
(Privatbesitz)

«Amici Israel», deren Ziel es sein sollte, ein neues Verhältnis zum Volk Israel zu schaffen. Der Titel der Zeitschrift der Vereinigung lautete in lateinischer und hebräischer Sprache: Pax super Israel. Programmatisch forderten die «Amici Israel» u.a. eine Korrektur der Karfreitagsliturgie, die Bekämpfung der Rede von den «Gottesmördern» und des Antisemitismus sowie die Respektierung jüdischer Gebräuche und die Betonung der göttlichen Heilszusage für das Volk Israel, weshalb man sich zugleich für die Abschaffung der Rede von einer Bekehrung der Juden einsetzte. So unübersehbar ist, dass Franziska van Leer eine äußerst exzentrische Persönlichkeit war – bemerkenswert ist ebenso, wie schnell sie gerade im Klerus Gleichgesinnte fand, die sich diesem Gedanken verbunden fühlten. 1927 gehörten ihr nicht weniger als 19 Kardinäle, 278 (Erz-)bischofe und ca. 3000 Priester an, wobei allerdings offen bleiben muss, wie viele von ihnen die «Amici» lediglich als eine missionarisch ausgerichtete Gebetsverbrüderung verstanden. Der bekannteste Protagonist der «Amici» in Deutschland war Kardinal Faulhaber in München, der als ihr geistlicher Begleiter fungierte und sich – höchst ungewöhnlich – mit ihr duzte. Auch in diesem Kreis begegnet eine stark an den Vorstellungen der endzeitlichen Gemeinschaft der Völker des Bundes orientierte Perspektive, als deren Vor-Zeichen der Zionismus gilt.

Entsprechend begründeten die «Amici» 1928 in einer Denkschrift an die Ritenkongregation den Wunsch nach einer Beseitigung diskriminierender Formen des «Sprechens und Betens» damit, dass «die Zahl der Freunde Israels wächst ... und sich ... die Zeichen mehren, die anzudeuten scheinen, dass der Augenblick der glorreichen Rückkehr dieses Volkes nicht mehr lange auf sich warten lassen wird.»¹⁶ Freilich löste eben diese Denkschrift in Rom so tiefe Irritationen aus, dass ein Dekret des Hl. Offiziums 1928 die Vereinigung der «Amici» auflösen ließ. Treibende Kraft hinter den Kulissen war der integralistische und antisemitischen Denkmustern nicht abgeneigte Kardinal Merry del Val, selbst Mitglied der «Amici», aber auch Papst Pius XI., der ja Franziskas erster Reise selbst den Segen erteilt hatte und sich durch die «Amici» unter Druck gesetzt gesehen haben dürfte. Theologisch war von zentraler Bedeutung, dass sich die «Amici» um eine Rückführung des jüdischen Volkes zur Kirche als Ganzes bemühen wollten und das Heilige Offizium nun einmal auf einer individuellen Konversion beharrte. Politisch sah Merry del Val die «Amici» wohl obendrein von Zionisten vereinnahmt mit allen Konsequenzen, die dies mit sich bringen konnte. Immerhin bestand der Papst darauf, dass dem Aufhebungsdekret ausdrücklich auch eine Erklärung beigefügt wurde, dass die Kirche entschieden den gegenwärtig als «Antisemitismus» bezeichneten Hass gegen die Juden verurteile. Diese Erklärung ist als die erste explizite Verurteilung des «Antisemitismus» durch das höchste Lehramt in die Geschichte eingegangen – und doch als Teil der Aufhebung der «Amici» erneut nur als zutiefst «ambivalent» zu kennzeichnen. Unter-

stützt von Kardinal Faulhaber, der erklärte, das letzte Wort sei in dieser Sache noch nicht gesprochen, unternahm Franziska von Leer 1928 noch einen dritten Anlauf, um ihre Vision umzusetzen. Eine neuerliche Reise nach Palästina soll dort die Möglichkeiten der Begründung eines katholischen Kibbutz ausloten – sie wird aber umgehend aus Rom zurückbeordert, zumal sich auch der frühere Sekretär der «Amici Israel», der Kreuzherr Anton van Asseldonk (1892–1973), ohne Kenntnis seiner Vorgesetzten zu deren großer Irritation in ihrer Begleitung befand.¹⁷ Damit hatten die chiliastisch inspirierten Versuche im Umfeld van Leers, Israel und die Kirche praktisch zu versöhnen, endgültig ihr Ende gefunden. Wie stark endzeitliche Denkmuster damals eine neue Sicht auf Israel beeinflussten, wäre auch mit Blick auf die akademische Theologie zu prüfen: Ein anderer «Außenseiter», der Patristiker und Neutestamentler Erik Peterson (1890–1960), Konvertit wie van Leer, freilich aus dem Protestantismus, hielt 1932 bei den Salzburger Hochschulwochen Vorlesungen über das Thema der «Kirche aus Juden und Heiden», die den eschatologischen Horizont der Kapitel 9–11 im Römerbrief des Paulus hervorhoben und langfristig – vermittelt über Jacques Maritain – der theologischen Neubewertung der Fragestellung durch das Zweite Vatikanische Konzil vorarbeiteten.¹⁸

4. Katholiken und Juden im Zeichen der Diktatur: Kognitive Dissonanzen und Antwortversuche 1933–1938.

Zunächst jedoch avancierte der Antisemitismus 1933 in Deutschland zur Staatsdoktrin. Die vielen «Amici» bleiben weithin stumm, wenngleich sich die bekannten «Adventspredigten» Faulhabers heute besser einordnen lassen. Um aber das, was in der Folgezeit geschah, adäquat erfassen zu können, ist es zunächst von Bedeutung, die verschiedenen Diskursebenen auseinander zu halten. Nimmt man den oben skizzierten, um 1900 entwickelten theologischen Standard der Katholiken im Umgang mit den Juden und dem Antisemitismus in den Blick, lässt sich nicht erkennen, dass Bischöfe und Theologen davon abgerückt wären. Dass sich kein Widerspruch zum Aprilboykott des Jahres 1933 erhob, fügte sich zu dem Umstand, dass «staatspolitischer Antisemitismus» unter Umständen erlaubt war. Die Verurteilung des «rassepolitischen» Antisemitismus blieb theoretisch in Kraft – wurde aber nicht explizit thematisiert, obwohl sich seit 1934 sehr wohl eine breitere Diskussion zwischen Kirche und Nationalsozialismus um das Verhältnis von Rasse und Religion entwickelte. Grundsätzlich wurde die für den Nationalsozialismus fundamentale Theorie kritisiert, dass die Rasse bei der Konstituierung sozialer Beziehungen gegenüber der Religion vorrangig sei, denn davon hing naturgemäß die Rolle und Definitionsmacht des Christentums im Nationalsozialismus ab.

Im Kontext dieser Debatte dürfte nun in Kirche und Katholizismus erstmals ein durch den Herrschaftswechsel induzierter, «von außen» aufgedrängter Prozess der Reflexion über das Verhältnis zu den Juden eingesetzt haben. So, wie der Zionismus offenbar in den 1920er Jahren ein wichtiger Reflexionsimpuls auf Zukunft hin war, löste der Nationalsozialismus nach 1933 eine tiefe Verunsicherung aus: Die nationalsozialistische Propaganda begann das Christentum im Zuge des Kirchenkampfes als «semitische» Religion unversehens in eine pejorative Nähe zu den Juden zu rücken, die die Katholiken selbst zuvor weithin gar nicht wahrgenommen hatten. Am Beispiel des Religionsunterrichts lässt sich schon 1934 erkennen, wie das Alte Testament und der Status der Israeliten als «ausgewähltes Volk» für Spannungen sorgten. Die Debatte, welche soziale Deutungskompetenz der Rasse und der Religion zukomme, schlug sich deshalb immer wieder in der Frage nieder, ob das jüdische Volk historisch gesehen als Offenbarungsträger gelten könne (womit der Rasse gegenüber dem göttlichen Heilswillen eine nachgeordnete Bedeutung zukam) oder nicht (wie es dem Primat der Rasse entsprach). Parteipropagandisten suchten zugleich die Legitimität der kirchlichen Autorität durch ihre «semitischen» Wurzeln zu diskreditieren. Die pejorative Konnotation, die sich nach 1933 aus einer im öffentlichen Raum getroffenen Formulierung ergab, dass «Jesus ein Jude» gewesen sei, ist dabei für uns kaum noch nachzuvollziehen.

Fertige Antworten auf diesen unerwarteten Paradigmenwechsel lagen offenbar nicht parat, vielmehr ist unter Katholiken eine beträchtliche Unsicherheit zu beobachten, aus der heraus disparate Versuche unternommen wurden, sich in der neuen Situation zu positionieren.

Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen¹⁹: Am 26. Juni 1938 wurde an allen Kirchentüren des Bistums Münster eine mit dem Imprimatur des Generalvikars von Köln versehene Broschüre verteilt, die unter dem Titel «Die Nathanaelfrage unserer Tage: Kann denn aus Palästina etwas Gutes kommen?» versuchte, das Verhältnis der Kirche zum Judentum zu bestimmen. Weshalb ein im Generalvikariat beschäftigter Laie mit Namen Karl Schwarzmann diese heute vergessene Broschüre verfasste und kein akademisch ausgewiesener Theologe, ist unbekannt. Auszugehen ist jedenfalls davon, dass die heute vergessene Broschüre auch außerhalb des Bistums Münster Verbreitung fand. Der Titel leitet sich aus der Erzählung des Johannesevangeliums ab (Joh. 1, 45f) in der ein Jünger dem Nathanael begeistert von Jesus berichtet, aber als Reaktion die Rückfrage erhält: «Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?» Vorab thematisiert die Broschüre die Verunsicherung vieler katholischer Christen: «Es gibt zweifelsohne viele katholische Christen, auch unter den heute Lebenden, denen der Gedanke, Christus und Kirche mit dem Judentum in nähere Verbindung zu bringen, noch gar nicht recht

gekommen ist. Bei anderen mag die Frage schon einmal aufgetaucht, für einen Augenblick da gewesen sein, aber dann war sie auch wieder verschwunden. ... Andere Christen aber gibt es, denen diese Frage schon durchaus eine *ernste* Frage geworden ist, nicht zuletzt, weil sie von außen her auf diese Frage immer und immer wieder gestoßen worden sind. Sie sprechen vielleicht so bei sich: «Es mag etwas daran sein. Aus dem Judentum kann nichts Gutes kommen; andererseits aber sind das Christentum und die Kirchen aus dem Judentum gekommen. Sind also Christentum und Kirche ohne jeden Zweifel und in jeder Richtung gut und heilbringend?» Der Umstand, dass ein Bistum wie Münster diese Broschüre an allen Kirchentüren verteilen ließ und zum Unterricht in Jugendgruppen empfahl, unterstreicht die Einschätzung des Autors, dass es zu einer grundlegenden Verunsicherung gekommen war. Eine bisher über ihre Fremdheit definierte Religionsgemeinschaft, die von den Nationalsozialisten als staatsfeindlich eingestuft wurde, sollte dem eigenen Glauben nahe stehen? Schwarzmann gab eine dreifache Antwort: Erstens bekräftigte er, dass zwischen dem Christentum und dem Judentum nach dem Willen Gottes ein geschichtlicher Zusammenhang bestehe. Zweitens zog Schwarzmann jedoch einen klaren Trennungstrich: «Zwischen Christentum und Judentum besteht kein ursächlicher Zusammenhang. Das Christentum ist nicht aus dem Judentum hervorgegangen, wie die Frucht aus der Pflanze.» In der Frucht bzw. dem Samen sei das Wesen der Pflanze enthalten, das Wesen des Judentums sei aber nicht das Wesen des Christentums. Das Wesen des Christentums sei einzig eine Schöpfung Gottes, und diese Schöpfung sei wiederum zu allen Rassen und Völkern gesandt. Insofern sei das Christentum «allen Menschen aller Völker und Zeiten arteigen» und «nicht eine Angelegenheit des jüdischen Volkes», sondern Gottes. Der Autor setzte sich in der Folge deutlich von den Nationalsozialisten ab, indem er die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen, die Vielfalt der Rassen als gottgewollte vielfältige Schöpfung und das die Volksgrenzen überschreitende Gebot der Nächstenliebe unterstrich. Gleichwohl: Ganz zum Schluss bringt die «Nathanaelfrage» wieder eine gegenläufige Argumentation ein, die vor allem das Ziel verfolgte, der von den Nationalsozialisten betriebenen Identifikation von Christen und Juden einen Riegel vorzuschieben: «Die Verwerfung Jesu Christi und seines Werkes durch das jüdische Volk hat für dieses unsagbar traurige Folgen gehabt: Es lebt unter den Völkern als ein sichtbares Zeichen dafür, wie unheimlich es ist und wie furchtbar es sich rächt, wenn ein Volk den Sohn Gottes verwirft.» Auf einen Schlag bricht wiederum das uralte Motiv der Kollektivschuld des Volkes Israels durch, obgleich im Text kurz zuvor erklärt worden war, dass Gott keinen Menschen ohne seine eigene Schuld verwerfe. Die Gebrochenheit des Textes ist für uns unübersehbar.

Einen anderen Akzent setzte ein Text, der im Frühjahr 1939 von dem jungen, heute gleichfalls weithin vergessenen Franziskaner Elpidius (Josef)

Markötter (1911–1942) in Paderborn verfasst wurde. Unter Rückgriff auf Erik Petersons «Kirche aus Juden und Heiden» hatte er sich mit dem Verhältnis von Christentum und Judentum befasst und dies in der Hauszeitschrift seines Ordens «Ver Seraphicum» ausformuliert. Auch er befasste sich mit der Frage der «Schuld» Israels, die aus der Verwerfung des Messias und der Aufrichtung der Werkgerechtigkeit bestehe: «(D)ieser Unglaube ist unentschuldig für die Juden der Vergangenheit wie der Gegenwart; denn sie konnten das Evangelium vernehmen, weil die «Freudenboten» (Apostel) tatsächlich zu Ihnen gesandt waren.» Aber Markötter fährt fort: «Wir sehen also, für Paulus ist die Judenfrage primär ein religiöses Problem. So auch für die Kirche.» Nicht irdisch-menschliche Maßstäbe brächten die Lösung dieses Problems, sondern einzig der Heilswille Gottes. Für die Kirche bleibe Israel eine missionarische Aufgabe, nicht ein «Gegenstand national-völkischen Hasses.» Zugleich hielt Markötter die Hoffnung auf die Bekehrung und Versöhnung offen: «Keine irdische Macht wird daher das Judentum ausrotten können. Ja nicht einmal die Juden selber werden sich vernichten können, solange Gottes Langmut sie trägt. Aber kommen wird die Stunde, wo die «Gefäße der Erbarmung» (die Ekklesia) durch die Bekehrung der «Zornesgefäße» (der Synagoge) die letzte Verherrlichung erfährt.» Markötter rekurrierte hier einerseits auf Peterson – und widersprach auf diese Weise zugleich Hitlers öffentlicher Ankündigung vor dem Reichstag am 30. Januar 1939, im Falle eines neuerlichen Weltkrieges werde es zur «Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa» kommen. Es liegt nahe, in dem Text Markötters, den er ja wenig später seinen Mitbrüdern in der Hauszeitschrift der Franziskaner vorgelegt hat, eine direkte Replik auf diese Drohung zu sehen.

Vergleicht man die «Nathanael-Frage» mit der Ausarbeitung des Franziskaners, fällt auf, dass ausgerechnet das Bild des Ölbaums, durch das Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefs seine Israeltheologie entfaltet, in der Broschüre trotz der Verwendung des Bildes von Frucht und Pflanze vollständig ausgefallen ist, während es bei Markötter sehr wohl rezipiert wird – im Nachhinein ein erschütterndes Beispiel exegetischer Selektivität. Markötter folgte seinen Einsichten auch als Priester: Am 26. Mai 1940 predigte er in der Kleinstadt Warendorf über das Liebesgebot und schloss auch die Juden mit ein; er wurde denunziert, inhaftiert und ins Konzentrationslager Dachau verbracht, wo er 1942 verstarb.

5. *Ausblick*

Die «Nathanaelfrage» und der Text des Franziskaners dokumentieren zwei vergessene Versuche, das Verhältnis von Identität und Differenz von Kirche und Judentum unter dem steigenden Druck des Paradigmenwechsels der NS-Diktatur neu zu bedenken und zu artikulieren. Ohne Zweifel hatte das

Marc Chagall, *White Crucifixion* (1938). Über dem Kopf ist das biblische «Jesus von Nazareth, König der Juden» sowohl in der lateinischen Abkürzung INRI als auch in hebräischer Fassung geschrieben. Das Lendentuch gleicht einem Gebetsschal, zu seinen Füßen brennt der siebenarmige Tempelleuchter. © VBK, Wien, 2010.

fortwirkende Verwerfungsmotiv fatale Folgen, insofern es eine Solidarisierung und Identifikation mit dem Schicksal des zeitgenössischen Judentums erheblich erschwerte, das eben als fortwirkende Kollektivstrafe gedeutet wurde. Das Fortwirken der alten Hypothesen und Ansätze von neuen Denkmustern lösten sich nicht schlagartig ab, sondern sie brachen in unterschiedlichen Diskurszusammenhängen auf, sie konkurrierten miteinander und waren bei denselben Personen verflochten. Stellt sich die Rekonstruktion schon der Jahre bis 1938 so komplex dar, so gilt dies fraglos erst recht hinsichtlich der Frage, wie die Katholiken nach 1945 und vor dem Konzil die Shoah wahrnahmen, deuteten und darauf reagierten. Die Kirchengeschichte hat also noch einen langen Weg zu gehen, bevor sie den theologischen Quantensprung von «Nostra Aetate» zu rekonstruieren vermag. Dazu gehört methodisch auch die Forderung nach einem Dialog mit den jüdischen Deutungen der Ereignisse selbst.²⁰ Zur Erinnerung an diese Aufgabe mag hier – keineswegs erschöpfend – Marc Chagall stehen, der gleichfalls seit 1938 mit dem bedrängenden Bild «The White Crucifixion» begann, den Gekreuzigten, umgeben von einer jüdischen Leidensgeschichte von Pogrom und Vernichtung, als Juden erkennbar werden zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Den neuesten Überblick bietet Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 486–576.

² Rainer KAMPLING, *Theologische Antisemitismusforschung. Anmerkungen zu einer transdisziplinären Fragestellung*, in: Werner BERGMANN / Mona KÖRTE (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 67–81, hier 70. Kampling weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Traditionsbelege in *Nostra Aetate* deshalb auch sehr schwach ausfallen.

³ Hubert WOLF / Klaus UNTERBURGER, *Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung*, in: *Theologische Revue* 105 (2009), 265–280.

⁴ Zur Verabschiedung von *Nostra Aetate*: Mauro VELATI, *Die Vervollständigung der Tagesordnung des Konzils*, in: Giuseppe ALBERIGO / Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1969)*, Bd. V, 246–257.

⁵ Eine beispielhafte Darstellung dieses Prozesses im nationalen Kontext liegt mittlerweile für die Niederlande vor: Marcel POORTHUIS / Theo SALEMINK, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870–2005. Tussen antisemitisme en erkenning*, Nijmegen 2006.

⁶ Reinhard RÜRUP, *Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung*, in: BERGMANN / KÖRTE (Hg.), *Antisemitismusforschung* (s. Anm 2), 117–135, hier: 125–128.

⁷ Zum deutschsprachigen Raum vgl. Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1940*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999; Olaf BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997. Allerdings ist die Forschung der von Blaschke entfalteten These, dass der Antisemitismus geradezu als «Kitt» des katholischen Milieus gedient habe, mehrheitlich nicht gefolgt.

⁸ Arno HERZIG, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, Münster 1973, 90.

⁹ Michael BUCHBERGER (Hg.), *Kirchliches Handlexikon*, Bd.I., Freiburg 1907, 257f.

¹⁰ *Der Große Herder*, Freiburg 1931, Bd.1, 725f.

¹¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg 1930, 504f. Die Formulierung über den Zusammenhang der Richtungen des Antisemitismus hat in anderen Lexika keine Parallele. Autor war Gustav GUNDLACH, der 1938 am Entwurf einer Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus beteiligt war, die nie erschienen ist.

¹² Richtungweisend: ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus* (wie Anm. 7), bes. 59–143, der die «langen Schatten des Antijudaismus» und das «ambivalente Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus» unterscheidet.

¹³ Vgl. z.B. Wilhelm DAMBERG, *Katholizismus und Antisemitismus in Westfalen. Ein Desiderat*, in: Arno HERZIG / Karl TEPPE / Andreas DETERMANN (Hg.), *Verdrängung und Vernichtung der Juden in Westfalen*, Münster 1994, 44–61.

¹⁴ Vgl. Hubert WOLF, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München (95–145) (= überarbeitete Fassung von: Hubert WOLF, «Pro perfidis Judaeis». *Die «Amici Israel» und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus*, in: *Historische Zeitschrift* 279, 2004, 611–657) sowie Thomas BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, 154–163.

¹⁵ Ihre niederländische Biographie (Marcel POORTHUIS / Theo SALEMINK, *Op zoek naar de blauwe ruiter. Sophie van Leer. Een leven tussen avant-garde, jodendom en christendom (1892-1953)*, Nijmegen 2000) entfaltet die äußeren Verläufe, sowie die Netzwerke und mentalitätsgeschichtlichen Hintergründe der Geschichte der Amici Israel. Die folgenden Ausführungen zu van Leer und den «Amici» rekurrieren auf diese leider bisher nicht übersetzte Studie.

¹⁶ Zu dieser Denkschrift und den Reaktionen darauf: WOLF, *Papst und Teufel* (s. Anm. 14), 107ff.

¹⁷ Dass Asseldonk 1959 durch einen (inhaltlich noch nicht zugänglichen) Brief an Papst Johannes XXIII. Einfluss auf die 1960 erfolgte Änderung der Karfreitagsfürbitte genommen hat, kann vermutet werden. Vgl. ebd., 140f.

¹⁸ Erik PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen*, Salzburg 1933; Neudruck in: Barbara NICHTWEIß (Hg.), *Erik Peterson. Ausgewählte Schriften*, Bd.1: *Theologische Traktate*, Weinberg 1994, 143–174. Zur Person Petersons: Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, ²1994.

¹⁹ Einzelbelege zum Folgenden: Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802-1998 (Geschichte des Bistums Münster Bd. V)*, Münster 1998, bes. 295–300; *Katholizismus und Antisemitismus* (wie Anm. 13).

²⁰ Wilhelm DAMBERG, *Christen und Juden in der Kirchengeschichte: Methoden, Perspektiven, Probleme*, in: Peter HÜNERMANN / Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Quaestiones Disputatae Bd. 200)*, Freiburg 2003, 93–115.

THOMAS BRECHENMACHER · POTSDAM

KATHOLISCHER ANTISEMITISMUS? ÜBERLEGUNGEN AUS DER SICHT EINES HISTORIKERS

Die Haltung der katholischen Kirche zum Völkermord der Nationalsozialisten an den europäischen Juden steht im Zentrum fast jeder Kritik am Verhalten der Kirche dem Nationalsozialismus gegenüber. Das «Schweigen Papst Pius' XII.» zum Holocaust funktioniert wie eine Chiffre, wenn ein Versagen der Kirche in den Jahren zwischen 1933 und 1945 angeprangert werden soll. Als fast einzigartiges Phänomen darf dabei gelten, daß nicht Wissenschaft und Forschung, sondern ein Theaterstück, Rolf Hochhuths 1963 uraufgeführtes Drama «Der Stellvertreter», den Vorwurf des Schweigens mit einer Nachdrücklichkeit erhob, die das Bild Pius' XII. im öffentlichen Bewußtsein über Nacht verdunkelte und trotz mannigfacher Bemühungen um Differenzierung bis heute prägt. Galt Eugenio Pacelli, Papst Pius XII., bei seinem Tod im Oktober 1958 als unumstrittener «Gerechter unter den Völkern», dessen Einsatz für die vom Nationalsozialismus verfolgten Juden gerade auch jüdische Politiker – unter ihnen Israels Außenministerin Golda Meir – ohne Einschränkung anerkannten, besetzt er seit Rolf Hochhuths Theaterstück eher den fragwürdigen Rang des «Papstes, der geschwiegen hat», oder gar die Rolle von «Hitler's Pope» (John Cornwell, London 1999).

Die von Hochhuth losgetretene Welle der Kritik blieb bei der Person des Papstes nicht stehen. In der Bugwelle der dramatischen setzte alsbald auch eine mehr wissenschaftlich kritische Aufarbeitung der Haltung der katholischen Kirche, ihrer diplomatischen Vertreter, einzelner Bischöfe und anderer Amtsträger, zum Judenmord ein. Dabei ging die ältere kritische Literatur, wie bereits Hochhuth selbst, mit einem moralischen und einem politischen Argument vor: die Kirche habe moralisch versagt, weil sie mit ihrem Nichtsprechen und Nichthandeln gegen die eigene Verpflichtung zu «christlicher» Nächstenliebe verstoßen habe; außerdem habe die Kirche politisch versagt, weil sie, in Antibolschewismus verblendet, den Nationalsozialismus

THOMAS BRECHENMACHER, geb. 1964, Professor für Neuere Geschichte an der Universität Potsdam. Forschungsschwerpunkte: kirchliche Zeitgeschichte, Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Juden, deutsch-jüdische Geschichte.

als natürlichen Verbündeten im Kampf gegen den Sowjetkommunismus betrachtet und dadurch nicht gesehen habe, wie sie zum Handlanger seiner Verbrechen wurde (Gunther Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965; Saul Friedländer, *Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation*, Reinbek 1965). Im Titel des 1999 erschienenen Buchs des britischen Journalisten John Cornwell finden sich alle Verdikte dieser moralisierend-polarisierenden Kritik auf besonders publikumswirksame Weise verdichtet: «Hitler's Pope».

In den vergangenen etwa zehn Jahren ist zu diesen beiden Argumentationsmustern ein drittes hinzugekommen: dasjenige des «eingefleischten Antisemitismus». Vor allem der deutsche Historiker Olaf Blaschke hat seit 1997 die Frage nach dem «katholischen Antisemitismus» wiederholt gestellt; sie wurde 2002 von Daniel Jonah Goldhagen mit stark moralisierendem Impuls und deutlich geringerem Interesse am fundierten Sachurteil verstärkt. Hinter ihr steht die Auffassung, Antisemitismus eigne dem Katholizismus wesensmäßig, sei nicht nur ein jahrhundertlang eingeübter charakteristischer Bestandteil katholischer Glaubenspraxis, sondern essentieller Inhalt des kirchlichen Dogmas selbst. Der in dieser Argumentationslinie enthaltene Vorwurf geht viel weiter und tiefer als die Kritik der Hochhuth-Cornwell-Linie, die ja speziell auf das «Versagen» des Papstes und der Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges abzielt. Wenn hingegen die Kirche seit ihren Anfängen als «eingefleischt antisemitisch» bezeichnet werden muß, gewinnt das «Schweigen» ihrer hochrangigen Vertreter zur Verfolgung und Ermordung der Juden durch die Nationalsozialisten eine Bedeutung, die über ein «bloßes» Versagen einzelner ihrer Repräsentanten weit hinausgeht. In diesem Fall handelte es sich bei dem «Schweigen» um ein konsequentes «Handeln» im Sinne des katholischen Dogmas. Dann hätte nicht allein ein Papst, hätten nicht allein diverse Bischöfe, sondern «die Kirche als solche» nicht nur «versagt», sondern sogar im Sinne ihres inhumanen Dogmas verbrecherisch gehandelt. Der Judenmord wäre dann folgerichtige Konsequenz aus dem uralten Antisemitismus der katholischen Kirche gewesen. Von diesem führte ein direkter Weg nach Auschwitz. Nicht von ungefähr lehnen denn auch Verfechter dieser Argumentationslinie die methodisch in der Wissenschaft eingeführte begriffliche Scheidung zwischen einem älteren religiös motivierten «Antijudaismus» und einem jüngeren, sozio-ökonomisch und/oder rassistisch begründeten «Antisemitismus» vehement ab. Jede Art von Judenfeindschaft in der Geschichte sei per se als «Antisemitismus» zu klassifizieren (David I. Kertzer, *Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*, Berlin 2001; James Carroll, *Constantine's Sword. The Church and the Jews*, Boston 2001). Nicht zuletzt zielt schließlich diese Fundamentalkritik über eine bloße Einsicht in historische Ereignisse hinaus

auch darauf ab, eine Position in geschichtspolitischen Debatten der Gegenwart zu beziehen. Sowohl Blaschke als auch Goldhagen weisen die seit der Erklärung «Nostra Aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere auch seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. (1978–2005) verstärkt unternommenen Bemühungen der katholischen Kirche, ihr Verhältnis zum Judentum theologisch zu klären und ein angemessenes Bekenntnis zu historischer Schuld abzulegen, als nicht ausreichend zurück.

«Katholische Kirche und Judenfeindschaft» beschreibt damit in den aktuellen, nicht nur rein (kirchen-)geschichtlichen, sondern auch geschichtspolitischen Debatten eine Thematik, die weit über die Frage «Katholische Kirche und Holocaust» hinausgeht, wenngleich diese unverändert im Zentrum steht. Wie in nur noch wenigen anderen historischen Themenfeldern stehen hier weltanschauliche, nicht selten auch konkrete politische Interessen, vor allem aber Emotionen einer auf Empirie und wissenschaftlicher Methode gründenden Urteilsbildung entgegen.

Sprechen – trotz aller Kritik – aber nicht doch sachliche Gründe dafür, an der begrifflichen Unterscheidung «Antijudaismus»/«Antisemitismus» festzuhalten? Niemand wird umhin können, schon bei einer nur oberflächlichen Inspektion der abendländischen Kirchengeschichte gegen Juden und Judentum gerichtete, also anti-judaistische Lehren und anti-judaistische Verhaltensweisen von Christen festzustellen, Verhaltensweisen, die regelmäßig zu gewaltsamen Übergriffen gegen Juden führten. Der dogmatische Kern dieses Antijudaismus war religiöser Natur; er leitete sich im wesentlichen aus zwei, im Neuen Testament zweifellos vorhandenen Grundvorwürfen an die Juden ab: das zunächst von Gott auserwählte Volk des Alten Bundes habe Jesus Christus als den Messias nicht erkannt und damit seine Auserwählung verspielt, ja, mehr noch, «die» Juden seien schließlich sogar für den Kreuzestod Jesu Christi verantwortlich und gemäß Mt 27,26 durch die Generationen hindurch «schuldig». Freilich sind jedoch bereits die in den neutestamentlichen Schriften selbst, aber auch in der für das katholische Dogma unverzichtbaren Exegese dieser Schriften nahegelegten Folgen für das Verhältnis zwischen Christen und Juden alles andere als eindeutig. Paulus bezeichnete im Römerbrief die Juden keineswegs als von Gott verstoßen, im Gegenteil, sie stünden weiterhin in der Liebe Gottes und seien dazu bestimmt, «wiederaufgenommen» zu werden (Röm 11). Wenn Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert unter anderem aus Paulus' Römerbrief die Lehre vom Knechtschaftsverhältnis der Juden gegenüber den Christen als Folge ihrer «Verstoßung» ableitete, war dies eine klar einseitige Auslegung und damit eine Fehlinterpretation des neutestamentlichen Textes.

Gegen derartige Fehlinterpretationen und deren Folgen hatte freilich die katholische Theologie schon seit den Tagen Papst Gregors des Großen (590–604) jene Lehre entwickelt, die das Verhältnis der Kirche zu den Juden

bis hin zum Zweiten Vatikanum maßgeblich bestimmen sollte. Ihr zugrunde lag die Einsicht, daß die Juden wie die andere Seite der Medaille zum Christentum unverzichtbar hinzugehören, und sei es nur als «Zeugen» für Jesus Christus. Weil obendrein Hoffnung und Verheißung bestehe, die Juden würden dereinst doch noch zum «rechten Glauben» finden, könne Gewaltanwendung von Christen gegen Juden niemals gerechtfertigt sein; im Gegenteil, die Kirche müsse den Juden durch vorbildliche Haltung sogar Anreize bieten, sich für einen Übertritt zum Christentum zu entscheiden. In diesem Rahmen aber komme den kirchlichen Hierarchen und insonderheit dem Papst sogar die Rolle eines Schutzherrn der Juden zu, der dafür zu sorgen habe, die Juden vor christlicher Gewalt zu bewahren. In klassischer Formulierung ist dieses Prinzip in der Konstitution «*Licet perfidia Iudeorum*» Papst Innocenz' III. vom 15. September 1199 überliefert (Shlomo Simonsohn (Hg.), *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 1, Toronto 1988, 74f.).

Die Juden vor den Christen schützen: Als komplementäres Prinzip stand dem die Aufgabe der kirchlichen Hierarchie gegenüber, die Christen vor den Juden zu schützen. Umgang mit Juden, so wurde befürchtet, könnte Christen in ihrem Glauben erschüttern, ja im schlimmsten Fall deren Seelenheil gefährden. Um dies zu vermeiden, sollte der soziale Umgang von Christen und Juden reglementiert und auf diese Weise minimiert werden. Hier lagen die religiösen Begründungen für die Separation von Juden in eigenen, teils abgeschlossenen Wohnvierteln, für das Verbot, öffentliche Ämter zu bekleiden, bestimmte Berufe auszuüben, «Wucherzinsen» zu nehmen und christliche Dienstboten zu beschäftigen sowie auch für das Gebot, durch ein sichtbar am Gewand getragenes Zeichen die Zugehörigkeit zum Volk des Ersten Bundes jedermann sofort kenntlich zu machen. Die vier einschlägigen Konstitutionen des Vierten Laterankonzils von 1215 begründeten eine Tradition restriktiver Gesetzgebung gegen Juden, die im Kirchenstaat zumindest auf dem Papier sowie mit Signalwirkung für viele andere christliche Staaten bis ins 18. und 19. Jahrhundert bestehen bleiben sollte.

Jedoch legitimierten auch diese Gesetze weder Gewaltanwendung gegen Juden noch Vertreibungen. Für die, lehramtlich maßgebliche, Spitze der katholischen Kirche galt bis ins 20. Jahrhundert hinein das Prinzip der doppelten Schutzherrschaft (Thomas Brechenmacher, *Das Ende der doppelten Schutzherrschaft*, Stuttgart 2004). Im Staat des Papstes, dem bis 1870 existierenden Kirchenstaat, genossen Juden ein niemals bestrittenes Bleiberecht. Im Unterschied zu England, Frankreich, Spanien, Portugal und vielen Städten und Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation wurden Juden aus dem päpstlichen Staat niemals vertrieben. Vielen europäischen Juden war diese Schutzherrnrolle des Papstes wohlbewußt; so entsandten etwa polnische Juden im Jahr 1758 einen Vertreter nach Rom, um den Beistand des Papstes gegen die Anschuldigung zu erbitten, sie begingen

Morde an Christen aus rituellen Gründen. Eine daraufhin von dem Konsultor des Heiligen Offiziums, Lorenzo Ganganelli, dem späteren Papst Clemens XIV. verfaßte, penibel recherchierte Denkschrift nahm die Juden insgesamt gegen Ritualmordvorwürfe in Schutz, indem sie den Legendencharakter zahlreicher historischer Einzelfälle aufdeckte und darlegte, daß bereits der bloße Gedanke an rituell motivierten Mord mit den Grundsätzen des Judentums niemals vereinbar sei (Cecil Roth [Hg.], *The Ritual Murder Libel and the Jew*, London 1935).

Freilich konnten die Päpste eine einseitige Gewichtung oder gar überhaupt eine Reduktion des Prinzips der doppelten Schutzherrschaft auf den einen Gedanken, daß vor allem die Christen vor den Juden zu «schützen» seien, außerhalb ihres eigenen direkten Machtbereichs nur schwer verhindern. Nicht selten mußte dieser Grundsatz, großzügig ausgeweitet zu der Maxime, auch Gewalt gegen Juden sei erlaubt, als Alibi dafür herhalten, Gewalt gegen Juden aus ganz anderen als religiösen, meist sozio-ökonomischen Motiven zu rechtfertigen. Wenn es darum ging, Juden als Konkurrenten auf wirtschaftlichem Gebiet auszuschalten oder sich an ihrem Eigentum zu vergreifen, dienten vermeintlich «religiöse» Begründungen seit jeher gerne als billige Legitimation der Gewalt. Weder das Neue Testament noch die päpstliche Lehre deckten – richtig verstanden – jemals ein derartiges Vorgehen. Während der Zeit des Zweiten Kreuzzuges trat der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux auf der Basis dieser Lehre entschieden für die Juden ein und begründete damit eine judenfreundliche exegetische Tradition, die in späterer Zeit zur Begründung der päpstlichen Schutzaufgabe den Juden gegenüber immer wieder mit herangezogen wurde. «Die Juden dürfen nicht verfolgt, nicht getötet, ja nicht einmal vertrieben werden.» (Bernhard von Clairvaux an «Klerus und Volk des östlichen Franken», in: Migne PL 182, Sp. 564–568, Zit. Sp. 567).

Aber selbst Rom blieb in bestimmten historischen Phasen nicht von der Tendenz verschont, das Prinzip der doppelten Schutzherrschaft selbst einseitig, zuungunsten der Juden zu gewichten. Dies ist besonders in Zeiten zu beobachten, in denen sich die Kirche in ausgeprägt defensiven Phasen befand, in der gegen den Andrang der Reformation gerichteten Verteidigungsphase der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in der durch Aufklärung und Französische Revolution provozierten Defensive des späten 18. Jahrhunderts ebenso wie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, als der Zusammenbruch des Kirchenstaates die Fortexistenz des römischen Papsttums für einige Zeit ernsthaft in Frage stellte. Gegen die geistigen, sozialen und ökonomischen Strömungen der Moderne – Aufklärung und Relativismus, Pluralismus, Liberalismus, Kapitalismus, Sozialismus – gerichtete Verlustängste und Bedrohungsphantasien flossen immer wieder in akzentuiertem Antijudaismus zusammen. In ihrer gegen die Moderne gerichteten Defensive wurde die

Kirche anfällig gerade auch für Verdikte, die dem Arsenal des modernen Antisemitismus angehören, wie beispielsweise für Theorien über vermeintlich jüdische (Welt-)Verschwörungen. «Das Judentum mit all seinen vom Talmud inspirierten Sekten steht dem Christentum immer auf verschlagene Weise gegenüber», gab der einstige Kardinalstaatssekretär Pius' X., Raffaele Merry del Val, in einem Votum für das Heilige Offizium 1928 zu Protokoll. Mehr noch, «heute, nach dem [Ersten Welt-]Krieg, erhebt es sich mehr denn je und versucht das Reich Israel gegen Christus und gegen dessen Kirche wiederaufzurichten.» (Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la dottrina della fede [ACDF], S.O. 125/28 [Rerum Variarum 1928, n.2], Vol. 1, Nr. 20; Voto del Card. Segr. S.O., 7 marzo 1928).

So sicher Zusammenhänge bestehen zwischen jener älteren Tradition christlich-religiös motivierter Judenfeindschaft – vulgo «Antijudaismus» – und der breiten Akzeptanzbasis, auf die dann der jüngere, ökonomisch und rassistisch argumentierende Antisemitismus stieß, so sehr scheint es doch angesichts der Befunde einer weiter ausgreifenden historischen Retrospektive angeraten, die beiden Begriffe beizubehalten, weil sie zwei im Effekt (Judenfeindschaft) zwar verwandte, jedoch in den Motivationen und Trägerschichten sehr unterschiedliche Phänomene kennzeichnen. Dafür nur einen einzigen Begriff zu verwenden, suggerierte Identität der Phänomene und verstellte historische Erkenntnismöglichkeiten.

Bezogen auf die engere Thematik der Haltung der katholischen Kirche zum nationalsozialistischen Judenmord birgt die Unterscheidung der Begriffe «Antijudaismus» und «Antisemitismus» noch eine weitere Erkenntnischance. Rein theologisch gesehen konnte aus dem religiösen Antijudaismus niemals ein Weg zum Völkermord an den Juden führen. Aus der richtig verstandenen Lehre konnten gläubige Christen die Vorstellung, das Volk der Juden durch Mord ausrotten zu müssen, nicht ableiten. Das Dogma der katholischen Kirche gibt für «eingefleischten Antisemitismus, geschweige denn «eingefleischten eliminatorischen Antisemitismus» kein Argument an die Hand.

Andererseits läßt sich jedoch aus dem älteren religiösen Antijudaismus – der ein Teil des kirchlichen Dogmas und ein Teil der doppelten Schutzherrschaft ist – jene «Ambivalenz» erklären, mit der viele Katholiken von der Basis der Laien bis hinauf in die höchsten Ränge der Hierarchie der nationalsozialistischen Judenverfolgung mitunter gegenüber standen. Obwohl die Kirche den Rassenantisemitismus deutlich verurteilte, verfielen nicht wenige ihrer Amtsträger, wenn es um Juden ging, immer wieder einem Denken in Vorurteilen und Ressentiments, die jenem Schatz religiös motivierter Antijudaismen entsprangen, der Teil ihrer persönlichen Sozialisation war.

Antijudaistische Stereotypen spielten zweifellos mit, wenn die beiden ranghöchsten Vertreter des deutschen Episkopats, die Kardinäle Bertram und Faulhaber in Reaktion auf die erste massiv judenfeindliche Maßnahme

der neuen nationalsozialistischen Regierung in Deutschland – den «Judenboykott» von Anfang April 1933 – davon abrieten, öffentlich zu protestieren. Bertram erhob in einem Rundbrief an die Erzbischöfe Deutschlands vom 31. März 1933 Bedenken gegen eine Stellungnahme der Kirche, weil es sich bei dem Boykott um einen wirtschaftlichen Kampf in einem uns in kirchlicher Hinsicht nicht nahestehenden Interessenkreise handle; ein Schritt der Bischöfe könne «als Einmischung in eine Angelegenheit erscheinen, die das Aufgabengebiet des Episkopates» weniger berühre; Bertram schloß sein Schreiben mit der Bemerkung: «Daß die überwiegend in jüdischen Händen befindliche Presse gegenüber den Katholikenverfolgungen in verschiedenen Ländern durchweg Schweigen beobachtet hat, sei nur nebenbei berührt.» (Hubert Gruber, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, Paderborn 2006, 41f.). Der Münchener Erzbischof Kardinal Faulhaber bezog demgegenüber immerhin eine im Grundsätzlichen klare Stellung, wenn er am 8. April 1933 schrieb: «Dieses Vorgehen gegen die Juden ist derart unchristlich, daß jeder Christ, nicht bloß jeder Priester dagegen auftreten müßte.» Aber eingedenk der Situation, fügte Faulhaber hinzu, bestünden «für die kirchlichen Oberbehörden weit wichtigere Gegenwartsfragen; [...] zumal man annehmen darf, und zum Teil schon erlebte, daß die Juden sich selber helfen können.» (Gruber, ebd. S. 54f). Gegenüber Kardinalstaatssekretär Pacelli nahm Faulhaber diesen Gedanken noch einmal auf: «Uns Bischöfen wird zur Zeit die Frage vorgelegt, warum die katholische Kirche nicht, wie sooft in der Kirchengeschichte, für die Juden eintrete. Das ist zur Zeit nicht möglich, weil der Kampf gegen die Juden zugleich ein Kampf gegen die Katholiken werden würde und weil die Juden sich selber helfen können, wie der schnelle Abbruch des Boykottes zeigt.» (Bernhard Stasiewski [Bearb.], *Akten der deutschen Bischöfe I*, Mainz 1968, 54).

Bei Urteilen wie diesen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland flossen unterschiedliche Faktoren zusammen: die Sorge der Bischöfe über die Bedrängungen der eigenen Kirche und die Unsicherheit über die bevorstehenden Entwicklungen trugen zu einer angstvoll zögernden Haltung bei, die zu legitimieren, antijudaistische Ressentiments leichte Argumente liefern konnten. Wenn Faulhaber glauben machen wollte, die Juden seien in der Lage, «sich selbst zu helfen», fiel er ebenso einem Irrtum anheim wie durch die Auffassung, die Kirche könne sich selbst vor Verfolgung dadurch schützen, daß sie sich nicht für die Juden engagiere. Aussagen wie diejenigen Bertrams und Faulhabers sollten denn auch eher als Ausdruck höchster Irritation und Verunsicherung genommen werden und weniger als Basis einer Beurteilung der Gesamthaltung der Kirche zur Judenverfolgung.

Auch die heute schwer verständlichen Ausführungen Pius' XII. gegenüber dem Kardinalskollegium am Heiligen Abend des Jahres 1942 waren

nicht frei von *antijudaistischen* theologischen Interpretationsmustern. Angesichts einer entchristlichten, sich in einem hoffnungslosen Krieg befindlichen Welt, forderte der Papst die Kardinäle auf, nicht in kleinmütiger Klage zu versinken, sondern als wahre Diener der Kirche «die Wahrheit und die Tugend» zu verteidigen. Diese Haltung schließe eine besondere Art der Klage und Trauer nicht aus, nämlich jene, die auf dem Herz des Erlösers lastete und ihn Tränen vergießen ließ beim Anblick Jerusalems, das seiner Einladung und seiner Gnade mit starrer Verblendung und hartnäckiger Verleugnung entgegentrat, die es auf dem Wege der Schuld, bis hin zum Gottesmord geführt hat.» (Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Bd. IV, Città del Vaticano 1960, 321). Pius XII. griff hier ein Zentralverdict des religiösen Antijudaismus auf – dasjenige des Gottesmordes. Die Wahl dieser Bildlichkeit war vor dem Hintergrund der aktuellen Ereignisse sicherlich nicht besonders glücklich. Freilich sollte nicht vergessen werden, daß Pacelli nicht über die Situation der Juden in dem von NS-Deutschland beherrschten Europa sprach, sondern unter Zuhilfenahme eines althergebrachten Bildes einen Appell an die Kardinäle formulierte. Die theologische Aussage war keine politische.

Daß Pacelli sehr wohl in der Lage war, Theologie und tagesaktuelle Politik, theologisch geschulte interne Adressaten (Kardinäle) und weltweite Öffentlichkeit voneinander zu trennen, zeigt seine Entscheidung, das noch von seinem Vorgänger initiierte Projekt einer Enzyklika über Rassismus und Antisemitismus nicht weiterzuverfolgen. Angesichts der nationalsozialistischen Verfolgung der Juden Europas die althergebrachte Judentheologie der Kirche noch einmal *ex cathedra* auszubreiten, schien ihm offenbar zu mißverständlich oder gar zu gefährlich; die Lektüre der von drei Jesuitenpatres ausgearbeiteten Entwürfe zu dieser Enzyklika muß diese Auffassung unbedingt stützen; zu sehr versuchen diese Entwürfe, rassistische Positionen zwar zu verwerfen, aber religiös *antijudaistische* Verurteilungen unerschwerlich zu rechtfertigen. (Georges Passeleq / Bernard Suchecky: Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung, München 1997; Anton Rauscher (Hg.), Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika, Paderborn 2001). Eine *neue* Judentheologie war aber am Beginn des Zweiten Weltkrieges noch nicht vorhanden. Pius' XII. Haltung gegenüber der geplanten Enzyklika zu Rassismus und Antisemitismus wird aus diesem theologischen Dilemma erklärbar: er lehnte nicht die Idee einer Enzyklika zu diesem Thema ab, sondern die vorgelegten Entwürfe. Für neue Entwürfe sah er aber offenbar noch keine theologisch ausreichende Basis.

Andererseits hatte die Kirche zum Zeitpunkt des Beginns des Pacelli-Pontifikates bereits mehrfach mit höchster Autorität zu diesem Thema Stellung genommen, so daß der Weltöffentlichkeit hinreichend bekannt sein konnte, welche Position der Papst zur Verfolgung von Juden einnahm. Be-

reits am 25. März 1928 hatte Pius XI. in einem Dekret seiner obersten dogmatischen Behörde, des Heiligen Offiziums, den modernen Antisemitismus explizit verurteilen lassen. «Der Apostolische Stuhl», heißt es darin, «verurteilt [...] ganz besonders den Haß gegen das einst auserwählte Volk Gottes, nämlich jenen Haß, den man heute gewöhnlich «Antisemitismus» nennt.» (Acta Apostolicae Sedis 20 [1928], 103/104). Der Papst meinte – und die Akten des Heiligen Offiziums decken diese Auffassung – jene sich erst im Laufe des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts entwickelnde Judenfeindschaft, die Juden aufgrund einer vermeintlichen Rassenzugehörigkeit diskriminierte. Dies aber war genau die Judenfeindschaft der Nationalsozialisten, und solchen Rassismus wies die katholische Kirche auf entschiedenste Weise zurück.

Natürlich bewegte sich auch die Argumentation Pius' XI. und des Heiligen Offiziums im Rahmen des Konzepts der doppelten Schutzherrschaft. «Die katholische Kirche hat die Juden stets als das Volk betrachtet, das bis zum Erscheinen des Heilands der Hüter der göttlichen Verheißungen gewesen ist; sie hat trotz seiner späteren Verblendung, ja gerade wegen dieser, immer für das jüdische Volk gebetet und hat es gegen ungerechte Verfolgungen in Schutz genommen.» Judenschutz erscheint ein weiteres Mal als Kernaufgabe der Kirche – auch wenn das an dieser Stelle unverändert erhobene theologische Verdikt der «Verblendung» darauf hinweist, daß eine Auseinandersetzung der Kirche mit ihrem eigenen Antijudaismus im Jahr 1928 noch nicht sehr weit gediehen war. Noch 35 weitere Jahre sollten vergehen, bis das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung «Nostra Aetate» die alte Judentheologie der Katholischen Kirche durch eine neue ablöste, und tragischerweise bedurfte es der Ermordung der europäischen Juden durch die Handlanger einer menschenfeindlichen und atheistischen Rassenideologie, um die Reflexion der Kirche über ihren eigenen Antijudaismus in Gang zu setzen – so sehr sie selbst Gewalttätigkeit gegen Juden stets abgelehnt hatte.

Für seine Zeit markierte das Dekret des Heiligen Offiziums vom 25. März 1928 gleichwohl einen bemerkenswerten Stand. Der evangelische Theologe Eduard Lamparter las darin den Ausdruck einer auch für protestantische Christen vorbildlichen Haltung. «Wir werden ihre [der Juden] Herzen am ehesten gewinnen, wenn wir den dem Geiste wahren Christentums widerstrebenden Antisemitismus verleugnen. Papst Pius XI. hat ein scharfes Urteil über diesen gefällt. Sollte die evangelische Kirche nicht auch sich verpflichtet fühlen, nicht auch den Mut finden, gegen die schweren antisemitischen Verletzungen von Recht, Wahrheit und Liebe Zeugnis abzulegen?» (Robert Raphael Geis / Hans-Joachim Kraus (Hg.), *Versuche des Verstehens*, München 1966).

Bei dieser einen päpstlichen Zurückweisung des Rassenantisemitismus blieb es nicht. Im August 1933, ein halbes Jahr nach der Machtübernahme

der Nationalsozialisten in Deutschland und vor dem Hintergrund der ersten Ausschreitungen des Terrorregimes gegen die deutschen Juden, nannte Pius XI. dem britischen Geschäftsträger beim Heiligen Stuhl gegenüber die Verfolgung der Juden in Deutschland einen «Angriff auf die Zivilisation». Dieses harsche Urteil des Papstes gelangte, sicherlich nicht gegen den Willen Pius' XI. und erwiesenermaßen nicht gegen den Willen seines Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli, an die Presse. Am 1. September 1933 titelte der Londoner «Jewish Chronicle»: «Papst verurteilt Antisemitismus.» (The Jewish Chronicle, London, 01.09.1933).

Auch die berühmte Enzyklika «Mit brennender Sorge» vom 14. März 1937, mit der Pius XI. öffentlich den Kampf der Nationalsozialisten gegen die Kirche in Deutschland brandmarkte, enthält sich nicht einer weiteren Zurückweisung des Rassenantisemitismus. Der «Mythus von Blut und Rasse» – ideologisches Hauptferment des Nationalsozialismus – sei mit dem naturrechtlich gegründeten Menschenbild der Kirche niemals vereinbar. «Nur oberflächliche Geister können der Irrlehre verfallen, von einer nationalen Religion zu sprechen, können den Wahnversuch unternehmen, Gott, den Schöpfer aller Welt [...], in die Grenzen eines einzelnen Volkes, in die blutmäßige Enge einer einzelnen Rasse einkerkern zu wollen.» Träger wahrer, göttlicher Offenbarung sei insbesondere auch das «alttestamentliche Bundesvolk», die Juden: «Wer die biblische Geschichte und die Lehrweisheit des Alten Bundes aus Kirche und Schule verbannt sehen will, lästert das Wort Gottes.» (Dieter Albrecht [Hg.], Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, Bd. 1, Mainz 1965, 411f., 414).

Antisemitismus unter der Kategorie «Rassismus» abzuhandeln, war zwingend: der Antisemitismus der Nationalsozialisten entsprang einer Rassenlehre; als schließlich auch der faschistische «Achsenpartner» Italien 1938 auf eine antisemitische Politik einschwenkte, wurde dies gleichfalls rassenideologisch begründet. Neben einem antisemitischen hatte Rassenpolitik für Italien noch einen anderen Aspekt: im besetzten Abessinien (Äthiopien) kehrte sie sich auch gegen die einheimische schwarzafrikanische Bevölkerung. Wenn der Heilige Stuhl, wie etwa im April 1938 im sogenannten «Rassensyllabus» der päpstlichen Studienkongregation alle katholischen Universitäten und Fakultäten anwies, den «höchst gefährlichen» Kernsätzen des Rassismus entgegenzutreten (Peter Godman, Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive, München 2004, 312-315), entsprach er damit seiner Aufgabe, sich für alle Verfolgten einzusetzen, «welchem sozialen Stand oder welcher Religion sie auch angehören.» (Pacelli an Orsenigo, 04.04.1933 [Prot. Nr. 915/33]; Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari [AES], Germania, Pos. 643, fasc. 158, fol. 4r). Jedem aufmerksamen Beobachter mußten die Zusammenhänge klar sein, zumal der «Rassensyllabus» am 3. Mai 1938 veröffentlicht wurde, dem

Tag, an dem Hitler zu seinem Staatsbesuch in Rom eintraf. Aber Pius XI. nahm noch deutlicher Stellung, wiederum symbolisch verknüpft mit einem aktuellen Anlaß: einen Tag, nachdem der italienische Staat mit seinem ersten Rassengesetz alle jüdischen Schüler, Lehrer und Dozenten von den Schulen und Hochschulen des Landes ausgeschlossen hatte, wies der Papst den Antisemitismus ein weiteres Mal – und diesmal, wie bereits 1928, explizit – zurück: «Antisemitismus ist unvertretbar. In geistigem Sinne sind wir Semiten», äußerte er am 6. September 1938 anläßlich einer Audienz belgischer Pilger, eigentlich aber adressiert an Mussolini (Documentation Catholique 39 [1938], Sp. 1460).

Mit diesen öffentlichen, jedermann zugänglichen offiziellen und offiziösen Verlautbarungen der höchsten Instanz der römisch-katholischen Kirche war die kirchliche Position gegen die rassistische und antisemitische Ideologie des Nationalsozialismus und des Faschismus deutlich markiert. Der neue Papst, Pius XII., brauchte dem nichts mehr hinzuzufügen, wenngleich er es mehrfach doch tat, so zum Beispiel in seiner Radioansprache zu Weihnachten 1942. Mit Beginn des von Hitler provozierten Krieges stellte sich ihm vor allem die Frage, auf welche Weise *allen* Opfern des Krieges – und unter diesen natürlich auch den jüdischen Opfern – auf möglichst effiziente Weise konkrete Hilfeleistungen seitens des Heiligen Stuhls zukommen könnten. Ein erster und wichtiger Schritt in diese Richtung war die Einrichtung des vatikanischen Informationsbüros für die Kriegsgefangenen beim Staatssekretariat sogleich bei Kriegsbeginn, im September 1939. Datenermittlung über Gefangene, Deportierte und Verschollene wurde hier gekoppelt mit dem Versuch, den durch die Suchdienste Ermittelten auch materielle Unterstützung zukommen zu lassen. Im Archiv des Informationsbüros zeugen noch heute um die vier Millionen Datenblätter von dieser umfangreichsten vatikanischen Hilfsaktion (Inter Arma Caritas). Durch vatikanische Hilfsaktionen – wie etwa die Öffnung von Klosterklausuren für Flüchtlinge – konnten bis zum Kriegsende, nicht allein in Italien und Rom, sondern in ganz Europa, viele Tausend Juden vor der Ermordung bewahrt werden (Margherita Marchione, Pio XII e gli ebrei, Milano 1999).

THOMAS SÖDING · BOCHUM

ERWÄHLUNG – VERSTOCKUNG – ERRETTUNG

Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11

Früher galten sie oft als Exkurs, heute gelten sie oft als Krönung des Römerbriefes: die elektrisierenden Kapitel über Israel, das Evangelium und den Glauben in Röm 9-11. Es gibt kaum einen Text des Neuen Testaments, der spannender ist, weil es kaum einen gibt, der eine größere religionspolitische Bedeutung hat, und kaum einen, der eine so leidenschaftliche Denkarbeit erkennen lässt.¹ Paulus hat seine Briefe bekanntlich diktiert, aber nicht spontan formuliert, sondern intensiv vorbereitet und sorgfältig komponiert, bevor er den Text hat niederschreiben lassen (vgl. Röm 16,22). Das gilt besonders für den Römerbrief. Im Vergleich mit dem thematisch verwandten Galaterbrief ist er an den empfindlichen Stellen, wo es um das Gesetz und die Beschneidung geht, erheblich differenzierter. Das Israelthema hat den «Völkerapostel», als der er sich explizit vorstellt (Röm 11,13), gepackt. Hier gibt es keine ruhige Abwägung, sondern ein leidenschaftliches Reflektieren. Dort, wo es ihm am meisten wehtut, arbeitet Paulus sich in das Thema ein: beim Nein der allermeisten Juden zu Jesus, dem Christus. Dort, wo er zur theologischen Hochform aufläuft, arbeitet er sich durch das Thema hindurch: bei der Theodizeefrage, die er erstmals explizit zu stellen wagt (Röm 9,14; vgl. 3,15). Dort, wo er ein «Geheimnis» zu verkünden hat, arbeitet er sich ans Ziel: zu der Vision, dass «ganz Israel gerettet» werden wird (Röm 11,25f.). In Röm 9-11 entwickelt er eine aufs höchste gespannte Dialektik der Soteriologie, die von der Erwählung über die Verstockung zur Erlösung führt. Nur diese Hoffnung kann die Konsequenz aus dem Ansatz seiner Theologie im Evangelium Jesu Christi sein; denn nur sie verbindet die Universalität des Heilswillens Gottes mit der Treue zu seinen Verheißungen und die alleinige Heilmittlerschaft Jesu Christi mit der besonderen Sendung Israels. Aber wie die Hoffnung begründet wird und welche Rolle

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.

darin das Geheimnis Israels spielt, macht die atemberaubende Spannung der drei Kapitel aus.

1. Exegetische Fragen

Dass die historisch-kritische Exegese Röm 9-11 oft als eine Art Exkurs betrachtet hat, hängt am neoprotestantischen Verständnis der Rechtfertigungslehre, das sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat.² Dort hat sich der Blick doppelt verengt: auf das Heil des einzelnen und auf die Befreiung von der Sünde, die in der Freiheit vom Gesetz bestehe. Beide Prämissen lassen Röm 9-11 an den Rand rücken, geht es in diesen drei Kapiteln doch nicht um den Einzelnen, der unmittelbar zu Gott ist, sondern um das Volk Israel mit all seinen Mitgliedern, und denkt Paulus hier doch gerade über das Geschick derjenigen nach, die dem Gesetz treu bleiben wollen und deshalb den Glauben an den Christus Jesus verweigern. Beide Prämissen führen auch zur Abwertung der paulinischen Paraklese in Röm 12-14, weil hier Paulus doch wieder Konzessionen an das Gebot mit seinen Imperativen mache, während eigentlich alles am Indikativ der freisprechenden Gnade hänge. Im Grunde könnte der Römerbrief, so gelesen, mit dem Hymnus über die Liebe Gottes in Röm 8,31-39 schließen.

Dieses Urteil ist inzwischen als Irrtum erkannt. Die Forschungen zu den Entstehungsverhältnissen des Römerbriefes³ haben entdecken lassen, dass das Thema Israel von Anfang an im Problemhorizont der Rechtfertigungslehre steht, wie auch seine ethische Dimension entwickelt werden muss, wenn die Gnadentheologie nicht nur die halbe Wahrheit sagen soll. Denn bei den Gegnern des Paulus in Rom und anderswo herrscht der Verdacht, Paulus rede in seiner Theologie der Rechtfertigung, deren Sitz im Leben die Völkermission und die Einheit von Juden und Heiden in der Kirche ist, nicht nur das Gesetz schlecht und die Sünde schön (vgl. Röm 6,1.13), sondern übergehe auch die Privilegien Israels: «Was ist denn das Mehr der Juden? Was der Nutzen der Beschneidung?» (Röm 3,5). Diese Einwände will Paulus zwar so geschickt in seine Argumentation einbauen, dass allen unvoreingenommenen Lesern klar wird, wie abwegig sie sind. Aber dass er zum Mittel der Diatribe (wie man früher gesagt hat) greift⁴, um seine Rechtfertigungslehre zu begründen, spricht Bände. Dass er sich auf intensive Exegesen einlässt und seine hermeneutische Meisterschaft beweisen muss⁵, lässt den Druck erkennen, unter dem er steht. Mehr noch: dass er im Römerbrief die Theologie der Rechtfertigung als eine Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt, ist der Auseinandersetzung mit dem Einwand geschuldet, seine Betonung des universalen Heilswillens Gottes habe einen zu hohen Preis: die theologische Marginalisierung der Juden und ihrer religiösen Traditionen, aber auch der menschlichen Freiheit und Verant-

wortung, also der Ethik. Wenn also Paulus zeigen will, dass die Rechtfertigung der Glaubenden – nicht etwa Willkür oder pure Nachgiebigkeit ist, wie Nietzsche meinte, sondern – Gottes Gerechtigkeit entspricht, muss er auch zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels Stellung nehmen und das Leben nach dem Gesetz im Verhältnis zum Leben nach den Glauben beschreiben.

Deshalb ist Röm 9-11 nicht schon der theologische Gipfel des Briefes, aber ein wesentliches Argument, so wie Röm 12-14 weder das dicke Ende noch der Appendix, sondern eine konsequente Konkretion der Rechtfertigungstheologie ist. Nachdem der Apostel die Gerechtigkeit Gottes zuerst in seinem heiligen Zorn über alle Ungerechtigkeit der Menschen (Röm 1,18-3,20) und dann in der Rechtfertigung aller Glaubenden aufgewiesen hat (Röm 3,20-8,39), muss er Gottes Gerechtigkeit gegenüber Israel ansprechen (Röm 9-11). Denn von Anfang an hat er mit den «heiligen Schriften» (Röm 1,2) und mit Abraham argumentiert (Röm 4). Da die neuere Paulusforschung die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigungslehre erkennt und die Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe betont⁶, vollzieht sie nach, welcher Logik der Aufbau des Briefes folgt, bevor in der Paraklese die Antwort des Glaubens auf die erfahrene Barmherzigkeit Gottes ethisch konkretisiert wird (Röm 12-14).

Heute ist zwar die große Bedeutung der Kapitel als «Traktat über die Juden» klar; doch zweierlei ist strittig. Zum einen wird kontrovers diskutiert, ob Paulus eine konzise Argumentation entwickelt⁷ und im Zuge dessen eine halbwegs klare Vorstellung von Israel, seiner Sendung und seinem Geschick habe⁸. Im Hintergrund steht der erschütternde Römerbrief-Kommentar von Otto Kuß. Während die erste Lieferung von 1957 als hoffnungsvolles Signal eines exegetischen Aufbruchs katholischer Theologie gelten konnte, ist die 3. Lieferung, die sich Röm 9-11 widmet, das Dokument eines tragischen Scheiterns sowohl an der Methodik einer theologisch interessierten Exegese als auch am paulinischen Plädoyer für eine Theologie Israels, die dessen Erwählung und Rettung auf die Verheißungstreue Gottes gründet.⁹

Zum anderen wird diskutiert, worauf Paulus mit seinem Gedankengang hinaus will: «Ganz Israel wird gerettet werden» (Röm 11,26) – aber wie? Die Debatte über die Neuformulierung der Karfreitagsbitte «für die Juden» nach dem «außerordentlichen» Ritus tridentinischer Tradition hat erheblichen Zündstoff angesammelt.¹⁰ Nach der einen Interpretationsrichtung würde Paulus denken, dass es zum Ende der Geschichte hin doch eine alle Juden erfassende Bekehrung zu Jesus Christus gibt, sei es durch eine gezielte Mission, sei es durch den Anreiz der bekehrten Heiden.¹¹ Dafür wird geltend gemacht, dass Paulus ein Missionstheologe durch und durch ist, der auch in Röm 9-11 das Heil auf den Glauben zurückführt, der vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17). Nach der anderen Auslegungslinie denkt Paulus, dass es

bis zum Ende aller Tage eine überwiegende Mehrheit von Juden gibt, die nicht an Jesus glauben und denen sich dann doch Gott als Retter offenbart, sei es durch den wiederkommenden Jesus Christus bei der Parusie, sei es durch eine direkte Intervention Gottes selbst.¹² Dafür wird geltend gemacht, dass Paulus mit einem bleibenden Antagonismus zwischen der Glaubensbereitschaft von Heiden und der Glaubensverweigerung von Juden rechnet, den aufzulösen nicht in der Macht des Apostels und der Kirche liegt, so dass erst die Vollendung die endgültige Versöhnung bringen kann.

Beide Fragen – nach der Kohärenz der paulinischen Argumentation und nach der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels – lassen sich nur beantworten, wenn der Blick auf Röm 9–11 dadurch geschärft wird, dass sowohl ein Vergleich mit anderen Aussagen des Apostels zum Israelthema gezogen als auch die Einbettung der Israelkapitel in die Thematik und Gedankenführung des gesamten Briefes untersucht wird.

2. Paulinische Entwicklungen

Röm 9–11 ist ein Text, der es erlaubt, Paulus beim Denken zu beobachten.¹³ Das gilt aber nicht nur für die Lektüre der drei Kapitel mit ihrem steilen Argumentationsweg, sondern auch für den Vergleich mit anderen, älteren Äußerungen des Apostels zum Thema Israel. Es gibt wesentliche Gemeinsamkeiten dieser Stellen mit Röm 9–11: den Glauben an Jesus Christus und die Erwählung Israels, die bleibende Bedeutung Abrahams und die Krise des Christusglaubens. Aber es gibt auch dramatische Unterschiede, die einige Exegeten nur auf verschiedene Anlässe und Situationen zurückführen¹⁴, andere aber als Entwicklung¹⁵ oder gar als Wandlung¹⁶ im paulinischen Denken beurteilen.

Im Ersten Thessalonicherbrief nimmt Paulus einen antijüdischen Stereotyp auf, um seinem Zorn darüber Luft zu machen, dass sogar Juden – wie früher er selbst – Christen bedrängen, bedrohen und bedrücken, besonders die Apostel und andere Verkünder (1Thess 2,14–16): «In Christus Jesus seid ihr nämlich Nachahmer geworden, Brüder, der Gemeinden Gottes in Judäa, weil auch ihr dasselbe von euren Mitbewohnern erleidet wie sie von denjenigen Juden, die den Herrn Jesus getötet haben und die Propheten und uns verfolgten, und die Gott nicht gefallen und gegen alle Menschen sind, wenn sie uns hindern, den Heiden zu sagen, dass sie gerettet werden, um das Maß ihrer Sünden voll zu machen; aber der Zorn über sie ist ans Ende gekommen.»

Der bittere Text, dessen Brisanz durch viele Übersetzungen noch angefeuert wird¹⁷, greift eine Tradition der Geschichtsschreibung Israels auf, die im Deuteronomium wurzelt: dass Israel nämlich immer schon die Propheten verworfen habe, die Gott zu seinem Volk gesandt hat (Neh 9,26).¹⁸ Aber während diese Tradition im Alten Testament und bei Jesus¹⁹ der jüdischen

Selbstkritik dient, benutzt Paulus sie, um den Unterschied zwischen Christen und Juden zu beschreiben. Überdies verbindet Paulus die biblische Tradition mit einem Topos antiken Antijudaismus, die Juden seien gottverhasste Menschenfeinde.²⁰ Auch wenn der Apostel im Ersten Thessalonicherbrief mit seiner massiven Kritik Juden nicht *als* Juden meint, sondern *insofern* und *weil* sie die freie Verkündigung des Evangeliums mit Gewalt behindern, ist der rhetorische Ausfall von brutaler Vehemenz. Im Römerbrief findet sich davon nichts. Vielleicht hat der Apostel im Ersten Thessalonicherbrief, wie einige Exegeten sagen, nicht gemeint, dass diejenigen Juden, die sich dem Evangelium in den Weg stellen, unweigerlich dem Zorngericht Gottes verfallen und endgültig verloren seien; aber auch wenn er über ein Ende des Zornes Gottes in der Geschichte oder im Gericht nachdenkt, lässt sich der Unterschied zu Röm 9-11 nicht kleinreden.²¹

Noch im Galaterbrief schreibt Paulus so harsch vom gesetzstreuem Israel, dass der Unterschied zum Römerbrief, der kaum später geschrieben sein dürfte, in die Augen springt (Gal 4,21-31).²² Paulus schließt seine Argumentation gegen die Notwendigkeit der Beschneidung und für die Rechtfertigung aus dem Glauben mit einer komplizierten Allegorie der Genesis ab. Die entscheidenden Verse lauten (Gal 4,22-26)²³: «Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sklavin und einen von der Freien. Der von der Sklavin wurde gemäß dem Fleisch gezeugt, der von der Freien durch die Verheißung. Das ist bildlich gesagt: Denn diese (Frauen) stehen für zwei Bünde. Die eine vom Berg Sinai gebiert zur Sklaverei; das ist Hagar. «Hagar» bedeutet ja den Berg Sinai in Arabien. Ihr entspricht aber das jetzige Jerusalem, denn es ist mit ihren Kindern versklavt. Doch das Jerusalem oben ist frei; sie ist unsre Mutter.»

Die Polemik ist massiv: Während Israel sich gerade nicht auf Hagar und Ismaël, sondern auf Sara und Isaak zurückführt, dessen Sohn Jakob den Namen «Israel» erhält (Gen 32,39), polt Paulus das historische Vorzeichen um. Zwar verbindet er nach wie vor das Volk der Verheißung mit Sara und Isaak, aber er macht den entscheidenden Unterschied, dass diejenigen, die «jetzt» in Jerusalem den Ton angeben, ihr Vertrauen auf das Fleisch, heißt: auf das Gesetz und die Beschneidung richten, obwohl ihnen die Verheißung gegeben worden ist, während es die Glaubenden, Juden wie Heiden (Gal 3,26ff.), sind, die auf den Geist setzen. Dadurch entsteht der Gegensatz zwischen dem himmlischen und dem irdischen Jerusalem: Während droben die Freiheit lockt, die auf Erden in der christlichen Gemeinschaft ausgekostet wird (Gal 5,1.13f.), herrscht Unfreiheit, wo ein Gegensatz zwischen dem Gesetz vom Sinai und dem Evangelium Jesu Christi behauptet wird. Denn unbeschadet aller endgültigen Entscheidungen Gottes weiß Paulus die gegenwärtige Befreiung von der Sünde an den Christusglauben gebunden, während das Gesetz nicht gegen die Todesmacht ankommt.

Der Römerbrief zeichnet ein wesentlich differenzierteres, weit freundlicheres Bild von Israel und den Juden, die nicht an Jesus glauben.²⁴ Dafür ist Röm 9–11 das Paradebeispiel. Die Kapitel stehen aber nicht isoliert, sondern sind Teil einer breiten theologischen Denkbewegung. Denn während Paulus im Galaterbrief sich darauf konzentriert, mit Nachdruck zu betonen, dass niemand gezwungen sei, um der Zugehörigkeit zum Gottesvolk willen sich beschneiden zu lassen (Gal 3,1–5; 5,2.11; 6,12–15), erinnert er im Römerbrief (Röm 4,10) zwar daran, dass Abraham den Zuspruch der Glaubensgerechtigkeit (Gen 15,6 – vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.9), der Akolouthie der Genesis folgend, zu einem Zeitpunkt erlangt habe, da er noch nicht beschnitten war (Gen 17), leitet daraus aber nicht nur ab, dass kein Heide beschnitten werden muss, sondern auch, dass die Beschneidung für Juden ihren theologischen Sinn habe: als «Siegel der Glaubensgerechtigkeit» (Röm 4,11). Und während Paulus im Galaterbrief zwar entschieden festhält, das Gesetz sei «nicht wider die Verheißung» (Gal 3,21), aber betont, dass es nicht gegeben ist, zu rechtfertigen, sondern dazu beiträgt, die Sünder zu versklaven, weil es die Übertreter nur verurteilen kann (Gal 3,19–25), hält der Römerbrief zwar den Grundsatz fest, dass niemand aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden kann, weil das Gesetz die Macht der Sünde nicht zu brechen vermag (Röm 7,7–25), macht aber viel deutlicher, dass jede Gesetzesübertretung Sünde ist (Röm 2,17–29), und erklärt ausdrücklich, das Gesetz sei gut (Röm 7,12), gar «geistlich» (Röm 7,14). Damit holt er theologisch ein, was er auch im Galaterbrief gesagt, aber nicht begründet hatte: dass im Liebesgebot (Lev 19,18) das Gesetz «erfüllt» werde (Gal 5,14; Röm 13,9f.).

Der Grund für die Bewegung liegt darin, dass Paulus im Galaterbrief auf die Abwehr eines christlichen Nomismus fixiert ist, der die Autorität des Apostels schwächen will²⁵, während er im Römerbrief eine umfassend heilsgeschichtliche Sicht der Rechtfertigung entwickelt. Das wiederum ist der neuen Leitthematik geschuldet, dass die Rechtfertigung als Konkretion der Gerechtigkeit Gottes gedeutet wird. Sie hilft Paulus, den Horizont der Soteriologie so zu weiten, dass er einer Theologie Israels Raum bietet.

Im Römerbrief unterscheidet und verbindet er drei Zeitebenen, die in jeder christlichen Theologie Israels beachtet werden müssen:

1. Zur prägenden Vergangenheit gehört die Erwählung Israels, sie bleibt; auf sie baut auch die Verheißung des Glaubens für alle Völker; mit dem Israel der Väter ist die Kirche kraft des Geistes verbunden, wie *Nostra Aetate* 4 den Sinn der Schrift präzise wiedergibt.
2. Zur ersehnten Zukunft gehört die Rettung «ganz Israels», auf die auch die Hoffnung der Heidenchristen sich richtet und ohne die es keine Vollendung geben würde.
3. Die erfahrene Gegenwart allerdings ist durch das Neben- und Mit-, aber

auch durch das Gegeneinander von Juden und Christen (aus der Beschneidung und aus den Völkern) gekennzeichnet. Paulus erklärt sich diesen Gegensatz aus der Verstockung Israels; sie macht das Drama der Erlösung aus. Dass und wie Erwählung, Verstockung und Erlösung zusammenhängen, ist nach Paulus das Mysterium Israel.

Traditionell ist der erste Punkt unstrittig. Nur Markion²⁶ und gnostische Gruppen haben die Wurzeln gekappt. Im breiten Mainstream der Kirche sind sie ein Kriterium der Orthodoxie, auch wenn der Streit um die rechte Interpretation des Alten Testaments oft genug erbittert geführt wurde und lange Zeit nur ein Entweder – Oder zwischen jüdischer und christlicher Exegese zu erlauben schien.

Schwerer hat sich die Theologie mit der Zukunftsvision der Rettung ganz Israels getan. Lange Zeit war – und ist – die Vorstellung populär, dass die Juden, wenn sie nicht an Jesus glauben, *de facto* seiner Kreuzigung zustimmen und mithin ewiglich verloren seien, so sie sich nicht doch bekehren. Aber auch wenn jeder Antijudaismus fehlt, entsteht dann ein Problem, wenn erstens die Bindung der Rechtfertigung und der Rettung an den Glauben, die Paulus verkündet und aus der Schrift ableitet, nicht nur eminent positiv, sondern auch exklusiv verstanden; und zweitens der Glaube nicht, wie Paulus es getan hat, im Rückgang auf Abraham entfaltet, sondern, wie später oft geschehen, auf das explizite Christusbekenntnis der Kirche fixiert wird.

Am schwersten fällt es der christlichen Theologie, in der jeweiligen Gegenwart zu verstehen, welchen Sinn es in Gottes Augen haben soll, dass die große Mehrheit der Juden zu allen Zeiten die Messianität Jesu leugnet oder gar nicht wahrhaben will.²⁷ In jüngster Zeit wurde demgegenüber zwar die Theorie eines doppelten Heilsweges entwickelt, eines jüdischen und christlichen, die parallel zueinander verliefen, oder eines einzigen Bundes, in dem Israel immer schon stehe, in den die Heiden aber, so sie glauben, durch Jesus Christus eingegliedert werden.²⁸ Doch auch diese Idee, die bewusst mit den alten Israeltheologien der Christenheit brechen will, muss sich am Text des Paulus messen lassen, mit dem sie in Spannung steht.

3. Paulinische Argumentation

Die entscheidende exegetische Aufgabe besteht darin, den Gedankengang von Röm 9-11 nachzuzeichnen.²⁹ Das kann hier nur in groben Zügen geschehen. Die Zwischenüberschriften sowohl in der Einheitsübersetzung als auch in der Lutherbibel und in vielen Einleitungswerken bedürfen einer kritischen Überprüfung. Paulus führt den Schreibstil fort, den er in Röm 2-3 sowie in Röm 6 und Röm 7 erprobt hat: Er führt sozusagen einen inneren Dialog, in dem er mögliche oder denkbare Einwände gegen seine Thesen

benennt und bearbeitet, aber nicht im Sinne einer theologischen Summe, sondern eines pastoralen Lehrschreibens, das die Römer überzeugen soll, anders von Israel und den Juden, anders auch von sich selbst, von Gottes Heilswillen und von Jesu Heilswirken zu denken, als sie es bis dahin mehrheitlich getan zu haben scheinen. Immer wieder macht Paulus klar, von welchem Standpunkt er spricht: als Jude, der zum Christusgläubigen und Heidenapostel geworden ist. Zu jedem Zeitpunkt ist ihm auch klar, an wen er sich genau wendet: Teils hat er speziell Judenchristen vor Augen, denen womöglich ihre Wurzeln unwichtig geworden sind oder die Befürchtung nahegeht, Paulus wolle sie abschneiden; teils wendet er sich an Heidenchristen, die in der Gefahr stehen, sich über die Juden, vielleicht auch die Judenchristen zu erheben. Paulus entwickelt seine Argumentation im Stile eines jüdischen Midrasch, indem er ein aktuelles Problem ins Licht passender Schrifttexte stellt, die er seinerseits allerdings in einem bestimmten Horizont interpretiert: des Christusgeschehens.

a) Das Problem (Röm 9,1-5)

In Röm 9,1-5 nennt Paulus das Problem, das ihn umtreibt: Wie kann es sein, dass die Juden, zu denen Paulus selbst gehört und von denen Jesus «dem Fleische nach» abstammt, in ihrer großen Mehrheit Jesus als Messias ablehnen? Und was folgt aus dieser Ablehnung für sie?

Paulus nimmt sich diese Frage zu Herzen.³⁰ Er würde sich die Mühe der Argumentation nicht machen, wenn für ihn nicht zwei Punkte festständen: dass Israel berufen ist, Gottes Heil zu erlangen, und dass Gott die Verwirklichung seines Heilswillens an Jesus Christus gebunden hat, an den Gekreuzigten und Auferstandenen, dem der «Gehorsam des Glaubens» gebührt (Röm 1,5).

So hat er die Rechtfertigungslehre im Römerbrief angelegt: In Röm 1,18-3,20 hat er aufgewiesen, dass nicht nur die Heiden, die gegen die Stimme ihres Gewissens, sondern auch die Juden, die gegen das Gebot der Tora handeln, Gottes Zorn verdienen und nur auf seine Gnade bauen können, die den Glaubenden verheißen ist (vgl. Hab 2,4 in Röm 1,16f.). In Röm 3,21-8,39 hat er Schritt für Schritt begründet, weshalb die gegenwärtige Rechtfertigung und künftige Rettung am stellvertretenden Sühnetod des auferstandenen Jesus Christus hängt³¹ und deshalb am Glauben an den totenerweckenden Gott, wie Abraham ihn vorgelebt hat (Röm 4,17). In Röm 8,31-39 hat er, dieses Argument zusammenfassend und ausweitend, die Liebe Gottes gerühmt, die sich in der Hingabe und Auferweckung seines ureigenen Sohnes «für» die Menschen erwiesen hat, so dass «nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes in Jesus Christus, unserem Herrn» (Röm 8,39).

Weil Paulus in seinem eigenen Glauben von der schlechterdings umfassenden Heilswirksamkeit Jesu Christi überzeugt ist, leidet er Qualen

wegen der Juden, die Nein zu Jesus sagen. Er fürchtet, dass sie in ihr Verderben rennen; er sieht die ganze Herausforderung einer Theologie der Gerechtigkeit Gottes; er beteuert, bereit zu sein, wenn es denn nötig wäre, für sie sein eigenes Heil zu opfern (Röm 9,3).

Paulus arbeitet aber nicht nur an der Lösung eines persönlichen Glaubensproblems. Er listet – einmalig für das Neue Testament in dieser Dichte – die *notae* der Erwählung Israels auf, die seine heilsgeschichtliche Sendung und seinen Primat in der paulinischen Soteriologie begründen, das «zuerst den Juden» (Röm 1,16; 2,9f.). Er nennt, dass sie – ein Ehrentitel – «Israeliten» sind, «derer die Sohnschaft ist und die Herrlichkeit und die Bünde und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, derer die Väter sind und aus denen Christus dem Fleische nach stammt» (Röm 9,4f.). Vor Damaskus hätte er es nicht besser machen können. Jetzt dient die Liste nicht nur dem Kontrast zur Ablehnung Jesu; sie bringt Gott ins Spiel: Es geht um seine Gerechtigkeit: die Gültigkeit seines Wortes, die Treue zu seinen Verheißungen, die Verwirklichung seiner Barmherzigkeit.

b) Die Gerechtigkeit Gottes in der Erwählung Israels (Röm 9,6-29)

In Röm 9,6-29 geht Paulus einen ersten Schritt zur Lösung des Problems, indem er dessen Dimensionen ausleuchtet.³² Das Argumentationsziel, das er hier ins Auge fasst, ist der theologische Nachweis, dass die Verweigerung des Christusglaubens durch die meisten Israeliten nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes und zur Gültigkeit seines Verheißungswortes steht. Dieser Nachweis dient ihm aber nicht dazu, das Problem der Ablehnung Jesu durch die meisten Juden zu relativieren, sondern zu radikalieren: Er expliziert, was in der Problemstellung von Röm 9,1-5 angelegt ist: dass sich die Gottesfrage stellt, als Theodizeefrage.³³ Paulus stellt sie allerdings nicht in der neuzeitlichen Version, der die Existenz Gottes zweifelhaft wird, sondern in der biblischen Version, dass gerade das Bekenntnis zu Gott die Erfahrung des unschuldigen Leidens und den Verdacht der Ungerechtigkeit unerträglich werden lässt.³⁴ Während er zuvor auch im Römerbrief das Leiden des Messias als Ort der rettenden Gegenwart Gottes verkündet hatte, spitzt er jetzt die Frage zu, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn die meisten Juden den Christusglauben verweigern. Den Beweis dafür, dass es sich nicht um ein Scheinproblem handelt, führt Paulus mit Hilfe der Heiligen Schrift, und zwar nach bester pharisäischer Manier so, dass er die Tora zitiert und durch die Propheten kommentiert.

Sein erster Satz ist die These: «Ich sage nicht, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist» (Röm 9,6a). Die These entspricht der Aussage von Röm 3,2, dass Israel die Worte Gottes – Plural – anvertraut seien, ist aber noch grundsätzlicher, weil es um das eine Wort Gottes in den vielen Worten geht, die

durch die Heilige Schrift gefiltert, bezeugt und bewahrt werden. Es ist das Wort der Verheißung, das, einmal gesagt, nicht zurückgenommen wird. Im Kontext lässt sich die negative Aussage, die Paulus trifft, am besten so deuten, dass er von Anfang an den Verdacht zerstreuen will, Gott habe sich vom Volk der Erwählung abgewandt; es gelte nicht mehr, was Israel zu Israel macht. Positiv gewendet, will Paulus zuerst nachweisen, dass er mit seiner christologischen Rechtfertigungslehre an der Verheißungstreue Gottes in der Geschichte Israels festhält.

Die These begründet Paulus in zwei Schritten. In Röm 9,6b-13 geht er den ersten Schritt. Er relativiert das Prinzip der Genealogie, das in einer vereinfachten Form bis heute im Judentum populär ist: Jude sei, wer eine jüdische Mutter habe. Er zerstört es aber auch nicht. Paulus arbeitet vielmehr mit der Genesis am Beispiel der Erzelternzählungen heraus, dass nicht alle Kinder des Fleisches auch Kinder der Verheißung sind: «Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel, noch sind Same Abrahams alle Kinder» (Röm 9,6f.).³⁵ Das aber ist es gerade, was Israel zu Israel macht: die Verheißung des Geistes, der die Erwählung entspricht. Dass nicht Ismaël, sondern Isaak (Gen 21,3 – Röm 9,7) und nicht Esau, sondern Jakob (Gen 25,3 – Mi 1,2f.) den Segen Abrahams weitertragen, reicht Paulus als schlagender Beweis aus der Schrift. Dass nach der Genesis Jakob schon im Mutterleib vor Esau erwählt ist, unterstreicht für Paulus, dass Gott nicht nachträglich auf «Werke», auf Bewährungen und Erprobungen reagiert, um dann seine Gnade zu gewähren, sondern von sich aus handelt, nach seinem «Vorsatz» (Röm 9,11: *πρόθεσις*).³⁶

Dieser Ansatz bei Gottes Vorsehung leitet Paulus zum zweiten Schritt seiner Argumentation für die These, dass er in seiner Glaubentheologie die Gültigkeit des Verheißungswortes für Israel festhält (Röm 9,6a). Hier wirft er explizit die Theodizeefrage auf. Seine Antwort ist kohärent – unter der für Paulus unumstößlichen Gewissheit, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der Israel sein Wort gegeben hat. Das Argument, das er vorträgt, hat drei Aspekte.

Erstens: Mit Verweis auf die Exodusgeschichte stellt Paulus im Sinn der Heiligen Schrift die Verhältnisse klar: Erbarmen und Verstockung sind allein Gottes Sache (Röm 9,14-18). Dass Gott ungerecht wäre, ist also angesichts seiner Verheißung deshalb ausgeschlossen, weil *a priori* alles an Gottes Willen hängt, der das Heil für Israel will. Die Gerechtigkeit, auf die Gott angesprochen wird, ist gerade die Souveränität seines Erbarmens.

Zweitens: Auf dieser Basis kann Paulus sich dem Einwand stellen, dass Gott dann, wenn er alles bestimmt, die Verantwortung auch für das Nein zum Glauben mit allen Konsequenzen tragen müsse (Röm 9,19ff.). Der Widerspruch gegen Gott, der an dieser Stelle laut werden könnte, ist aber, so der Apostel, ein Widerspruch in sich selbst. Denn es ist dem Menschen

qua Geschöpf nicht möglich, mit Gott ins Gericht zu gehen, ist er doch Mensch nur durch Gott, als sein Ebenbild. Das ist die positive Wendung des Hiob-Arguments.³⁷ Es hat auch angesichts der Kritik Kants an jeder philosophischen Theodizee Bestand³⁸; denn wenn es wegen der begrenzten Reichweite der menschlichen Vernunft nicht gelingt, angesichts von Unrecht Gottes Existenz zu beweisen, dann auch nicht, sie in Abrede zu stellen. Mithin bleibt es bei der von Paulus geteilten und aus der Offenbarungserfahrung begründeten Voraussetzung des Glaubens: Wenn es Gott gibt, hängt alles an seinem Willen. *Dass* es Gott gibt, kann mit moralischer Gewissheit jedenfalls soweit als vernünftig angesehen werden, als kein Unrecht und keine Götzenverehrung legitim sind (Röm 1,18-32). *Wie* aber Gott seine Allmacht realisiert, dass er nämlich umfassendes Erbarmen walten lässt, ist eine Einsicht des Glaubens, die auf der Offenbarung des Gotteswortes beruht und ihre eigene Überzeugungskraft in sich trägt: Sie kann sich klar artikulieren, in Erzählung, Bekenntnis und Reflexion; sie ist auch kritikfähig in des Wortes doppelter Bedeutung, weil sie sich der Religionskritik auszusetzen und ihrerseits Religionskritik zu üben vermag.

Drittens: In der Verheißung, die Gott selbst durch den Mund des Propheten gesagt hat, ist eine eschatologische Wende angelegt (Röm 9,22-29): Gott macht ein Nicht-Volk zu seinem Volk (Hos 2,25. 1) und erhält einen heiligen Rest Israels (Jes 10,22f. und 1,9^{LXX}). Den Sinn beider Worte erschließt Paulus von seinem Standpunkt aus. Deshalb bezieht er die Prophetie des Hosea nicht nur auf die Wiedergeburt Israels, sondern auch auf die Gewinnung der Heiden und identifiziert den Rest und «Samen» mit den Judenchristen.

Im Ganzen arbeitet Paulus in Röm 9,6-29 also die Logik der Erwählung Israels heraus: das, was das Gottesvolk zum Gottesvolk macht und zugleich den universalen Heilswillen Gottes verwirklicht. Gott macht sich nicht von der männlichen Zeugungskraft abhängig, sondern schafft seine eigenen Fakten, aus reiner Gnade. Indem er seine Verheißungen nach seinem eigenen Willen an Isaak und Jakob bindet, schafft er bereits die Voraussetzung für den qualitativen Sprung, der sich nach Paulus «jetzt», durch Jesu Tod und Auferstehung, realisiert (Röm 3,21-26). Mehr noch: Die Erwählung Isaaks und Jakobs vor Ismaël und Esau erfolgte bereits um der Verwirklichung des universalen Heiles willen. In Röm 9,6-29 verteidigt Paulus also die Gerechtigkeit Gottes als Erbarmen und Erwählung gegen den Vorwurf der Willkür. Er weitet zugleich das Verständnis der Gerechtigkeit als Verheißungstreue, das er als Pharisäer vor Damaskus entwickelt haben kann, indem er die gesamte Geschichte Israels ins Licht der Sendung Jesu und der in ihr begründeten österlichen Sendung der Apostel stellt. Damit wird deutlich, weshalb überhaupt Erwählung geschehen kann, worin sie besteht und wozu sie erfolgt.

Allerdings hat Paulus noch nicht dargelegt, dass und wie aus der Gnadenwahl Gottes die Verkündigung des Evangeliums nicht nur unter Juden, sondern auch unter Heiden folgt, von denen immer mehr dem Wort des Apostels Glauben schenken. Das geschieht im folgenden Abschnitt, in dem Paulus angesichts der Ablehnung der meisten Juden zeigen will, dass und weshalb die apostolische Verkündigung, die auf den Glauben zielt, der Gerechtigkeit Gottes entspricht.

c) *Die Gerechtigkeit Gottes in der Verkündigung des Evangeliums*
(Röm 9,30-10,21)

Während Paulus in Röm 9,6-29 sein erstes Argument theozentrisch vorträgt, um Gottes Gnadenwahl als Basis der gesamten Heilsgeschichte und jeder Heilzukunft zu erhellen, bringt sein zweites Argument die Menschen ins Spiel: In Röm 9,30 – 10,21 zeigt der Apostel, dass die Predigt, die auf den Glauben zielt, nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes steht, obwohl es weit mehr Heiden als Juden sind, die ihm Gehör schenken. In diesem Argument holt Paulus die Substanz seiner bisherigen Ausführungen zur Rechtfertigung der Glaubenden als Erweis der Gerechtigkeit Gottes ein und profiliert sie vor dem Hintergrund der Glaubensverweigerung der meisten Juden. Dadurch bereitet er die Dialektik von Verstockung und Erwählung vor, die er in Röm 11 ausführen wird. Die Glaubensgerechtigkeit gibt es als solche nicht ohne den Widerspruch zum Evangelium, die Kehrseite der Zustimmung. Das ist nicht nur der Wahlfreiheit des Menschen geschuldet, Ja und Nein sagen zu können, sondern setzt noch tiefer an: Das, was das Evangelium zu einem Gegenstand des Glaubens macht, ist gerade das Anstößige, das Kritische und Paradoxe, ohne das Gott nicht derjenige wäre, der sein Wort sagte. Deshalb gibt es kein Ja ohne ein Nein – und kein Nein, das nicht durch das Ja Gottes in ein neues Licht gestellt würde.

In Röm 9,30ff. benennt Paulus den paradoxen Zustand, dass die Heiden glauben, die Juden aber nicht, und erklärt ihn, den Blick in die Heilige Schrift gerichtet, mit dem Ärgernis, das der Gekreuzigte bildet, und dem Glauben, an dem das Heil hängt. «Was also sollen wir sagen? Die Heiden, die die Gerechtigkeit nicht verfolgten, haben die Gerechtigkeit ergriffen, die Gerechtigkeit im Glauben? Israel aber, die Gerechtigkeit des Gesetzes verfolgend, hat das Gesetz nicht erlangt? Warum? Weil nicht aus Glauben, sondern aus Werken. Sie stießen sich am Stein des Anstoßes, wie geschrieben steht: *«Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses»* (Jes 8,16), und: *«Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden»* (Jes 28,16).»

Den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Glaube braucht Paulus nicht neuerlich zu begründen, weil er sich aus dem Kern seiner

Darlegungen in Röm 3,20 – 8,39 ergibt. Ohne dass hier das Wort fällt (das in Röm 6,6 anklängt), ist klar, dass Paulus an den Kreuzestod denkt, der nach 1Kor 1,18–25 nicht nur den Griechen als Irrsinn, sondern auch den Juden als Skandal erscheint, weil gilt, was Paulus in Gal 3,13f. aus der Tora zitiert: «Verflucht ist, wer am Holze hängt» (Dtn 21,23), und weil nur im Glauben die Paradoxie³⁹ der Stellvertretung erhellt, dass der Verfluchte der Gesegnete ist, der auf sich nimmt, was das härteste Schicksal aller Sünder wäre, damit sie des Segens Abrahams teilhaftig werden.

In Röm 10,1 wendet Paulus sein Bekenntnis zur Selbstaufopferung für das Heil der Juden, das er in Röm 9,3 abgelegt hat, ins Positive: in die Bitte um die Erlösung Israels (von der Paulus im Glauben gewiss ist, dass Gott sie erhört): «Es ist mein Herzenswunsch und mein Gebet zu Gott, dass sie gerettet werden.»

Die folgenden Ausführungen sind von der Hoffnung getragen, dass diese Bitte von Gott erhört wird. Einerseits ist die Bitte möglich und sinnvoll, ja notwendig, andererseits kann die Hoffnung auf Erhörung im Glauben gehegt werden; beides ergibt sich aus den vorangegangenen Reflexionen über die menschliche Misere und die göttliche Gnade. Paulus stellt aber die Bitte um die Rettung Israels nicht nur in den Raum, sondern erhellt ihre Logik: ihre Voraussetzungen und Konsequenzen. Er argumentiert nicht nur für die Hoffnung auf Gottes universalen Heilswillen und dessen eschatologische Vollendung; er nennt auch die Gründe, die ihn zuversichtlich sein lassen, dass diese Bitte, an der sein Herz hängt, erhört wird.

Zuerst aber klärt er die Voraussetzungen sowohl der Bitte als auch der Hoffnung auf Erhörung. Er legt sich – kritisch, aber unpolemisch – Rechenschaft über die Gründe ab, weshalb die meisten Juden Anstoß an der Glaubenspredigt nehmen. Entscheidend ist für ihn, dass sie «Eifer für Gott» haben (Röm 10,2).⁴⁰ Das ist ein historisch wie theologisch schwerwiegendes Argument. Vermutlich hat Paulus vor Damaskus selbst so gedacht. Er attestiert sich jedenfalls im Rückblick einen Eifer, der ihn aus vermeintlicher Treue zur «väterlichen Überlieferung» zum Verfolger der Kirche hat werden lassen (Gal 1,15f).⁴¹ Daraus folgt nicht im Umkehrschluss, dass Paulus den «Eifer für Gott», den er in Röm 10,2 namhaft macht, mit Aggression und Militanz verbände, auch wenn er sie durchaus am eigenen Leib erfahren hat. Vielmehr kommt es ihm darauf an, bei sich selbst und anderen, besonders den Heidenchristen, Verständnis dafür zu entwickeln, dass es gerade ihre Leidenschaft für die Heiligung des Namens Gottes ist, die eine große Mehrheit der Juden Jesus Christus ablehnen lässt.

Das Urteil des Apostels ist von hoher Plausibilität. Spiegelt man die Paulusbriefe im Lichte späterer Einwände von Juden gegen das Evangelium, wie sie etwa Justins Dialog mit Tryphon erkennen lässt, ist es neben dem Tod Jesu vor allem die Christologie der Gottessohnschaft Jesu, die Anstoß

erregt hat: der Kreuzestod, weil mit Gottes und seines Messias Ehre der Schmachtod am Kreuz nicht in Einklang zu bringen sei, und die Christologie, weil das Bekenntnis zum einen Kyrios (1Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9) das Hauptgebot verletze. Dass diesem Eifer für Gott die rechte «Erkenntnis» fehle (Röm 10,2) und er deshalb nicht der Gerechtigkeit Gottes entspreche, sondern eine «eigene Gerechtigkeit» aufrichte (Röm 10,3)⁴², begründet Paulus mit der Sicht des Evangeliums auf Jesus: Die Schmach des Kreuzes offenbart das ganze Geheimnis der Weisheit Gottes, die alle Vorstellungen sprengt (1Kor 1,18-25; 2,1-5); der Fluch des Kreuzes offenbart die Rückhaltlosigkeit der Hingabe Jesu für die Menschen, die der Liebe Gottes bedürfen (Gal 3,13f.).⁴³

Den Ansatz, dass dem Eifer für Gott die rechte Erkenntnis des Glaubens fehle, begründet Paulus wiederum mit Hilfe der Schrift, wie er sie in Christus liest. In Röm 10,4-17 will der Apostel zeigen, dass und wie Christus, der Messias, «Ende», besser noch: «Ziel»⁴⁴ des Gesetzes ist (Röm 10,4). Drei Argumentationsschritte lassen sich erkennen.

Erstens: In Röm 10,5-8 geht Paulus auf Mose zurück: was der (mit Lev 18,5) über die Gerechtigkeit aus dem Gesetz und (mit Dtn 30,12.14) über die Gerechtigkeit aus dem Glauben sagt. Die mosaische Unterscheidung, die Paulus herausarbeitet, ist auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens und das messianische Zeugnis der Schrift aus. Der soteriologische Grundsatz, der schriftgemäß ist, wird in Vers 9 christologisch angewendet und mit dem Grundbekenntnis der Christen zur Auferweckung des Kyrios Jesus konkretisiert.

Zweitens: In Röm 10,10-13 geht Paulus auf die Prophetie Israels zurück, die das Heil an den Glauben (Jes 28,16) und an das Bekenntnis des Kyrios (Joël 3,5) knüpft. Beides versteht Paulus wiederum christologisch – nicht unbedingt im Rekurs auf den ursprünglichen Literalsinn, sondern auf jenen Rezeptions-sinn, der sich durch die Auferstehung Jesu von den Toten erschließt.

Drittens: In Röm 10,14-17 rundet Paulus das Argument ab, indem er die Sendung der Apostel reflektiert, unter der die Voraussetzung dafür geschaffen wird, dass im Sinn des Evangeliums geglaubt werden kann.⁴⁵

Freilich bleibt dann immer noch das Problem, was mit den vielen Juden ist, die aus Eifer für Gott den Glauben an Jesus Christus, der zu retten vermag, ablehnen. Hier zieht Paulus die Konsequenz seiner Apostolatstheologie: «Ich frage aber: Haben sie nicht gehört? Auf jeden Fall! Ist doch *«auf die ganze Erde ihr Schall hinausgedrungen und bis ans Ende der Welt ihr Wort»* (Ps 19,5). Ich frage weiter: Hat Israel nicht erkannt? Zuerst sagt Mose: *«Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, und auf ein unverständiges Volk werde ich euch ärgerlich machen»* (Dtn 32,31^{LXX}). Jesaja aber erkühnt sich und sagt: *«Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten, und machte mich denen*

offenbar, die nicht nach mir fragten (Jes 65,1); zu Israel aber sagt er: *«Den ganzen Tag habe ich meine Hand ausgesteckt nach einem treulosen und widerspenstigen Volk»* (Jes 65,2).»

Ps 19,5 liefert den Schriftbeleg dafür, dass die weltweite Verkündigung des Evangeliums im Sinne Gottes ist (Röm 10,19). Der Unglaube hat also nicht die Ursache, dass Jesus als Christus unbekannt geblieben wäre. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: *Weil* Jesus «Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten» verkündet wird (Röm 1,17), ist der vielstimmige Widerspruch auf jüdischer Seite ausgelöst worden. Auch später beliebte Erklärungen, dass es auf jüdischer Seite psychische oder kulturelle Blockaden gegeben habe, Paulus und der Botschaft der Apostel zuzustimmen, oder dass die apostolische Verkündigung missverstanden, vielleicht auch nur ungeschickt vorgetragen worden sei (weswegen man die missionarischen Anstrengungen verdoppeln müsse), bleiben unter dem Problemniveau des Apostels. Das jüdische Nein erklärt sich daraus, dass Jesus klar und deutlich als messianischer Gottessohn proklamiert worden ist.

Diese Paradoxie arbeitet Paulus mit Berufung auf Mose und Jesaja heraus. Er sieht eine doppelte Dialektik. Mit Dtn 32,31^{LXX} wendet er das theologische Eifersuchtsmotiv, das tief in der biblischen Theologie verankert ist (Ex 34,14)⁴⁶, ekklesiologisch: Während sonst Gott als derjenige sich offenbart, der eifersüchtig um sein Volk wirbt, um es zur Gottesliebe zu führen, macht er nach dem von Paulus auf Griechisch zitierten Mose-Wort durch die Verkündigung des Evangeliums, die bei den Heiden immer mehr Gläubige findet, Israel eifersüchtig, um es so zu motivieren, die eigene Position zu überdenken. Mithin ist die gegenwärtige Paradoxie im Heilsplan Gottes selbst angelegt. Das ist eine Linie, die er in Röm 11 weiter verfolgen wird. Mit Gottesworten aus dem Jesajabuch arbeitet Paulus eine entsprechende Dialektik in ekklesiologischer Perspektive heraus. Im Jesajatext richten sich beide Sätze, die unmittelbar aufeinander folgen (Jes 65,1.2), an Israel, haben aber den Sinn einer Anklage. Paulus liest sie in Röm 10,20f. neu unter dem Vorzeichen des eschatologischen Gnadenerweises Gottes und ringt ihnen deshalb einen positiven Sinn ab: den der verwirklichten – oder sich verwirklichenden – Verheißung. Deshalb kann er zwei Bedeutungsrichtungen unterscheiden: Jes 65,1 liest er mit Blick auf die Heiden, Jes 65,2 aber, wie er explizit sagt, mit Blick auf Israel. Dadurch wird die Gnadentheologie unterstrichen, die Signatur der Heilsgeschichte, die Universalität des Heilswillens Gottes, also genau das, was Paulus die Gerechtigkeit Gottes nennt: Die Öffnung für die Heiden ist die Kehrseite der liebenden Hinwendung Gottes zum Volk Israel, das widerspenstig ist.

Zusammengefasst: Nachdem Paulus in Röm 9,6–29 die Logik der Erwählung Israels herausgearbeitet und als Konkretion der Verheißungstreue Gottes gekennzeichnet hat, zeigt er in Röm 9,30 – 10,21, dass dieselbe

Logik zur universalen Verkündigung des Evangeliums führt, die auf den Glauben von Juden und Heiden aus ist. So entspricht es dem eschatologischen Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus, von dem der Apostel kündigt; so entspricht es auch dem Zeugnis der Heiligen Schrift, das der Apostel erschließt.

Freilich bleibt ein entscheidendes Problem noch offen und wird noch zugespitzt: Gott *hat* seine «Hand» nach Israel «ausgestreckt» (Jes 65,2 – Röm 10,21); Paulus zitiert den Vers mit dem Aorist der Septuaginta-Version. Ist das nur Rückblick? Was ist in der Gegenwart und Zukunft? Die Widerspenstigkeit des Volkes ist für Gott offenbar nichts Neues. Das kann aus Sicht des Apostels Hoffnung machen, weil ja die Geschichte Israels *ante Christum natum* zeigt, dass Gott treu bleibt, auch wenn sein Volk untreu ist. Aber dass diese Hoffnung auch angesichts der eschatologischen Zeitenwende begründet ist, die das Kommen des Messias Jesus einleitet, hat er noch nicht gezeigt. Theoretisch wäre auch vorstellbar, dass Gott jetzt oder irgendwann die Geduld verlöre und Israel seine Chance verspielt hätte. Dass und weshalb weder das eine noch das andere eintritt, wird Paulus in Röm 11 zeigen.

d) Die Gerechtigkeit Gottes in der Rettung des verstockten Israel (Röm 11,1-32)

In Röm 11 steuert Paulus, ohne einen gewichtigen Einwand zu übergehen und ohne einen wesentlichen Gedanken des bisherigen Argumentationsganges zu verlieren, auf sein letztes Argumentationsziel zu: die Hoffnung auf Rettung ganz Israels in Gottes Verheißungstreue zu begründen.⁴⁷ Er geht in drei Schritten vor. Zuerst behandelt er *coram Deo* das Gegenüber der Heiden, die zu Jesus Ja sagen, und der Juden, die zu Jesus Nein sagen (Röm 11,1-10), dann den theologischen Status der Heidenchristen im Gegenüber zu Israel (Röm 11,11-24), schließlich die zukünftige Rettung Israels (Röm 11,25ff.).

(1) Das Nein Israels zu Jesus und das Ja Gottes zu Israel (Röm 11,1-10)

Paulus beginnt seinen dritten und letzten Argumentationsgang, die Erwählung trotz des Unglaubens mit der Rettung Israels zu verknüpfen, indem er das Ausgangsproblem zuspitzt (Röm 11,1): «Hat etwa Gott sein Volk verstoßen?» Diese Frage – die für Paulus eine rhetorische ist – setzt bei der denkbar schlechtesten Interpretationsmöglichkeit des von Jesaja (65,2) überlieferten Gotteswortes über seine Suche nach dem widerspenstigen Volk an (Röm 10,21): dass nur die Vergangenheit im Blick stände, die Gegenwart und Zukunft aber verbaut wären. Doch die Antwort folgt auf dem Fuß: «Ausgeschlossen!»

Dieses Nein des Paulus zu einem vermuteten, befürchteten, vielleicht von einigen erhofften und herbeigeredeteten Nein Gottes zu Israel begrün-

det der Apostel biblisch, indem er zwei komplementäre Motive aus der dramatischen Glaubensgeschichte Israels aufgreift und aktualisiert, die in Krisenmomenten Hoffnung wider Hoffnung machen: den heiligen Rest und die Verstockung des Volkes.

α) Der Heilige Rest (Röm 11, 1b-6)

Ein erstes Argument, weshalb Gott nie und nimmer sein Volk verworfen hat, obwohl es überwiegend Jesus ablehnt, ist der (nach dem Zeugnis der Schrift) historische Umstand, dass es, weil Israel Israel ist und bleibt, immer einen «heiligen Rest» gegeben hat und gibt⁴⁸: Inmitten einer Masse, die sich von Gott abwendet, gibt es eine qualifizierte Minderheit, die Gott sich vorbehalten hat, die israelitischen Traditionen am Leben zu erhalten (Röm 11, 1-6). Dieses Motiv hat der Apostel bereits zum Ende des ersten Argumentationsganges anklingen lassen (Röm 9, 27ff.) und mit Jesajazitaten belegt (Jes 10, 22f.; 1, 9^{LXX}). Dort ging es ihm darum, die Logik der Erwählung zu erkennen: Weil nicht schon die fleischliche Abstammung, sondern erst die geistliche Erwählung Israel ausmacht, geht Qualität vor Quantität, so dass ein kleiner Teil für das ganze Volk und seine Verheißung stehen kann. Hier geht es dem Apostel um die Keimzelle der Erlösung. Er beginnt bei sich selbst, so wie er in Röm 9-11 immer wieder biographisch und existentiell argumentiert; er geht aber bis zu Elija zurück: «Denn auch ich bin Israelit, aus dem Samen Abraham, Stamm Benjamin. <Gott hat sein Volk nicht verstoßen> (Ps 94, 14), das er zuvor erkannt hat. Oder wisst ihr nicht, was die Schrift von Elija sagt, wie er vor Gott steht und sagt: <Herr, deine Propheten haben sie getötet, und deine Altäre zerstört, ich allein bin übriggeblieben, und auch mir trachten sie nach dem Leben> (1Kor 19, 10.14). Aber was antwortet ihm das Orakel? <Ich habe mir siebentausend Männer übriggelassen, die ihr Knie nicht beugen vor Baal> (1Kön 19, 18). So ist auch in der jetzigen Zeit ein Rest nach der Wahl der Gnade geblieben. Wenn aber aus Gnade, dann nicht aus Werken, sondern bleibe die Gnade nicht Gnade» (Röm 11, 1b-6).

Elija ist so sozusagen der Athanasius der Theologiegeschichte Israels: der einzige Rechtgläubige in einer religiös verwirrten Gesellschaft. Gott offenbart ihm nach 1Kön 19, 18, dass immerhin noch «siebentausend» Israeliten sich geweigert haben, vor Baal ihre Knie zu beugen. (Vielleicht war das zur Zeit des Paulus ungefähr die Zahl der Judenchristen.) So sehr aber das Elija-Argument dem Apostel hilft, sich als Vorkämpfer des Monotheismus in prophetischer Tradition zu empfehlen, so schwierig ist es in hermeneutischer Hinsicht. Denn man kann ja den Juden, die Jesus ablehnen, gerade nicht eine Leidenschaft für Baal nachsagen, sondern im Gegenteil für den einen Gott – die Paulus ihnen ja auch gerade attestiert hatte (Röm 10, 2). Man kann spekulieren, ob der Heidenapostel den Vorwurf zurückgibt, er

selbst weiche seit Damaskus den Monotheismus auf, indem er Jesus als Kyrios verkünde. Aber entscheidend ist für Paulus offenbar nur die Strukturverwandtschaft der Situation: Die Geschichte Israels kennt die Erfahrung, dass nur wenige für das ganze Volk stehen. Oft wird der Verweis auf den «heiligen Rest» als Hinweis darauf gedeutet, dass die unheilige Mehrheit dem Untergang geweiht sei. Aber das widerspricht sowohl der Traditionsgeschichte des Motivs und seinem Stellenwert in alttestamentlichen Schriften als auch dem Kontext der paulinischen Theologie. Wenn der Apostel mit der Heiligen Schrift Israels den heiligen Rest Israels ins Spiel bringt, schreibt er nicht eine *massa damnata* ungläubiger Juden ab, sondern hält das Licht der Erwählung, das in alle Zukunft scheint, für ganz Israel hoch. Das aber bedeutet der Sache nach, dass die wenigen Judenchristen nicht dafür stehen, dass die anderen Juden verworfen, sondern dafür, dass sie gerettet werden. Wenn dies über weite Strecken der Auslegungsgeschichte anders gesehen worden ist, dann deshalb, weil der «Sitz im Leben» des Motivs in der Glaubensgeschichte Israels und der frühen, jüdisch geprägten Kirche nicht mehr gesehen worden ist.

β) Die Verstockung (Röm 11,7-10)

Ein zweites Argument der Heilsgeschichte entnimmt Paulus der Schriftprophetie Israels: dass der Prophet gesandt sei, das Volk zu verstocken (Röm 11,7-10)⁴⁹. Dieses Motiv findet sich oft, von Jes 6 ausgehend⁵⁰, nicht nur im Alten Testament⁵¹, sondern auch in der synoptischen Jesustradition (Mk 4,11ff.)⁵², bei Johannes (Joh 12,35-50)⁵³ und anderenorts im Neuen Testament (Apg 28)⁵⁴: «Was also? Was Israel suchte, das hat es nicht erlangt; aber die Erwählung hat es erlangt. Die übrigen aber wurden verstockt, so wie geschrieben steht: *«Gegeben hat ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören»* (Jes 29,10) – bis auf den heutigen Tag. Und David sagt: *«Es werde ihnen ihr Tisch zur Schlinge und zur Falle und zum Anstoß und ihnen zur Vergeltung. Verfinstert sollen ihre Augen werden, dass sie nicht sehen, und ihren Rücken beuge ganz»* (Ps 69,23f.^{LXX}).»

Die hermeneutischen Probleme sind auch in diesem Passus groß, allerdings nicht wegen einer Bedeutungsverschiebung innerhalb der Bibel, sondern zwischen der biblischen Theologie und der heutigen Sprache: In der Bibel ist «Verstockung» kein moralischer Begriff, der ein Charakterproblem oder ein unreifes Verhalten anzeigt, sondern ein soteriologischer, der unter einem bestimmten Aspekt erfasst, dass Gottes Heil durch Gottes Gericht erfolgt.⁵⁵ Gott führt in die Krise – nicht aus Willkür, sondern um die Konsequenzen eines verfehlten Lebens oder einer falschen Entscheidung zu zeigen. Die Verstockungsthematik ist immer mit dem Gericht, zuweilen mit der Strafe Gottes verbunden. Aber es ist Gott, der handelt – und weil er der Gott Israels ist, der Vater Jesu, zielt sein Handeln zwar auf eine Verurtei-

lung, eine Bestrafung und Distanzierung, hat aber als Ziel die Aussöhnung, die Versöhnung, die Vergebung und Annäherung.

Für Paulus ist der Auftrag Jesajas ein wichtiger Orientierungspunkt, weil er sich nicht selten auf den Propheten bezieht, so wie das alttestamentliche Buch ihn vorstellt: als berufenen Sprecher Gottes, als predigenden und leidenden Gottesknecht, als Künder umfassenden Heiles.⁵⁶ Ohne den Namen Jesajas zu nennen, zitiert Paulus eine Variante und Konkretion des Beauftragungswortes (Jes 6,9f.), nur dass hier, dem Kontext angemessen, nicht die Sendung des Propheten, sondern der Effekt bei den Adressaten vor Augen rückt. Das zitierte Wort richtet sich im alttestamentlichen Kontext gegen Jerusalem. Bezieht man die folgenden Jesajaverse mit ein, die der Apostel allerdings nicht mehr zitiert, wird der Schriftbezug des paulinischen Passus noch enger; denn der Prophet kritisiert die mangelnde Bereitschaft, auf eine Offenbarung zu hören (Jes 29,11); er vergleicht diejenigen, die in Juda den Ton angeben, mit Analphabeten (Jes 29,12); der Kern der Kritik, so das Jesajabuch, ist ein Lippenbekenntnis zu Gott, das keine Herzenssache ist, weil menschliche Satzungen den Blick trüben (Jes 29,13). Im kühnen Sprung bezieht Paulus diese Aussage auf seine Gegenwart; er bleibt in den Bahnen seiner christologischen Schrift hermeneutik: Gott zu ehren, heißt, ihn als Vater Jesu Christi zu preisen. Wer das mit Berufung auf das Gesetz verweigert, hat es, so Paulus, nicht richtig verstanden – so wie er selbst vor seiner Berufung. Allerdings endet der Abschnitt beim Propheten mit einer Ankündigung neuer Wunder zu Gunsten Jerusalems (Jes 29,17–24) – so wie bei Paulus.⁵⁷

Zur Untermauerung des Verstockungsmotivs zitiert Paulus «David» mit Ps 89,23f.^{LXX}⁵⁸ Hier kommt Kultkritik auf. Denn das Zitat verweist auf den «Tisch», womit der Opferaltar des Jerusalemer Tempels gemeint ist. Dieser Tisch, der Gottes Vergebung im Opferkult einen Ort gibt, wird aber nun nach der Bitte «Davids», die Paulus zitiert, zum Ort des Anstoßes. Die Rolle des Beters ist die eines verfolgten Gerechten, der Schimpf und Schande auf sich zieht, aber sich mit Gott im Einklang weiß. Paulus hat der Psalm viel gesagt. Später wird er – mit Blick auf Jesus – Vers 10 zitieren: «Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen» (Röm 15,3). In diesem Netzwerk an Bezügen markiert das Zitat in Röm 11,10 die Kritik – aber so wie Ps 69 mit einem Ausblick auf Zions Rettung endet, für die eben der eintritt, der nach der Septuaginta-Version das Gericht akzentuiert, so auch Paulus. Spiegelt man das Psalmzitat auf die Konfliktgeschichte Jesu wie des frühen Christentums zurück, so scheint tatsächlich – wie die Tempelaktion schlaglichtartig deutlich werden lässt – die Heiligkeit des Kultes ein wesentlicher Grund auf jüdischer Seite gewesen zu sein, Jesus abzulehnen und der Christusverkündigung keinen Glauben zu schenken. Hier fasst Paulus das Problem an: Die Verstockung wird auch nach den wichtigsten alttestamentlichen Bezugstexten nicht heteronom dekretiert, sondern setzt gerade

dort an, wo Israels Sendung sich verdichtet: beim Zion und der Verheißung, die auf der Stadt, dem Tempel und dem Kult liegt. Was Gott Israel geschenkt hat, wird von Israel nicht zurückgewiesen, aber unter der Hand zu einem Mittel, Gott auf Abstand zu halten: Das ist das Drama Israels, das ins Mysterium Israels mündet. Die Propheten, Mose und David einbegriffen, haben es beschrieben; Paulus sieht es in Jesus Christus auf die Spitze getrieben.

Verstockung bedeutet nicht Verwerfung; Verstockung ist, biblisch verstanden, immer befristet; es ist die dunkle Kehrseite der Erlösung. Verstockung ist kein Verhängnis, sondern ein Handeln Gottes aufgrund des Handelns von Menschen, das dessen Konsequenzen im Horizont befristeter Zeit auf die Menschen zurücklenkt, so dass sie in ihrem Eigenen gefangen sind – nicht um des Unterganges, sondern um der Einsicht und Erlösung willen. Paulus hat das in Vers 7 klargestellt, bevor er sich auf das gefährliche Gelände der Gerichtstheologie einlässt: Die «Erwählung» bleibt. Während der Pharaos, von dem Paulus in Röm 9,17 mit Bezug auf Ex 9,16 geschrieben hat, dass er verstockt worden sei, damit Gott – nach dem Wort des Mose – seine «Macht» an ihm zeige, nämlich Israel aus Ägypten rettet und die Streitwagen Pharaos zerschlägt, wird Israel seiner großen Mehrheit nach verstockt, weil die Erwählung gültig bleibt und damit die Verheißung verwirklicht wird.

Auf diese Weise beleuchtet Röm 11,7-10 genau die Kehrseite von Röm 11,1b-6. Gilt die Aufmerksamkeit dort der Minderheit, so hier der Mehrheit. Steht dort der heilige Rest für die Hoffnung ganz Israels, die von denen geteilt wird, die an Jesus Christus glauben, so steht hier die große Mehrheit der Juden für dieselbe Hoffnung, insofern Gott derjenige ist, der ihre Augen verschließt – was keinen anderen Grund als den haben kann, sie am Ende zu öffnen.

(2) Der Status der Heidenchristen gegenüber Israel (Röm 11,11-24)

Nachdem Paulus in Röm 11,1b-10 allen, die den Brief lesen, gesagt hat, dass Gottes Ja zu Israel bleibt, weil ein Rest Ja zu Jesus sagt und weil das Nein der Mehrheit zu Jesus auf die Verstockung durch Gott zurückgeht, die *eo ipso* terminiert ist, wendet er sich im nächsten Abschnitt denen zu, die sich diese Dialektik ins Stammbuch schreiben müssen: den Heidenchristen. Mit einem betonten «Ich» leitet Paulus den Passus ein. Er stellt eine rhetorische Frage, die er kategorisch verneint: «Ich frage also: Sind sie etwa gestrauchelt, um zu fallen? Ausgeschlossen!» (Röm 11,11a).

Das Straucheln ist das Stolpern am Stein des Anstoßes, den der auferstandene Gekreuzigte bildet. Das Fallen wäre die Verwerfung, der Verlust der Verheißung, die Negation der Heilsgeschichte. Viele haben sicher so gedacht – damals wie heute. Es wäre die denkbar schlechteste Folgerung aus

der Tatsache der Verstockung; wer mit dem biblischen Motiv nicht so vertraut wie der pharisäisch gebildete Apostel ist, könnte auf die Idee verfallen. Deshalb spricht Paulus das Undenkbare aus. Aber sofort schließt er auch dieses Urteil aus – ebenso kategorisch, wie er zuvor die Leugnung der heilsgeschichtlichen Privilegien Israels ausgeschlossen hat. Er lenkt zur Ausgangsfrage Röm 11,1 zurück, die klarstellen soll, dass Gott nie und nimmer sein Volk verworfen hat. Aber er fragt, nachdem er vieles klargestellt hat, nicht erneut nach der Treue Gottes zu Israel, die für ihn feststeht, sondern nun nach dem Schicksal Israels, wenn es den Unglauben und das Straucheln gibt. Es geht ihm nicht nur darum, das *Dass*, sondern das *Warum* der Verstockung zu verstehen.

α) Die Dialektik der Mission (Röm 11,11-15)

Wenn die Verstockung nicht der Verwerfung Israels dient – wozu dann? Um eine Antwort zu geben, wendet Paulus das Eifersuchtsmotiv, das er in Röm 10,19 mit Verweis auf Mose (Dtn 32,31^{LXX}) entwickelt hat, auf die Gegenseite. Der Grundgedanke, den Paulus aufnimmt (Röm 11,11.14), lautet: Der Erfolg, den die Predigt des Evangeliums unter den Heiden hat, könne womöglich das Gottesvolk eifersüchtig machen, so dass es auf diese Weise den Weg zum Christus Jesus und durch ihn zu Gott findet. Aber in Röm 11 schaut er auch auf die Kehrseite der Medaille. Israels Nein hat den Effekt, dass die Völker eher den Zugang zum Glauben finden: «Sondern durch ihren Fall ist das Heil den Heiden zuteil geworden, um sie zu reizen. Wenn aber ihr Fall der Reichtum der Welt und ihr Schade der Reichtum der Völker ist – um wie viel mehr ihre Fülle? Euch aber, den Heiden, sage ich, insofern ich Apostel der Heiden bin, der ich meinen Dienst rühme, ob ich wohl mein Fleisch reize und einige von ihnen rette. Denn wenn ihre Absage die Versöhnung der Welt bringt, was ist ihre Annahme anderes als das Leben aus den Toten?» (Röm 11,11b-15)

In diesem Argument bringt Paulus wiederum Missionserfahrungen zur Geltung, die er als Apostel gesammelt hat. Lukas scheint das Konzept aufgenommen zu haben, weil er in der Apostelgeschichte nicht selten erzählt, Paulus habe regelmäßig zuerst in der Synagoge und dann, nachdem er dort mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen sei, unter den Heiden gepredigt. Aber das bedeutet nicht, dass für Lukas oder gar Paulus die Heiden Christen zweiter Klasse wären. Lukas dramatisiert die Geschichte, Paulus reflektiert sie.

Entscheidend ist die Perspektive, die er einnimmt. Er redet als Judenchrist, der Heidenapostel geworden ist, zu Heidenchristen, die ihre jüdischen Wurzeln nicht vergessen dürfen (Röm 11,13). Ihnen will er aus der Erfahrung der Gegenwart das Überwältigende der Zukunft erhellen. Sein Argument: Wenn schon das gegenwärtige Nein der meisten Juden zu Jesus insofern einen positiven Effekt hat, als die Heiden eher und in größerer

Zahl zum Glauben an Gott kommen – dann muss der Segen unermesslich sein, der durch die Vollzahl der von Gott geretteten Israeliten ausgeteilt wird. Dass es zu dieser Rettung kommt, steht nicht in Zweifel. Es geht dem Apostel aber darum, die Augen der Heidenchristen für die Realität zu öffnen. Dass sie glauben können, kostet einen hohen Preis. Er kann bezahlt werden, weil am Ende der Widerspruch Israels gegen Jesus aufgelöst werden wird. Nur in der Gegenwart soll niemand, der als Christ aus den Völkern stammt, vergessen, was Israel verdankt ist.

Freilich ist der Schluss des Passus strittig. Wer ist Subjekt in Vers 15? Sind es die Israeliten⁵⁹? Oder ist es Gott?⁶⁰ Das ist nach dem Kontext nicht ohne weiteres klar. Im einen wie im anderen Fall wäre die «Absage» (*ἀποβολή*) zeitlich begrenzt, die «Annahme» (*πρόσληψις*) hingegen die Negation der Negation. Anthropologisch gewendet, müsste man eine letztliche Bejahung des christlichen Evangeliums postulieren; theozentrisch gelesen, wofür die besseren philologischen Gründe sprechen (weil sonst ein Objekt der Ablehnung wie der Annahme fehlte), wird die Dialektik von Verstockung und Errettung zum Ausdruck gebracht. So passt der Vers am besten in den Kontext. Der abschließende Hinweis auf die Auferstehung der Toten schließt an das an, was Paulus am Glauben Abrahams erkannt hat (Röm 4,17) und auf die Taufe bezieht (Röm 6,1-11), verweist aber auch auf die Vollendung, in der die «Annahme» Israels nach der zwischenzeitlichen Ablehnung endgültig sein wird.

β) Das Bild vom Ölbaum (Röm 11,16-24)

Die Argumentation des Apostels für die eschatologische Hoffnung der Juden war in Rom 11,11-15 auf Überlegungen zum Status der Heidenchristen, speziell ihrem Verhältnis zu den Juden hinausgelaufen. Diesen Faden spinnt Paulus in den Versen 16-24 weiter. In der Gemeinde von Rom war das Verhältnis besonders brisant, weil Claudius 49 n. Chr. die Juden – vielleicht auch nur die Judenchristen – aus Rom vertrieben hat (Apg 18,2), während sie später zurückkehren konnten (vgl. Röm 16,3). So wenig die Anfänge der römischen Christenheit bekannt sind, so wahrscheinlich ist, dass aus diesem Umstand ein zwischenzeitliches Übergewicht des Heidenchristentums entstanden ist – und wahrscheinlich Folgeprobleme nach der Rückkehr von Judenchristen. Röm 11 ist das deutlichste Signal. Um den Heidenchristen die Situation vor Augen zu führen, die sich für sie aus dem Ja Gottes auch zu den Juden ergibt, die Nein zu Jesus sagen (Röm 11,1-16), skizziert Paulus zwei Bilder, eines sehr flüchtig, eines etwas ausführlicher – wobei im einen wie im anderen Fall deutlich wird, dass Paulus nicht so gut wie Jesus Gleichnisse erzählen, aber sich doch klar genug ausdrücken konnte.

In Vers 16 verbindet Paulus die beiden Bilder, um die Pointe genauer anzuzielen. Zuerst redet der Apostel kurz vom «Ersten» (*ἀπαρχή*), dem

Anfang, und der «Menge», der «Mischung», dem Teig; danach von der Wurzel, dem Stamm und den Zweigen. Wie sich der «Erstling» zur Menge verhält, so die Wurzel zum Stamm und den Zweigen. «Wenn aber das Erste heilig ist, dann auch die Menge; und wenn die Wurzel heilig ist, dann auch die Zweige.»

Das erste Bild nimmt Paulus aus dem jüdischen Agrarkult, der zahlreiche hellenistische Parallelen aufweist. Der «Erstling» ist ein erster Teil, eine erste Ernte, eine erste Frucht, die für das Ganze stehen. In diesem Fall geht es um ein «Hebopfer»: Nach Num 15,17-21 wird vom ersten Brotteig, der aus dem Korn einer neuen Ernte gebacken werden soll, ein kleiner erster Teil genommen und Gott dargebracht: als «Abgabe». Diese «Abgabe ist Ausdruck des Dankes für das geerntete Korn; sie ist mehr als eine Gegenleistung für das gebotene Lebensmittel oder ein Preis, der entrichtet werden muss. Sie ist vielmehr Repräsentant der gesamten Ernte: Alles kommt aus Gottes Hand; alles gehört ihm; alles wird ihm gegeben: in einem «Ersten», der für das Ganze steht. So wird ein ganzes Leben möglich, das aus der Dankbarkeit sich speist.

«Heilig» ist der Erstling, weil er Gott geweiht wird. Die erste Gabe, die Gott dargebracht wird, repräsentiert die ganze Ernte, den ganzen Teig, die volle Menge und macht sie so zur Gottesgabe. Das interessiert den Apostel allerdings in Röm 11 nur unter dem Aspekt der «Heiligung» oder der «Weihe». Die Weihe des Erstlings, mag er noch so klein und unscheinbar sein, heiligt die ganze Fülle. Heiligung heißt: Verbindung mit Gott, Prägung durch ihn, Partizipation an ihm. Das Bild knüpft an die Rede vom heiligen Rest und seine implizite Heilsuniversalität an. Wenn das Erste geheiligt wird, dann das Ganze.

Die Aufmerksamkeit gilt dann aber sofort und länger dem anderen Bild der Wurzel und der Zweige. Vom ersten Bild wird allerdings das Motiv der Heiligkeit auf das zweite übertragen. Nur deshalb kann das Bild der Wurzel und der Zweige theologisch überzeugen. Dass die Zweige von der Wurzel bestimmt sind, ist Allgemeinwissen. Im theologischen Horizont, den er vorgezeichnet hat, entwickelt Paulus aber, indem er die Bildhälfte betrachtet, eine ekklesiologische Fundamentalaussage.

Um sie ins Bild zu setzen, stellt Paulus die Wurzel eines Ölbaumes vor Augen, seines Stammes und seiner Zweige: «Wenn nun aber einige Zweige herausgeschnitten wurden, du aber als wilder Ölzweig in sie eingepfropft worden bist und mit an der Wurzel und am Saft des Ölbaumes Anteil gewonnen hast, so rühme dich nicht wider die Zweige. Wenn aber doch: Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich» (Röm 11,17f.).

Das Bild, das Paulus zeichnet, ist wider die Natur (Röm 11,24), aber gemäß der Gnade Gottes. Üblicherweise gilt die Technik des Abschneidens und Einpfropfens der Ertragssteigerung: Ein edler Trieb wird auf eine wilde

Wurzel gesetzt und mit ihr verbunden, um ihre Wachstumskraft zu kultivieren. Hier ist es gerade anders: Paulus entwickelt das Bild so, dass die Wurzel edel ist, die Zweige, die auf sie aufgepfropft werden, aber wild sind. Das macht agrarökonomisch keinen rechten Sinn, theologisch aber schon. Die wilden Zweige werden mit den Heidenchristen verglichen. Sie werden durch die Wurzel veredelt. Das passt zur Erwählungstheologie des Apostels: zur Berufung Israels ebenso wie zur Berufung der Heiden in das Reich Gottes und im Zuge dessen in die Kirche.

Das Bild ist an die Heidenchristen Roms (und anderswo) adressiert. Mit ihnen sucht der Apostel das Gespräch: «Du wirst nun sagen: Sie haben die Zweige herausgeschnitten, damit ich eingepfropft werde. Schön! Im Unglauben werden sie herausgebrochen, du aber hast Stand gefunden im Glauben. Rühme dich nicht wider die Zweige, sondern fürchte dich. Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont hat, wird er deiner auch nicht schonen. Schau nun die Güte und Strenge Gottes: die Strenge gegen die, die fallen, über dich aber die Güte Gottes, wenn du bei seiner Güte bleibst, sonst wirst auch du herausgeschnitten» (Röm 11,19-22).

Die Heidenchristen dürfen sich ihres Status als Gotteskinder sicher sein (Röm 8,17-30), aber nicht vor denjenigen Juden rühmen, die nicht an Jesus glauben und deshalb – so weit geht Paulus auch im Römerbrief – ihre Verbindung mit der Wurzel gekappt haben, von der auch die Heidenchristen leben. Aber auch sie, die aus den Völkern zum Glauben gelangt sind, stehen unter Gottes Gericht, so sehr sie wissen dürfen, dass Gottes Güte sie mit dem Ölbaum verbunden hat, während Gottes Strenge andere Zweige herausgehauen hat. Dass diese anderen Zweige, die herausgehauen sind, die Juden meinen, die nicht an Jesus glauben, ist gleichfalls ziemlich klar.

Das Bild ist aber insofern erklärungsbedürftig, als nicht von vornherein klar ist, wofür der Ölbaum mit seiner Wurzel und seinen Zweigen steht. Es gibt verschiedene Vorschläge: für das Israel der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft?⁶¹ Für das Israel der Erzeltern?⁶² Für die Juden?⁶³ Für die Judenchristen? Für Abraham und Jesus?⁶⁴

Das Bild selbst legt in seiner alttestamentlichen Farbgebung nicht auf eine einzige Auslegung fest. Mit einem Ölbaum kann der Gerechte verglichen werden (Ps 52,10; Sir 24,13f.), der Hohepriester Simeon (Sir 50,10) oder auch das Volk Israel (Jer 11,16), allerdings im Moment einer Bedrohung durch eigene Schuld und Gottes Gericht. Deutlichere Hinweise auf die Deutung gibt der paulinische Kontext. Absolute Eindeutigkeit widerspricht dem Gleichnischarakter. Aber dass die Wurzel «heilig» ist, lässt an das Israel denken, dessen heilsgeschichtliche Privilegien Paulus in Röm 9,4f. kurz aufgezählt hatte. Diese *notae* sind zwar von Gott in der Vergangenheit gesetzt worden, aber sie reichen bis in die Gegenwart Jesu Christi, der dem «Fleische» nach Jude ist und bleibt. Dass die Gültigkeit der Verheißung, die

in Israels Erwählung angelegt ist, aufgehoben wäre, sagt Paulus mit keiner Silbe. Also ist es im Sinne des Apostels nicht möglich, zwischen Israel *ante* und *post Christum natum* zu trennen. Jede Aussage über das Israel der Vergangenheit ist *coram Deo* zugleich eine über das Israel der Gegenwart und Zukunft; wäre es anders, wäre Gott nicht seinen Verheißungen treu. Die Heidenchristen werden durch den Glauben und die Taufe (Röm 6) in die Wurzel eingepfropft, so dass sie «mit Anteil haben (*συγκοινωνός*) an der Wurzel des fetten Ölbaumes» (Röm 11,17) – nicht allein, nie anstelle von anderen, sondern «mit» den Judenchristen und «mit» Israel. Das, was man später «Substitutionsekklesiologie» genannt hat, wird von Paulus im Bild des Ölbaumes explizit ausgeschlossen: Dass andere Zweige abgeschnitten würden, damit Platz für die neuen werde, ist genau jenes Rühmen, das Paulus im Ansatz ausschließen will.

Deutet man das Bild allegorisch weiter aus (wie Paulus es gewollt hat), ist die Wurzel, mit dem Stamm verbunden, das Gottesvolk; wenn «einige» Zweige ausgehauen werden, müssen es wohl die nicht an Jesus glaubenden Juden sein. Die anderen, die bleiben und von denen nur indirekt die Rede ist, wären dann mit den Judenchristen zu identifizieren. Würde Paulus sie mit dem Wurzelstamm identifizieren, wäre ihm das Bild erheblich ver-rutscht.

Das Bild ist klar und hell, wo es die Heidenchristen radikal mit Israel verbindet, also den Glauben an Jesus nicht von der Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel trennt. Saft und Kraft hat die Kirche (wenn man das Wort hier wählen darf, obwohl es der Römerbrief nicht fallen lässt) von ihrer Wurzel Israel. Diese Kraft ist durch den Juden Jesus vermittelt, der nicht nur aus Israel stammt, sondern auch «Diener der Beschneidung» geblieben ist (Röm 15,8). Die Kraft der Wurzel geht nicht nur deshalb auch auf die Heidenchristen über, weil Jesus die Heiden dem Gottesvolk Israel hinzufügt, das im übrigen unbeschadet bliebe. Wer so deutete, wie manche moderne Israeltheologien, verkennt das Abhauen der Zweige, von dem Paulus redet. Vielmehr haben die Heidenchristen «mit» Anteil an der kräftigen Wurzel, weil Gott Israel von vornherein so gemacht hat und weil der durch Jesus Christus diese Kraft entwickelt. Das Bild vom Ölbaum schaltet schon so jeden Antijudaismus aus, ohne die Ekklesiologie und die Christologie zu relativieren.

Das Bild ist aber schwierig, wo es die Juden, die nicht an Jesus glauben, eben deshalb von der Wurzel des Ölbaums abgetrennt sieht. Der Akzent liegt nicht auf einer Art Selbstisolation, sondern – bildgerecht – auf einem Abgeschnittenwerden. Gott ist der Akteur: wie in der Erwählung und wie in der Verstockung. Von den Juden, die nicht an Jesus glauben, geht nach Paulus nicht nur keine Heilswirkung auf andere aus; sie sind auch ihrerseits durch ihren Unglauben (wie Paulus ihn sieht) vom Lebenssaft der Verhei-

Bung abgeschnitten. Das ist insofern konsequent, als Paulus die Verheißung christologisch denkt. Sie realisiert sich in Christus.

Allerdings scheint es, dass Paulus an dieser Stelle mit der Logik des von ihm entworfenen Bildes nicht ganz zufrieden ist. Deshalb beleuchtet er zum Schluss noch eine weitere Seite des Bildes: «Aber auch jene, wenn sie nicht beim Unglauben bleiben, werden wieder eingepfropft; denn Gott ist mächtig, sie wieder einzupfropfen. Wenn aber du aus dem von Natur wilden Ölbaum wider die Natur eingepfropft wirst auf den guten Ölbaum, um wie viel mehr werden die nach der Natur in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft» (Röm 11,23f.).

So wie die Juden nicht «straucheln, um zu fallen» (Röm 11,11), so werden die Zweige nicht herausgehauen, um zu verdorren oder gar verbrannt zu werden. Wieder übersteigt Paulus die Sphäre der Natur und bringt Gottes Schöpferkraft ins Spiel, die seine Erlösung prägt. Die ausgeschnittenen Zweige können jederzeit reimplantiert werden – leichter, als die wilden einzupfropfen sind, weil sie ja natürlicherweise zum Wurzelstamm gehören. An dieser Stelle hat Paulus offenbar vor Augen, dass sich Juden, die sich zuerst im Unglauben (*ἀπιστία*) gegen Christus ausgesprochen haben, dann doch zu ihm bekehren – wie er selbst ja ein Beispiel liefert.

Doch wird er zeigen, dass damit die Möglichkeiten Gottes nicht erschöpft sind. Denn auch wenn den Juden jederzeit die Bekehrung zu Jesus offensteht (und offengehalten werden muss)⁶⁵, ist doch die eigentliche Frage nicht beantwortet, was mit denen ist, die sich eben nicht bekehren. Diese Frage kann sich nach dem, was bislang in Röm 11 ausgeführt worden, nicht damit beruhigen, dass es doch Judenchristen gibt und dass die Wurzel Jesse auch Platz für die Heidenchristen bietet. Sie verschärft sich, weil Paulus nach Röm 11 damit rechnet, dass eine Mehrheit der Juden beim Nein zu Jesus bleibt, solange die Zeit währt. Wie kann sich dann das Ja Gottes zu Israel konkretisieren, wenn Israel erstens nicht eine Größe der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und Zukunft ist und wenn es zweitens nicht durch die Kirche substituiert wird? Diese Frage ist auch für die Heidenchristen von soteriologischem Interesse, weil Paulus ihnen ja im Ölbaumgleichnis nahegebracht hat, dass sie vom Saft der Wurzel, heißt von der Gültigkeit der Verheißung leben.

(3) Die Rettung Israels (Röm 11,25–32)

Der dritte Schritt, den der Apostel auf seinem Argumentationsweg in Röm 11 geht, ist eine prophetische Inspiration, an der Paulus die Römer teilhaben lässt: dem Geheimnis der Rettung Israels: «Denn ich will euch nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, über dieses Geheimnis, damit ihr euch nicht selbst für klug haltet: Verstockung liegt zum Teil auf Israel, bis die

Fülle der Heiden eingeht, und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: *«Kommen wird vom Zion der Erlöser, der abwenden wird die Gottlosigkeit von Jakob. Und dies ist der Bund von mir: dass ich ihre Sünden vergeben werde»* (Jes 59,20f.; Jer 31,33f.; Jes 27,9).

Der Verweis auf das Mysterium Israel, auf das Paulus zurückgeht, ist nicht der Ausstieg aus der Argumentation, die ihn in eine Aporie geführt hätte, sondern eine letzte Konsequenz seines Gedankens, dass Gott gerecht ist. Auch in 1Kor 2,1, wo es um die *theologia crucis*, und in 1Kor 15,51, wo es um die *theologia resurrectionis* geht, dient der Verweis auf das «Geheimnis» nicht dazu, die Kritik, das Fragen und die Zweifel ruhigzustellen, sondern das Denken voranzutreiben. Paulus treibt insgesamt Theologie aus der Reflexion der Offenbarung heraus. Die Offenbarung ist ihrem Wesen nach ein Geheimnis – nicht weil man darüber nicht reden könnte, sondern weil es die Offenbarung Gottes ist, die jedes menschliche Verstehen übersteigt. Paulus redet vom Geheimnis, wenn er eine Grenze berührt: eine Grenze der Vorstellung, der Anschauung und des Wissens, die nicht nur dem Verstand, sondern auch der Glaubenserkenntnis gesteckt ist. Das ist bei der Torheit des Kreuzes, das ist auch bei der Auferstehung der Toten der Fall. Diese Grenze überschreitet Paulus nicht. Aber er zeichnet ihren Verlauf nach.

α) Die Fülle der Heiden (Röm 11,25)

Paulus leitet das «Geheimnis» aus der Schrift ab, die er in Christus liest. Er gewinnt aus der schriftlich bezeugten Vision des Jesaja und Jeremia vom kommenden Retter, dem Messias vom Zion, der die Gottlosigkeit verwindet, die Hoffnung auf die Rettung «ganz» Israels. Zuerst macht er in einem einzigen Satz die paradoxe Logik der Verstockung klar, wie sie in der Bibel Israels angelegt wird und durch Jesus eschatologische Dimensionen gewinnt. Die Verstockung ist befristet. Die Frist läuft, bis «die Fülle (πλήρωμα) der Heiden eingeht» (Röm 11,25). Die «Fülle» ist mehr ein qualitativer als ein quantitativer Begriff («Vollzahl»), insofern das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Die «Fülle» ist eine eschatologische Vorstellung, die nicht aus dem mühsamen Addieren, sondern dem Überfluss der Vollendung lebt. Es fehlt ein Objekt des «Eingehens». Ist an die Kirche gedacht? Dann wäre gleichzeitig gesagt, dass es in der gesamten Zeit der Heidenmission beim Nein der Juden bliebe, das erst dann in ein Ja zu Jesus verwandelt würde, sei es aus Eifersucht, sei es aus Überzeugung und Einsicht. Es bliebe aber Zeit für eine letzte missionarische Erfahrung der Juden. Oder ist an das Reich Gottes gedacht (vgl. 1Thess 2,12)?⁶⁶ An das ewige Leben?⁶⁷ An die Wallfahrt zum Zion?⁶⁸ Dafür spricht das Bild des «Eingehens», das aus der synoptischen und johanneischen Tradition bekannt ist; dafür spricht auch das Motiv der «Fülle». Denn alle Heiden können schon deshalb nicht in die Kirche kommen, weil immer wieder Menschen ge-

storben sein werden. Gottes Heilswillen ist aber universal. Ist jedoch Vers 25 futurisch-eschatologisch auszulegen, darf man wohl bitten, dass möglichst viele möglichst früh zur Erkenntnis Jesu Christi und zum Eintritt in die Kirche gelangen, hat aber die «Fülle» ganz Gott anzuvertrauen und seinem eschatologischen Heilshandeln, das jede Grenze von Raum und Zeit überschreitet. Gleichzeitig ist dann deutlich, dass Paulus nicht an eine letzte Gelegenheit zu intensiver Judenmission denkt, sondern von der Überzeugung geprägt ist, die auch seinen bisherigen Gedankengang geleitet hat: dass es zwischen der Heidenmission und dem Unglauben Israels eine dialektische Einheit gibt, solange die Zeit währt. Allerdings folgt nach den alttestamentlichen Bezugstexten (Jes 2; Mi 4) die Wallfahrt der Sammlung Israels, während es hier umgekehrt wäre.

β) Das Zeugnis der Schrift (Röm 11,26f.)

Vers 26 spricht das erlösende Wort von der Rettung ganz Israels. Der Satz ist nicht das Ergebnis eines rhetorischen Gewaltstreichs, sondern konsequenter Argumentation für die Gerechtigkeit Gottes unter Ausnutzung aller Mittel, die dem Apostel zu Gebote stehen, auch prophetischer Inspiration. Wenn «ganz» Israel gerettet werden wird, dann alle, die zum Volk der Verheißung gehören, von Abraham an bis in alle geschichtliche Zukunft hinein, ob sie nun von Jesus gehört haben oder nicht und sich zu ihm bekennen oder nicht. Israel steht als Einheit vor Augen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft übergreifend. Die Ganzheit Israels ist ein großes Thema alttestamentlicher «Ekklesiologie».⁶⁹ Paulus nimmt es auf, weil mit dem Gottsein des Einen Gottes nur die Einheit, die differenzierte Gesamtheit Israels korrespondiert.

Paulus begnügt sich aber nicht mit der reinen These, dass Israel als ganzes gerettet wird, sondern erweist sie als schriftgemäß, indem er auf durchaus freie Art und Weise ein Zitat «montiert», das aus stimmigen Elementen von Jesaja- und Jeremia-Worten so zusammengesetzt wird, dass ein neuer Sinn entsteht. Drei Motive tragen in ihrer Kombination den Sinn des Schriftzitates.

Erstens: *Der Retter kommt vom Zion*. Paulus greift die Zionstheologie Israels in ihrer eschatologischen Prägung auf. Während Vers 25 nicht ohne die universalistische Heilshoffnung der alttestamentlichen Prophetie auf die Völkerwallfahrt zum Zion gelesen werden kann, die zur allgemeinen Anerkennung und Verehrung Gottes führen soll, wendet Vers 26 mit Jes 50,20f.^{LXX} den Blick: Der Retter kommt vom Zion auf Israel zu. Der Erlöser (ὁ ῥυόμενος) kann für Paulus kein anderer als Jesus Christus selbst sein. Nur das stimmt zur Parusieerwartung des Apostels (vgl. 1Thess 4,13–18); nur darauf deutet die Parallele vom Retter (τὸν ῥυόμενον) aus dem Endgericht für alle Gläubigen in 1Thess 1,9f. Dass er «vom Zion» kommt, ist nicht

mitgeschleppter Ballast aus dem Zitat, sondern Ausdruck der Christologie, dass Jesu Judesein wesentlicher Bestandteil seiner Gottessohnschaft ist, im Römerbrief von Anfang (Röm 1,3f.) bis Ende (Röm 15,1–11) betont und in Röm 9,5 zu Beginn der Israelkapitel in Erinnerung gerufen. Das Kommen des Retters ist seine Wiederkunft.

Zweitens: *Die Schuld wird vergeben*. Die Erlösung besteht nach Vers 26 – im Anschluss an Jes 59,20f.^{LXX} – darin, dass der Retter die «Gottlosigkeit von Jakob abwendet». Jakob ist Israels Stammvater und Ehrentitel. Die «Gottlosigkeit» ist weder die Abrahams, der vor seiner Berufung den einen Gott nicht kannte, noch die der Heiden, die viele Götter verehren, sondern die jener Juden, die zwar «Eifer für Gott» haben (Röm 10,2), ihn aber nicht als den Vater Jesu erkennen, den er von den Toten erweckt hat (Röm 10,9). Die «Abwendung» bedeutet, dass die faktische, wenngleich verblendete Ablehnung Gottes, auf die das Nein zu Jesus hinausläuft, in eine Zustimmung zu Gott in der Weise umgewandelt wird, wie Jesus ihn proklamiert hat und der Apostel ihn verkündet. Von den negativen Folgen seines Irrtums ist Israel nicht mehr betroffen. Das bringt die zweite Zitatzeile zum Ausdruck, die sich an Jer 31,33f. und Jes 27,9 anlehnt und in einem ganz allgemeinen, grundsätzlichen Sinn die Vergebung der Sünden verspricht. So wie die Rechtfertigung der Glaubenden die Vergebung der Sünden bewirkt, die in Taufe und Eucharistie gefeiert wird, so geschieht die Rettung Israels, die Erlösung, nicht ohne die Vergebung der Sünden. Es bedarf keiner weiteren Spezifizierung. In Röm 1–3 hat Paulus das Thema hinlänglich behandelt.

Drittens: *Der Bund entfaltet seine Kraft*. Die Sündenvergebung gehört nach Jer 31,31–34 zur Bundeserneuerung. Diesen Zusammenhang greift der Apostel in Röm 11,27 auf. Allerdings redet er nicht von der Setzung eines Neuen Bundes, sondern von der Gültigkeit und Kraft des immer schon bestehenden Bundes mit den Vätern, den er in Röm 9,4f. – durchaus im Plural verschiedener Bundesschlüsse – in Erinnerung gerufen hatte. Denn Paulus verweist auf die Bundestreue Gottes, auf seine Gerechtigkeit. Gesetz und Propheten sind voller Geschichten, dass zwar Israel den Bund bricht, Gott aber ihn aufrechterhält und neu mit Leben erfüllt. Diese Dialektik wird von Paulus bis an die äußerste Grenze ausgedehnt. Während der Apostel in 2Kor 3–5, auf die eschatologische Gegenwart schauend, den Gegensatz zwischen dem Sinaibund, der in Stein gehauen, und dem Neuen Bund herausarbeitet, der ins Herz geschrieben ist, hebt Paulus hier, auf die futurische Vollendung blickend, nicht die heilige Kraft des Gesetzes hervor, die Sünde zu verurteilen, sondern die Gabe des Bundes, die eine äußerste, letztgültige Zuwendung Gottes verheißt und eschatologisch realisieren wird. Der Bund Gottes mit seinem Volk vollendet sich eschatologisch. Von der Vollendung her kann Paulus seine Gegenwart erschließen: Der Bund bleibt bestehen,

auch wenn Jesus als Messias nicht erkannt wird. Deshalb wird ganz Israel gerettet.

Die Schriftworte, die Paulus miteinander kombiniert, beziehen sich auf die eschatologische Vollendung. Der Zeitpunkt ist die Parusie. Das ergibt sich aus dem Motiv des Kommens. Das aber bedeutet, dass kein innergeschichtlicher Vorgang gemeint ist, ein finaler Missionserfolg der Kirche unter den Juden, sondern ein transhistorisches Geschehen: die Einleitung der Heilsvollendung, in der es keine Rettung der Glaubenden ohne eine Rettung Israels gibt. Paulus bleibt im Rahmen der Prophetie, den er allerdings apokalyptisch bis zum Ende der Geschichte und Aufbruch des Gottesreiches ausdehnt und christologisch konkretisiert (was er in Röm 11 nicht mehr ausführt, aber vorher zur Genüge dargelegt hat). Die Rettung der Heiden, die von den hier zitierten Schriftversen nicht angesprochen wird, ist bereits zuvor theologisch mit der Schrift als Hoffnung begründet worden.

γ) Der Kommentar des Apostels (Röm 11,28-32)

Das kombinierte Schriftwort legt Paulus kurz aus, indem er im Blick auf die Heidenchristen, die es verstehen sollen, seine Logik erhellt: «Gemäß dem Evangelium sind sie Feinde um euretwillen, gemäß der Erwählung Geliebte um der Väter willen. Denn unangetastet sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. Denn so wie ihr einst Gott ungehorsam wart, jetzt aber in deren Ungehorsam Erbarmen gefunden habt, so sind auch sie jetzt ungehorsam im Erbarmen für euch, damit auch sie Erbarmen finden. Denn Gott hat alle im Ungehorsam zusammengeschlossen, damit er sich aller erbarme» (Röm 11,28-32).

Entscheidend ist die Verheißungstreue Gottes. Da er Israel zu retten zugesagt hat, wird er sein Versprechen auch halten. Seine Gnade reut ihn nicht. Die einzige Frage lautet, wann und wie das geschieht. Darauf antwortet Paulus, indem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Juden und Heidenchristen betont. Er bewegt sich auf der vollen Höhe seiner Soteriologie, wie er sie im Römerbrief entwickelt hat. Die Verheißungstreue Gottes führt durch das Gericht zum Heil: bei den Heiden wie bei den Juden. Was bei allen Glaubenden geschieht, wird auch an Israel geschehen. Während Paulus in Röm 11,11-15 im Neben- und Gegeneinander von Juden, die nicht an Jesus glauben, und Heiden, die an Jesus glauben, eine Art Konflikthermeneutik entwickelt, eine Unterscheidungslehre angelegt hat, weil es ihm um die Probleme der Gegenwart ging, weist er hier, weil es ihm um die futurische Vollendung geht, eine dialektische Versöhnung auf: «Im ... Ungehorsam» gegen das Evangelium haben die Heidenchristen «Erbarmen gefunden» (Röm 11,30); «im» Erbarmen gegen die Heiden sind die Juden «ungehorsam» geworden (Röm 11,31). Das alles wird Gott ver-

söhnen, indem er auch den Juden, die Nein zu Jesus sagen, sein Erbarmen zuteil werden lässt.

e) *Das Gebet (Röm 11,33-36)*

Paulus beendet seine Reflexion über die bleibende Erwählung, die zeitweise Verstockung und die endgültige Rettung Israels mit einem Gebet, das die Weisheit Gottes rühmt:

«O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes.
Wie unergründlich sind seine Urteile, wie unerforschlich seine Wege.
Wer hat den Sinn des Herrn erkannt?
Wer ist denn sein Ratgeber geworden?
Wer hat ihm etwas vorgegeben, dass er es ihm erstattet hätte?
Denn aus ihm und durch in und auf ihn hin ist das All.
Ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.»

Das Gebet ist der rote Faden, der, allerdings oft übersehen, die Reflexionen über Israel zusammenhält. Deshalb kommt der hymnische Schluss nicht überraschend. Er bindet viele Motive der Kapitel zusammen und schließt sie für das Handeln Gottes selbst aus: die Theodizeefrage und die Vorsehung Gottes, das Geheimnis Israels und Herrlichkeit Gottes, die kosmische Weite des Heils und die geschichtliche Konkretion der Gnade. Paulus meditiert Gottes Weisheit im Wissen, dass es keine andere Möglichkeit gibt, die Hoffnung auf Rechtfertigung und Rettung zu begründen als die alles Verstehen übersteigende Macht, Liebe und Weisheit Gottes.

4. *Paulinische Israeltheologie*

Röm 9-11 ist der wichtigste Text für eine christliche Theologie Israels. Er relativiert die Aussagen im Ersten Thessalonicher- und Galaterbrief, weil er deren Motive der Heilsvorkündigung aufnimmt und in einen größeren Horizont stellt, den der Gerechtigkeit Gottes. Röm 9-11 erschließt die substantielle Bedeutung Israels auf alle drei Zeitebenen.

Erstens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Vergangenheit in der Geschichte Israels. Die Kirche beginnt nicht mit Jesus, sondern mit Abraham – so wie Israel ohne den Sohn Gottes, der als Jesus von Nazareth in die Welt gesandt ist, dem Fleische nach von Israel abstammend, gar nicht gedacht werden kann. Die Heilige Schrift Israels, das später so genannte Alte Testament, bleibt den Christen nicht das Dokument einer fremden Religion, sondern ist von Anfang an – auch – für sie gedacht; sie müssen es als Gottes Wort auslegen, das vor Christus laut geworden ist und in Christus eine neue Bedeutung gewinnt.

Zweitens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Zukunft, weil Gottes Reich nicht nur für diejenigen ist, die gegenwärtig glauben, sondern auch für alle, die er als Israel erwählt hat, überdies für die Fülle der Völker, die zum Zion ziehen werden.

Drittens: Juden und Christen haben eine gemeinsame Gegenwart, die durch einen tiefen Glaubensdissens gekennzeichnet ist, der an Jesus Christus aufbricht. Hier sieht Paulus eine unauflösbare Dialektik zwischen dem Missionserfolg bei Heiden und der Glaubensreserve bei Juden.

Röm 9-11 relativiert weder die Christologie noch die Ekklesiologie. Vielmehr ist es gerade die entwickelte Christologie und Ekklesiologie, die jene radikal positive Israel-Theologie ermöglicht. Damit werden theologische Maßstäbe gesetzt.

Hermeneutische Probleme bleiben. Wie soll, wie kann, wie darf heute von der «Verstockung» Israels geredet werden? Sind die Juden, die nicht an Jesus glauben, wirklich mit Zweigen zu vergleichen, die vom Ölbaum abgehauen sind? Worin besteht die Sendung Israels, die offenbar nach Gottes Willen auch im Gegenüber zur Kirche einen theologischen Sinn macht? Das hat Paulus nicht weiter ausgeführt. Aber in seinem Sinn ist es, dass mit seiner Theologie weitergedacht wird. Röm 9-11 ist der wichtigste Bibeltext für eine christliche Israeltheologie. Er steht keineswegs isoliert, aber treibt aus dem Gebet und der Erfahrung heraus die Gedanken bis an jene Grenze, an der man nur noch hoffen kann, solange Zeit ist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. UDO SCHNELLE, Der Römberbief und die Aporien des paulinischen Denkens, in: Ders., (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 3-23. Ob es sich allerdings um Aporien handelt, steht zur Diskussion. Eine Sammlung neuester Diskussionsstimmen bietet: FLORIAN WILK – J. ROSS WAGNER (Hg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11* (WUNT 257), Tübingen 2010.

² Beschrieben von ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1891. Nachdruck Hildesheim 2004. Seine eigene These (*Die Mystik des Apostels Paulus* [1930]). Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Tübingen 1981) hat zwar die hermeneutische Dominanz der Rechtfertigungslehre kritisiert, aber den Subjektivismus verstärkt.

³ Einen Einschnitt setzte KARL DONFRIED (Hg.), *The Romans Debate*, Edinburgh 1991.

⁴ Vgl. THOMAS SCHMELLER, *Paulus und die «Diatriben». Eine vergleichende Stilinterpretation* (NTA 19), Münster 1987. Einen neuen Versuch wagt CHANGWONG SONG, *Reading Romans as a Diatribe* (Studies in Biblical Literature 59), New York 2004.

⁵ Vgl. TH. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 222-247.

⁶ Vgl. MICHAEL BACHMANN unter Mitarbeit von JOACHIM WOYKE (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

⁷ Bestritten von HEIKKI RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983; DERS., Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens, in: ANRW II 25.4 (1987) 2891–2939.

⁸ Bestritten von KARLHEINZ MÜLLER, Von der Last kanonischer Erinnerung. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Römer 9–11, in: Michael Theobald – Rudolf Hoppe (Hg.), *Für alle Zeit zur Erinnerung. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur* (SBS 209), Stuttgart 2006, 203–253.

⁹ OTTO KUß, *Der Römerbrief*. Erste Lieferung Röm 1,1–6,11, Regensburg 1957. Dritte Lieferung Röm 8,19–11,36, Regensburg 1978.

¹⁰ Kontroverse Stimmen sammeln WALTER HOMOLKA – ERICH ZENGER (HG.), «... damit sie Jesus Christus erkennen». *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2008. Die vielfach kritisierte, aber unzweideutige Position von Papst Benedikt XVI. lässt sich in ihrer Entstehung und Prägung jetzt durch die Gesammelten Werke genauer erkennen; vgl. JOSEPH RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

¹¹ So GERHARD LOHFINK, Antijudaismus bei Paulus? Die Kirche und Israel in 1Thess 2,14–16 und Röm 9–11, in: *Radici dell'Antigiudaismo in ambiente cristiano*. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000, 163–196.

¹² So (im Zuge einer starken Theologie der Prädestination) OTFRIED HOFIUS, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: Ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 21994 (1989), 175–202: 197f.

¹³ Luzide Analyse bei MICHAEL THEOBALD, Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 135–177.

¹⁴ So FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002, 180f.

¹⁵ So ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005, 54–68. 219–232.

¹⁶ So UDO SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989.

¹⁷ Zur nötigen Differenzierung vgl. CHRISTIAN B. AMPHOUX, 1 Th 2,14–16: quels juifs sont-ils mis en cause par Paul?, in: *Filologia neotestamentaria* 16 (2003), 85–101.

¹⁸ Redaktionsgeschichtlich erarbeitet von ODIL HANNES STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

¹⁹ Vgl. ALEXANDER WEIHS, *Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums* (BThSt), Neukirchen-Vluyn 2003.

²⁰ Belege liefert Tacitus, *hist.* V, 5 (adversus omnes alios hostile odium). Im Spiegel erscheint der Vorwurf in Est 3,13e; Ios., *Ap.* 1, 310; 2,125.148.

²¹ Die Gemeinsamkeiten versucht hingegen JOST ECKERT herauszuarbeiten: Das letzte Wort des Apostels über Israel – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?, in: Knut Backhaus – Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 57–84.

²² Vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

²³ Vgl. TH. SÖDING, «Sie ist unsre Mutter». Gal 4,21–31 in der Einheitsübersetzung und bei Paulus, in: Chr. Dohmen – Chr. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet*. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS Frank-Lothar Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2000, 231–237.

²⁴ Etwas andere Akzente setzt MICHAEL WOLTER, Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11, in: *ZThK* 107 (2010), 1–30.

²⁵ Vgl. TH. SÖDING, Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), 1003–1020.

²⁶ Vgl. THOMAS RUSTER, Markion, ein radikaler Pauliner: sein Irrtum und seine Wahrheit, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 105–122.

²⁷ Klassiker der Neubesinnung sind auf katholischer Seite: FRANZ MUßNER, *Traktat über die Juden*, München 1979. Neuauflage 2008; CLEMENS THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978. Eine Etappe der neueren Diskussion markiert: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

²⁸ Vgl. HUBERT FRANKEMÖLLE, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube*, Stuttgart 2009.

²⁹ Vgl. FOLKER SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Römer 9-11* (WUNT 34), Tübingen 1985; weiter: DIERK STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT 163), Stuttgart 2004; MOISÉS MAYORDOMO, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188), Tübingen 2005.

³⁰ An dieser Stelle setzt GERD THEIßEN seine psychologische Analyse an: Röm 9-11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst. Versuch einer psychologischen Auslegung, in: Ismo Dunderberg (Hg.), *Fair play. Diversity and Conflicts in Early Christianity*. FS Heikki Räisänen (NT.S 103), Leiden 2002, 311-341. Allerdings wäre deutlicher zwischen einem existentiellen Zugang und der Lösung eines individuellen Glaubensproblems zu unterscheiden.

³¹ Vgl. TH. SÖDING, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: Jörg Frey – Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 375-396.

³² Eine Analyse der Rhetorik entwickelt JEAN-N. ALETTI, L'argumentation paulienne en Rm. 9, in: *Biblica* 68 (1987) 41-56.

³³ Vgl. TH. SÖDING «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007, 50-68.

³⁴ Vgl. GERHARD KAISER, Theodizee als biblisch erzählte Geschichte, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), 115-142.

³⁵ Gerade anders rekonstruiert und interpretiert mit verschobener Interpunktion KLAUS WENGST, «Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?» (Röm 9,6b), in: Frank Crüsemann (Hg.), *Dem Tod nicht glauben*. FS Luise Schottorff, Gütersloh 2004, 376-393. Allerdings unterschätzt dieser Vorschlag die Dialektik der paulinischen Erwählungstheologie.

³⁶ Vgl. MICHAEL BACHMANN, *Göttliche Allmacht und menschliche Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphethons pantokrator* (SBS 188), Stuttgart 2002.

³⁷ Vgl. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

³⁸ IMMANUEL KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 194f.

³⁹ Vgl. GERHARD HOTZE, *Paradoxien bei Paulus. Elementare Denkformen des Apostels* (NTA 33), Münster 1997.

⁴⁰ Den Hintergrund beleuchtet VINCENT M. SMILES, The Concept of «zeal» in Second Temple Judaism and Paul's critique of it in Romans 10,2, in: *CBQ* 64 (2002), 282-299.

⁴¹ Vgl. TH. SÖDING, Paulus von Tarsus – seine Berufung und Bekehrung, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 12-43.

⁴² In der Exegese wird als Wesen der Eigengerechtigkeit oft das Geltendmachen religiöser Leistungen vor Gott angesehen. Das ist aber eine Eintragung in den Text; vgl. FLORIAN WILK, *Ruhm coram Deo bei Paulus?*, in: *ZNW* 101 (2010), 55-77.

⁴³ Vgl. GERD THEIßEN, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427-455

⁴⁴ Meist wird übersetzt: Ende, so auch von EDUARD LOHSE, Christus, des Gesetzes Ende. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,4, in: *Nuovo Testamento* 2008, 249-256. Das ist insofern richtig, als nach Paulus durch den Messias die verurteilende Macht des Gesetzes beendet, ja ins Positive gekehrt wird (vgl. 2Kor 3-5), während es falsch wäre, auf die Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen Bund und des Gesetzes durch das Evangelium zu deuten, von allen anderen Stereotypen wie Zorn und Liebe, Forderung und Gnade, Kasuistik und Freiheit ganz zu schweigen. Aber

bei der Übersetzung mit «Ende» wird nicht deutlich, dass ja das Gesetz selbst, wie Paulus es liest, den Messias bezeugt – und somit auf sein Kommen zielt. Umgekehrt darf bei der Übersetzung «Ziel», der die paulinischen Schriftermeneutik entspricht, nicht die Gesetzeskritik des Paulus harmonisiert werden: Es kann nach Röm 7 der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird in ihren Bann gezogen.

⁴⁵ Diese Verse haben eine große Bedeutung für die paulinische Apostolatstheologie, weil sie zeigen, dass im Wort der Gesandten die Stimme Jesu Christi selbst ertönt. Gleichzeitig entwickelt sie eine Theologie des Glaubens, der Hören und Verkündigung voraussetzt. Das griechische Wort ἀκοή, in Röm 10,17 meint ein Wort, das zum Hören gesprochen wird und aus Gehörtem weitergesagt wird. Das kann man auf Lateinisch und Deutsch nicht so gut ausdrücken; vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁴⁶ Vgl. HERMANN SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001.

⁴⁷ Eine Strukturanalyse mit genauen Beobachtungen und teils anderen Ergebnissen findet sich bei JEAN-N. ALETTI, *Romains 11. La développement de l'argumentation et ses enjeux exégético-théologique*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 197-223.

⁴⁸ Vgl. JUTTA HAUSMANN, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde* (BWANT 124), Stuttgart 1987.

⁴⁹ Zur Vertiefung vgl. GÜNTER RÖHSE, *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie* (TANZ 14), Heidelberg 1994. Franz Mußner, *Die «Verstockung» Israels nach Röm 9-11*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000), 191-198.

⁵⁰ Vgl. ENNO EDZARD POPKES, *Jes 6,9f. MT als impliziter Reflexionshintergrund der paulinischen Verstockungsvorstellung. Ein Beitrag zur paulinischen Jesajarezeption*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (n. 1), 755-769.

⁵¹ Vgl. TORSTEN UHLIG, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (FAT II/39), Tübingen 2009.

⁵² Vgl. JOACHIM GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3), München 1961.

⁵³ Vgl. ROMAN KÜHSCHELM, *Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zum «Dualismus» und «Determinismus» in Joh 12,35-50* (BBB 76), Frankfurt/Main 1990.

⁵⁴ Vgl. VOLKER A. LEHNERT, *Die «Verstockung» Israels und die biblische Hermeneutik. Ein exegetisches Kabinettsstückchen zur Methodenfrage*, in: *ZNT* 8 (2005), 13-19.

⁵⁵ Zu dieser Struktur biblischer Soteriologie vgl. HELMUT MERKLEIN, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

⁵⁶ Vgl. FLORIAN WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998.

⁵⁷ WILLEM A.M. BEUKEN (*Jesaja 28-39* [HThK.AT]), Freiburg – Basel – Wien 2010, 99-127) kann bei Paulus nur Polemik gegen Israel erkennen (125f.).

⁵⁸ Zur Einzellexegese vgl. ERICH ZENGER, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2000, 259-281 (allerdings ohne Hinweis auf die Dialektik der paulinischen Rezeption).

⁵⁹ So BERND SCHALLER, *apobole – prolepsis. Zur Übersetzung und Deutung von Röm 11,15*, in: Wolfgang Kraus – Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 135-150.

⁶⁰ So in der Neuzeit die meisten, nicht zuletzt DIETER SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994, 175f. Die Einheitsübersetzung schreibt wie die Lutherbibel (seit dem 19. Jh.) das Verständnis der «Verwerfung» fest. Das ist zu scharf.

⁶¹ So FRANZ MUßNER, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1987, 153-159.

⁶² So EDUARD LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEV IV9, Göttingen 2003, z.St.)

⁶³ So BERND KLAPPERT, Traktat für Israel (Röm 9-11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981, 58-137.

⁶⁴ So Maria Neubrand – Theodor Seidl, «Eingepfropft in den edlen Ölbaum» (Röm 11,24). Der Ölbaum ist nicht Israel, in: *Biblische Notizen* 105 (2000) 61-76. Die Wurzel sei Abraham, der Stamm der Messias, die Zweige ständen für Juden und Christen.

⁶⁵ Dass es eine legitime Mission unter Juden und Heiden gibt, ist für Paulus keine Frage. Allerdings hat er nach Gal 2,1-10 auf dem Apostelkonzil einer Unterscheidung zugestimmt, dass die Judenmission Sache von Judenchristen ist, während die Christen aus den Völkern keine Judenmission treiben, sondern sich auf die Heidenmission verlegen. Wäre diese Entscheidung immer beachtet worden, hätten sich schwere Probleme gar nicht ergeben.

⁶⁶ So MICHAEL THEOBALD, *Römerbrief I* (SKK 6/1), Stuttgart 1992, 303.

⁶⁷ So HEINRICH SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg – Basel – Wien 1979, 339.

⁶⁸ So ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980 (Sonderausgabe 2010), 254f.

⁶⁹ Vgl. TH. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005 (2008), 156-170.

WALTER KARDINAL KASPER · ROM

JUDEN UND CHRISTEN – DAS EINE VOLK GOTTES

I.

Die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen ist komplex und schwierig; sie geht auf die Anfänge der Kirche im ersten nachchristlichen Jahrhundert zurück. Die frühe christliche Gemeinde in Jerusalem nahm noch an den Gebeten im Tempel teil und wurde sehr geschätzt, der Apostel Paulus ging auf seinen Missionsreisen immer zunächst in die Synagogen und erst dann zu den Heiden. Aber es kam bereits im ersten Jahrhundert zu einem Riss zwischen Juden und Christen und zum Schisma zwischen den Juden und der einen Kirche aus Juden und Heiden, insbesondere nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer 70 n. Chr. Diese Geschichte hat auch gute Zeiten gesehen, so etwa, wenn Bischöfe Juden unter ihren Schutz nahmen gegen Pogrome des aufgehetzten Volkes – es gab aber auch dunkle Zeiten, die sich ganz besonders in das kollektive jüdische Gedächtnis eingepägt haben.

Ein solcher theologisch begründeter Antijudaismus und Pogrome dieser Art müssen von dem primitiven rassistischen Antisemitismus unterschieden werden, der sich im 19. Jahrhundert entwickelte, zur Nazi-Ideologie führte und in den brutalen Verbrechen der Shoah kulminierte, die historisch ohne Vergleich sind: die staatlich finanzierte, organisierte Ermordung von etwa sechs Millionen europäischen Juden, welche den absoluten Tiefpunkt dieser Geschichte darstellt. Der Holocaust kann nicht dem Christentum als solchem zugeschrieben werden, da er auch deutlich anti-christliche Züge hatte. Allerdings trug ein jahrhundertealter christlich-theologischer Antijudaismus ebenso zu dieser Entwicklung bei und begünstigte eine weit verbreitete Antipathie gegen Juden, so dass ideologisch und rassistisch motivierter Antisemitismus überhaupt in dieser schrecklichen Weise überhand nehmen konnte. Der Widerstand gegen die ungeheuer inhumane Brutalität konnte so nicht das Ausmaß und die Klarheit erreichen, die man erwartet hätte.

WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 1970-1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1999-2010 zunächst Sekretär, dann Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der religiösen Beziehungen zum Judentum.

Bedauerlicherweise bedurfte es erst des beispiellosen Verbrechens der Shoah, um ein grundlegendes Umdenken einzuleiten. Dieses begann nach 1945 in allen großen Kirchen. Auf katholischer Seite war die Erklärung *Nostra Aetate* des II. Vatikanischen Konzils der entscheidende Wendepunkt. Papst Johannes XXIII. kann als der geistige Vater dieser Erklärung angesehen werden. Als Apostolischer Delegat in Istanbul ist er aktiv eingeschritten, um viele jüdische Leben zu retten. Am Beginn seines Pontifikats, nach einem historischen Besuch des bedeutenden jüdischen Gelehrten Jules Isaak, bat er den deutschen Kardinal Augustin Bea, einen angesehenen Bibelwissenschaftler, die Konzilerklärung zu dieser Frage vorzubereiten, die nach kontroversen Diskussionen während der letzten Sitzungsperiode des Konzils 1965 von Papst Paul VI. promulgiert wurde. Sie ist – wie Papst Benedikt XVI. nochmals während seines Besuchs in der römischen Synagoge am 17. Januar 2010 in aller Deutlichkeit klar machte – unwiderruflich. Sie ist unwiderruflich aufgrund der einfachen Tatsache, dass die entscheidenden theologischen Argumente der Erklärung *Nostra Aetate* in zwei höherrangigen Konzilskonstitutionen entschieden begründet sind: der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 6, 9, 16) und der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Nr. 3, 14).

Zwei Aussagen sind in der bahnbrechenden Erklärung *Nostra Aetate* von besonderer Bedeutung. Grundlegend ist die Anerkennung der jüdischen Wurzeln des Christentums und seines jüdischen Erbes. Das Konzil ruft die Beteuerungen des heiligen Paulus in Erinnerung: «Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus» (Röm 9, 4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Das Konzil bedachte, dass Maria eine jüdische Frau war und alle Apostel Juden waren. Gegründet auf diesen gemeinsamen Wurzeln und dem gemeinsamen Erbe, ist das Judentum, wie Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in der römischen Synagoge am 13. April 1986 sagte, dem Christentum nicht äußerlich, sondern innerlich; das Christentum steht in einer einzigartigen Beziehung zum Judentum. Dies machte den alten Antijudaismus nichtig. Papst Pius XI. hatte bereits gesagt, dass alle Christen geistig Semiten seien.

Die zweite wichtige Aussage des Konzils betrifft die Verurteilung des Antisemitismus. In der Erklärung bedauert die Kirche «alle Ausbrüche von Hass, Verfolgung, Ausdrücke von Antisemitismus, die jemals von jemandem gegen die Juden gerichtet wurden.» Beide Aussagen wurden mehrmals ausdrücklich von den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bestätigt, neben anderen Gelegenheiten, besonders während ihrem Besuch in der römischen Synagoge und in Auschwitz. Die beeindruckende und bewegende *mea culpa* Zelebration am ersten Fastensonntag des Jubiläumjahres 2000,

die sich unter anderem auf das Verhältnis zum Jüdischen Volk bezog, ist wohlbekannt.

Die Erklärung des Konzils ist kein toter Buchstabe geblieben: seither sind viele entscheidende Dinge passiert, um die Erklärung ins Leben zu übersetzen und zu verwirklichen. Vor allem die Besuche von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. in der römischen Synagoge und im Heiligen Land und ebenso die Besuche hoher jüdischer Delegationen in Rom haben die neu gewachsene Beziehung berechtigt zum Ausdruck gebracht und weiter gestärkt. So nahm die gegenseitige Entfremdung ab und Vertrauen, Zusammenarbeit und Freundschaft wurden aufgebaut. Überdies waren die Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl und die Aufnahme formaler diplomatischer Beziehungen 1993 nur auf der Grundlage von *Nostra Aetate* möglich.

1974 errichtete Papst Paul VI. die *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, eine besondere Einheit, die Teil des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen innerhalb der Römischen Kurie ist, mit dem Ziel die Beziehungen und die Zusammenarbeit mit den Juden zu fördern. In diesem Zusammenhang möchte ich gerne zwei Punkte hervorheben. Erstens ist diese Kommission nicht Teil des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, sondern des Ökumenischen Rates, d.h. des innerchristlichen Dialogs, weil sich unser Verhältnis zum Judentum seinem Wesen nach von allen anderen interreligiösen Beziehungen unterscheidet. Zweitens sind wir verantwortlich für die religiösen Beziehungen, während die politischen Beziehungen zum Staat Israel unter die Verantwortung des Staatssekretariates fallen, mit dem wir in enger Zusammenarbeit stehen.

Durch das *Internationale Verbindungskomitee zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum* (*International Catholic Jewish Liaison Committee – ICJLC*) führt die Kommission regelmäßig internationale Dialoge mit dem *Internationalen Jüdischen Komitee für Interreligiöse Beratungen* (*IJCIC*), einem Konsortium einiger bedeutender jüdischer Organisationen. Die Kommission hat wichtige Dokumente zum Verständnis und zur Anwendung von *Nostra Aetate* veröffentlicht (*Richtlinien und Vorschläge zur Anwendung von Nostra Aetate* [1974], und *Bemerkungen über die richtige Darstellung von Juden und Judentum* [1985] sowie in Bezug auf die Shoa *Wir erinnern* [1998]). Außerdem führte die Kommission seit 2003 in einer außerordentlich herzlichen und freundlichen Atmosphäre einen fruchtbaren Dialog mit dem obersten Rabinat von Jerusalem.

Darüber hinaus gibt es in allen betroffenen Bischofskonferenzen Komitees und Dialoge auf nationaler Ebene. Fruchtbare Zusammenarbeit ist auch im Bereich der Theologie und in anderen Feldern entstanden. «Wochen der Brüderlichkeit», *Nostra Aetate*-Jubiläen, etc. suchen die Sorge um Versöhnung und den Dialog mit dem Judentum in einer breiteren Öffentlichkeit

lebendig zu halten. Die Dokumente, die zu diesem Thema bis zum Jahr 2000 veröffentlicht wurden, füllen zwei umfangreiche Bände mit insgesamt 1.800 Seiten.¹ Es ist praktisch unmöglich, die umfassende Zahl von Publikationen, Monographien, einzelnen Artikeln und Aufsatzsammlungen zu überblicken. So haben Abhandlungen *Pro Judaecis* die alten *Adversus Judaeos* Traktate abgelöst. Dies alles zeigt, dass eine grundlegend veränderte Situation entstanden ist.²

Die oberste Priorität in diesen nationalen und internationalen Dialogen war die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die Wiederherstellung von Vertrauen. Insbesondere in der Ausbildung der jungen Generationen wird die Erinnerung an das Geschehene als Mahnung für die Zukunft eine wichtige Aufgabe bleiben. Darüber hinaus haben uns unsere jüdischen Freunde ermutigt nicht nur zurück zu schauen, sondern auch nach vorne mit Blick auf den Aufbau einer besseren Zukunft für unsere Kinder und die Kinder unserer Kinder. So konzentriert sich jetzt die Aufmerksamkeit seit dem ICJLC Treffen in Buenos Aires (2004) zum Thema «*Tzedeq und Tzedeqah – Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*» mehr auf unsere gemeinsame Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft. Es geht darum, zusammenzuarbeiten, um eine Welt aufzubauen, in der so schreckliche Ereignisse wie die Shoah nicht mehr möglich sind. In diesem Sinne wurden die anschließenden Treffen in Kapstadt (2006) und Budapest (2008) organisiert.

Nach einer so langen Geschichte der Entfremdung und bleibenden grundlegenden Unterschieden zwischen dem Judentum und dem Christentum war es natürlich unvermeidlich, dass es zu Missverständnissen und Kontroversen kommen würde und weiterhin kommt. Dazu gehört unter anderem die neu formulierte Fürbitte für den außerordentlichen Ritus der Karfreitagsliturgie, die Beurteilung der Haltung von Papst Pius XII. zur Shoah während dem Zweiten Weltkrieg und die Frage der Judenmission. Aufgrund des Vertrauens, das in der Zwischenzeit gewachsen war, konnten die mitunter heftigen Kontroversen im eigensten Interesse beider Parteien durch Korrespondenz und Gespräche auf offizieller Ebene relativ schnell geklärt und bis zu einem gewissen Grad beigelegt werden. Dennoch sind diese Fragen in der Öffentlichkeit weiterhin präsent und verursachen nicht wenige und teilweise polemische Auseinandersetzungen.

II.

Das führt mich nun zu den grundsätzlichen Problemen zwischen dem Judentum und dem Christentum, welche über die Themen des Tages hinausgehen sowie zu den unterschiedlichen Positionen, die für die beiden Gemeinschaften jeweils fundamental sind. Das schließt besonders Kernfragen ein

wie das christliche Bekenntnis zu Jesus als Christus (d.h. als den Messias) und Sohn Gottes, was in direktem Zusammenhang steht zu der trinitarischen Auffassung des biblischen Monotheismus und der universalen Heilsbedeutung Jesu und andere ähnliche Fragen.

Natürlich kann es nicht darum gehen, die tief reichenden Unterschiede in diesen Fragen zugunsten einer Art von Synkretismus aufzulösen oder sie zu relativieren. Ganz sicher geht es bei dieser Diskussion nicht um einen verdeckten Proselytismus. Die Basis für einen Dialog muss vielmehr die Realisierung sein, dass Juden und Christen sich in diesen Fragen unterscheiden und einander in ihrer Andersheit respektieren und wertschätzen müssen. Aber eben um des gegenseitigen Respekts und der gegenseitigen Anerkennung willen in dem neu geschaffenen Klima des Vertrauens muss es ein vornehmliches Ziel sein, alte Missverständnisse aktiv zu verringern und mögliche Zugänge zu entwickeln, um die Position des Anderen zu verstehen.

Ein erster verdienstvoller Versuch, der gleichwohl von verschiedenen Seiten kritisch diskutiert wurde, wurde von jüdischen Gelehrten mit *Dabru Emet: Redet Wahrheit* (2000) unternommen.³ Im Anschluss begann sich 2006 auf Anregung der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* eine informell einberufene internationale Gruppe christlicher Theologen zu treffen; einzelne jüdische Fachleute und Freunde wurden als kritische Beobachter zur Teilnahme eingeladen. Ihre Arbeit widmete sich der Untersuchung der spezifischen Frage, wie die universelle Heilsbedeutung Jesu Christi auf Israels fortlaufenden Bund mit Gott zu beziehen sei. Unsere päpstliche Kommission unterstützte dieses Gespräch und wurde über seinen Fortschritt auf dem Laufenden gehalten. Jeder, der die in diesem Band versammelten Beiträge durchgeht, wird schnell bemerken, dass dieses Gespräch keineswegs zu einem Abschluss gekommen ist. Wir stehen erst am Anfang eines neuen Beginns. Viele exegetische, historische und systematische Fragen sind noch immer offen und wahrscheinlich wird es immer solche Fragen geben. Und es wird auch immer unterschiedliche Haltungen zu diesen Fragen geben. So gibt es aktuell keine endgültige Theorie über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, die mehr oder weniger allgemein akzeptiert wäre, wenn es sie denn jemals geben wird.

Aus meiner Sicht gibt es aber schon heute einige Linien, die ausgezogen werden können ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Ich werde mich auf vier Punkte beschränken, die ich in diesem Zusammenhang nur in groben Zügen darstellen kann. Alle diese Punkte sind aus einer christlichen Perspektive heraus entwickelt und sind nicht in der Erwartung entstanden, dass unsere jüdischen Gesprächspartner ihnen allen zustimmen können.

1. In der Vergangenheit wurde Israel oft als ein verfluchtes, von Gott verworfenes Volk beschrieben. Diese Position ist seit *Nostra Aetate* völlig über-

wunden. Gemäß dem heiligen Paulus ist Israel das göttlich auserwählte und geliebte Volk des Bundes, der niemals widerrufen oder gekündigt wurde (Röm 9,4; 11.29). Deshalb kann man nicht sagen, dass der Bund mit Israel ersetzt wurde durch den Neuen Bund. Der Neue Bund ist für Christen nicht die Substitution, sondern die Erfüllung des Alten Bundes.⁴ Beide stehen zueinander in einem Verhältnis der Verheißung oder Antizipation und Erfüllung. Diese Beziehung muss im Kontext der gesamten Bundesgeschichte verstanden werden. Die gesamte Geschichte Gottes mit seinem Volk ereignet sich in einer Reihe verschiedener Bündnisse mit Abraham, Moses, Joshua, Esra; am Ende verheißt der Prophet Jeremia einen neuen Bund (Jer 31,31). Jedes dieser Bündnisse nimmt das vorherige Bündnis auf und legt es wieder neu aus. So ist für uns der Neue Bund die endgültige Deutung, welche von den Propheten des Alten Bundes verheißt wurde. Es ist das definitive «Ja und Amen» zu allen Verheißungen Gottes (2 Kor 1,20), aber nicht ihre Aufhebung oder Abschaffung.

Ein Problem ist nicht nur das Verhältnis von Altem und Neuen Bund, sondern auch das andere zwischen der Kirche und dem nachbiblischen rabbinischen und talmudischen Judentum, welches erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. entstand. Die Kanones und Strukturen von beiden bildeten sich parallel aus. Deshalb kann uns das Neue Testament keine klare und vor allem keine einheitliche Antwort auf diese Frage geben.

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels entwickelten sich parallel und in wechselseitiger Einwirkung eine rabbinisch-jüdische und eine christliche Auslegung des Alten Testaments; beide stützten sich auf ihre jeweiligen religiösen Voraussetzungen.

Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (2001) hält jedoch ausdrücklich fest, dass beide mögliche Interpretationen des alttestamentlichen Textes sind.⁵ In dieser Hinsicht erhält die Aussage von *Nostra Aetate* ihr volles Gewicht, dass die Juden nach dem Zeugnis der Apostel «immer noch Geliebte um der Väter willen sind, weil Gottes Gaben und Gnaden unwiderruflich sind». So ist unsere christliche Beziehung zu den Juden – wie Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch der Synagoge in Rom 1986 sagte – nicht nur eine äußere Wirklichkeit, sondern gehört in einem gewissen Sinn in die innere Wirklichkeit unserer Religion. Wir teilen ein wichtiges gemeinsames Erbe. Die Juden sind «unsere älteren Brüder im Glauben Abrahams».

Es gibt also zwischen dem Judentum und dem Christentum eine Unterscheidung, die weder eine einfache parallele Koexistenz ist, noch eine Entgegensetzung. Paulus hat vielmehr in seinen Einsichten hinsichtlich der Heilsgeschichte in Röm 9-11 gezeigt, dass die beiden in ihren Differenzen dialektisch aufeinander bezogen sind. Diese Beziehung kann kaum auf eine Formel, oder auf einen eingängigen Satz reduziert werden. Es ist, wie Paulus

sagt, letztlich ein Geheimnis (Röm 11,33-36). Wenn man so will, kann man versuchen, dieses Geheimnis in einer ähnlichen Weise auszudrücken wie die Formel des Konzils von Chalcedon (451 n. Chr.) und das Verhältnis der beiden zueinander mit einer doppelten Negation definieren: unvermischt und ungetrennt.

Hilfreicher womöglich als eine begriffliche Klärung ist das Bild, das Paulus im Brief an die Römer für die Beziehung zwischen Judentum und Christentum verwendet. Er spricht von der Wurzel Israels, in welche die wilden Zweige der Heiden eingepropft wurden (Röm 11, 16-20). Dieses Bild, das auf den Propheten Jesaja (Jes 11, 1) zurückgeht, drückt den Sinn der Unterscheidung innerhalb der Einheit auf zweierlei Weise aus. Einerseits wird gesagt, dass die eingepropften wilden Zweige nicht aus dem Wurzelstock selbst erwachsen sind und nicht von ihm abstammen. Das Propfen ist etwas Neues: es ist Gottes eigenes, nicht ableitbares Handeln. Die Kirche ist also nicht einfach ein Zweig, eine Frucht oder ein Ableger Israels. Andererseits muss die Kirche ihre Kraft und Stärke aus dem Wurzelstock Israels ziehen. Wenn die eingepropften Zweige von der Wurzel abgeschnitten werden, werden sie welk, schwach und sterben schließlich. Derart wurde die Kirche über Jahrhunderte geschwächt, indem sie sich von ihren jüdischen Wurzeln abschnitt, eine Schwäche, die offenkundig wurde in dem allzu kraftlosen Widerstand gegen die Verfolgung der Juden.

Aber das Gegenteil ist auch wahr. Ohne die eingepropften Zweige bleibt die Wurzel fruchtlos. Die eingepropften Zweige geben dem Wurzelstock neue Vitalität und Fruchtbarkeit. So hat die Kirche den Monotheismus Israels und die Zehn Gebote als den Kern des mosaischen Gesetzes überall unter den Völkern verbreitet und hat dabei dazu beigetragen, dass die Verheißung, die an Abraham erging, er würde zum Segen werden für alle Völker (Gen 12,3; 18,18), wahr wurde. Israel ist ohne die Kirche in Gefahr, allzu partikularistisch zu werden und sich abzuschließen, während die Kirche ohne Israel, wie das Beispiel des Marcionismus klar macht, in Gefahr steht, seine historische Erdung zu verlieren und geschichtslos und gnostisch zu werden. Judentum und Christentum brauchen einander und sind deshalb abhängig voneinander.

2. Eine gut durchdachte Bestimmung des Verhältnisses von Israel und Kirche ist auch grundlegend für die Beantwortung der heftig umstrittenen Frage der christlichen Mission unter Juden. Das ist für Juden eine sehr heikle und sensible Frage, weil sie für sie die Existenz Israels selbst betrifft. Aber die Frage ist auch heikel für Christen, weil die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung für den christlichen Glauben sind. Außerdem ging Paulus auf seinen Missionsreisen stets zuerst zu den Juden in die Synagoge (Röm 1,16)

und erst, nachdem er auf Widerstand stieß, wandte er sich an die Nichtjuden. So können wir als Christen nicht die Universalität der christlichen Sendung leugnen, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden. Aber wir können und müssen anerkennen, dass wir diese Universalität anders auf Heiden als auf Juden anwenden können und müssen. Weil Juden nicht Heiden sind, glauben sie an den einen Gott und müssen sich deshalb nicht von falschen und toten Götzen abwenden (1 Thess 1,9). Das bedeutet, dass der Missionsbefehl ebenso gültig ist für Juden wie für Heiden, aber er muss für Juden gegenüber Heiden anders verwirklicht werden.

Dieser Unterschied wurde nicht immer beachtet und bedauerlicherweise hat es eine Geschichte der erzwungenen Bekehrungen von Juden gegeben. Im Prinzip aber, und vor allem heute, berücksichtigt die Kirche diesen Unterschied. Im Gegensatz zu einigen fundamentalistischen evangelikalen Bewegungen, die Missionsarbeit betreiben, unterstützt die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden abzielt. Das ist mehr als eine bloße Tatsache; es ist eine wichtige kirchliche Realität. Das bedeutet nicht, dass die Kirche und die Christen sich in der Zwischenzeit passiv verhalten und einfach dasitzen und Däumchen drehen sollen. Der Ausschluss einer gezielten institutionellen Mission verbietet nicht, sondern legt vielmehr nahe, dass Christen und die Kirche jetzt generell aufgefordert sind, Juden Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus zu geben. Ein solches christliches Zeugnis wird besonders nach der Shoah unaufdringlich und demütig sein, wird jeden Anschein von Triumphalismus vermeiden und für die Überzeugungen ihrer jüdischen Partner Respekt und Wertschätzung zeigen. Demut sollte freilich nicht mit Anbiederung oder gar Feigheit verwechselt werden. Ein Zeuge sein (*martyrs*) gemäß der Schrift ist keine kleine Sache und sollte mit Offenherzigkeit verbunden sein.

Es sollte nicht ausgeschlossen werden, dass einige Juden, wie etwa Edith Stein, sich zu Jesus Christus bekehren, ebenso wie es umgekehrt Christen gibt, die sich dem jüdischen Glauben zuwenden. Dies sind jedoch persönliche Gewissensentscheidungen, die von beiden Seiten respektiert werden müssen, aber sie sind für keine der beiden Seiten ein strategisches Ziel. Die Rettung ganz Israels ist nach dem heiligen Paulus Gott allein überlassen am Ende der Zeiten (Röm 11, 26ff.). In diesem Sinne hält die Päpstliche Bibelkommission fest: «Die jüdische Messiaserwartung ist nicht vergeblich»; am Ende der Zeit werden beide, Juden und Christen, den «Einen, der kommen wird» erkennen, den eschatologischen Messias [§ 21].

3. Das gemeinsame Erbe von Juden und Christen schließt ihre gemeinsame Berufung zu einem gemeinsamen Zeugnis für den einen Gott und seine Gebote ein, das als Quelle der Orientierung von besonderer Dringlichkeit für unsere moderne Gesellschaft ist. Dieser wichtige Punkt wurde von Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch der römischen Synagoge hervorgehoben.

Das bedeutet auch die Entlarvung und prophetische Kritik der neuen falschen Götter und Idole unserer Zeit und ein geteiltes Engagement für die menschliche Würde, für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, für die Würde und den Wert von Familie, und für die Bewahrung der Schöpfung. Nicht zuletzt können Juden und Christen zusammen Zeugnis geben für den Dialog, die Zusammenarbeit und Versöhnung, die selbst nach einer schwierigen und komplexen Geschichte möglich sind. Überdies erbringen sie mit der Feier des Sabbats bzw. Sonntags einen unverzichtbaren Dienst für die Freiheit der Menschen: sie zeigen, dass es in dieser Welt eine geheiligte Zeit geben sollte, die Gott gewidmet ist und, dass Menschsein nicht auf Arbeit, Wirtschaft, Geschäfte und Vergnügen reduziert werden sollte.

Vor allem blicken Juden und Christen in die Zukunft: sie bezeugen zusammen – inmitten von vielen scheinbar unlösbaren Problemen und Beispielen von Hoffnungslosigkeit in der Welt – die vollkommene Gerechtigkeit und den universalen *shalom*, den Gott allein am Ende der Zeit herbeiführen wird. So tragen sie zum Aufbau einer gerechten und menschlichen Welt bei, in der sich so schreckliche Ereignisse wie die Shoah nicht wiederholen können.

Dass der Dialog in nicht allzu ferner Zukunft auch dabei helfen mag, den Friedenprozess im Nahen Osten selbst zu befördern, bleibt bedauerlicherweise soweit ein unerfüllter Wunsch aller Parteien. Die Lösung dieser politischen Probleme liegt nicht in der Verantwortung unserer Kommission; wir können zu diesem dringenden politischen und menschlichen Problem nur derart beitragen, dass wir eine Mentalität bereiten und fördern helfen, die zu einem angemessenen Zugang zu diesen Fragen befähigt. Wir können bezeugen, dass selbst nach einer schwierigen und komplexen Geschichte Versöhnung möglich sein kann.

Vor diesem Hintergrund sei abschließend die folgende Schlussfolgerung gezogen: Niemand konnte vor 45 Jahren vorhersehen, wo wir heute in der Beziehung zwischen Juden und Christen stehen. Wir sind weiter vorangekommen, als wir es uns damals vorstellen konnten. Aber heute sehen wir auch klarer, dass der Weg zueinander und miteinander noch nicht zu Ende gegangen ist und dass noch ein langer Weg vor uns liegt. *Nostra Aetate* ist weit davon entfernt, ein erledigtes Programm zu sein. Es ist meine Hoffnung, dass die Geschichte der Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum uns ermutigen wird, den Weg weiterzugehen zum Wohl der ganzen Menschheit und für den Frieden – *shalom* – in der Welt.

Aus dem Englischen übersetzt von Goran Subotic

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Rolf RENDTORFF / Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn – Gütersloh 2001, 746 S.; Hans Hermann HENRIX / Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn – Gütersloh 2001, 1036 S.

² Z.B.: Franz MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München 1979.

³ Veröffentlicht in der New York Times im September 2000. Mit Kommentaren wieder veröffentlicht: T. FRYMER-KENSKY, D. NOVAK u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Oxford 2000.

⁴ Diese Substitutionstheorie findet man erstmals im Brief des Barnabas, der als erster vom «Neuen Volk Gottes» spricht, c.5.7; 7.5; 13 s.

⁵ Mit einem Vorwort von Joseph Kardinal Ratzinger, Libreria Vaticana 2002, Kapitel 22.

ROMAN A. SIEBENROCK · INNSBRUCK

«DAS GEHEIMNIS DER KIRCHE SKRUPULANT ERFORSCHEND...»

*Die Entdeckung des Mysteriums Israels im Kontext der Wahrnehmung der
Pluralität der Religion im Zweiten Vatikanischen Konzil inmitten einer
hoch konfliktiven Welt*

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur *Haltung der Kirche* zu den «nicht-christlichen» Religionen wird ihre Bedeutung nur dann weiterhin entfalten, wenn sie nicht nur historisch untersucht, in ihrer Grenze kritisiert und dann wohl als Sprungbrett hinter sich gelassen wird, sondern wenn sie systematisch in ihrem Gewicht je neu erschlossen wird. *Nostra aetate* ist nicht ein Beginn, sondern ein prinzipieller Anfang, eine «arche». Eine systematische Interpretation versteht den Text als Tiefengrammatik des Handelns und Sprechens der Kirche und deshalb auch als eine gefährliche Norm ihrer Erinnerung, die immer wieder verdrängt zu werden scheint. Daher wird hier Genese und Text nicht nachgezeichnet, sondern systematisch auf seine bleibende Bedeutung hin reflektiert.¹ Eine systematische Interpretation dieses kürzesten Textes des Konzils ist aber ohne ein Gesamtverständnis des Konzils nicht möglich. Daher sei zunächst in stenographischer Kurzschrift ein Konzilsprisma dargelegt.

1. Kirche als universales Sakrament des Heils in Christus. Die elementare Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Eine Konzentration des Konzils auf die leitenden Aussagen wird deshalb immer dringlicher, weil einerseits die derzeitige Diskussion durch aktuelle kirchenpolitische Interessen geprägt und bisweilen verstellt wird, die inhaltlichen Grundoptionen des Konzils in Diskussionsbeiträgen zu verschwinden drohen und andererseits eine Weiterentwicklung unserer Kirche in der Treue zum Konzil nur aus dessen Grundentscheidungen möglich ist. Ein angemessenes Verständnis der theologischen Anliegen des Zweiten Vatika-

ROMAN SIEBENROCK, geb. 1957, Professor für Dogmatik, verantwortlich für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften an der Universität Innsbruck.

nischen Konzils hat drei hermeneutische Dimensionen miteinander zu vermitteln: den Konzilsprozess, den zeitgeschichtlichen und historischen Kontext des Konzils und die Aussagen in den verabschiedeten Texten mit ihren theologischen Grundoptionen und Entfaltungen in die einzelnen Themen- und Lebensbereiche der Kirche hinein. In gebotener Kürze sei dies hier versucht.²

Die Pragmatik, das Konzilsgeschehen, wird intern mit der Metapher vom «Geist des Konzils», in seinen Anliegen mit den Attributen «pastoral» und «aggiornamento» und methodisch durch seine Arbeitsweise mittels der Orientierung «ecclesia ad intra – ecclesia ad extra» beschrieben. Mit der Rede vom «Geist des Konzils» wird einerseits die Erfahrung der Konzilsmitglieder tradiert, dass Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. ein freies, spannungsreiches und immer wieder auf die oftmals gefährdete Einheit hin orientiertes Konzil nicht nur wollten, sondern durch ihren Dienst, der bis in das Eingreifen in sich selbst blockierende Vorgänge und bereits verabschiedete Texte hinein ging, ermöglichten. Die Erinnerungsmetapher «Geist des Konzils» ruft andererseits aber vor allem die vielfältigen Erfahrungen der einzelnen Teilnehmer, vor allem der Bischöfe in Erinnerung. In ihnen begegneten sich Ortskirchen in ihren unterschiedlichen Theologien und Liturgien, die in einem vielfältigen Kommunikationsprozess eine bis dahin ungekannte Erfahrung von Weltkirche vermittelte. Diese Dramatik, die alles andere als ungefährlich oder billig war, brachte eine umfassendere Katholizität hervor, weil die lateinische Tradition, die neuscholastische Schultheologie und die europäischen Erfahrungskontexte sich dadurch relativierten. Das Ende der europäisch dominierten Verfasstheit des Christentums zeigte sich und es kam zu einem spannungsreichen Ringen der verschiedenen theologischen Schulen, mit ihren unterschiedlichen spirituellen Traditionen, Methoden und normativen Kontexten. Die konflikthafte Form dieser verwickelten Beziehungen stellten die gemischten Kommissionen dar, in denen sich die konfrontativen Gruppen zu einer Konvergenz auf eine neue Einheit einigen mußten. Weil in diesem Prozess nicht nur die Vielfalt der Gegenwart, sondern die normative Gestalt christlicher Traditionen aus fast zwei Jahrtausenden reale Gegenwart wurden, konnten die Texte des Konzils nicht glatt und harmonisch sein. Was – besonders bei deutschen Interpreten – als «kontradiktorischer Kompromiss»³ abqualifiziert wurde, verdeutlicht einerseits nichts anderes als die scheinbare unvermittelbare Gegensätzlichkeit der eigenen, normativen Tradition, andererseits aber noch stärker die lebendige Kraft des christlichen Glaubens im Moment einer grundlegenden Transformation. Deshalb hat das Konzil es gewagt, in einer kühnen Vision die gesamte Geschichte des Heils in ihrer Einheit zu bezeugen. Deshalb musste dieses Konzil sich den weitesten Horizont aller Kirchenversammlungen zumuten.

Die entscheidenden Konzilsattribute lassen sich am wirksamsten aus der Person und der Intention von Papst Johannes XXIII. erläutern, die im ersten Satz der Kirchenkonstitution eine glänzende Formulierung gefunden haben. Die ganze Kirche und alle ihre Einrichtungen, auch das traditionelle Machamt des Papstes, sollen Christus, den guten Hirten, spiegeln. Der Papst als Pfarrer, der Bischof als Seelsorger, die Theologen als spirituelle Meister, die Laien als Zeugen, die Kirche als Mitpilgerin im Zuge der Menschheit auf dem Weg zur Vollendung der Geschichte: das ist die Zumutung des Wörtchens «pastoral». Es integriert alles Leben der Kirche in die Sendung Jesu Christi zum Heil der Welt. Deshalb allein ist die Kirche ihrem Wesen nach – in jedem einzelnen und allem ihrem Tun – missionarisch (AG 2). Das Wörtchen «pastoral» definiert die Kirche in ihrer Haltung, ihrem Handeln und ihrem ganzen Sein. Damit erteilt das Konzil jenem Grundübel der eigenen Geschichte und Gegenwart eine entschiedene Absage, dass Wahrheit und Bezeugungsgestalt des Evangeliums auseinander distinguiert werden könnten. Die unbedingte Wahrheit des Glaubens ist allein in der Demutsgestalt Jesu (DiH 11)⁴ «wahr». Alles andere ist ein performativer Selbstwiderspruch, ein «Gegenzeugnis» oder gar «frommer Glaubensabfall». Das Konzil hat die pastorale Bestimmung nicht nur im Text ausgearbeitet, sondern durch seinen eigenen Prozess bezeugt.⁵

«Aggiornamento» bezeichnet die Entschließung des Konzils, Kirche in der Welt von heute, in der jeweiligen Gegenwart zu sein. Damit wird die romantisch-pathologische Versuchung zu therapieren versucht, sich in die Vergangenheit (in so viele goldene Zeitalter des Glaubens und der Kirche) wegstellen zu wollen und die eigene Gegenwart nicht nur zu ignorieren, sondern zu verurteilen.⁶ Mit «aggiornamento» soll die höchst krisenhafte Situation der Gegenwart nicht überspielt werden, sondern darauf verwiesen werden, dass die Glaubenden in ihrem Blick auf das Kommen des Herrn am Ende der Zeiten seine Gegenwart mit großer Aufmerksamkeit suchen sollen. Das Konzil sprach davon, die Zeichen der Zeit zu erforschen⁷ und im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4). Der scheinbare Optimismus des Konzils beruht nicht auf einem empirischen Befund, sondern auf der heilsgeschichtlich bezeugten Hoffnung des endgültigen Sieges Christi (GS 22) und dem Kommen des Reiches Gottes (LG Kap VII).

Diesen Selbstbestimmungen entspricht die Arbeitsweise des Konzils, die immensen Aufgaben, die sich in Texttürmen verdichteten, in die Unterscheidung und Konvergenz von «ecclesia ad extra» und «ecclesia ad intra» zu strukturieren. Diese Differenz verlangt nicht nur einen Ortswechsel⁸, sondern vor allem die spirituelle Aufmerksamkeit für Gottes Gegenwart in seinem Geist an unvermuteten Orten. Zur einzigartigen Größe dieses Konzils gehört es, soweit es Menschen überhaupt möglich ist, niemanden auszugrenzen, sich auf die fremden Situationen und ihre Autorität einzulassen

und dem anderen ein Einspruchsrecht in die eigene Selbstbestimmung nicht nur «erhaben» zu gewähren, sondern sich von dessen Fragen, Hoffnungen und Ängsten, besonders der Armen, bestimmen zu lassen (GS 1). Eine solche geradezu überfordernde Ausweitung der Katholizität muss, wenn sie nicht pelagianische Selbstüberforderung oder Überheblichkeit sein soll, von einer Offenbarungs- und Gnadentheologie als «Vor-Gabe»⁹ getragen sein, von der her sich das Wirken und Handeln der Kirche¹⁰ als Zeichen und Zeugnis in der Diaspora dieser Weltzeit verstehen darf.

Und tatsächlich: die alle Aussagen des Konzils durchdringende Matrix des Konzils ist die christologische Grammatik von Chalkedon, die als Demut-christologie ganz und gar in die Geschichte der ganzen Menschheit verflochten, den ernsthaften und zu aller Hoffnung ermutigenden universalen Heilswillen Gottes bezeugt. Die dadurch bezeugte Einheit und Einzigartigkeit der Heilsgeschichte verlangt in der theologischen Elementarisierung des Konzils, eine doppelte Achse zu beachten¹¹: Die vertikale Dimension bildet der sich selbst mitteilende trinitarische Gott in seiner geschichtlich-christologischen und universal-innerlich-«transzendental»-pneumatologischen Sendung auf der einen Seite, und der Mensch in seiner Verflochtenheit in Geschichte als Kultur und Sünde, der dennoch von Gott in seiner Würde frei sowohl in seinem Innersten (LG 16; GS 16.22) als auch durch die Zeugen der Heilsgeschichte von Außen angesprochen und auf den Heilsplan Gottes durch die Botschaft vom Reiche Gottes verwiesen wird. Diesem sich selbst schenkenden und mitteilenden Gott kann nur eine Antwort des Menschen entsprechen, in der er sich voll Vertrauen Gott überantwortet (DV 5) und diese Hingabe im Dienst vorbehaltloser Liebe zu allen im Modus der Freiheit realisiert (NA 5). Diesem vorausgehenden Geschehen, das als «Liturgie der Welt» ausgelegt werden kann, soll die Kirche in allen ihren Vollzügen dienen. Paul VI. sprach davon, dass die Kirche deshalb sich dialogisch vollziehe (GS 92), weil Gott, der in sich selbst «Communio» ist, vorab zu allem kirchlichen Wirken, einen Dialog des Heils mit allen Menschen führe.¹² Diese Sendung ist aber unmittelbar allen Glaubenden durch Taufe und Firmung anvertraut, ja aufgegeben. Das Konzil ist deshalb ein Reformkonzil, – nicht weil es auf eine unmittelbar erfahrene Not reagieren müsste, sondern weil beide Konzilspäpste eine schleichende Aushöhlung der Zeugniskraft der Kirche durch evidente Entfremdung zur gegenwärtigen Kultur spürten. Paul VI. sprach schmerzlich vom Bruch zwischen Kultur und Evangelium. Weil Gott alle Menschen als Freunde anspricht, sollte eine Haltung der Achtung und Anerkennung ihrer theologischen Würde für alles kirchliche Tun nach innen und nach außen selbstverständlich sein. Aber hierfür hatte die vorkonziliare Kirche (noch) keine offizielle Sprache. Das Konzil ist in dieser Hinsicht eine epochale Sprachschule.

Von sich zu sprechen, bedeutet für die Kirche, von einem anderen Zeugnis abzulegen. Immer ist die Kirche nicht aus sich heraus, sondern immer nur von einem und den anderen her. Grundsätzlich natürlich von Christus her (LG 1), geschichtlich-konkret aber von der Gegenwart Christi im Geist in allen Menschen her. Deshalb ist die Kirche in ihrem Lehren immer eine lernende, auch gegenüber ihren Feinden (GS 44). Nur so kann die Kirche das sein, was sie sein soll. Sie ist ja in Christus das universale Sakrament des Heils, d.h. Mittel und Werkzeug für die innigste Einheit mit Gott und die innigste Verbundenheit der Menschen untereinander. Einfach zusammengefasst: Im Auftrag des universalen Liebesgebots soll die Kirche sich erweisen als ein Segen für alle Völker, alle Menschen, ja die gesamte Schöpfung. *Nostra aetate* ist jenes Dokument, in dem die Grundgrammatik des Konzils im Blick auf die nicht-christlichen Religionen als Haltung der Kirche konkretisiert wird.

2. Was uns die schwierige Geburt des Textes heute in Erinnerung ruft

Zufällig wird das Dokument in der Audienz von Jules Isaak bei Johannes XXIII. angestoßen. Doch die Begegnung wäre ohne vorausgehende Resonanz fruchtlos geblieben.¹³ Schon vor dem Konzil bildeten sich Gruppen, die sich intensiv um ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen im Schatten der Schoa bemühten und dadurch schon vor dem Konzil die Tradition der Verachtung unterbrachen, ja zu überwinden begannen.¹⁴ Biographische Authentizität und theologische Argumentation konvergieren in der Genese des Textes. Johann Österreicher, der den Text federführend gestaltete, war ein Konvertit aus Israel, der seiner Kirche die Glaubenstradition Israels zumutete und das Erbe seines Volkes immer hoch in Ehren hielt. Gertrud Luckner (1900-1995), die Seele des Freiburger Rundbriefes, ratifizierte ihre Solidarität mit jüdischen Mitbürgern mit ihrer Gefangenschaft im KZ. Propst Lichtenberg, der Märtyrer für Israel, rief mitten in Berlin zum Gebet für die verfolgten Juden auf. Die wenigen Gerechten aber markieren in unserem Gedächtnis das Versagen der Kirche und stellen die Nachgeborenen in die Pflicht, aus der Mitte des Evangeliums und dem Geheimnis der Kirche, das Verhältnis zu Israel in der Spur der wenigen Gerechten neu zu orientieren.

Als der von den verschiedenen Instituten erarbeitete Text dem Konzil vorgelegt werden sollte, brach die sogenannte «Wardi-Affäre» aus. Damit wird die zweite Dimension des Textes deutlich: Die rein religiöse Motivation der Befürworter gerät in das gefährliche Konfliktdreieck von Religion, Politik und Öffentlichkeit. Die Genese des Textes ist bis heute ein Anschauungsbeispiel von politischer Theologie, weil Konzil und Kirche mitten im Palästina-Konflikt angekommen waren. Sollte damit ein europäisches Pro-

blem, eben die Schoa, weltkirchlich saniert werden? Was hatten die indischen oder gar afrikanischen Kirchen damit zu tun? Mit der politischen Fragestellung stellt sich sofort die Logik einer Weltkirche ein, die im Blick auf die nicht-christlichen Religionen mehr die Frage nach dem Islam, dem Hinduismus oder Buddhismus ein Anliegen war. Warum sollte aber ein religiöser Kontinent wie Afrika einfach übergangen werden? Damit stand das Konzil vor der Aufgabe, die Fragen nach dem Judentum in eine Gesamtsicht der Religionsgeschichte zu integrieren. Was wie kirchlich-diplomatische Pragmatik aussieht, ist von theologisch höchster Bedeutung. Die Frage nach dem Erbe Abrahams steht inmitten einer Religionsgeschichte, die von politischen Konflikten und Verwerfungen durchzogen bleibt.

Die in der unabhsehbaren Genese des Textes liegende Erfahrung könnte bedeuten: Eine Kirche, die um ihre göttliche Stiftung und Sendung weiß, hat ihren Anspruch weniger zu behaupten, sondern vielmehr in solchen «Überforderungen» einzulösen. Der dogmatische Anspruch ist vor allem in einer ekklesiologischen Praktik einzulösen.

3. Das Gewicht der Erklärung in ihrem Wortlaut: «Theologie Israels» als Herz einer christlichen Theologie der Religionen

Auch wenn die Überschrift mit der Bestimmung «nicht-christliche Religionen» eine Verlegenheit offenbart, entspricht sie der Absicht des Konzils, die anderen nicht mit den alten, abwertenden Kategorien anzusprechen, die da waren: «Heiden», «Gottlose» oder «Ungläubige» bzw. «Götzendienen». In den grundlegenden Optionen der Erklärung kommt nicht nur die schöpfungstheologische Grundorientierung (NA 1), sondern vor allem die Spannung der vielen Heilsratschlüsse mit der Einheit der Heilsgeschichte zum Ausdruck.

Auch wenn die erste Fassung der Erklärung für die Juden nun als vierter Artikel in das Gesamtdokument integriert ist, behält dieser Abschnitt seine herausragende Bedeutung. Er ist genetisch die Wurzel des Textes und systematisch sein Herz. Der mehr deskriptive Ton der ersten Nummern ändert sich in Artikel 4. Denn der Zugang zur Theologie Israels ist nicht möglich in einer Beschreibung von außen. Nur in einer Selbstreflexion der Kirche auf ihre eigene Herkunft steht sie vor dem Mysterium Israels: «das Geheimnis der Kirche genau erforschend».

Sieht man von Fußnote 5 ab, werden in diesem Abschnitt nur Namen der jüdischen Tradition genannt. Nicht nur die Idee der Heilsgeschichte, bereits die Vorstellung der Geschichte ist ein Geschenk Israels an die Welt. Das Verhältnis von Kirche und Judentum wird durch die Verbundenheit in der Herkunft aus der Heilsgeschichte Israels, in den Anfängen der Kirche grundgelegt und in der gemeinsamen Hoffnung eschatologisch ausgerichtet. Das singuläre Verhältnis zu Israel ist keineswegs ein nur historisches. Die

neue Theologie Israels gewinnt durch Röm 9-11 und Eph 2 ihr Profil. Das gemeinsame Erbe wird schon sprachlich, z.B. in Bezug auf die gemeinsame Beziehung zu Abraham herausgehoben.¹⁵ Dieses gemeinsame Erbe ist nicht nur die Ausgangsbasis für die geschichtliche Fragestellung, sondern auch für das Verhältnis der Kirche zum gegenwärtigen Judentum. Der Text hat daher keineswegs allein eine theologiegeschichtliche Sicht. Die Herkunft der Kirche bestimmt ihre Gegenwart und bleibende Zukunft. Das «patrimonium spirituale» als «geistliches Band» ist präsentisch zu lesen.

Die ursprünglichen Themen des ersten Textentwurfs bleiben in den sieben Abschnitten erkennbar: Die Hoffnung, die Papst Johannes XXIII. Jules Issac in Aussicht stellte, wurde Text. Wo liegt der Ursprung der Kirche? Sie hat ihre Wurzel nicht in sich, sondern verdankt sich aufgrund des göttlichen Ratschlusses der Erwählung der Patriarchen, des Mose und der Propheten. Die Glaubensgeschichte Israels ist der gute Ölbaum, dem sich auch die Kirche der Heiden, die wie wilde Schösslinge eingepropft sind, verdankt. Abrahamsbund und Exodus bleiben die bevorzugten Vorbilder, die in der traditionellen Verheißung-Erfüllung-Lehre geschrieben sind. Die paulinische Israeltheologie bildet die theologische Tiefenstruktur des Gesamttextes.

Die Reinigung des Gewissens begann in den bewegenden Reden über den Antijudaismus und seine christlichen Wurzeln in der Konzilsaula. Die nachkonziliare Theologie im Schatten von Auschwitz hat großteils vergessen, dass die Schoa ein Thema im Konzil war.¹⁶ Alle Aussagen, die nach Substitution klingen, werden vermieden. Die durch den Christusglauben gegebene Differenz verschleiert das Konzil nicht. Aber es sucht nach der biblisch angemessenen Sprache für Differenz und Gemeinsamkeit: Israel bleibt das erwählte Volk, auch wenn es zu seiner Zeit das Evangelium zurückgewiesen hat. Die heilsgeschichtliche Perspektive trägt die Hoffnung auf eine endzeitlich-universale Einigung aller Völker im Dienste Gottes.

Von der Verantwortung für den Tod Jesu werden einzelne Gruppen nicht entlastet («die jüdischen Obrigkeiten, mit ihren Anhängern»). Die Vorstellung einer jüdischen Kollektivschuld (damals und mehr noch heute) wird eindeutig zurückgewiesen. Vielmehr werden die Aussagen des «Catechismus Romanus», den schon Jules Isaac erwähnte, aufgegriffen. Das Kreuz dürfe nicht mehr entstellt werden, sondern soll als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden gepredigt werden. Die antijüdischen Aussagen («von Gott verworfen oder verflucht») werden zurückgewiesen. Künftig müssen Katechese und Predigt sich eng an die evangelische Wahrheit halten und mit dem Geist Christi übereinstimmen.

Der endgültige Text wird im Vergleich zur Fassung von 1964 oft kritisiert. Im Dokument von 1964 war noch vom Gottesmord die Rede und der Antisemitismus wurde eigens verurteilt («damnat»). Beide Begriffe fehlen im verabschiedeten Text. Doch gilt es zu beachten, dass der Antisemitismus,

der in der Textgeschichte hier verbaliter genannt wird, im Kontext unterschiedlicher Verfolgungen einen exemplarischen Status erhält, der Begriff «deplorat» emotional hoch besetzt ist und alle kirchlichen Aussagen in gemeinsamer Arbeit im Geiste des Evangeliums Christi geprüft werden sollen. Dadurch werden Einspruchsrechte von jüdischer Seite in zentrale kirchliche Aufgaben, wie Katechese, Verkündigung und Theologie, eingeräumt. Was Geist des Evangeliums ist, was Geist Christi ist, wird man nicht mehr ohne den jüdischen Gesprächspartner selbst bestimmen können. Der darin angelegte Dynamismus führte und wird auch weiterhin zu einer weitgehenden Sprach- und Ritualreinigung führen.¹⁷ Die Juden sind konstitutiv in die Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu Israel eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle Judentum zu horchen. Ohne diesen Dialog mit dem Judentum wird die Kirche ihre Identität und Sendung nicht mehr erfüllen können.

Die letzten Aussagen des Abschnittes bilden den Übergang zur abschließenden Nummer und verdeutlichen, dass die geforderte brüderliche Haltung deshalb gelebte Nachfolge bedeutet, weil das Kreuz als Zeichen der universalen Liebe Gottes erkennbar werden soll. Artikel 5 stellt deshalb keinen Zusatz dar, sondern konkretisiert mit dem Liebesgebot die Sendung und Haltung der Kirche im Eintreten für die Würde, Freiheit und Achtung aller Menschen in Gerechtigkeit. Die Christgläubigen sind aufgerufen, die Verheißung an Abraham zeichenhaft in dieser konfliktiven Welt zu bezeugen: ein Segen zu sein für die Völker (Gen 12, 3).

4. Was die Erklärung uns heute zu denken gibt

Im Kontext des Konzils war der Blick dafür versperrt, dass die allgemeine Säkularisierungsthese auf einer Täuschung oder falschen Einschätzung beruhte. *Nostra aetate* war das politischste Dokument des Konzils. Bis heute sollte es uns dafür die Augen öffnen, dass kirchliches Handeln immer öffentlich und damit politisch ist. Deshalb ist die Ekklesiologie als politische Theologie im Kontext einer tiefen Krise der Menschheit zu entwerfen, auch wenn für sie gilt, dass die Kirche Politik nicht im Sinne der Regierung und der Herrschaft, sondern im Raum der Zivilgesellschaft treibt und dadurch immer auch Öffentlichkeit ermöglicht.¹⁸

Was *Lumen gentium* 1 heilsgeschichtlich allgemein ankündigte, wird in *Nostra aetate* 4 konkretisiert: Die Kirche ist nicht aus sich selbst, sie weiß um ihre verdankte Identität. Wenn sie davon spricht, muss sie Christus sagen und Israel dankbar nennen. Diese verdankte Identität entmächtigt sie. Es wäre an der Zeit, ein Fest «Dank an Israels Treue zum Bund» in den christlichen Kirchen fest zu verankern, weil in Zukunft Jesus von Nazareth

ohne den Dialog mit Israel nicht ausgelegt werden kann, weil wir zum Verständnis der Tora auf die lebendige, d.h. mündliche Tora angewiesen bleiben. Um diese brennende Frage weiter zu führen, sprechen einige derzeit sich dafür aus, im Blick auf Israel einen doppelten Heilsweg anzunehmen und auf jegliche Judenmission zu verzichten. Aus dem Text ergeben sich aber meiner Ansicht nach andere Folgerungen, weil in ihm die Theologie Israels als Herzstück einer Theologie der Religionen, ja einer Theologie der Geschichte erscheint. Dabei kann bedauert werden, dass das Konzil nicht eine Pluralität der Bundesschlüsse seit Noah kennt. Aus diesem ursprünglichen Bund mit der gesamten Schöpfung scheint mir das christliche Verhältnis auch zu Israel bestimmbar zu werden. Dabei sollten wir Christen uns dessen bewusst bleiben, dass nach traditionell jüdischer Auffassung wir uns mit den «noachidischen Geboten» begnügen sollten, weil die Tora das exklusive Geschenk Gottes an Israel bleibt. Die prekäre Geschichte des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum steht aber heute im Dilemma der Nahostsituation, in der die Christen immer mehr zu verschwinden drohen. Deshalb führt die Kirche auch keinen «Dialog», sondern immer einen «Polylog».¹⁹ Allzu harmonisch scheinen Artikel 3 und 4 in der Erklärung nebeneinander zu stehen. In dieser Spannung scheint mir aber erkenntlich zu werden, was die Sendung der Kirche, ihre Mission, gegenüber dem glaubenden Israel sein kann. *Nostra aetate* 5 verlangt als Grundhaltung der Kirche ihr Eintreten gegen jede Art von Menschenrechtsverletzungen und Diskriminierung. Daher hat sie eine Pflicht sowohl gegen jede Art von Antijudaismus einzutreten, aber auch die Folgen einer verfehlten Politik aus großer Angst im Nahen Osten den politisch Verantwortlichen zu spiegeln. Wenn sie selber vorbildlich in ihrem Sprechen, Handeln und Unterrichten eine Reinigung des Gewissens durchgeführt hat und permanent daran arbeitet, sollte dieses Beispiel zur Nachahmung anregen.²⁰

Die Mission der Kirche für Israel kann aber nicht theologisch gegründet werden, ohne das Verhältnis von Jesus Christus und der Tora im Blick auf die eschatologische Vollendung des Volkes Gottes aus Juden und Heiden zu erwähnen. *Nostra aetate* plädiert im Sinne der prekären Theologie von Paulus (Röm 9–11) für eine heilsgeschichtliche Differenzierung in der Dynamik eschatologischer Hoffnung. Diese spannungsreiche Differenzeinheit wird dadurch nicht gelöst, indem für einen Heilsweg der Tora an Jesus Christus vorbei prinzipiell plädiert wird. Denn dadurch würde das geistliche Band aufgelöst werden. Allein darin, dass Jesus von Nazareth die vollendete Tora verkörpert, bleiben Judentum und Christentum miteinander unlöslich nicht nur historisch verbunden. Denn darin werden wir an den aktuellen Tora-Gehorsam des glaubenden Israels verwiesen. Christen aber wird die Hoffnung prägen, dass auch Israel einmal erkennen wird, dass dieser Jesus von Nazareth die Gestalt vollendeten Toragehorsams verkörpert. Bis

zur Erkenntnis desselben bleibt den Jüngern Christi allein der Weg, zu einem Segen für Israel und alle Völkern zu werden.

Daher stiftet die Theologie Israels immer auch die Struktur der Theologie der Geschichte und damit der Religionen, die noch kurz angerissen werden soll. Auch im Blick auf eine Theologie der Religionen gilt die Segensverheißung an Abraham und die Anerkennung anderer Identität als unserem eigenen Sein vorgegeben. Auch im Blick auf die anderen Religionen ist die Pluralität in der Geschichte anzuerkennen in der Hoffnung, einer von Gott selbst herbeigeführten Einheit aller Menschen im universalen Volk Gottes. Innerhalb dieser Pluralität erweist sich die Wahrheit des christlichen Glaubens einzig und allein in der von Jesus Christus selbst bezeugten kenotischen Liebe zu allem Sein. Jenseits dieser gelebten Haltung, dieses lebendig gewordenen Dogmas, wird es keine Lehre mehr geben. Nichts hat das Christentum mehr ins Unrecht und in den Verdacht gestellt, als die Verbreitung des Evangeliums an der Demutsgestalt Christ vorbei. Ein Pastoralkonzil, das bezeugt vor allem dieser Text, ist keine Minimierung der Lehre, sondern eine Verschärfung ihrer Erscheinungsgestalt. Alle Wahrheit des Glaubens erscheint deshalb einzig und allein in der Geschichte in Zeugnisgestalt, weil eine Person Weg, Wahrheit und Leben war (Joh 14,6). Die Kirche steht in der Nachfolge dieses Weges.

ANMERKUNGEN

¹ Die Erklärung wurde vom Autor umfassend interpretiert in: *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 2005, 591-693. Meine Konzilshermeneutik und Arbeitsweise habe ich reflektiert in: *Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilerklärung «Nostra Aetate»*, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, QD 207, Freiburg-Basel-Wien 2004, 154-184, hier 156-162. Meine hermeneutischen Überlegungen bauen auf den grundlegenden Ausführungen von O.H. Pesch auf, ohne dessen von Max Seckler aufgenommene Rede vom «kontradiktorischen Pluralismus» zu übernehmen (Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994 [1996], 151-154; zu Seckler siehe: *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 99-103, 212-215). Der scheinbare oder tatsächliche kontradiktorische Pluralismus der konziliaren Texte beruht meiner Ansicht nach auf dem Willen des Konzils, die ganze Breite der normativen Tradition der Kirche in ihrer 2000-jährigen Geschichte aufzunehmen. Die Spannungen und scheinbaren Unversöhnlichkeiten der Texte liegen daran, dass die Gesamttradition der Kirche – diachron – nicht harmonischer ist. Zur Frage von Identität und Dialog siehe den von mir verantworteten Beitrag: *Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute. Einführung; Theologische Grundlegung des Dialogs; Was heißt Dialog; Dramatischer Dialog des Heils*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar*

zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 311–329; 340–349; 372–374; sowie: «... die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht» darstellen (NA 4) – die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: ebd., 415–423.

² Siehe vom Autor: *Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von «Kirche nach innen» und «Kirche nach außen»*, in: Michael BREDECK, Maria NEUBRAND (Hg.), *Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst*. FS Josef Meyer zu Schlochtern, Paderborn u.a. 2010, 59–79. Im vorliegenden Beitrag wird sich die Darstellung auf die Grundoptionen beschränken.

³ Siehe Anm. 1.

⁴ Die Konzilsdokumente werden mit den klassischen Kürzeln zitiert. Ausnahme allein: DiH – «*Dignitatis humanae*» (Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit).

⁵ Das darin angesprochene Verhältnis von Dogma und Pastoral fordert eine unbedingte Bedeutung der Praktik, die unsere Erklärung schon im Titel *de habitudine ecclesiae* hervorhebt. Die Bedeutung der *habitus* als Haltung der Kirche im Voraus zu aller Begegnung als vom Glauben geforderte, wird durch die deutsche Übersetzung mit «Beziehung» verstellt. Die in der Erklärung geforderte Haltung der Kirche erhebt als Anspruch an die eigenen Mitglieder deshalb einen höheren Anspruch als frühere Konzilsaussagen, weil sie formal nicht nur einen Sprechakt klärt, sondern eine Praktik einfordert, die gerade die im Text angesprochenen Anderen als Maß des Textes anerkennt. Deshalb impliziert der Text eine doppelte «gefährliche Erinnerung». Einerseits erinnert er an die lange Tradition der Verachtung gegenüber Israel, andererseits fordern die von jüdischer Seite als missverständlich eingeschätzten Passagen die Kirche zur weiteren Arbeit an einer umfassenden Theologie Israels; – und zwar einzig und allein im Dialog mit Israel. Deshalb wird zu einer christlichen Theologie des Judentums unablässig die Praktik, die erlebte Haltung der Kirche durch die anderen gehören. Die künftige christliche Theologie Israels wird keine Theologie über das Judentum sein, sondern nur eine «theologische Besinnung auf dem Weg mit dem Judentum».

⁶ Solche Negation der Gegenwart kann höchstes Niveau erreichen und firmiert dann unter den Titeln «Negative Dialektik» oder «Dialektik der Aufklärung» damals und heute unter den unzähligen apokalyptischen Anzeigen.

⁷ Das Konzil verwendet hier den gleichen Begriff wie in der Einleitung zu NA 4: *perscrutare*.

⁸ Dies betont vor allem in seinem Kommentar: H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. V., 581–886.

⁹ Offenbarung als «Vor-Gabe» betont Marie – Dominique CHENU außerordentlich in seiner Darstellung von «Le Saulchoir» (*Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Collection Chenu 2. Berlin 2003, 112).

¹⁰ So überzeugend die These von: J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

¹¹ Siehe. Karol WOJTYLA, *Einführung zum Vaticanum II – Versuch einer Einordnung*, in: Karol WOJTYLA / JOHANNES PAUL II., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart ²1980, 155–176; sowie: Christoph THEOBALD, *Le Concile et la forme «pastorale» de la doctrine*, in: Bernard SESBOÛE (Hg.), *Histoire de Dogmes. Tome IV, La Parole du Salut*, Paris 1996, 471–510, hier 494.

¹² PAUL VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* vom August 1964, Teil III.

¹³ Diese vorausgehenden Experimente können auch in Bezug auf andere religiöse Traditionen festgestellt werden. Deshalb ist das Dokument zwar kein Dokument des Dialogs, aber ein Dokument, das die dialogische Haltung der Kirche in seiner Genese erkennen lässt. Dies war nur möglich, weil schon zuvor Hochschätzung, ja auch Freundschaft gewachsen war.

¹⁴ Siehe im Blick auf die Karfreitagsbitte die Initiative der «Amici Israel»: H. WOLF, «*Pro perfidis Judaeis*». *Die «Amici Israel» und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus*, in: *Historische Zeitschrift* 279 (1994) 611–658.

¹⁵ Demgegenüber wurde der Bezug der Muslime zu Abraham (NA 3,1) als Eigenverständnis der Muslime zitiert.

¹⁶ Die Reden und Debatten dokumentierte der Freiburger Rundbrief (v.a. Nr. 61/64, XVI./XVII. Folge 1964/65 vom Juli 1965, 4-44; Nr. 65/68, XVIII. Folge 1966 vom September 1966, 5-38).

¹⁷ Siehe zur nachkonziliaren Entwicklung: Josef WOHLMUTH, *Vierzig Jahre Nostra Aetate – Versuch einer theologischen Bilanz*, in: Hans-Hermann HENRIX (Hg.), *Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23. Aachen, 2006, 33-57. Wohlmuth fragt angesichts der langen Tradition der Verachtung danach, ob nicht mit Recht im Blick auf Israel von einer strukturellen Sünde gesprochen werden müsste (ebd., 42f). Das würde, meiner Ansicht nach, auch die Frage aufwerfen, wie denn die Unfehlbarkeit der Kirche angesichts dieser anhaltenden und alle Glieder der Kirche umfassenden Verblendung im Blick auf die Heilswürde Israels gedacht werden könnte.

¹⁸ Siehe vom Autor: *Politische Theologie im Anschluss an Raymund Schwager SJ*, in: Roman A. SIEBENROCK – Willibald SANDLER SJ (Hg.), *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager*, Münster 2005 (BMT 19), 381-397.

¹⁹ Siehe: F. GMAINER-PRANZL, «Partitur des Unermesslichen» – der «Polylog der Religionen» als fundamentaltheologische Herausforderung, in: ZMR (2006) 101-121.

²⁰ Die vieldiskutierte Frage über die christliche Anerkennung des Staates Israels war zwar kein ausdrückliches Thema des Textes, aber eine Befürchtung im Kampf gegen den Text. Mit der Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl (ab 1993) ist die Entscheidung auf der Ebene des Völkerrechts gefallen. Auf dieser Ebene sollte aber nicht vergessen werden, dass damit auch die Anerkennung eines palästinensischen Staates verbunden ist.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«WER EUCH ANTASTET,
TASTET MEINEN AUGAPFEL AN» (SACH 2,12)

Theologische Anmerkungen zur Einzigartigkeit der Shoah

Für Johann Baptist Metz

«Auschwitz» ist und bleibt eine Erschütterung, die sich nicht in den Kosmos des Verstehens einholen lässt. Überlebende haben Zeugnis abgelegt, um die Namen der Opfer vor dem zweiten Tod des Vergessens zu bewahren; Dichter haben dem Schweigen eine Sprache für das Unsagbare abgerungen und an der Grenze des Verstummen in gebrochener Diktion den Bruch der Geschichte bezeugt; Philosophen haben kritisch danach gefragt, ob dem abendländischen Seins- und Identitätsdenken nicht ein totalitärer Duktus innewohnt, der das Andere, das Fremde in seiner Alterität nicht zu würdigen vermag; Ideengeschichtler haben die Genese des Antisemitismus analysiert und dessen Einfluss auf die rassistische Ideologie des Nationalsozialismus beschrieben; Zeithistoriker sind der systematischen Entrechtung der Juden im Dritten Reich nachgegangen und haben den administrativ geplanten und fabrikmäßig durchgeführten Massenmord anhand von Quellen und Archivmaterial zu rekonstruieren versucht – dem Bemühen der Täter zum Trotz, jede Spur, die an die Taten erinnert, zu verwischen und auszulöschen; Theologen – nicht alle – haben mit einem gewissen Abstand zum Geschehen erschüttert danach gefragt, wie es im christianisierten Europa zur Deportation und Vernichtung der Juden kommen konnte¹, und eine selbstkritische Aufarbeitung der Verstrickung der Theologie und Kirche in das System des Dritten Reiches gefordert. Auschwitz ist ein Datum, in dem sich die Leidens- und Schuldgeschichte des 20. Jahrhunderts verdichtet – ein Datum, das auch im 21. Jahrhundert zu denken aufgibt. Was aber macht die Einzigartigkeit der Shoah aus?

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

1. Das Problem der Sprache

Die Ungeheuerlichkeit des Geschehens, für das der deutsche Name des polnischen Ortes *Oswiecim* steht, verweist zunächst auf das Problem der sprachlichen Darstellbarkeit. Zwar kann Auschwitz nüchtern als bürokratisch geplante und mit industrieller Perfektion umgesetzte Vernichtung des europäischen Judentums durch die deutschen Nationalsozialisten und ihre Helfershelfer beschrieben werden. Doch bleibt die historisierende Sprache dem Geschehen auf eigenartige Weise äußerlich. Durch objektivierende Beschreibung versucht sie dem Grauen beizukommen und neutralisiert so das Unbeschreibliche. Verstummen – als diametral entgegengesetzte Ausdrucksform und Zeugnis für die Undarstellbarkeit von Auschwitz – erscheint auf den ersten Blick angemessener. Das Paradox allerdings, dass von Auschwitz geredet werden muss, obwohl eigentlich keine angemessene Sprache zur Verfügung steht, wird durch den Rückzug ins Schweigen keinesfalls gelöst.² Das Wissen darum, dass die Sprache unzulänglich und unumgänglich zugleich ist, um das, was geschah, zu bezeugen, ist von Überlebenden wiederholt hervorgehoben worden. «Schweigen ist verboten, Sprechen ist unmöglich», sagt Elie Wiesel, ohne allerdings auf die Möglichkeiten der Sprache zu verzichten, gegen diese Unmöglichkeit anzukämpfen. Sarah Kofman geht es um dieselbe Aporie, wenn sie fragt: «Wie könnte ich nicht darüber sprechen? Und wie kann ich darüber sprechen? Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?»⁴

Im gesellschaftlichen Diskurs besteht seit längerem die Gefahr, entweder zu viel oder zu wenig von der Shoah zu reden. Einer gewissen Gesprächigkeit über die Sprachlosigkeit angesichts des Grauens steht die Unwilligkeit gegenüber, das Thema überhaupt zur Sprache zu bringen. Beide Reaktionen sind verfehlt. Die betroffenenrhetorische Inszenierung der Unsagbarkeit durch Superlative wirkt in dem Maße unangemessen, als sie die Maßlosigkeit des Verbrechens sprachlich zu imitieren sucht. Ein Schweigen aus Apathie und Indifferenz, das eine heimliche Komplizenschaft mit den Tätern einschließen kann, ist nicht minder problematisch. So ist Martin Heideggers hartnäckiges Stillschweigen über seine Verstrickung in das System des Dritten Reiches, das Paul Celan anlässlich seines Besuches in Todtnauberg tief befremdet hat⁵, als der «eigentliche Fehl»⁶ seines Denkens kritisiert worden. Theodor W. Adornos Appell «Nie wieder Auschwitz»⁷ ist daher bleibend wichtig, weil er die kritische Aufarbeitung der Vergangenheit mit der moralischen Verantwortung für die Zukunft verbindet. Ein vom Schweigen angereichertes Sprechen, wie es sich in der Dichtung von Rose Ausländer, Paul Celan und Nelly Sachs findet⁸, kann überdies das Sensorium dafür schärfen, wie und in welcher Weise von Auschwitz geredet wird. Dabei

haben sich drei Leitbegriffe durchgesetzt, die nun auf ihre semantische Tiefenstruktur hin befragt werden sollen.

2. Bezeichnungen für das Unsagbare: Churban – Holocaust – Shoah

Im jüdischen Kontext wurde zunächst auf die Bezeichnung *Churban* zurückgegriffen, um sich das Geschehene vor dem Hintergrund der jüdischen Leidensgeschichte verständlich zu machen.⁹ Churban (hebr.: Katastrophe, Zerstörung) ist ein Begriff, der an die Zerstörung des salomonischen (586 v. Chr.) und herodianischen Tempels (70 n. Chr.) erinnert und somit auf Daten Bezug nimmt, die sich dem jüdischen Gedächtnis eingeschrieben haben. So gibt es im Bereich der jüdischen Orthodoxie Stimmen, die das biblische Deutungsschema des göttlichen Strafgerichts bemühen, um das Grauen theologisch zu erklären. Menachem I. Hartom hat von einer Offenbarung des Zornes Gottes gesprochen, der mit der «Sünde» der jüdischen Emanzipation und Assimilation an die westeuropäische Kultur abgerechnet habe¹⁰; Joel Teitelbaum geht in eine ähnliche Richtung, wenn er die Vernichtung der Juden als göttliche Strafe für den Zionismus deutet.¹¹ Diese geschichtstheologischen Deutungen von Auschwitz haben heftige Abwehrreaktionen hervorgerufen. So notiert Jacques Derrida: «Die Vorstellung, dass man den Holocaust als Entsühnung und unentzifferbare Signatur eines gerechten und gewaltsamen göttlichen Zorns deuten könnte, versetzt uns in Angst und Schrecken.»¹² Noch deutlicher wird Irving Greenberg: «Sagt den Kindern in den Gruben, dass sie ihrer Sünden wegen in das Feuer geworfen wurden. Ein ehrlicher Mensch [...] würde einen solchen Gott eher anspucken, als dass er diese Begründung als wahr annähme.»¹³ Das Leiden der Opfer ist letztlich inkommensurabel und sprengt die überkommenen Erklärungsmuster der religiösen Tradition. Außerdem wird Auschwitz durch die Einordnung in ein theologisches Deutungsschema seiner Besonderheit beraubt.¹⁴

Der zweite Begriff *Holocaust*, der von Elie Wiesel geprägt wurde¹⁵ und spätestens seit dem gleichnamigen Film (1978, dt.: 1979) weltweite Verbreitung gefunden hat, verweist ebenfalls auf einen theologischen Bedeutungszusammenhang. Das griechische Wort *holocaustos* bedeutet Ganzopfer und wurde in der Septuaginta mehr als 200mal zur Wiedergabe des hebräischen *'olah korban* verwendet. Ignaz Maybaum hat das Leiden der Juden in Auschwitz vor diesem Hintergrund als stellvertretendes Sühnopfer für die Sünden der Menschheit gedeutet. In Deutschland, dem Land des Baal, hätten sich die Juden der Idolatrie verweigert und seien gerade so in die Rolle des leidenden Gottesknechtes, der die Sünden der anderen trägt, hineingeraten. «In Auschwitz Jews suffered vicarious atonement for the sins of mankind.»¹⁶ Durch das Sühnopfer der Juden sollen die Heidenvölker zur wahren Gottesverehrung zurückgeführt werden. Interpretiert man mit Maybaum den

«Holocaust» auf der Linie des vierten Gottesknechtslieds (Jes 52–53), übergeht man allerdings nicht nur das Selbstverständnis nichtreligiöser jüdischer Opfer, sondern unterlegt dem Grauen der nationalsozialistischen Judenvernichtung auch einen theologischen Sinn. Gleichwohl hat der Rückbezug auf die biblische Opfersprache die Karriere des Begriffs «Holocaust» nicht beeinträchtigt. Das dürfte daran liegen, dass die theologische Semantik des Begriffs nur wenig bekannt ist.¹⁷

Auch die dritte Bezeichnung *Shoah*, die durch den gleichnamigen Film von Claude Lanzmann (1985) gefördert wurde, weist theologische Konnotationen auf. Der Begriff geht auf eine Stelle im Jesajabuch zurück (Jes 10,3) und meint Vernichtung, Verwüstung, Verderben. Allerdings ist «Shoah» in der hebräischen Alltagssprache – nach James Edward Young – vor allem im Sinne von existenzieller Verzweiflung und metaphysischer Erschütterung interpretiert worden.¹⁸ Die Tatsache, dass der Begriff gegenüber geschichtstheologischen Deutungsmustern eine gewisse Sprödigkeit aufweist, wurde allgemein als Vorzug gesehen.¹⁹

Neben dem Ortsnamen «Auschwitz», der das Grauen topographisch mit einem Ort verbindet und stellvertretend für die nationalsozialistische Judenvernichtung steht, ist die vergleichsweise neutrale und von theologischen Konnotationen unbelastete Bezeichnung *Shoah* wohl am besten geeignet, um den Kulminationspunkt der jüdischen Leidensgeschichte in den Blick zu nehmen. Nicht nur das Dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa*²⁰, sondern auch Papst Benedikt XVI. hat sich die Bezeichnung in seiner Rede anlässlich des Auschwitz-Besuches im Mai 2006 zu Eigen gemacht. Die hebräische Bezeichnung «Shoah» hat den Vorzug, dass sie auf die genuin *jüdische Leidensgeschichte* abhebt. Dadurch widersetzt sie sich der beobachtbaren Tendenz, den Begriff «Holocaust» zu instrumentalisieren und zur Aufmerksamkeitssteigerung auch auf andere Zusammenhänge anzuwenden. Historiker sprechen – den Begriff gewissermaßen vordatierend – von einem «armenischen Holocaust», um den von der Türkei offiziell geleugneten Genozid ins öffentliche Bewusstsein zu rücken²¹; Umweltschützer warnen vor einem «ökologischen Holocaust», Abtreibungsgegner sprechen im Blick auf die massenhafte Tötung ungeborenen Lebens von einem verdrängten «Holocaust» in den Wohlstandsgesellschaften der Spätmoderne. Die Konzentration auf die jüdische Leidensgeschichte, die den Begriff «Shoah» kennzeichnet, sollte jedoch nicht im Sinne eines Exklusivismus missverstanden werden, als habe es nicht auch andere Personengruppen gegeben, die zu Opfern der nationalsozialistischen Gewalt geworden sind.²² Allerdings hat Elie Wiesel mit Recht notiert: «Nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden waren Opfer.»²³

3. Die Option für eine anamnetische Solidarität mit den Opfern der Geschichte

Mit der Betonung der Singularität von Auschwitz besteht die Gefahr, das Grauen metaphysisch aufzuladen und Auschwitz zu einer Art negativem Mythos zu stilisieren.²⁴ Eine solche Stilisierung zu einem tragischen Betriebsunfall der Geschichte würde aber den Standpunkt der Verantwortung, der Scham und der Umkehr auflösen und der Tendenz zur Enthistorisierung des Geschehens Vorschub leisten.²⁵ Von daher plädiert Johann Baptist Metz für eine moralische Auffassung von Tradition, die nur dann Maßstäbe für das eigene Handeln aus der Geschichte gewinnt, wenn sie sich der katastrophischen Dimension der Geschichte stellt und Auschwitz als «Zeit-Mal» wachhält. Für diese Auffassung von Tradition ist es entscheidend, dass sich der Erinnernde in ein moralisches Verhältnis zum Erinnerten setzt, also den neutralen Standpunkt distanzierend verfahren, am Objektivitätsideal orientierter Geschichtsforschung überwindet. Die Trauer über die Unfassbarkeit des Geschehenen übersetzt sich hier in das Votum für eine anamnetische Kultur, die der verstummten Opfer gedenkt und sich mit ihnen solidarisch erklärt.

Dieser moralische Umgang mit der Vergangenheit ist im Historikerstreit vor allem von Jürgen Habermas geltend gemacht worden. Selbstverständlich kann die moralische Schuld für die Verbrechen des Dritten Reiches nur den Tätern angelastet werden, die Rede von einer Kollektivschuld aller Deutschen ist irreführend, weil die Schuld jeweils individuellen Akteuren zuzuschreiben ist, die für ihre Vergehen haftbar gemacht werden. Keiner kann für Taten belangt werden, die er nicht begangen hat. Habermas hat dennoch auch den nachgeborenen Generationen der Bundesrepublik eine kollektive Mithaftung in dem Sinne abverlangt, dass «sie unverstellt, und nicht nur mit dem Kopf, die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten wachhalten müssen. Diese Toten haben einen Anspruch auf die schwache anamnetische Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifeln, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können. Wenn wir uns über dieses Benjaminsche Vermächtnis hinwegsetzten, würden jüdische Mitbürger, würden überhaupt die Söhne, die Töchter und die Enkel der Ermordeten in unserem Lande nicht mehr atmen können.»²⁶

Durch eine Hermeneutik des Verdachts gegenüber Verharmlosungs-, Verdrängungs- und Entschuldigungsmechanismen geschärft, ist sich Johann Baptist Metz der aporetischen Situation bewusst, ein Ereignis, das sich historischer Anschauung zu entziehen droht, gleichwohl in der Erinnerung behalten zu wollen. Der Einzigartigkeit von Auschwitz als einem beispiellosen «Attentat auf alles, was auch den Christen hätte heilig sein müssen»²⁷, versucht Metz dadurch zu entsprechen, dass seine Theologie sich einer ana-

metrischen Solidarität mit den Opfern verschreibt und eine theodizeempfindliche Spiritualität der Klage einfordert, die sich als Rückfrage an Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt artikuliert.

4. Die Hypothek: Kirchlicher Antijudaismus und ideologischer Antisemitismus

Woher aber kommt der obskure Hass auf die Juden, der im Dritten Reich zur «Endlösung der Judenfrage» geführt hat? Die Ursachen sind vielfältig, ein kaum entwirrbares Bündel von theologischen, religionspsychologischen, gesellschaftlichen und politisch-ökonomischen Faktoren spielt zusammen. Unbestreitbar ist, dass der Antijudaismus der Kirchen in die Vorgeschichte des rassistischen Antisemitismus gehört, ohne mit diesem schlichtweg identifiziert werden zu können.

Der Antijudaismus der Kirche hat *theologische* Ursachen, er ist ein Streit um das gemeinsame Erbe.²⁸ Im Ablösungsprozess der frühen Kirche von der Synagoge stehen zunächst Juden gegen Judenchristen. Die Mehrheit Israels weigert sich, Jesus als den von den Propheten verkündeten Messias anzuerkennen, nur eine Minderheit wird zu emphatischen Anhängern des neuen Weges. Diese innerjüdische Konfliktgeschichte, die mit der christlichen Heidenmission an Brisanz gewinnt, hinterlässt bereits Spuren im Neuen Testament.²⁹ In der formativen Phase des Christentums, das bis zur konstantinischen Ära reicht, dominiert die polemische Auseinandersetzung. Jüdischer Antichristianismus und christlicher Antijudaismus werden literarisch ausgetragen, man wünscht sich wechselseitig in die Hölle, ohne dass es zur Anwendung von Gewalt kommt.³⁰ Während das Judentum im Römischen Reich den Status einer *religio licita* innehat, sind die Christen bis ins 4. Jh. rechtlos und wiederholt blutigen Verfolgungen ausgesetzt. Dies könnte christlicherseits zu Neid gegenüber der rechtlich privilegierten Stellung der Juden geführt haben. Gravierender aber ist zweifellos der theologische Streit um die rechte Auslegung der Schriften des Alten Testaments. In der christlichen Lesart des Alten Testaments bildet sich der Topos heraus, dass die Scheltreden und Verfluchungen auf die Juden, die Bundes- und Verheißungsaussagen aber auf die Christen zu beziehen sind. Die Substitutionstheorie hält überdies fest, dass die Kirche das «neue» und «wahre Israel» ist und die heilsgeschichtlichen Prärogativen des alten Bundesvolkes auf die Ekklesia übergegangen sind. Sie findet sich ab dem 2. Jh. im Barnabasbrief, in Justins Dialog mit dem Juden Trypho und im Diognetbrief. Die *Adversus Iudaeos*-Schriften der Kirchenväter versammeln antijüdische Stereotype, unter denen der Vorwurf hervorsticht, die Juden seien Christismörder, ja Gottesmörder (Melito von Sardes, Gregor von Nyssa etc.³¹). Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. und die anschließende Zerstreung der Juden über den Erdkreis werden als göttliche Strafe für die Kreuzigung des

Messias gedeutet. Als im 4. Jahrhundert das Christentum zunächst geduldet, dann offizielle Staatsreligion wird, verschiebt sich das Machtgefüge zuungunsten des Judentums. Mit der Allianz zwischen Kirche und Imperium Romanum findet die bislang theoretische Judenverachtung praktische Auswirkungen in Reichs- und Kirchengesetzgebung.

Im Mittelalter wird der theologische Antijudaismus weiter tradiert, die Synagoge wird mit einer Binde vor den Augen dargestellt, um die Verblendung der Juden zu illustrieren. Es entstehen Hostienfrel- und Ritualmordlegenden, welche die Ausbildung der eucharistischen Schaufrömmigkeit wie ein dunkler Schatten begleiten. Pogrome, die in labilen Krisenzeiten angezettelt werden, machen das Judentum zu einer ständig bedrohten Randgruppe im christianisierten Abendland. Das IV. Laterankonzil (1215) verbietet den Juden die Wahrnehmung öffentlicher Ämter und ordnet eine Kleiderkennzeichnungspflicht an³², was einer öffentlichen Stigmatisierung gleichkommt. In den Städten werden im Spätmittelalter gesonderte Ghettos eingerichtet. Die Tiraden Martin Luthers in seiner Spätschrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543; WA 53,417–552) sind ein trauriger Höhepunkt anti-jüdischer Polemik.

Vom kirchlichen Antijudaismus, der als ein Streit um das gemeinsame Erbe gedeutet werden kann, ist der *ideologische Antisemitismus der Aufklärung* zu unterscheiden, der dieses Erbe, das erwählende Handeln Gottes in der Geschichte rundherum ablehnt. Zwar wurde die Unterdrückung der Juden von aufgeklärten Philosophen wie Toland, Montesquieu und Lessing kritisiert und deren Emanzipation gefordert, allerdings wurde zugleich ein erheblicher Assimilationsdruck ausgeübt: «Der Jude *als Bürger* war gleichberechtigt, *als Jude* zählte er nicht.»³³ Im Kontext des aufkommenden Nationalismus äußert sich Fichte über die Juden in seltener Drastik: «Menschenrechte müssen sie haben, aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei.»³⁴ Der Universalismus der Vernunft nimmt überdies Anstoß an der heilsgeschichtlichen Sonderstellung des Judentums. Dabei gerät im atheistischen Denken von Voltaire, Holbach und Diderot vor allem der biblische Erwählungsgedanke ins Visier. Der Atheismus kann nicht akzeptieren, dass «der Jude die Symbolgestalt des in einer kontingenten Offenbarung und in der Einzigartigkeit der Geschichte anwesenden Absoluten ist.»³⁵ Der atheistische Antisemitismus ist ein Antitheismus, damit geht er über den kirchlichen Antijudaismus hinaus. Er streitet nicht um das Erbe Israels, er verwirft es.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhält der Antisemitismus der Aufklärung bei Gobineau, Chamberlain und anderen eine *rassentheoretische Verschärfung*. Man unterscheidet zwischen Ariern und Semiten, wobei letztere als inferiore Rasse eingestuft werden. Auf diese pseudowissenschaftliche

Rassenlehre stützt sich unter anderem auf den Antisemitismus der NSDAP, der in den Juden die «schlimmsten Feinde Deutschlands» sieht und in den Propagandaorganen «Der Stürmer»³⁶ und «Völkischer Beobachter» auf die herkömmlichen antijüdischen Stereotype zurückgreift.

Nach diesen sporadischen Notizen zum Phänomen des Antijudaismus bzw. Antisemitismus dürfte die *historische Einzigartigkeit* der Shoah vor allem darin liegen, dass hier der Jahrtausende alte Hass gegen die Juden kulminiert und in eine physische Vernichtungspolitik einmündet. Gerade die geschichtliche Persistenz des Antijudaismus, der in unterschiedlichen Ausprägungen von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart reicht, ist einzigartig. Darüber hinaus ist die nationalsozialistische Ideologie vom arischen Herrenmenschen wohl auch in dem Sinne singular, als sie die Juden – unabhängig von ihrem Denken oder Glauben – dehumanisiert und sie zunächst sprachlich zu «Ratten» und «Ungeziefer» degradiert, um sie dann auch physisch auszumerzen. Der Vernichtungswille Hitlers und seiner Anhänger hat eine geradezu *ontologische* Dimension, die sich auf jüdische Männer und Frauen, Kinder und Greise gleichermaßen bezieht.³⁷ Dieser ontologische Hass treibt die Nationalsozialisten dazu, die Auslöschung der Juden mit bürokratischer Akribie zu planen und in den Konzentrationslagern mit industrieller Perfektion durchzuführen. Die historische Einzigartigkeit der Shoah wurde im Historikerstreit mit Verweis auf Stalins Säuberungen infragegestellt, der eine größere Zahl von Menschen zum Opfer gefallen ist. Das Aufrechnen von Opferstatistiken, die historische Analyse totalitärer Dehumanisierungsstrategien, vor allem aber der Vergleich der Methoden der Massentötung bleibt dem Leiden der Opfer allerdings äußerlich. Die *theologische* Dimension des Geschehens rückt in den Blick, wenn die Juden vom biblischen Erbe her als Träger eines einzigartigen Gottesgedächtnisses verstanden werden. So hat der jüdische Literaturwissenschaftler George Steiner die Gründe für den in der Geschichte immer wieder aufflackernden Judenhasse ganz grundsätzlich in den «Zumutungen» des mosaischen Monotheismus und seiner Ethik ausgemacht.

5. Die Zumutungen des mosaischen Monotheismus nach George Steiner

Steiner weist darauf hin, dass es bereits einen vorchristlichen Antijudaismus gegeben hat, der sich aus einem vitalen *Vorbehalt gegenüber dem mosaischen Monotheismus* speist. Pointiert schreibt er: «Nicht als dem Mörder, sondern als dem «Erzeuger» Gottes wird dem Juden nicht vergeben.»³⁸ Der exklusive Monotheismus habe eine ikonoklastische Tendenz. Er duldet keine Götterbilder und betont die Unsichtbarkeit und Einzigkeit Gottes. Diese radikale Transzendenz bedeute zugleich radikale Nähe, die in der Namensoffenbarung am Sinai zum Ausdruck kommt. Ein Name, mit dem er Gott identi-

fizieren könnte, wird dem Mose nicht gegeben, aber Gott sagt seine Nähe zu: «Ich bin der ich bin da» (Ex 3,14). Diese Zusage kann für den Menschen zur Last werden, weil der Unsichtbare alles sieht (vgl. Ps 139), selbst das, was er gar nicht sehen soll. Hinzu kommt die Ethik des mosaischen Gesetzes, die sich gegen alle menschlich allzu menschlichen Regungen richtet und daher Widerstand hervorruft. Mord, Ehebruch, Gier, das mimetische Begehren nach dem, was der andere hat, das alles wird verboten. Statt Egoismus und lustvoller Selbstverwirklichung geht es nach Steiner in der mosaischen Religion um «Altruismus» und «Selbstverleugnung». Das ist für Steiner die erste Zumutung des mosaischen Monotheismus, die antijüdische Ressentiments bereits in der vorchristlichen Zeit auf den Plan ruft.³⁹

Die zweite liegt in der *Bergpredigt Jesu*, die eine Steigerung und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes vornimmt. Jesus, ein «jüdischer Wanderrabbi und Glaubensheiler aus Galiläa», kommt mit hypermoralischen und letztlich unerfüllbaren Imperativen: Den Besitz mit den Armen teilen, den Schuldigern immer wieder vergeben, erlittene Gewalt mit Gewaltlosigkeit beantworten. Hinzu kommen Verschärfungen: Nicht erst der Ehebruch, schon der lüsterne Blick, nicht erst der Mord, schon das Ressentiment gegen den anderen werden verurteilt. Mit aller Deutlichkeit sieht Steiner in der Feindesliebe das Proprium der Verkündigung Jesu. «Fast unvorstellbar gegen die menschliche Natur ist Jesu Gebot, dass wir die andere Wange hinhalten, dass wir unserem Feind und Verfolger vergeben – nein, dass wir lernen ihn zu lieben. [...] Das Opfer soll seinen Schlächter lieben. Ein monströser Satz. Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet. Wie sollen sterbliche Männer und Frauen ihn erfüllen?»⁴⁰

Über den mosaischen Monotheismus und die jesuanische Ethik hinaus führt Steiner als dritte Zumutung den *Marxismus* an, den er als säkularisierten Messianismus deutet. Der utopische Sozialismus, der ein Reich Gottes ohne Gott installieren will, speist sich aus einem geradezu prophetischen Zorn gegen die Ungerechtigkeit, gegen die Asymmetrie zwischen dem Reichtum der Wenigen und dem Elend der Vielen. Das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens soll durch revolutionäre Umwälzung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung errichtet werden. Die messianische Hoffnung auf das Reich Gottes wird so auf die Zukunft der Geschichte umgebogen.

Dreimal hat das Judentum – so die Quintessenz George Steiners – «der allgemeinen Menschheit zugerufen, sie solle sich zu vollem Menschsein verwandeln, ihr Ego, ihre angeborenen Triebe, ihre Neigung zu Zügellosigkeit und freien Entscheidungen verleugnen. Im Namen des «unaussprechlichen» Gottes auf dem Sinai; im Namen von unbegrenzter Liebe zum eigenen Feind; nach dem Gebot sozialer Gerechtigkeit und wirtschaftlicher Gleichheit. [...] Aus diesem Druck geht, glaube ich, Abscheu hervor.»⁴¹

6. Auschwitz – «Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele»

Bemerkenswert ist, dass George Steiners Deutung des Antisemitismus eine gewisse Entsprechung in der Rede findet, die Benedikt XVI. anlässlich seines Auschwitz-Besuches am 28. Mai 2006 gehalten hat. In den Medien ist kaum angemessen gewürdigt worden, dass der Papst von Auschwitz als einem «Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele in der Geschichte»⁴² gesprochen hat. Man kann diese Aussage durchaus als späten Kommentar zum Historikerstreit lesen. Der Papst stellt sich auf die Seite derer, die die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit der Shoah betonen. Dies spiegelt sich auch im rhetorischen Duktus seiner Rede wieder, welche das Verstummensmüssen angesichts des Grauens eigens ins Wort bringt: «An diesem Ort des Grauens [...] zu sprechen, ist fast unmöglich – ist besonders schwer und bedrückend für einen Christen, einen Papst, der aus Deutschland kommt. An diesem Ort versagen die Worte, kann eigentlich nur erschüttertes Schweigen stehen.» Das Eingeständnis der Sprachnot eines ansonsten sprachmächtigen Theologen entspricht dem Gespür für die Unbeschreibbarkeit des Verbrechens. Der Diskurs des Gelehrten weicht dem Gestammel des Beters, wenn sich die Ohnmacht der Sprache geradezu in einem «Schrei»⁴³ entlädt, der sich im Sinne einer theodizee-empfindlichen Spiritualität der Klage an Gott selbst wendet: «Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden?»⁴⁴ Das Schweigen Gottes an diesem «Ort des Grauens» ist und bleibt bedrückend, es ruft Fragen hervor, die Benedikt XVI. unter Rückgriff auf die Klage-Psalmen eindrücklich ins Wort gebracht hat.

Wenig später wird die Singularität der Shoah in der Rede des Papstes dann auch *theologisch* begründet, wenn es heißt: «Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat. Wenn dieses Volk einfach durch sein Dasein Zeugnis von dem Gott ist, der zum Menschen gesprochen hat und ihn in Verantwortung nimmt, so sollte dieser Gott endlich tot sein und die Herrschaft nur noch dem Menschen gehören – ihnen selber, die sich für die Starken hielten, die es verstanden hatten, die Welt an sich zu reißen. Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht.»⁴⁵ Die Shoah ist deshalb unvergleichlich, weil sie mit dem Judentum den Träger einer unvergleichlichen Berufung auslöschen will. Wie George Steiner im Abscheu vor Gott und seinen Weisungen die geheime Triebfeder des Antisemitismus ausmacht, so versteht Benedikt die Vernichtung Israels letztlich als Anschlag auf Gott selbst.⁴⁶

Wer aber die *theologische* Einsicht ernst nimmt, dass Antisemitismus eine Form von Anti-Theismus ist, dass – biblisch gesprochen – «Gottes Aug-

apfel» überall dort angetastet wird, wo sein erwähltes Volk bedroht und verfolgt wird (vgl. Sach 2,12), der wird auch *historisch* jede Form von theologischem Antijudaismus verurteilen. Der Zivilisationsbruch Auschwitz verlangt hier einen entschiedenen Bruch mit antijudaistischen Theologietraditionen und eine beständige Gewissenserforschung der Christen, die selbst ins Visier des Dritten Reiches gerückt sind: «Der Umstand, dass die Judenvernichtung durch Hitler auch einen bewusst anti-christlichen Charakter hatte, ist wichtig und darf nicht verschwiegen werden. Aber es ändert nichts daran, dass getaufte Menschen dafür verantwortlich waren. Auch wenn die SS eine Verbrecherorganisation von Atheisten war, und auch wenn kaum gläubige Christen unter ihnen waren, so waren sie immerhin getauft. Der christliche Antisemitismus hatte bis zu einem gewissen Grad den Boden dafür bereitet, das kann man nicht leugnen. Es gab christlichen Antisemitismus in Frankreich, in Österreich, in Preußen, in allen Ländern, und auf diesem Wurzelgrund konnte man nun ansetzen. Das ist in der Tat ein Anlass zur beständigen Gewissenserforschung.»⁴⁷

Eine solche Gewissenserforschung ist selbstverständlich nicht nur historisch rückzubeziehen auf die NS-Zeit und deren Vorgeschichte, sie muss sich auch auswirken auf das heutige Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum. Dies ist keine wohlfeile Forderung, sondern eine unaufgebbare Errungenschaft geschichtssensibler Theologie, die den Schock der Shoah ernst nimmt. Im Sinne einer *purificazione della memoria* hat Johannes Paul II. die antijudaistischen Verfehlungen in der Geschichte der Kirche in den Vergebungsbitten des Jubiläumjahres offen eingestanden. Die entschiedene Abkehr vom Antijudaismus, die mit dem II. Vatikanischen Konzil kirchenamtlich vollzogen wurde, darf nicht wieder zur Disposition gestellt und muss daher auch in die aktuellen Verhandlungen mit der Piusbruderschaft eingebracht werden. Es ist bekannt, dass in rechtskatholischen Kreisen eine Affinität zu antijüdischen Denkweisen durchaus zu finden ist.⁴⁸ Wenn die Piusbruderschaft, die bislang einen ungeschichtlichen Traditionsbegriff vertritt, unter der Hand überkommene antijudaistische Stereotype in der Kirche wieder salonfähig machen würde, wäre dies verhängnisvoll und gegen die Intentionen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Eine Kirche, die im Blick auf die Juden mit doppelter Zunge spräche, die also Gottesmordvorwürfe⁴⁹ und andere judenfeindliche Klischees in ihren Reihen wieder zuließe, würde die «älteren Brüder und Schwestern»⁵⁰ erneut ver-raten. Sie hätte aus Auschwitz am Ende nichts gelernt.

ANMERKUNGEN

¹ Im Kontext katholischer Theologie ist es vor allem Johann Baptist METZ gewesen, der diese Frage immer wieder aufgeworfen hat. Vgl. zuletzt DERS., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg 2006, 4f., 37f., 54f.

² Vgl. die Aussage von E. FACKENHEIM: «All writing about the Holocaust is in the grip of a paradox: the event must be communicated, yet is incommunicable. And the writer must accept this paradox and endure» (DERS., *To Mend the World. Foundation of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York 1989, 26).

³ J. SEMPRUN, E. WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt/M. 1997, 18. Zur Problematik immer noch einschlägig ist G. STEINER, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, übersetzt von A. Kaun, Frankfurt/M. 1969.

⁴ Sarah KOFMAN, *Erstickte Worte*, Wien-Böhlau 1988, 27.

⁵ Vgl. P. CELAN, *Todtnauberg*, in: *Gedichte*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1987, 255f.

⁶ Vgl. J.-F. LYOTARD, *Heidegger und «die Juden»*, Wien-Böhlau 1989.

⁷ Th. W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz*, in: DERS., *Stichworte*, Frankfurt/M. 1963, 125-146.

⁸ Vgl. J.-H. TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand»: *Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000.

⁹ I. MAYBAUM, *Der dritte Churban*, in: M. BROCKE/ H. JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 9-16.

¹⁰ M.I. HARTOM, «unserer Sünden wegen...», in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 20-26.

¹¹ Vgl. Birte PETERSEN, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin 1996, 48f.

¹² J. DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt/M. 1991, 124.

¹³ I. GREENBERG, *Augenblicke des Glaubens*, in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 136-177, hier 147.

¹⁴ Vgl. etwa die Einschätzung Dan DINERS: «Sakralisierung und Theologisierung dienen letztlich dazu, Auschwitz seiner Besonderheit zu entheben und der Massenvernichtung als Ausdruck sich in ständiger Wiederholung realisierender Katastrophen göttlicher Prüfung einen partikularen Sinn zu verleihen» (DERS., *Aufklärung nach Auschwitz*, in: J. RÜSEN u.a. [Hg.], *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988, 12-18; 14). Schalom BEN-CHORIN sieht in der Shoah hingegen den «Finger Gottes» am Werk: «zuerst Gottes Gericht über Israel, das furchtbarste aller Seiner Strafgerichte, und dann die Sammlung des Restes im wiedererstandenen Staat Israel, im Land der Verheißung» (*Auf der Suche nach einer jüdischen Theologie. Der Briefwechsel zwischen Schalom Ben-Chorin und Hans-Joachim Schoeps*, hg. von Julius H. Schoeps, Frankfurt/Main 1989, 49f.).

¹⁵ Vgl. D. MENSINK, *Erinnerung ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit*, in: DIES./R. BOSCHKI (Hg.), *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*, Mainz 1995, 148-171; 151f.

¹⁶ I. MAYBAUM, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965, 35.

¹⁷ Kritiker wie George Steiner haben den Begriff gerade wegen seiner religiösen Semantik abgelehnt, Vgl. DERS., *Das lange Leben der Metaphern. Versuch über die Shoah*, in: M. LASKY u.a. (Hg.), *Wendepunkte unserer Zeit. Perspektiven – Trends – Argumente*, Weinheim-Berlin 1987, 63-79. E. WIESEL selbst hat 1986 in Loccum Vorbehalte gegenüber einem weiteren Gebrauch angemeldet, und zwar aus Gründen einer Trivialisierung: «Aber jetzt, nachdem es [das Wort «Holocaust»] so gängig, so billig geworden ist, kann ich es nicht mehr gebrauchen.» (DERS., *Wer meine Legenden hört, stellt sein Leben in Frage*, in: O. SCHWENCKE [Hg.], *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*, Loccum ³1990, 41-62; 57).

¹⁸ Vgl. J.E. YOUNG, *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Frankfurt 1992, 139-163. Auf die Gefahr einer Banalisierung, da Shoah ein geläufiger Begriff im Alltagshebräisch sei, hat Ch. MÜNZ hingewiesen (vgl. DERS., *Der Welt ein Gedächtnis geben*, München 1995, 109).

¹⁹ Bei dem orthodoxen Rabbiner Yitzchok HUTNER findet sich allerdings die gegenläufige Kritik, der Begriff lasse einen Zusammenhang mit den Mustern toragemäßer Geschichtsdeutung nicht mehr erkennen Vgl. DERS., *Die Bürde der Erwählung*, in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 27-40; 40.

²⁰ Dokumentiert in: HerKorr 52 (1998) 189-193.

²¹ Vgl. R.G. HOVINNIAN, *The Armenian Holocaust. A Bibliographie Relating to the Deportations, Massacres and Deportation of the Armenian People, 1915-1923*, Cambridge Mass. 1978). Desgleichen hat Ralph GIORDANO die nationalsozialistische Planung eines slawenfreien Europas durch biologische Vernichtung «den nichtjüdischen, den anderen Holocaust» genannt (DERS., *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte. Die Pläne der Nazis nach dem Endsieg*, München 1991, 168).

²² R. VON WEIZSÄCKER hat in seiner Rede, *Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach*, an die verschiedenen Opfer erinnert (vgl. DERS., *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, München 1985, 9-35; 13-15). Der Holocaust-Gedenktag will ebenfalls die Erinnerung an alle Opfergruppen umschließen, auch wenn sein Datum – der 27. Januar – bewusst auf den Tag der Befreiung von Auschwitz gelegt wurde.

²³ Zitiert nach J.B. METZ, Art. *Auschwitz*, (II. theologisch), in: LThK³ 1 (1993) 1261.

²⁴ Vgl. DERS., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ³1992,12; DERS., *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 169 u.ö.

²⁵ Vgl. J.B. METZ, *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur*, Hamburg 1993, 19.

²⁶ J. HABERMAS, *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie*, in: R. AUGSTEIN/K.D. BRACHER/M. BROZAT, *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München ²1987, 243-255, hier 247.

²⁷ Diese eindringliche Formulierung findet sich u.a. in folgenden Beiträgen: J.B. METZ, *Kirche nach Auschwitz*, in: M. MARCUS u.a. (Hg.), *Israel und Kirche heute*, Freiburg 1993, 110-122; 115; DERS., Art. *Auschwitz*, in: LThK³ 1 (1993) 1262; DERS., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 13; DERS., *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie*, 171 u.ö.

²⁸ Der folgende Abriss greift zurück auf G. DAUTZENBERG/ R. KAMPLING/ E. WEINZIERL, Art. *Antijudaismus/Antisemitismus*, in: LThK³ 1 (1993) 748-754; H.H. HENRIX, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Mainz 2004, 21-82.

²⁹ So wird – um nur diese Beispiele zu nennen – in Joh 8,44 gesagt, dass die Juden den «Satan zum Vater» haben. Andererseits hält das Johannes-Evangelium fest, dass das «Heil von den Juden kommt» (Joh 4,23). In Offb 2,9 und 3,9 werden die Juden als «Synagoge Satans» bezeichnet.

³⁰ N.R. M. DE LANGE, Art. *Antisemitismus IV*, in: TRE 3 (1978) 128-137, hier 129; K. SCHUBERT, *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*, Wien-Köln-Wiemar 2003.

³¹ Vgl. die Zitatnachweise bei F. LOVSKY, *Antisémitisme chrétien*, Paris 1970, 131f.

³² Vgl. J. WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000, 265f. Eine Kleiderkennzeichnung für Juden fordert auch THOMAS VON AQUIN in seiner Schrift *De regimine iudaeorum*.

³³ E. WEINZIERL, Art. *Antisemitismus VII*, in: TRE 3 (1978) 155-165, hier 156.

³⁴ J.G. FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. VI, Berlin 1844, 194.

³⁵ Vgl. J.-M. LUSTIGER, *Gotteswahl. Jüdische Herkunft – Übertritt zum Katholizismus – Zukunft von Kirche und Gesellschaft*, München-Zürich 1992, 88.

³⁶ M. KÜBLER, *Die antisemitische Instrumentalisierung des abendländischen Judasbildes im Nationalsozialismus*, in: Zur Debatte (2/2010) 11-14.

³⁷ Vgl. V. JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, hrsg. v. R. Konersmann. Aus dem Französischen übers. von C. Brede-Konersmann, mit einem Vorwort von J. Altwegg, Frankfurt/M. 2005, 246-276, 247.

³⁸ G. STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München Wien 1999, 79. Ähnlich bereits in: DERS., *Das lange Leben der Metaphern*, 73f.

³⁹ Vgl. JOSEPHUS FLAVIUS, *Contra Apionem*. Vgl. auch die Einschätzung, die sich im Babylonischen Talmud findet (Traktat Sabat 98a): «Als Gott den Juden die zehn Gebote gab, kam der Hass in die Welt.»

⁴⁰ STEINER, *Errata*, 81.

⁴¹ Ebd. 83. – Eine bemerkenswerte Variante dieser Deutung hat auch René Girard vorgetragen. Er sieht das Einzigartige der nationalsozialistischen Politik der Judenvernichtung darin, dass mit den Juden die Sorge für die Opfer und Schwachen ausradiert werden sollte, um der von Nietzsche inspirierten Herrenmoral zum Durchbruch zu verhelfen. Vgl. R. GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München-Wien 2002, 202–226, bes. 213f.

⁴² BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006, 9.

⁴³ Vgl. J.B. METZ, *Versuch zur Gottbegabung des Menschen: Der Schrei*, in: DERS., *Memoria passionis*, 93–107.

⁴⁴ BENEDIKT XVI., *Wo war Gott?*, 9.

⁴⁵ Ebd. 11. Vgl. dazu: J.-H. TÜCK, «*Warum hast du geschwiegen?*» *Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 615–622.

⁴⁶ Vgl. F.-W. MARQUARDT, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München 1988, 77: «[...] Mit den Juden wurde das Erwählungshandeln, wurden Bund und Treue des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu Christi preisgegeben, wurde Gott im Zentrum seiner Selbstentäußerung als wahrer, lebendiger Gott angegriffen und verleugnet. Damit aber hat Auschwitz eine eigene theologische Dimension.» Vgl. auch F. MUSSNER, *Überlegungen eines Biblikers zum Historikerstreit*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg 1991, 115–120.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1999, 267f. Vorher heißt es: «Es ist wichtig, dass der Holocaust nicht von Christen und nicht im Namen Christi begangen worden ist, sondern von Anti-Christen und auch als Vorstufe der Austilgung des Christentums gedacht gewesen ist. Ich habe diese Zeiten ja als Kind selber miterlebt. Hier war immer auch vom verjudeten Christentum und der Verjudung der Germanen durch das Christentum die Rede, insbesondere im Zusammenhang mit der katholischen Kirche. In München kam es am Tag nach der Kristallnacht zum Sturm auf das Palais des Erzbischofs. Das Motto war: «Nach den Juden der Judenfreund.» Man kann in den Quellen, im «Stürmer» unter anderem nachlesen, dass das Christentum vor allen Dingen in seiner katholischen Gestalt, als ein Versuch der Machtergreifung des Judentums – der «Verjudelung» der germanischen Rasse, wie das hieß – angesehen worden ist, und dass man, um das Judentum ganz zu überwinden, eines Tages sich auch vom bisherigen Christentum endgültig werde freimachen müssen, um zu dem sogenannten positiven Christentum von Hitler zu kommen.»

⁴⁸ Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dass die Piusbruderschaft eine gewisse Nähe zur politischen Rechten unterhält. Vgl. W. DAMBERG, *Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund*, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation* (QD 236), Freiburg-Basel-Wien 2009, 69–122.

⁴⁹ Vgl. F. SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 17.

⁵⁰ Vgl. K.-H. MENKE, «*Die älteren Brüder und Schwestern*». *Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger*, in: *IKaZ Communio* (2009) 191–205.

OLIVIER-THOMAS VENARD OP · JERUSALEM

ZUR SITUATION VON JUDEN UND CHRISTEN IM HEILIGEN LAND

«Zwei unterschiedliche Extremismen sind dabei, das Gesicht des Heiligen Landes zu entstellen»

Johannes Paul II., Ansprache vom 13. Dezember 2001 anlässlich der Audienz für die Teilnehmer der Konferenz über «Die Zukunft der Christen im Heiligen Land»

Das Heilige Land von heute sieht sich einer völlig neuen Situation gegenüber. Zum ersten Mal in der Geschichte üben die Juden, die 75,5 % der israelischen Bevölkerung ausmachen, die politische Herrschaft über eine christliche Minderheit aus, und zwar dauerhaft. Die dortige Kirche macht also eine einzigartige Erfahrung mit den Juden und dem Judentum, von der auch die westliche Kirche und andere Kirchen im Nahen Osten profitieren können. Die Frage ist, wie ihre besondere Situation künftig unsere Besinnung auf «das Mysterium Israels» beeinflussen wird?

1. Liste von Gemeinsamkeiten, an denen man gerne festhalten würde

Die Gründung des Staates Israel vor mehr als sechzig Jahren war mit großen Hoffnungen verknüpft. Sowohl auf Seiten der Juden wie auf Seiten der Christen war dies der Beginn einer Zeit voller Verheißungen, vor allem jener einer Versöhnung der Synagoge mit der Kirche in einem einzigartigen Israel Gottes.

OLIVIER-THOMAS VENARD, geb. 1967, Professor für Neues Testament an der École Biblique et Archéologique Française von Jerusalem. Mitorganisator des von der École Biblique und der Hebräischen Universität von Jerusalem veranstalteten Seminars zum Thema: «Das Neue Testament als jüdische Literatur in der Zeit des Zweiten Tempels», Mitglied der jährlich stattfindenden internationalen theologischen Konferenz über den religiösen Pluralismus am Shalom Hartman Institute von Jerusalem sowie Mitglied in der Kommission des Lateinischen Patriarchats von Jerusalem für die Beziehungen zum jüdischen Volk. – Der Beitrag wurde von Dr. Alwin Letzkus aus dem Französischen übersetzt.

A. AUF DER JÜDISCHEN SEITE

Erleuchtung der Völker

Geopolitisch betrachtet traten die Juden mit der Gründung des Staates Israel nach mehreren Jahrhunderten der Zerstreuung und Verfolgung aus ihrer Isolation heraus, in der sie das halachische Ideal der Heiligung gehalten hatten. Sie fügten sich wieder in den allgemeinen Strom der Geschichte ein. Diese Rückkehr der jüdischen Nation auf die weltpolitische Bühne gab damals Anlass zu großen Träumen, vor allem auch unter den Christen. Man konnte geradezu spüren, wie eine durch die Säkularisierung alt gewordene Geschichte der Welt, deren perverseste Frucht die Nazidiktatur und der von ihr angeordnete Genozid war, sich neu verzaubert fühlte durch die «biblische Geschichte». Der neue Staat der Juden würde, so hoffte man, eine neue Seite der Geschichte aufschlagen, und zwar ausgehend von dem in der Bibel aufbewahrten Erinnerungsschatz und getreu der prophetischen Berufung, «ein Licht für die Völker», *or lagoyim*, zu sein. Selbst die Staatsgründer brachten die biblische Tradition ins Spiel, indem sie beteuerten, dass sie das Übel, welches das jüdische Volk über Jahrhunderte hinweg ertragen musste, berücksichtigen wollten, und dies zu einer Zeit, als sie selbst erst lernen mussten, politische Herrschaft auszuüben. Ihr erklärtes Ziel war es, eine Gesellschaft aufzubauen, die demokratisch, jüdisch und tolerant gegenüber ihren eigenen Minderheiten sein sollte.

Und in der Tat stellt Israel heute im Nahen Osten eine einzigartige politische Realität dar, in der die Gewissensfreiheit, die Religionsfreiheit und die Freiheit, sich unternehmerisch zu betätigen, respektiert werden – grosso modo, jedenfalls mehr respektiert werden als in fast allen Nachbarstaaten; das seinen Bürgern den Zugang zu den Sozialversicherungen garantiert, unabhängig von ihrer Volks- oder Religionszugehörigkeit; das die Schulen, selbst die Privatschulen, und sogar die katholischen Schulen, in angemessener Weise finanziert. Und was weniger bekannt ist, seine Armee (*Tzahal*), das eigentliche Kernstück der Gesellschaft, händigt ihren christlichen Rekruten ein Neues Testament aus (auf das sie ihren Eid ablegen) und bietet ihnen im Rahmen ihres kulturellen Programms Besuche verschiedener christlicher Stätten an.

Die jüdische Wiederaneignung des Neuen Testaments und der Person Jesu

Auch in religiöser Hinsicht führte die Gründung des Staates Israel zu ausgezeichneten Ergebnissen. Da sich die Juden nun auf der Seite der Sieger und nicht mehr der Besiegten fanden und also auch keine mehr oder weniger

heimlichen Bekehrungsversuche mehr befürchten mussten, fanden sie nun einen gelasseneren Zugang zu Jesus und zum Neuen Testament und betrachteten beide als integralen Bestandteil ihres eigenen Erbes.

Und tatsächlich hat sich das jüdische Volk in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur die Person Jesu, sondern sogar auch seine Botschaft auf neue Weise wieder angeeignet (ich verweise hier besonders auf das schöne Zeugnis von Yossi Klein Halevi). Ein Beispiel unter vielen: Die *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem* (EBAF) und die Hebräische Universität von Jerusalem veranstalten seit einigen Jahren ein gemeinsames Seminar zum Thema: «Das Neue Testament als jüdische Literatur in der Zeit des Zweiten Tempels». Insgesamt kann man sagen, dass die interdisziplinäre Forschung zu den Ursprüngen des Christentums und zur Entstehung des rabbinischen Judentums sich im Aufwind befindet und eine Reihe hervorragender Ergebnisse hervorbringt, die aber einer breiteren Öffentlichkeit leider noch zu wenig bekannt sind.

Die Wiederherstellung der Kirche der Beschnittenen?

Auch hinsichtlich der Kirche gab Israel Anlass zu großer Hoffnung. Seit den 1950er-Jahren und im Rahmen des «*Euvre Saint-Jacques*» träumten einige Hundert Juden, die zum Christentum konvertiert waren, davon, die «Kirche des hl. Jakobus» wiederherzustellen, eine jüdisch-christliche Gemeindeversammlung aus den Anfängen der Zeit Jesu in Jerusalem. Wer aber hätte den Leib dieser Kirche bilden können, da kaum eine der jüdisch-katholischen Familien, die zur Zeit der Staatsgründung nach Israel kamen, dort blieben – denn sobald bekannt war, dass sie Christen waren, war ein normales soziales Leben inmitten der mehrheitlich jüdischen Bevölkerung meist nicht mehr möglich. Seit einigen Jahren hat sich diese Situation durch die Einwanderung von Immigrantenfamilien geändert, denn deren Kinder besuchen hebräische Schulen und werden in Bälde den *kehillot* eine größere Bedeutung verleihen, den hebräischsprachigen Pfarrgemeinden, die sehr gut in das Lateinische Patriarchat von Jerusalem integriert sind.

B. AUF DER CHRISTLICHEN SEITE

Die Rückkehr der «älteren Brüder» in ihr Land, das ihnen von Gott verheißen worden war, verpflichtete die Katholiken dazu, nach der jahrhundertelangen «Lehre der Verachtung» die theologischen Fundamente der Liebe zu den Juden wiederzuentdecken und sich neu auf ihre Theologie der Erwählung und Berufung der Juden zu besinnen.

Das jüdische Volk wurde von Gott als Adressat einer unwiderruflichen Verheißung ausersehen. Diese Erwählung geht auf einen freien Entschluss Gottes zurück, den man nicht in Frage stellen kann, ohne damit nicht auch

zugleich den christlichen Glauben selbst in Frage zu stellen, denn es ist genau *dieses Vorbild*, das Gott dann auch auf jeden Menschen in Christus übertragen wird; es ist die Grundlage für die Theologie der Gnade und der Vorherbestimmung. Jede Erwählung wurzelt in der Erwählung Israels: Die frohe Botschaft, die Paulus verkündet, besteht gerade darin, dass alle eingeladen sind, genau an *diesem* Erbe Anteil zu haben (Eph 2; Röm 11).

Israel wurde von Gott für eine ganz bestimmte Aufgabe auserwählt: Gott zu bezeugen. Aber die Gestalt selbst dieses Zeugnisses ist eine dialektische. Einerseits muss Israel die *Transzendenz des lebendigen Gottes* gegenüber den Götzen bezeugen, wobei hier nicht nur die Götzenbilder aus Gold und Silber gemeint sind, sondern auch alle falschen Vorstellungen von Gott. Dies verlangt eine ständige Wachsamkeit, wie sie sich z.B. bei den biblischen Propheten findet und dann aber auch fortgeführt wird in der jüdischen Tradition einer Kritik der Macht durch die Moral, wie dies im 20. Jahrhundert etwa Hannah Arendt ausgeführt hat. Andererseits müssen die Juden, im Dienste dieser Zeugenschaft für den lebendigen Gott, der sie als sein Volk Israel ins Leben gerufen hat, dafür Sorge tragen, dass sie als Volk fortbestehen. Folglich gibt es also eine Spannung in dieser Berufung: dieser *universale* Gott muss durch das Leben eines *partikularen* Volkes bezeugt werden, was die Gefahr in sich birgt, das Religiöse auf das Politische zu reduzieren.

Die Christen im Allgemeinen fühlen sich natürlich sofort vertraut mit dem Gedanken an die universale Dimension dieser Berufung. Aber der Katholik, der daran glaubt, dass die Inkarnation und also die Vermittlung über die materielle Wirklichkeit der Weg ist, wie Gott sich uns mitteilt, hat durchaus Sympathien für diese eher partikulare Dimension, also etwa die Dimension des Kulturellen und Nationalen. Er ahnt in der jüdischen Erfahrung der göttlichen Berufung eine *Sakramentalität* voraus. Dies ist eine partikulare Erfahrung, natürlich, aber eine, die auf *ein Jenseits* ihrer selbst *verweist*: In der Rückkehr des biblischen Volkes in das Land der Bibel *kann* man etwas von dem Trost erahnen, den Gott jedem menschlichen Herzen versprochen hat, das sich für seinen Schöpfer öffnet.

2. Die Christen inmitten der israelischen Juden – konkreter Alltag und gelebtes Zeugnis

Ausgehend von dem historischen und theologischen Hintergrund, wie wir ihn grob umrissen haben, stellt sich die Frage, wie die Christen heute in Israel leben.

Eine kleine Minderheit

Den größten Teil an der Kirche im Heiligen Land machen die arabischen Christen aus. Mit ihren ungefähr 140.000 Mitgliedern bilden sie eine kleine

Minderheit von ca. 2 % und leben seit 1948 und 1967 unter der politischen Herrschaft oder auch militärischen Besatzung des Staates Israel. Auch sie sind Semiten und verspüren deshalb nicht in derselben Weise die Last der Schuld am Genozid wie ihre westlichen (vor allem europäischen) Brüder, anerkennen aber sehr wohl die im Laufe der Geschichte begangenen Fehler, für die Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 um Vergebung bat, und auch die Verlautbarungen der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils *Nostra Aetate*.

Hinzu kommen noch die 150.000 bis 200.000 Russen, die mit der Immigrationswelle zwischen den Jahren 1990 und 2000 nach Israel einwanderten und die von der sowjetischen Administration zwar als «Juden» bezeichnet wurden, in Wirklichkeit aber Christen waren und in ihren persönlichen Glaubenspraktiken zuweilen recht interessante Mischformen aus Christentum und den zentralen jüdischen Riten hervorbrachten. Und was die vielen Tausend katholischen Arbeitsmigranten aus Asien (vor allem von den Philippinen) angeht, so schließen diese sich häufig der Minderheit in der Minderheit an, d.h. den hebräischen Gemeinschaften, deren Präsenz in diesem Land von hoher Bedeutung ist.

Gespaltenheit

Die Gespaltenheit der Christen im Heiligen Land ist sprichwörtlich: Sie verteilen sich auf 13 große traditionelle Kirchen, nicht mitgerechnet die vielen kirchlichen Gruppierungen, die aus evangelikalen Kreisen hervorgegangen sind, und auch nicht die jüdisch-christlichen Bewegungen («Juden für Jesus», «messianische Juden», die aus der Missionsbewegung *ad Iudaeos* der anglikanischen Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden sind und heute mächtige und autonome Bewegungen darstellen und inmitten der jüdischen Welt aktiv sind). Die traditionellen Kirchen, die auch häufig in die Streitfragen um die Heiligen Stätten mit involviert sind, liefern den Israelis immer wieder das beschämende Schauspiel nicht nur ihrer Uneinigkeit, sondern auch ihrer Rivalität. Die Darstellung der Christen in den israelischen Medien während der alljährlichen Osterfeierlichkeiten wird mit folgendem Zitat recht deutlich: «Wie viel Polizei wird Israel dieses Jahr am Heiligen Grab aufbieten müssen, um die Armenier und Griechen daran zu hindern, sich zu verprügeln?» Neben diesen jahrhundertealten Rivalitäten zwischen verschiedenen Kirchen hat aber auch die israelische Politik im Heiligen Land zu Spaltungen im Inneren der Kirchen geführt: Innerhalb des Lateinischen Patriarchats, ja sogar innerhalb ein und derselben religiösen Kongregation kommt es zuweilen zu Unstimmigkeiten zwischen Pro-Israeliten und Pro-Palästinensern.

Keineswegs zu vernachlässigen ist auch die wichtige Gruppierung der zionistischen «Christen», deren finanzielle Unterstützung ihrer Kolonien die

radikalen Juden in gleichem Maße begeistert, wie sie beunruhigt sind von der eschatologischen Theologie, die von deren fundamentalistischen Lesern der heiligen Schriften vertreten wird und die etwa auch die Auffassung mit einschließt, dass es am Ende der Zeiten zu einem Massaker an zwei Dritteln der Juden, die alle nach Israel zurückgekehrt sind, kommen wird und sich das übrig gebliebene Drittel zu Christus bekehrt. Dass die Patriarchen und Bischöfe der 13 großen traditionellen Kirchen diese kursierende Häresie in einer «Erklärung» vom 22. August 2006, die leider allzu wenig bekannt ist, in aller Schärfe verurteilt haben, war ein wichtiger Beitrag zum Frieden im Land, der besonders auch von dem israelischen Vertreter der *Jewish Lobby for Peace* gewürdigt wurde.

Vor diesem etwas verwirrenden Hintergrund zeigt sich hingegen, wie wichtig die Besuche des jetzigen Papstes und seines Vorgängers waren: Deutlich identifizierbar in ihren weißen Gewändern, in ihren symbolischen Gesten und ihren Ansprachen, die von allen gehört werden konnten, legten sie ein unzweideutiges Zeugnis dafür ab, was Christsein bedeutet.

Botschafter einer Kultur des Friedens

Trotz all dieser Spaltungen und dieser allzu sichtbaren Sünden und trotz ihrer geringen Zahl gehören diejenigen Christen des Heiligen Landes, die nicht in den «religiösen Zionismus» abgedriftet sind, gegenwärtig zu den wichtigsten Botschaftern des Friedens. Die Heiligkeit und Demut der Äthiopier ist bewegend für alle, die ihnen begegnen. Die Qualität des kostenlosen Unterrichts, der durch die Bildungseinrichtungen des Lateinischen Patriarchats und die Kustodie des Heiligen Landes gewährleistet wird, findet breite Anerkennung. Viele dieser Einrichtungen werden überwiegend von muslimischen Kindern besucht. Mit ihrer Förderung von Kultur und kritischem Geist besonders innerhalb der palästinensischen Bevölkerung leisten sie einen wichtigen Beitrag zum Frieden in der Region. Zusammen mit all jenen, die sie dabei unterstützen, sind die Christen des Heiligen Landes darum bemüht, all die menschlichen und religiösen Werte, die dem Judentum und dem Christentum gemeinsam sind, zu befördern, wie etwa die menschliche Würde, Gerechtigkeit für alle, die absolute Achtung vor dem menschlichen Leben etc.

3. Die konkrete Einstellung der israelischen Juden gegenüber den Christen in ihrem Land

Die Christen bilden in Israel eine kleine und im Allgemeinen auch sehr zurückhaltende Minderheit. Dies bedeutet, dass die überwiegende Mehrheit der Israeliten sie gar nicht wahrnimmt. Diese mangelnde Aufmerksam-

keit darf aber nicht vorschnell als politisch gewollt interpretiert werden, gar mit dem Ziel, ihnen zu schaden (auch wenn ein solcher Wille allzu oft bei den Mitgliedern der *Schas*-Partei eine Rolle spielt). Ein Teil der kafkaesken Situationen, in denen sie sich zuweilen wiederfinden, hat auch mit der Art der Verwaltung zu tun, die für diesen Staat kennzeichnend ist, der zu großen Teilen von askenasischen Juden aus Mitteleuropa aufgebaut wurde. Da sie sehr «vertikal» strukturiert ist, mangelt es häufig an der Abstimmung zwischen den verschiedenen Instanzen auf den unterschiedlichen Ebenen.

Die Einstellung des Staates

Der überwiegende Teil der traditionellen Christen sind Araber und als solche unterliegen sie denselben streng regulierten ökonomischen, administrativen und rechtlichen Bestimmungen des Staates Israel wie die anderen Araber auch. Die Bandbreite ihres Status reicht von der Quasi-Integration als Staatsbürger, wie sie die Araber in Galiläa erreicht haben, bis hin zu einer Quasi-*Apartheid* der Araber im Westjordanland, und dazwischen das ganze Spektrum der verschiedenen Varianten wie z.B. Ost-Jerusalem, Bethlehem, Ramallah – von Gaza gar nicht zu reden ... Zuweilen kommen aber auch die neuen christlichen Bewegungen in den Genuss einer besseren Behandlung wegen ihrer bedingungslosen Unterstützung der aktuellen Politik.

Konkret lässt sich sagen, dass die israelischen Verwaltungsbehörden den Kirchen vor Ort das Leben in mehrerer Hinsicht erschweren. Die Einschränkungen der Bewegungsfreiheit bedeuten nicht nur eine Einschränkung in der Freiheit der Religionsausübung (die Heiligen Stätten etwa sind für viele Christen aus dem Westjordanland unzugänglich), sondern sie betreffen auch das Leben des Klerus und das der Familien (Dutzende von Ehepaaren sind durch die Mauer voneinander getrennt, weil z.B. einer der Ehepartner nicht das Recht hat, in Jerusalem zu wohnen). Die Einschränkungen in der Ausstellung von Visa machen den Besuch von Geistlichen aus anderen arabischen Ländern unmöglich oder erschweren auch die Anwerbung von Studenten für die internationalen theologischen Studienzentren in Jerusalem. Und schließlich führen die Nichtanerkennung der Kirche als rechtsfähiges Gebilde und eine Steuerpolitik, die die herkömmliche Befreiung von Ortsgebühren in Frage stellt, dazu, dass mehrere renommierte Einrichtungen der Kirche im Heiligen Land in ihrer Existenz bedroht sind und sich nur noch mit Hilfe von Spenden aus der Öffentlichkeit über Wasser halten können. Eine kleine Anekdote am Rande: Die jüngste Auflage, nach der zu den bereits vorhandenen Führern für Pilgerfahrten noch zusätzliche israelische Führer eingestellt werden sollen, ja sogar, dass es für Priester verboten sein soll, an bestimmten Stätten eigene Führungen zu machen, zeigt nur, wie sehr der israelische Staat daran inter-

essiert ist, am religiösen Tourismus mitzuverdienen. Und schließlich lässt sich die Art und Weise, wie das Thema Christentum im Museum Yad Vashem behandelt wird, durchaus als eine umgekehrte «Lehre der Verachtung» charakterisieren. Mit anderen Worten: Längerfristig gesehen kann Israel durchaus noch einige Fortschritte in der Entdeckung des Christentums machen, eine Erfahrung, die bislang leider auch in den Unterrichtsplänen der Schulen noch kaum (oder manchmal nur in karikierender Weise) angestoßen wurde.

Abschließend muss man wohl feststellen, dass die objektive Haltung des Staates Israel gegenüber der katholischen Kirche von Geringschätzung geprägt ist. Seine Diplomaten haben 1993 mit dem Vatikan ein *Fundamental agreement* unterzeichnet, das die Grundlage für vertrauensbildende Maßnahmen darstellte und das in künftigen Verhandlungen all die Probleme lösen wollte, die wir eben aufgelistet haben. Nun wurde aber dieses *agreement* von der Knesset nicht nur niemals verabschiedet, sodass es also in Israel keinerlei Gesetzeskraft erlangte, sondern auch die Verhandlungen wurden niemals aufgenommen und sind daher also auch noch weit von irgendwelchen konkreten Ergebnissen entfernt. Im Jahre 2007 bestätigte der ehemalige Nuntius in Israel, Msgr. Sambì, dass die Beziehungen zum Staat Israel vor dem *agreement* besser gewesen seien! 2010 charakterisierte der Rabbiner David Rosen die Art und Weise, wie Israel den Heiligen Stuhl seit 15 Jahren behandle, als *unverschämt*. Dies alles veranlasst uns dazu, ein einmal die individuelle Einstellung einzelner Personen genauer anzusehen.

Die Einstellung einzelner Personen im Alltag

Die Einstellung nichtreligiöser Juden den Christen gegenüber reicht von der üblichen Ablehnung bis hin zur Faszination: Viele junge Menschen, die nur die jüdische Kultur kennen, fühlen sich von den Klöstern, der sakralen Musik, ja sogar von den Kirchenvätern wie auch von vielen für sie exotisch anmutenden Tabus angezogen.

Die Einstellung der religiösen Juden gegenüber den Christen reicht von Feindseligkeit, ja sogar Gewalttätigkeit, bis hin zur überaus freundschaftlichen Aufnahme. In den vergangenen Monaten machte die Kampagne «Spucken auf die Christen» von sich reden, die angeblich von gewissen ultraorthodoxen Talmudhochschulen (*Jeschiwot*) ausging: Zahlreiche Kirchenmänner wurden bespuckt, als sie in die Jerusalemer Altstadt gingen, um dort zu beten. Ermutigend war die Gegenreaktion mehrerer Rabbiner, aber auch israelischer Bürger in verantwortlichen Positionen, die eine Reihe von «Begegnungen mit Christen» veranstalteten, um ihren Glaubensbrüdern deutlich zu machen, dass die Christen keineswegs die Götzendiener sind, für die sie gehalten werden. Ein orthodoxer Jude sagte mir, was für große

Schwierigkeiten er mit der Anwesenheit der Christen im Heiligen Land habe, ganz im Gegensatz zum Islam, dessen Monotheismus für ihn sehr viel überzeugender sei. Andererseits wiederum sagte Yossi Klein Halévy zu uns, dass für ihn die Christen die Garanten der Heiligkeit des Heiligen Landes seien, weil nur sie allein es verstanden haben (in den Klöstern und an gewissen Heiligen Stätten), *die Stille zu bewahren*.

Eine *Jeschiwa* wie das *Shalom Hartman Institute* unterscheidet sich von anderen Talmudhochschulen vor allem durch den offenen Geist, der dort herrscht. David Hartmann, ihr Gründer und Schüler von Abraham Heschel, war der Überzeugung, dass die eine der monotheistischen Religionen nur in dem Maße besser sei als die beiden anderen, wie sie mit diesen die Begegnung suche. Einmal im Jahr findet daher an dieser Hochschule eine Woche des interreligiösen Dialogs mit christlichen und muslimischen Kollegen statt. Während der Zeit, als die Zweite Intifada in vollem Gange war, hatte sie sogar den Mut, zwei Jahre in Folge einen Dialog zum Thema «Ruling the Others» zu veranstalten. Bei dieser Gelegenheit konnte man etwa lernen, dass im gegenwärtigen Israel die Juden eine politische Herrschaft über die Minderheiten ausüben, die sich so kaum mit ihren religiösen Traditionen in Einklang bringen lässt: Denn die Weisen ihres Volkes, die zu diesem Thema politische Texte hinterließen, lebten meist selbst in einer verfolgten Minderheit, sodass ihre Werke eher von irgendwelchen Fantasievorstellungen über die Rache, die ihre Verfolger einst heimsuchen wird, zeugten als von realistischen Überlegungen.

Was das Judentum in Israel Überraschendes für einen dort lebenden katholischen Theologen bereithält

Das rabbinische Judentum, so wie ich es in Israel kennenlernen konnte, will sich nicht wirklich als eine «biblische Religion» verstanden wissen. Die fast vollständige Beherrschung der Schrift durch die Tradition wirft bei ihm kaum Fragen auf, was jüdische Universitätsgelehrte, die für einen größeren Einfluss der historischen Wissenschaften auf die religiösen Überlegungen plädieren, zuweilen skandalös finden. Umgekehrt ist der Zionismus, der zur Gründung des Staates Israel geführt hat, zwar biblisch, aber zugleich auch anti-rabbinisch: Er betrachtet die Bibel als eine Sammlung von nationalen Traditionen, um damit, im Gegensatz zum Talmud, eine neue jüdische Identität zu begründen, die sich von der rabbinischen Tradition befreit, die entweder zur Assimilierung oder ins Ghetto geführt hat. Erst später dann haben sich auch die frommen Juden den politischen Zionismus zu eigen gemacht, und zwar in der neuen Gestalt des «religiösen Zionismus», der sich dann in erster Linie durch die Siedlungsbewegung verbreitete.

Zieht man nun aber die Bibel als Grundlage für eine politische Ideologie heran, so wirft dies gravierende Probleme auf. Hat zum Beispiel das Land

der Verheißung klar festgelegte Grenzen? Ist die Verheißung etwas an sich Unergründliches, oder ist sie mit einem bestimmten Ziel verbunden? Könnten die Grenzen von 1967 nicht durchaus den religiösen Ansprüchen im engen Sinne, wie sie mit dem Land verknüpft sind, genügen? Die politische Lesart derjenigen Texte, die die Verheißung des Landes betreffen, setzt zum einen eine Interpretation der Schriften in einem geistig-spirituellen Sinn voraus, verlangt aber zum anderen zugleich auch einen historisch-kritischen Zugang zu ihnen, der auch den verschiedenen literarischen Gattungen Rechnung trägt und nicht diesen oder jenen biblischen Bericht – der oft nur eine reine Heldengeschichte und vor dem Hintergrund der Sehnsüchte der im Exil lebenden Juden entstanden ist – einfach nur als Programm für einen Eroberungsfeldzug liest. Und was die heiligen Schriften generell betrifft, so bedarf es immer wieder der historischen Kritik, um nicht in eine fundamentalistische oder mythologische Lesart zu verfallen.

Sollte sich das Judentum in Israel einer solchen Anstrengung verweigern, dann liefe es Gefahr, sich zu einem reinen (ethnischen oder theokratischen) Partikularismus zurückzubilden. Dieser fing in den letzten Jahren durch die Reaktivierung von religiösen Symbolen, die die Rabbiner einst neutralisiert hatten, an, sich neu abzuzeichnen, so etwa in der Frage des Tempels, den an Stelle des Felsendoms wieder neu aufzubauen mehrere Verbände lautstark fordern. Die religiösen Eiferer, die innerhalb der neuen Siedlungen immer zahlreicher werden, missbrauchen die zentralen religiösen Symbole der Nation, aus denen der Staat Israel geboren wurde, für ihre eigenen Zwecke. So nehmen sie die ganze politische Klasse als Geisel, die sie zwar mit Worten als Extremisten darstellt, von deren Aktionen sie sich aber nie wirklich distanziert hat.

Konflikte zwischen dem Gesetz des Staates und dem göttlichen Gesetz und seiner Auslegung durch die religiösen Zionisten sind immer häufiger. Immer wieder wird die *Halacha* gegen die demokratische Rechtmäßigkeit ins Feld geführt. Da es an einer Tradition der politischen Machtausübung fehlt und die religiösen Autoritäten von dieser ausgeschlossen sind, lehnen sie jeden Kompromiss selbst innerhalb der jüdischen Welt ab: Wie sollten sie also einen solchen bei internationalen Verhandlungen akzeptieren? Die (zwar nicht offizielle, aber dennoch bezeichnende) Wiedereinsetzung des Sanhedrin im Oktober 2004, der als «Hoher Rat der Söhne Noahs» für die Beziehungen mit den Minderheiten zuständig ist, stellt das stärkste Symbol dieser wachsenden Spannungen dar.

In diesem Zusammenhang wird das quasireligiöse Zelebrieren von (militärischer) Stärke immer wieder von so herausragenden Persönlichkeiten wie dem Schriftsteller David Grossmann angeprangert. Viele Juden in Israel haben immer noch das Gefühl, nicht ein Volk wie die anderen zu sein, sondern etwas Einzigartiges darzustellen, das mit nichts in anderen Nationen zu

vergleichen ist. Die Notwendigkeit, etwas Außergewöhnliches sein zu müssen, wird in dem Maße empfunden, wie das Gefühl für die eigene unsichere Lage wächst. Leider aber führt das oft weniger zu einer stärkeren Rückbesinnung auf die moralische Kraft des Judentums als vielmehr zu einem übersteigerten Vertrauen in die technische oder militärische Schlagkraft! Hier ist die Gefahr groß für «das Volk, das nicht wie die anderen ist» auf ganz banale Weise auch so zu werden «wie alle anderen Völker» (vgl. 1 Sam 8,20).

4. Die Herausforderungen für die Kirche in Jerusalem

Die Schwierigkeiten, die sich aus der Identifikation der Juden mit ihrem Land einerseits und ihrem Lernprozess in Sachen politische Herrschaftsausübung andererseits ergeben, sind nun einmal wie sie sind, doch welche Herausforderungen ergeben sich daraus für die Kirche im Heiligen Land?

Ad intra

Die Kirche im Heiligen Land muss den kulturellen Austausch zwischen Juden und Arabern in jeder erdenklichen Weise zu befördern versuchen. Sie wird ihren Beitrag dazu leisten, dass das Interesse an interreligiösen Fragen, das es in der Vergangenheit gerade auch innerhalb der arabischen Zivilisation gegeben hat (ein besonders schönes Beispiel dafür ist das Werk von Saadia Gaon), nicht in Vergessenheit gerät. In ihrem eigenen Inneren aber wird sie sich vor allem für Begegnungen zwischen Arabisch sprechenden und Hebräisch sprechenden Gemeinden (*kehillot*) einsetzen und beide Seiten ermutigen, die Sprache des jeweils anderen zu lernen.

Ad extra

Als Scharnier zwischen dem Nahen Osten und dem Westen, zwischen der jüdischen Kultur und der arabischen Welt sieht sich die Kirche im Heiligen Land gleichsam ins Kreuz der Wirklichkeit gestellt und zu einer Sendung berufen, die mindestens vier Bereiche umfasst. Versuchen wir sie in groben Zügen zu umreißen.

Eine Kultur des Kompromisses fördern

Trotz des politischen *Chaos* und ihrer Situation als Minderheit sind die Christen aufgefordert zu handeln: Während aber die arabischen und jüdischen Christen ihre Rechte als Bürger und Menschen geltend machen müssen, sind die Christen, die von anderswoher kommen, zunächst einmal aufgefordert, sich so weit wie möglich für eine Kultur des Kompromisses

einzusetzen. Im aktuellen Konflikt haben die Extremisten nicht nur beide Seiten als Geisel genommen, sondern sie haben auch die Frage von Land und Boden verabsolutiert. Die Muslime müssen dem Mythos einer großen, einheitlichen, arabischen Nation abschwören: Geopolitisch stellt die Existenz des Staates Israel auf einem Gebiet, das dem Islam weggenommen wurde, einen wichtigen Faktor für diese Art der Entmythologisierung dar. Ähnlich müssen aber auch die jüdischen Eiferer auf den Mythos von einem Groß-Israel verzichten.

Was den Staat Israel selbst betrifft, so gilt es hier klar und eindeutig zu sein. Die internationale Staatengemeinschaft hat, als das ganze Ausmaß der *Shoah* deutlich geworden war, bei seiner Gründung dessen Legitimität und Notwendigkeit anerkannt. Und was immer man auch von den gewaltsamen Umständen seiner Geburt halten mag, mehr als 60 Jahre nach seiner Gründung und angesichts einer Bevölkerung von mehreren Millionen Menschen widerspricht es dem gesunden Menschenverstand, sein Existenzrecht in Frage zu stellen. Und auch was die Grenzen seines Gebietes betrifft, gilt es klar und deutlich zu sein: Betrachtet man den Kern des Evangeliums, so wird in ihm alles im Hinblick auf die menschliche Person, die als einzige in unbedingter Weise geschaffen ist, relativiert. Jesus ist hier sehr bestimmt: Weder Jerusalem noch der Berg Garizim sind eine Garantie dafür, dass jemand im Geist und in der Wahrheit ist (vgl. Joh 4,21). *Das Land Israel ist ein Sakramental des Bundes*: Es gibt einige Dinge in diesem Land, die notwendigerweise dazugehören, aber nicht unbedingt «alles», und die Frage ist, ob sich die ehemaligen Grenzen des «biblischen Landes Israel» überhaupt rekonstruieren lassen. Dennoch kann man durchaus anerkennen, dass es ein ganz besonderes und mystisches Band zwischen diesem Land, dem jüdischen Volk und der Existenz des Staates Israel gibt, ohne damit zugleich einem «Groß-Israel» das Wort zu reden oder die Besetzung von Gebieten zu unterstützen.

Die Juden über die Wirklichkeit der Christen aufklären

Wie keine andere der kleinen Minderheiten müssen sich die Christen darum bemühen, sich in eine Mehrheit zu integrieren und sich dieser auch bekannt zu machen, die wie keine andere Mehrheit sich sehr gut damit arrangiert, die Minderheiten, die in der Mitte ihrer Gesellschaft leben, zu ignorieren. Die Kirche im Heiligen Land kann noch mehr dafür tun, dass die jüdischen Vorurteile gegenüber der christlichen Welt abgebaut werden. Die Orte kontemplativen Lebens (Klöster, Wallfahrtsorte) und besonders die Heiligen Stätten werden von Tausenden Israelis besucht und legen ein Zeugnis dafür ab, dass man durchaus glücklich sein kann, auch ohne etwas zu «besitzen», nämlich allein dadurch, dass man sein Leben ganz in den Dienst Gottes stellt.

Die arabische Welt über die Wirklichkeit der Juden aufklären

In den anderen Ländern des Nahen Ostens wird «Judentum» oft gleichgesetzt mit «Israel» und «politischer und militärischer Unterdrückung». Der Islam ist in gewisser Weise offen, was die jüdische Religion betrifft, er lehnt aber kategorisch die Politik ab, für die das Land Israel steht. Viele Araber sind noch nie in ihrem Leben einem Juden begegnet. Die Zerreißprobe, vor der die ganze Region steht, wird von vielen einfach auf religiöse Fragen und auf den Konflikt zwischen Islam und Judentum zurückgeführt. Auf diese Weise allerdings werden die Religionen in den Dienst ganz bestimmter Ursachen gestellt und damit einfach instrumentalisiert. Die Kirche im Heiligen Land hat folglich den heiklen Auftrag, der arabischen Bevölkerung gegenüber Zeugnis abzulegen von dem, was sie aus ihren eigenen, aktuellen Erfahrungen mit dem gegenwärtigen Judentum gelernt hat.

Die westliche Welt über die Wirklichkeit der Juden in Israel aufklären

Die Christen im Heiligen Land haben auch eine Erfahrung an die westlichen Kirchen weiterzugeben. Angesichts der Gefahr einer ethnischen Engführung der jüdischen Religion in Israel, tun alle, die dem Judentum positiv gegenüberstehen, gut daran, sich in der schwierigen Debatte, die unter den Juden selbst über das Judentum, den Staat Israel und den universalen Anspruch ihrer Religion stattfindet, auf dem Laufenden zu halten. In einer Weise, die weder als arrogant noch als besserwisserisch erscheint, gilt es diejenigen Juden zu unterstützen, die in dem Humanismus, wie er aus ihrer Existenz in der Diaspora hervorgegangen ist, und der Offenheit für das Allumfassende den eigentlichen Beitrag des Judentums sehen (statt ihn darauf zu reduzieren, sich einfach nur so lange an die Gegebenheiten anzupassen, bis man endlich wieder die Macht erlangt hat), ebenso wie diejenigen, die die Tradition der verschiedenen Auffassungen über das gute und richtige Leben als das Herzstück des Judentums betrachten und nicht die heidnische Tendenz, die Frage der Macht über die der Moral und Sittlichkeit zu stellen.

Übrigens können die Katholiken im Heiligen Land dank ihrer praktischen Lebenserfahrung unter den Juden und Muslimen das viel besser in den konkreten Alltag umsetzen, was in den kirchlichen Verlautbarungen oft noch recht allgemein klingt. Die Unmöglichkeit, Religiöses und Politisches im Nahen Osten voneinander zu trennen, stellt die Christen vor beträchtliche Herausforderungen. Der politische Konflikt, in den auch die Christen im Heiligen Land verstrickt sind, führt dazu, dass ihnen die Juden allzu oft als Gegner oder Besatzer begegnen.

Während die westlichen Kirchen mit dem hl. Paulus wiederentdeckt haben, dass Gott mit Israel für immer einen unverbrüchlichen Bund geschlossen hat und er treu zu seiner Verheißung steht (Röm 9-11), und wäh-

rend viele Fundamentalisten unter den Christen die gegenwärtige Geschichte des Heiligen Landes durch eine wortwörtliche Interpretation der biblischen Propheten rechtfertigen, zwingen die Christen, die unter der politischen Herrschaft der Juden leben, den verantwortlichen Theologen dazu, sich mehrere grundsätzliche Fragen zu stellen: Wie lassen sich der Glaube an Gott den Vater, der alles voraussieht, die Lektüre der prophetischen Schriften, in denen es um das Schicksal des Volkes Israel oder von Jerusalem geht, und die Geschichte um den gegenwärtigen Staat Israel miteinander verbinden? Welchen Inhalt verbinden wir mit dem Ausdruck «das Volk Gottes»? An die Unwiderruflichkeit des Bundes zwischen Gott und Israel zu glauben, darf uns aber nicht dazu führen, das in Jesus Christus offenbarte Neue zu unterschätzen. Was will uns heute noch die apostolische Verkündigung sagen, nach der in Jesus Christus *alles* erfüllt ist.

Schlussfolgerung

Welche Zukunft steht nun also dem Heiligen Land bevor? Zwei Staaten für zwei Völker, wovon viele heute noch träumen? Einen binationalen Staat, wie ihn die dortige Wirklichkeit die Realisten prognostizieren lässt? Jeder Katholik muss wissen, dass die beiden in diesem Konflikt involvierten Seiten bei allen Lösungen auch wieder ein neues Problem finden werden. Was die Grenzen des Landes betrifft, so stellt sich zum Beispiel die Frage, ob sich diese für einen Juden überhaupt relativieren lassen. Und wie sieht dies für einen evangelikalen Fundamentalisten aus?

Wäre eine im eigentlichen Sinne religiöse Lösung denkbar, eine christliche Erleuchtung der Gewissen, die die menschliche Person in den Mittelpunkt der Verhandlungen rücken würde? Eine Begegnung mit den messianischen Juden in Israel zeigt, dass es komplizierter ist. Es scheint so, als könne man *sowohl* aus ganzem Herzen ein Jünger des Evangeliums sein, *als auch* in der Armee der besetzten Gebiete dienen, wobei ein katholischer Christ hier aus Gewissensgründen eher seine Vorbehalte hätte.

Der katholische Widerspruch

Im vergangenen Jahr hat Papst Benedikt XVI. zwar zur Dringlichkeit ermahnt, mit der «in einer reifen Weise an Gott zu glauben ist», und dass es dabei auch um die Vernunft gehe, die Gott einem jeden als Geschenk gegeben habe, unabhängig von seiner kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit (*Ansprache* in «Notre Dame» von Jerusalem am 11. Mai 2009). Dennoch muss man aber auch zugeben, dass das katholische Gewissen, das sich um einen theologischen Dialog mit den Juden in Israel bemüht, in einem ziemlich tiefen Widerspruch steckt.

Was wünschen wir tatsächlich? Wir wünschten, es mit einem *demokratischen Staat* zu tun zu haben, der die Gleichheit aller vor dem Gesetz respektiert, die Minderheiten eingeschlossen: «Was die Existenz des Staates Israel und seine politischen Optionen anbelangt, so sollte beides von einem Standpunkt aus betrachtet werden, der selbst kein religiöser ist, sondern sich auf die gemeinsamen Grundlagen des internationalen Rechts bezieht» (Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen zu den Juden, *Richtlinien zur Darstellung der Juden*, 1985). Zugleich wünschten wir auch, dass dies ein *prophetischer Staat* wäre, der sich der Berufung des erwählten Volkes bewusst ist und also folglich selbst zutiefst religiös ist. Dies ist eine unmittelbare Konsequenz aus der Anerkennung, dass das Streben des jüdischen Volkes nach Rückkehr in das Land seiner Vorfahren in seiner religiösen Tradition verankert ist (vgl. dazu die Französische bischöfliche Kommission für die Beziehungen zum Judentum, *Die Einstellung der Christen gegenüber dem Judentum*, 1973). Und wir wünschten uns, dass diese religiöse Dimension unabhängig von allem Verhandlungspoker bliebe und sich eher auf einer spirituellen Ebene manifestieren würde, den Akzent auf die innige Beziehung zwischen dem persönlichen Gewissen und Gott legend, das Natürliche und Übernatürliche, das Partikulare und Universale, das Private und das Öffentliche unterscheidend – anders gesagt: sie sollte *auf eine zeitgemäße Art und Weise christlich sein*. Nun ist aber der Siedler, der den palästinensischen Bauern daran hindert, seine Oliven zu ernten, oder der fromme Jude, der über das nachbarliche christliche Kloster lästert, nicht weniger religiös als der Jude, der am jüdisch-christlichen Dialog teilnimmt. Kurz gesagt, der katholische Theologe in Israel will zugleich die Butter und das Geld für die Butter, und das Lächeln der Milchverkäuferin noch dazu. Mit anderen Worten: Wenn ein katholischer Christ den theologischen Dialog mit den Juden sucht, welche Gesprächspartner wählt er sich dann aus? Die naheliegendste Antwort ist: *religiöse Juden*. Nun wird aber die gängige Antwort von diesen sein: Wir sind nicht daran interessiert. Und wenn sich dann doch einige darauf einlassen, so zeigt für sie die Tatsache, dass diese Begegnungen entweder vom Außenministerium oder vom Ministerium für Tourismus finanziert werden, dass es hier mehr um eine politische oder diplomatische als um eine religiöse Angelegenheit geht. Also sucht man eine andere Art von Gesprächspartnern: Juden, die «offen» oder «spirituell» sind. Aber das heißt doch nur, die Frage zu verschieben, denn woran ist man hier dann wirklich interessiert, an ihrem Judentum oder an ihrer Offenheit? Wenn es ihre «Offenheit» ist, die notwendig ist, unterscheidet sich dieser Dialog mit ihnen dann wirklich von einem Dialog im Allgemeinen? Hier beginnen die Antworten etwas schwammig zu werden: Marcel Dubois sprach in diesem Zusammenhang von einem «präreflexiven Cogito» des Juden, das dadurch gekennzeichnet ist, zum jüdischen Volk zu gehören, tief

religiös zu sein, sich von Gott angezogen und von ihm angerufen zu wissen etc. Dies ist sicherlich eine tiefgründige und auch wohlmeinende Interpretation der jüdischen Identität, aber ist es nicht eine im Kern *christliche*?

Als Christ kann ich für mich beschließen, dass alle ethnischen Juden zugleich auch religiöse Juden sind, ob sie es wollen oder nicht. Aber ich muss wissen, dass die Juden keinen besonderen Wert legen auf diese Art der Festlegung ihrer religiösen Identität. Und ich kann auch der Auffassung sein, dass der von Juden gegründete Staat etwas Besonderes im Heilsplan Gottes darstellt (der Anfang der Verwirklichung der Verheißungen?, der Erlösung Israels?, der Ort der erwarteten Rückkehr Jesu?).

Aus diesem Grund und entsprechend dem biblischen Ideal von Israel als dem Licht der Völker und zugleich dem kleinen verfolgten Rest, der dem Hass der Nationen preisgegeben ist, kann ich versucht sein, diesen Staat entweder streng mit dem Maß der prophetischen Moral zu beurteilen, oder mich im Gegenteil darum bemühen, ihn im Namen des Realismus einer Heilsgeschichte zu verteidigen. Aber ich muss wissen, als Christ, dass das jüdische Verständnis der Heilsgeschichte nicht dasselbe ist wie das meine ...

Das jüdische Paradox

Es gibt eine besondere Nachdrücklichkeit, mit der die Juden auf der absoluten Ursprünglichkeit der jüdischen Erfahrung beharren. Der Jude will traditionellerweise ganz im Einklang mit dem Gesetz leben. Über dieses Gesetz gilt es weniger zu theoretisieren, als es in die Praxis umzusetzen. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen sagt ein Jude einem Nichtjuden selten in aller Offenheit, dass er sein Leben am Gesetz auszurichten versucht. Selbst meine Freunde, katholische Juden, lassen mich dies manchmal spüren: Du bist kein Jude und bildest dir eine Meinung über eine Erfahrung, die dir völlig entgeht ...

Neulich erst hat es mir eine israelische Freundin, die Philosophin ist, mit folgenden Worten so beschrieben: Der Jude wurde von Gott mit dem göttlichen Gesetz bedacht, hat alles, was er braucht, um Mensch zu sein, der *Adam par excellence*, und dennoch weigert er sich oft, seine Existenz in der dem Menschen eigenen Weise in die Hand zu nehmen, nämlich in Gemeinschaft mit anderen über sie nachzudenken. Und übertragen auf die Politik würde dies ihrer Meinung nach heißen: Der Jude weigere sich vor allem, sein Leben gemäß dem Gesetz Gottes *in Israel* als etwas zu betrachten, über das man mit dem Nichtjuden nachdenken könnte. Genauer und mit anderen Worten bedeutet dies: Er streitet es ab, dass Kategorien aus der christlichen Welt in irgendeiner Weise dabei helfen könnten, das zu verstehen, was in Israel vor sich geht. Für den Katholiken zumindest heißt dies nun aber, dass für ihn ohne diese Kategorien die jüdische Erfahrung völlig unverständlich bleiben wird.

Der Staat Israel hätte können oder könnte, kurz gesagt, als ein Rahmen dienen, innerhalb dessen Katholiken und Juden sich dieselben Fragen stellen und zusammen nach einer Antwort oder zumindest nach Teilen einer solchen suchen. Aber die Entwicklung scheint kaum in diese Richtung zu gehen. Um was es im Grunde genommen geht, ist eine wirkliche Anerkennung des anderen als anderen, ein wirklich kohärenter Bezug zu sich selbst wie zu dem anderen, auch wenn dies dazu zwingt, auf die naiven Hoffnungen auf ein Leben in Gemeinschaft zu verzichten. Sind wir tatsächlich bereit zu akzeptieren, dass die religiöse Identität Israels es auf einen Weg führen könnte, der für uns schmerzlich sein wird?

Zum Schluss

Der katholische Theologe aus dem Westen, der zur Kirche von Jerusalem gehört, ist innerlich gespalten. Was *die Lehre* betrifft, so fühlt er sich dem (traditionellen) Judentum näher als dem Islam, der die ganze Region Palästinas prägt. In *moralischer Hinsicht* fühlt er sich den Palästinensern, die unter einer rigorosen militärischen Besatzung zu leiden haben, mehr verbunden als ihren israelischen Besatzern. Er sieht sich folglich mit einem heiklen Auftrag betraut, der als anmaßend erscheinen könnte, wenn er sich vor Ort nicht auf die Seite der schwächeren Minderheit schlagen würde und wenn er nicht, in Rom, einherginge mit der Reue für die Fehler in der Vergangenheit, und der darin besteht, «die Juden an den Stein zu erinnern, aus dem sie geformt sind» (M.-J. Dubois).

Für den katholischen Theologen situiert sich das gegenwärtige Israel irgendwo zwischen einer theologisch-politischen Aporie und dem, was der Philosoph Jean-Luc Marion ein «gesättigtes Phänomen» bezeichnet (damit sind diejenigen Erfahrungen gemeint, in denen die Anschauung den Begriff überschreitet und die Wirklichkeit über die Vorstellung hinausgeht). Überträgt man die religiöse Sättigung dieser Situation auf die Tiefe des «Mysteriums Israel», so könnte der Christ versucht sein zu glauben, dass die Vorsehung allein eine so schwierige und widersprüchliche Situation lösen kann, und sei es um den Preis einer finalen Katastrophe. Aber die Lösung in die Zukunft zu verlegen, wäre dies nicht zugleich auch die subtilste Form des Unglaubens? Denn ist der Christ nicht vielmehr derjenige, der Zeugnis ablegt für das Reich Gottes und den auferstandenen Christus, der durch die Kraft der Vergebung wirkt und gegenwärtig ist, hier und jetzt?

Das Israel von 2010 bietet für uns die Gelegenheit, die spirituelle Kraft der inneren Freiheit und der christlichen Hoffnung zu stärken, und dies ist das Gegenteil einer Flucht in die eschatologische Zukunft: Derjenige, den wir erwarten, wird bestimmt in seiner Herrlichkeit wiederkommen, daran glauben wir, aber er wird uns auch immer seine Wunden zeigen.

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DISKRIMINIERUNG MIT RECHTSSTAATLICHER BILLIGUNG

Zum PID-Urteil des Bundesgerichtshofs

Das Urteil des 5. Strafsenates des Bundesgerichtshofes zur Präimplantationsdiagnostik ist in mehrfacher Hinsicht kritikwürdig. Das Urteil erleichtert eine Fehlentwicklung der modernen Fortpflanzungsmedizin, weil es eine Selektion unter künstlich erzeugten Embryonen erlaubt. Die probeweise Erzeugung einer Überzahl von Embryonen, die anschließend einer Qualitätskontrolle unterworfen werden, widerspricht der Menschenwürde und dem Instrumentalisierungsverbot, das auch das vorgeburtliche menschliche Leben schützt. Die Verwerfung eines Embryos aufgrund eines auffälligen Chromosomen-Befundes verstößt aber nicht nur gegen das Achtungsgebot der Menschenwürde und das Grundrecht auf Leben und körperlicher Unversehrtheit, sondern auch gegen das Verbot der Benachteiligung wegen einer Behinderung aus Artikel 3, Absatz 3 des Grundgesetzes, das den voraussichtlich behinderten Embryo ebenso vor Diskriminierung schützt wie geborene Menschen mit Behinderung. Das Urteil stellt eine unerträgliche Diskriminierung von behinderten Menschen dar, denen nun mit rechtsstaatlicher Billigung bescheinigt wird, dass sie auch schon vor ihrer Geburt hätten aussortiert werden dürfen, wenn die entsprechenden Diagnosemöglichkeiten damals schon verfügbar gewesen wären.

Zu beklagen ist auch die begriffliche Rabulistik, derer sich der BGH in seiner Urteilsbegründung bedient, um Wortlaut und Sinn des Embryonenschutzgesetzes der subjektiven Rechtsauffassung der Richter anzugleichen. Auf diese Weise wird das eindeutige Verbot, einen Embryo zu einem anderen Zweck als dem seiner Erhaltung zu erzeugen, ausgehebelt.

Das Verbot der Analogiebildung im Strafrecht und die Freiheitsvermutung sind wichtige Prinzipien der rechtsstaatlichen Ordnung, die den Einzelnen vor willkürlicher Gesetzesauslegung schützen. Sie dürfen jedoch nicht herangezogen werden, um Wortlaut und Sinn einer klaren Gesetzesbestimmung ins Gegenteil zu verkehren. Das Embryonenschutzgesetz ver-

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i.Br. Mitglied des Nationalen Ethikrates.

bietet, einen Embryo zu einem anderen Zweck als der Herbeiführung einer Schwangerschaft zu erzeugen. Wird eine künstliche Befruchtung vorgenommen, um den Embryo einem genetischen Testverfahren zu unterwerfen, um ihn je nach Ergebnis absterben zu lassen, erfolgt die Erzeugung des Embryos zu einem anderen Zweck. Die in der mündlichen Urteilsbegründung angebotene Argumentation des Gerichts, wer einen als untauglich befundenen Embryo absterben lasse, verwende ihn nicht zu einem anderen Zweck als dem seiner Erhaltung, verstößt nicht nur gegen den erkennbaren Sinn des Embryonenschutzgesetzes. Diese höchst verwunderliche und erkennbar ergebnisbezogene Auslegung kann auch als Wortlautexegese des Gesetzestextes nicht überzeugen, da es für die rechtliche Würdigung unerheblich ist, ob die Handlungsfolge – der Tod des Embryos – durch Abwarten und Unterlassen oder durch ein aktives Tun des Arztes eintritt. In dem Urteil zur künstlichen Ernährung, das der BGH nur wenige Tage vor dieser Entscheidung verkündete, hat er selbst diesen Grundsatz bekräftigt. Es ist unersichtlich, warum er nunmehr davon abweicht und dem angeblichen Unterschied zwischen «absterben lassen» und «verwerfen» entscheidende Bedeutung beimisst.

Zu den inneren Ungereimtheiten dieses Urteils gehört ferner, dass sich die Richter in ihrer eigenen Begründung, nachdem sie den Analogieschluss zur Erkenntnis der Strafwürdigkeit der PID ablehnten, in umgekehrter Richtung selbst auf einen Analogieschluss berufen: Wenn die Abtreibung eines voraussichtlich behinderten Kindes nach vorangegangener Pränataldiagnostik straffrei bleibe, so ihr zentrales Argument, dann könne auch die PID nicht strafbar sein. Dieser richterliche Analogieschluss ist jedoch ein Fehlschluss, denn aus dem Strafverzicht des Staates, der mit Rücksicht auf eine bereits bestehende existentielle Konfliktsituation erfolgt, lässt sich kein prospektives Recht der Eltern zur Auswahl unter ihren Kindern ableiten. Zwar ist das Ziel, ihnen die Geburt eines gesunden Kindes zu ermöglichen, verständlich. Doch beruht ein moralischer und rechtlicher Begründungsansatz, der allein von der reproduktiven Autonomie eines Paares ausgeht und dessen Recht zur Nutzung aller fortpflanzungsmedizinischen Möglichkeiten hervorhebt, auf einem einseitigen Verständnis elterlicher Autonomie. Aus dieser lässt sich nämlich keineswegs das Recht zur Selektion und Nicht-Beachtung der Embryonen ableiten, die zuvor in ihrem Auftrag künstlich erzeugt werden. Verantwortliche Elternschaft erfordert vielmehr die Bereitschaft, jedes Kind unabhängig von seinem individuellen Sosein bedingungslos anzunehmen und um seiner selbst willen zu achten.

Es stellt den Gedanken elterlicher Verantwortung auf den Kopf, wenn den Eltern das Recht zugesprochen wird, unter ihren möglichen Kindern diejenigen auszuwählen, deren Lebensqualität voraussichtlich am höchsten sein wird. Gegen eine derartige elterliche Dispositionsbefugnis über das

Leben ihrer prospektiven Kinder spricht nicht nur, dass die hypothetische Vergleichbarkeit von Lebenszuständen illusionär ist. Ob ein Kind ohne Behinderung glücklicher als ein solches mit Behinderung sein wird, lässt sich im Voraus nicht absehen, zumal das Glück eines behinderten Kindes auch davon abhängt, welche Hilfestellung es von Seiten seiner Eltern und der Gesellschaft erhält. Noch fragwürdiger erscheint ein Urteil darüber, unter welchen Bedingungen ein behindertes Kind die Nichtexistenz der ihm aufgenötigten Existenz mit einer schweren Behinderung vorziehen würde.

Das Urteil des BGH stellt den Kinderwunsch der Eltern in den Mittelpunkt und blendet die Lebensperspektive der verworfenen Embryonen und ihr Recht auf ungestörte Entwicklung von vornherein aus. Schon der Entschluss zu ihrer Erzeugung ist von der vorgefassten Absicht geleitet, sie im Falle eines ungünstigen Testergebnisses auszusondern. Die später verworfenen Embryonen werden nicht um ihrer selbst willen gewollt, wie es die Selbstzwecklichkeit des Menschen erfordern würde, sondern nur unter Vorbehalt und zum Zwecke ihrer genetischen Überprüfung erzeugt. Das Verfahren der PID beruht daher in erkennbarer Weise auf jener totalen Instrumentalisierung, die Kant in der Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs als mit der Menschenwürde unvereinbar erkannte. Der einzelne Embryo ist nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Teil eines Gesamtvorganges gewollt, der darauf abzielt, neues Leben zu erzeugen. Die nächste Absicht richtet sich auf die Durchführung des Tests, so dass der einzelne Embryo zunächst nur als Mittel zu einem übergeordneten Gesamtzweck gewollt wird. Dieser dem Verfahren der PID immanente Zwang zur Totalinstrumentalisierung menschlicher Embryonen erfordert neben der ethischen Missbilligung auch ein rechtliches Verbot.

Es ist allerdings zu befürchten, dass sich im Parlament keine politische Mehrheit für ein klares Verbot der PID finden wird. Im günstigsten Fall soll ihre Zulassung an mehr oder weniger strikt formulierte Bedingungen gebunden werden. Der Gesetzgeber stünde dann vor der Aufgabe, die schwere genetische Schädigung näher zu konkretisieren, bei deren Vorliegen der BGH das Absterbenlassen von Embryonen für straffrei erklärte. Diese erforderliche Präzisierung ist jedoch mit unlösbaren Schwierigkeiten verbunden. Der Gesetzgeber stünde, um einen engen Anwendungsbereich zu normieren, vor dem Dilemma, das mit einer schweren genetischen Schädigung Gemeinte entweder durch eine offene Generalklausel zu umschreiben oder eine Liste der Behinderungsarten aufzustellen, die als besonders schwerwiegend gelten. Im ersten Falle wäre eine künftige Ausweitung des Anwendungsspektrums der PID über die vom Gesetzgeber intendierten Fälle hinaus bereits absehbar, im zweiten würde die Diskriminierung der an den aufgezählten Behinderungen leidenden Menschen in unerträglicher Weise verstärkt. Es ist jedoch keineswegs ausgemacht, dass eine politische Mehr-

heit für eine enge Regelung zustande kommt. Auf der Wunschliste der Fortpflanzungsmediziner steht bereits seit langem das Aneuploidie-Screening, das die Aussonderung von Embryonen mit genetisch bedingten intrauterinen Entwicklungsstörungen ermöglicht und auf diese Weise die Erfolgsrate der In-vitro-Fertilisation erhöhen könnte. Zudem lässt sich die PID auch zu fremdnützigen Zwecken einsetzen, indem man unter gesunden Embryonen diejenigen auswählt, die als Knochenmarkspender oder zu anderen therapeutischen Zwecken für bereits geborene Kinder in Frage kommen, die an Leukämie oder anderen schweren Krankheiten leiden.

Wenn es in Zukunft als erlaubt angesehen wird, Embryonen unter Vorbehalt zu erzeugen und sie zur Entdeckung schwerer genetischer Schäden einem Qualitätstest zu unterziehen, ist die Ausweitung auf andere Eignungsmerkmale absehbar, auch wenn der BGH selbst betont, dass die PID nicht zur Herstellung von «Wunschkindern» führen dürfe. Was als «schwerer genetischer Schaden» anzusehen ist, bleibt offen und unbestimmt. Daher ist damit zu rechnen, dass es auch in Deutschland zu einer ähnlichen Entwicklung wie in anderen europäischen Ländern kommen wird, in denen mit Hilfe der PID «Top-Embryonen» ausgewählt oder Risiko-Embryonen mit einer genetischen Disposition für spätmanifestierende Krankheiten («Brustkrebs-Gen») verworfen werden.

Der Tag der Urteilsverkündung in dieser Woche war ein schwarzer Tag in der Geschichte der deutschen Rechtsprechung, weil die Richter vor ihrer eigentlichen Aufgabe versagten, geltendes Recht anzuwenden. Stattdessen haben sie das vom Parlament mit großer Mehrheit beschlossene gesetzliche Recht durch ein neues Richterrecht verändert und eine vermeintliche Unklarheit des Embryonen-Schutzgesetzes dazu benutzt, eine neue Auslegung festzuschreiben. Mit dem Urteil beginnt in der Tat eine neue Zeitrechnung der Fortpflanzungsmedizin in Deutschland, die sich in die verkehrte Richtung entwickeln wird: weg vom bisherigen Schutzgedanken, hin zu selektiver Willkür, die menschliches Leben den Wunschvorstellungen seiner Erzeuger opfert.

GOTTESVERDUNKLUNG

Zu Paul Celans Gedicht «Tenebrae»

Das Kreuz wirft auch im jüdisch-christlichen Dialog Fragen auf. Schon das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias trennt Christen von ihren «älteren Brüdern». Das Trennende verschärft sich, wenn Christen dem Sterben des Messias auch für Israel rettende und versöhnende Kraft zuerkennen. Allerdings gibt es jüdische Zeugnisse in der Kunst und Dichtung des 20. Jahrhunderts, die sich gerade auf Golgotha bezogen haben, um das Schicksal der jüdischen Opfer zum Ausdruck zu bringen. In der *Weißten Kreuzigung* (1938) von Marc Chagall trägt Jesus einen orthodoxen Gebetschal als Lendenschurz, während im Hintergrund die brennende Bundeslade auf die Ereignisse der Reichspogromnacht verweist. Chagalls Akzentuierung der jüdischen Identität Jesu will auf die Nähe zwischen seiner Passion und den Pogromen gegen die Juden aufmerksam machen. Ähnlich bringt ein Gedicht von Paul Celan das Schicksal der Opfer von Auschwitz mit der Passion Christi in Verbindung:

TENEBRAE

Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,
bete zu uns, wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr,
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.

Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

Bete, Herr.
Wir sind nah.

(Paul CELAN, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1983, 163)

Das Gedicht, dessen Entstehung durch die Passionskantate *Leçons de Ténèbres* von Couperin angeregt wurde,¹ spielt schon im Titel auf die Karfreitagsdimension der «Gottesverfinsterung» an. Es bringt das Leid der jüdischen Opfer mit der Passion des Gekreuzigten zusammen. Celan spricht von einer Nähe zwischen den «gegriffenen» und «ineinander verkrallten»² Leibern der Toten zum geschundenen Leib des Gekreuzigten, vermeidet aber, beide einfach in eins zu setzen. Weder wird die Kreuzigung in die jüdische Agonie hineingenommen, noch – wie bei Edith Stein – das Leid der Opfer im Sinne der stellvertretenden Sühne gedeutet. Es ist zwar bemerkenswert, dass der Würdetitel «Herr» (*Kyrios*) beibehalten und eindringlich beschworen wird. Der Hoheitsanspruch, den das christliche Bekenntnis für Jesus, den Juden, geltend macht, scheint so auf den ersten Blick anerkannt. Allerdings wird die Perspektive radikal verkehrt: *Nicht die Rufenden beten zum Herrn, sondern der Herr wird aufgefordert, sein Gebet an die Leidenden zu richten* («Bete, Herr, / bete zu uns, / wir sind nah.»). Man kann darin eine kalkulierte Blasphemie sehen, die den Gedanken einer Schuld Gottes poetisch zum Ausdruck bringt. Demnach ist es der «Herr», der «unser Blut» vergossen hat und nun die Opfer um Vergebung bitten soll. Der Literaturwissenschaftler Werner Kraft hat überdies eingewandt, dass Gott doch nicht beten könne. Celan erwiderte ihm, dass sich *Tenebrae* auf das Karfreitagsgeschehen beziehe, und hat zurückgefragt, ob «Eli, Eli, lama asabtani», der Gottverlassenheitsschrei Jesu (vgl. Ps 22, 2; Mt 27, 46) etwa kein Gebet Gottes gewesen sei.³

Im Tod sind die Opfer dem Gekreuzigten nahegekommen. Von der erlösenden Kraft der Passion ist in *Tenebrae* keine Rede mehr, sie scheint angesichts des Grauens erloschen, von dem das Gedicht im Bild der «ineinander verkrallten» Leichen spricht. Die klassische Kreuzestheologie aber, die sich auf das Motiv der Erlösung von den Sünden konzentriert hat, kann von Celans Gedicht her die Frage nach der verletzten Würde der Leidenden neu aufnehmen. Wenn Gott den Geschlagenen der Geschichte im Gekreuzigten nahegekommen ist, dann wird er die verstummten Schreie der Opfer nicht einfach verhallen lassen. Er wird ihnen Raum geben und sich den Rückfragen seiner leidenden Kreatur aussetzen. Die «ketzerische» Pointe des Gedichts, dass der «Herr» zu den Opfern beten möge, könnte dann wohl so aufgenommen werden, dass der Schöpfer bei den Geschlagenen um nachträgliche Zustimmung wirbt. So jedenfalls würde er den Entwürdigten die Würde zurückgeben, die sie verloren haben. Auf den verhallten Schrei der Opfer nach Gott aber wird nur Gott selbst antworten können, der in der Gestalt der wehrlosen Liebe seine Nähe zu den Leidenden bereits gezeigt hat. Wenn diese Nähe, wie im Gedicht, von den Opfern anerkannt wird, kann die Gottesverdunklung am Ende vielleicht jenem Licht weichen, von dem Celan andernorts tastend gesprochen hat.

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Diese Wendung hat Celan einem Buch von Gerald REITLINGER entnommen, das eine Gruppe von Juden beschreibt, die, erstickend, gegen die Tür der Gaskammer drücken, «noch im Tode ineinander verkrallt» (*Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas. 1939-1945*, Berlin 1956, 168).

² Vgl. Otto PÖGgeler, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg-München 1986, 405.

³ Zitiert nach Lydia KOELLE, *Paul Celans pneumatisches Judentum*, Mainz 1997, 186.

GLÜCK UND LEBENSKUNST

*Instinktiv empfinden wir,
dass wir unser Glück außer uns suchen müssen.*

Pascal

«Alle Menschen streben von Natur aus nach Glück.» Diese Überzeugung begegnet seit Beginn des philosophischen Nachdenkens über den Menschen. Plato, Aristoteles, aber auch Augustin und Thomas von Aquin, ja noch Leibniz haben sie in unterschiedlichen Varianten vertreten. Dabei ist mit Glück oder Glückseligkeit ein Zustand gemeint, in dem der unstillbare Durst des Menschen befriedigt und das Glücksverlangen zur Ruhe gekommen ist. Es gibt vielfältige Anweisungen, wie dieser Zustand des Glücks durch eine gute Lebenspraxis erreicht werden könne. Lange verstand sich die Philosophie als Lebenskunst, die nicht nur dem Wahrheitsstreben, sondern auch dem Glücksverlangen des Menschen diene. In der theologischen Tradition wurden die Begriffe Glück und Heil lange synonym verwendet, wengleich geltend gemacht wurde, dass die Glückseligkeit (*beatitudo*) ein Gut ist, das nur Gott selbst dem Menschen verleihen könne. Nicht Arbeit oder sittliche Leistung, sondern die Gnade Gottes sollte dem Menschen gewähren, was er im Letzten sucht und sich selbst nicht geben kann. Die natürliche Sehnsucht des Menschen nach Fülle könne nicht in die Irre gehen. Die Lehre aber, dass das natürliche Verlangen nach dem Übernatürlichen erst in der seligen Schau von Angesicht zu Angesicht seine Erfüllung findet, wurde in der Neuzeit mit dem Verdacht konfrontiert, hier werde die Befriedigung des Glücksverlangen ins Eschaton verschoben. Das Christentum habe die glückshungrigen Menschen auf das Jenseits vertröstet und die sinnlichen Freuden auf Erden moralisch disqualifiziert. Das fünfte Evangelium von der «Treue zur Erde», das Friedrich Nietzsche sprachmächtig verkündet hat, setzt hier an. In der Tat gilt in der christlichen Tradition die Weisung, Gott als das *summum bonum* zu achten und sein Herz nicht an Ersatzgüter wie Reichtum, Ansehen, Macht, Eros oder Gesundheit zu hängen. Wer diesen Ersatzgütern nachjage, sei einem flüchtigen Glück auf der Spur, das er nicht festhalten und über die Todesgrenze hinüberschmuggeln kann. Heutige Zeitgenossen mag es befremden, wie Menschen früherer Epochen die Genusspotentiale irdischer Glücksgüter ausgeschlagen haben, um ein transzendentes Heil zu erlangen.

Die anthropologisch gewendete Welt der Neuzeit hat ein nachhaltiges Interesse am diesseitigen Glück entwickelt. Sie hat dem Glücksbegriff eine sinnliche Erlebnisqualität gegeben – mit der Folge, dass diesseitiges Glück und jenseitiges Heil immer weiter auseinanderdrifteten. Die moralisch-asketische Devise, wer das Heil Gottes erlangen wolle, müsse sich die Glücksgüter dieser Welt versagen, prallte am Erlebnishunger des spätmodernen Subjekts ab; auch die Drohung, wer den hiesigen Freuden fröne, müsse mit eschatologischen Sanktionen rechnen, wurde als christliche Lebens- und Lustfeindlichkeit kritisiert. Luc Estang hat diese Sicht pointiert gebündelt, als er notierte: «Nie wurde es einem Menschen zuteil, gleichzeitig sein Glück und sein Heil zu erlangen.»

Man kann für diese verhängnisvolle Dissoziation den neuzeitlichen Prozess der Säkularisierung anführen, der den Himmel auf die Erde herunterholt, wenn er die theologische Lehre vom jenseitigen Heil in das Versprechen diesseitiger Glücksgüter umwandelt. Allerdings bleibt diese Erklärung äußerlich. Sie muss um eine binnentheologische Problematik ergänzt werden, nämlich die barockscholastische Trennung von Natur und Übernatur. In den «extrinsizistischen» Gnadentheologien des 17. und 18. Jahrhunderts wurde die übernatürliche Begnadung des Menschen als ein Vorgang verstanden, in dem zur Natur des Menschen ein *superadditum* von außen dazu gegeben wird. Der menschlichen Natur, die nach Glück strebt, wurde die Übernatur des Heils gleichsam von oben übergestülpt. Es ist das Verdienst der *nouvelle théologie* und namentlich Henri de Lubacs, diese Zweistockwerke-Theologie überwunden und dadurch eine neue Zuordnung von Glück und Heil ermöglicht zu haben. Im Streben des endlichen Menschen nach dem unendlichen Gott ist bereits das Wirken Gottes am Werk. Die Botschaft vom Heil kann daher an die menschlichen Glückserwartungen anschließen und sie entsprechend konturieren. Denn der christliche Weg zum Glück ist ohne die Solidarität mit den Unglücklichen nicht zu haben. Das unterscheidet ihn von postmoderner Glücksritterei.

Bereits im Alten Testament gibt es Anweisungen zu einem Lebensstil, der Glück verspricht. Wer gut und rechtschaffen lebt, dem wird es gut gehen. Diese Einsicht der alttestamentlichen Weisheitslehre führt das Buch Hiob in die Krise. Auch dem Gerechten kann es unverdientermaßen schlecht gehen, während es Frevler gibt, die trotz aller Bosheit ein gutes Auskommen haben. In den Psalmen bricht dann die Einsicht durch, dass das Glück der Frevler nur Maskerade ist, die mit dem Tod heruntergerissen wird. Die Hoffnung auf Richtigstellung der moralischen Bilanzen nach dem Tod befördert den Glauben an Auferstehung und Gericht (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*). Im Neuen Testament preist Jesus die Armen, die Sanftmütigen, die Friedensstifter, die nach Gerechtigkeit Hungernden selig. Er beglück-

wünscht damit einen Lebensstil, der das Ethos der philosophischen Glückslehren durchkreuzt (*Marius Reiser*). Augustinus ist ein spätantiker Glückssucher, der zunächst die Angebote der Philosophie durchgemessen hat, bevor er zu einem Christen und Theologen geworden ist. Er warnt davor, sein Glück an diesseitige Güter zu hängen. Die *bona temporalia* solle man gebrauchen, nicht aber genießen. Nur Gott, den Geber aller Gaben, darf man genießen, wenn man glücklich werden will. Mit diesem theologischen Glücksdenken sind wirkungsgeschichtlich auch unglückliche Folgen verbunden (*Roland Kany*). In jüngster Zeit ist das Interesse an Philosophien der Lebenskunst neu erwacht, die um eine Ästhetik der Existenz bemüht sind und dabei teilweise auf antike Techniken der Selbstdisziplinierung zurückgreifen. Die souveräne Lebensführung, die in den unübersichtlichen Verhältnissen der Spätmoderne ein möglichst erfülltes Leben gewährleisten soll, setzt den freien und vernunftgeleiteten Selbstentwurf voraus, der im Rahmen einer lebensbejahenden christlichen Lebenskunst aufgenommen und weitergeführt werden kann (*Jochen Sautermeister*). Nicht nur die Freiheitsrechte, sondern auch der *pursuit of happiness* sind in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 verankert. Wie das Recht auf Glückstreben verwirklicht werden soll, ist im politischen Diskurs der Moderne allerdings strittig. Der verordnete Glückskollektivismus in den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts ist heute ebenso wenig gangbar wie der eskapistische Rückzug aufs private bürgerliche Glück. In den pluralistischen Gesellschaften der Moderne ist daher das Verhältnis zwischen staatlichen Rahmenbedingungen und individuellem Gestaltungsspielraum immer wieder neu auszutarieren (*Udo di Fabio*). Kunst und Literatur sind Laboratorien menschlicher Glückssuche. Mit Peter Handkes *Versuch über den geglückten Tag* und Patrick Roths *Sonnenfinsternis* aus dem Zyklus *Starlite Terrace* liegen in der Gegenwartsliteratur zwei eindrucksvolle und durchaus gegenläufige Erkundungen zum Thema Glück vor (*Michaela Kopp-Marx*). In einer globalisierten Welt rücken die Religionen näher zusammen. Ihre unterschiedlichen Wege und Weisungen zum Glück zwingen den Gläubigen und Suchenden, einen naiven Standpunkt zu verlassen und sich bewusst für eine religiöse Option zu entscheiden (*Horst Bürkle*).

Jan-Heiner Tück

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

GLÜCK IM ALTEN TESTAMENT

Bedeutende Theologen der Frühen Kirche verstanden den christlichen Glauben als eine Philosophie, die zum glücklichen Leben führt. Eine der ersten Schriften, die der junge Augustinus nach seiner Bekehrung noch im Jahre 386 n. Chr. auf dem Landgut Cassiciacum verfasste, handelt *De beata vita*. Augustinus greift damit eine antike philosophische Tradition auf. Das zentrale Thema der hellenistischen Philosophien über alle Schulgrenzen hinweg war die Frage nach dem Glück, der *Eudaimonia*. Christliche Theologen sahen sich mit dieser Fragestellung aber zugleich in der biblischen Tradition stehend. Und das durchaus zu Recht. Gregor von Nyssa versteht den Psalter als einen «Wegweiser zum glücklichen Leben». Das erste Kapitel seines Werkes *In Inscriptiones Psalmorum* eröffnet er im Anschluss an Psalm 1,1 («*Makarios aner ...*») mit dem Satz: «Das Ziel eines tugendgemäßen Lebens ist die Glückseligkeit (*makariotes*).» In seinem Werk zeigt Gregor vor allem anhand der Psalmenüberschriften, wie der Psalter in der Abfolge seiner einzelnen Psalmen auf die Erreichung dieses Zieles hingeordnet ist.

Da die Bücher des Alten Testaments von unterschiedlichen historischen Autoren zu unterschiedlichen Zeiten verfasst und oft auch in sich selbst noch einmal diachron geschichtet sind, lässt sich unter einer streng historischen Fragestellung und einer isolierten Betrachtung einzelner Werke kein in sich kohärenter alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruieren. Berücksichtigt man jedoch, dass biblische Texte in einem vielfältigen Gespräch miteinander und in wechselseitiger Auslegung zueinander stehen, nimmt man ferner ihre Sinnoffenheit ernst und bringt man zudem einen rezeptionsästhetischen Ansatz in Anschlag, dann kann sehr wohl von einem Leser, dem die biblischen Texte zu denken geben, ein in sich stimmiger alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruiert werden, ohne dass das Wissen um die historische Dimension der diesen Diskurs konstituierenden Stimmen ausgeblendet wird. Dieser Weg soll im Folgenden beschrritten werden.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibeldwissenschaften an der Universität Wien.

1. Das gute Leben ist das glückliche Leben

Blickt man aus der Perspektive der Philosophie der Antike auf das Thema «Glück im Alten Testament», dann ist zunächst in aller Nüchternheit zu konstatieren, dass in den Schriften des Alten Testaments das sogenannte vorphilosophische Glücksverständnis verbreitet ist. Glückselig gepriesen wird derjenige, der «äußere Güter» besitzt. Dazu gehören Ansehen, Reichtum, Nachkommenschaft, Gesundheit und langes Leben, kurz: soziale und psycho-somatische Integrität. Aus einer platonischen Sicht, der sich auch der heilige Augustinus verbunden weiß, handelt es sich hierbei um vergängliche Güter. Häufig werden diese Gaben des Glücks als Ausdruck göttlichen Segens verstanden. So kann der von Gott Gesegnete ebenso wie das von Gott gesegnete Volk als glücklich angesehen werden (vgl. Dtn 7,12f). Ein derartiges Glück wird demjenigen zuteil, der in rechter Weise lebt. Dies gilt sowohl für den Einzelnen als auch für das Volk.

Die alttestamentliche Tradition spricht also von einem Zusammenhang zwischen dem guten und dem glücklichen Leben. In dieser Hinsicht konvergiert das alttestamentliche Glücksverständnis mit demjenigen der antiken philosophischen Tradition: Das *bene vivere* ist Bedingung für das *beate vivere*.

An der Verbindung von (sittlich) gutem und glücklichem Leben und an der inhaltlichen Bestimmung des Glücks als Besitz materieller und immaterieller Güter setzt nun ein vielstimmiger und vielschichtiger innerbiblischer Reflexionsprozess ein. Die in diesem Beitrag vertretene These lautet, dass der Zusammenhang vom guten und glücklichen Leben in der biblischen Tradition nie aufgelöst, wohl jedoch in sehr gründlicher Weise durchdacht wird. Scheint mit der europäischen Aufklärung nach Auskunft von Robert Spaemann der Bezug von Glück und Wahrheit zu verschwinden,¹ so kann dies für die alttestamentliche Tradition nicht gesagt werden. Dieser Bezug wird auch dann aufrecht erhalten, wenn alles dagegen zu sprechen scheint.

2. Quellen des guten Lebens

Die alttestamentliche Tradition kennt im Grunde zwei Quellen, aus denen die inhaltliche Bestimmung des (sittlich) guten Lebens schöpft: Erfahrung und Vernunft auf der einen, Gottes Weisung auf der anderen Seite. Die erste Quelle kann mit dem Begriff der «Weisheit», die zweite mit dem Begriff «Tora» umschrieben werden. Beide Quellen bilden keinen Gegensatz. Im Gegenteil. Sie werden im Laufe der biblischen Überlieferung immer stärker einander zugeordnet. Die Weisheit ist letztlich eine Gabe Gottes (Spr 2,6), sie ist «Beisitzerin (Paredros)» auf seinem Thron (Weish 9,4), durch sie hat Gott den Menschen erschaffen (Weish 9,2), sie «durchwaltet voll Güte das All» (Weish 8,1). Sie erfüllt das «Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz,

das Mose uns vorschrieb» (Sir 24,23; vgl. Dtn 4,6). Ein glückliches Leben führt, wer auf ihren Ruf hört. Die Freundschaft mit ihr bringt reine Freude (Weish 8,18). Sie kennt den Willen Gottes (Weish 9,9). Wer ihrer Weisung folgt, der befolgt zugleich den Willen Gottes. Insofern ist jener Mensch glücklich zu preisen, «der Weisheit gefunden und Einsicht gewonnen hat» (Spr 3,13) ebenso wie derjenige, der die Tora meditiert «bei Tag und bei Nacht», in Zeiten des Heils und in Zeiten des Unheils (Ps 1). Weisheit und Tora gehen beide von Gott aus. Wer ihren Weisungen folgt, der folgt Gott.

Im Hinblick auf die Gestaltung eines guten Lebens setzt die biblische Tradition demnach sehr wohl auf Einsicht, Erfahrung und Vernunft. Die Erfahrung kann selbst erworben, sie kann aber auch von anderen Menschen, in der Regel von den Eltern oder Lehrern, übernommen worden sein (vgl. Ijob 5,27). Dies zu betonen erscheint wichtig, da häufig im Verweis auf die biblische Tradition ein Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Einsicht aufgrund von Erfahrung und Einsicht aufgrund von Offenbarung konstruiert wird. In der biblischen, insbesondere der weisheitlichen Tradition sind das jedoch keine Gegensätze, vorausgesetzt, beide Quellen der Erkenntnis sind nicht durch getrübbte Wahrnehmungen menschlicherseits verunreinigt.

Greifen wir als einfaches Beispiel die Warnung vor selbstverschuldeter Armut heraus: «Lässige Hand bringt Armut, fleißige Hand macht reich. Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch; in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft» (Spr 10,4-5). Die erste Sentenz stellt einen Zusammenhang von Faulheit und Armut, von Fleiß und Reichtum her. Die zweite Sentenz hebt zudem auf die Bedeutung eines vorausschauenden Handelns für das persönliche Wohlergehen hin. Fleiß und rechte Sorge sollten also nicht mit Verweis auf Lk 12,22-31 als «bürgerliche» Tugenden diffamiert und einem «radikalen», von Jesus geforderten Gottvertrauen entgegen gestellt werden. Die vermeintlichen Widersprüche biblischer Texte sind von der Tradition immer als Anregung verstanden worden, über die in ihnen angesprochene Thematik in differenzierter Weise nachzudenken. Es gibt falsche Formen der Sorge, die Menschen krank und unglücklich machen. Es gibt aber auch eine Unbekümmertheit, die Menschen ins Unglück stürzt. Das verbreitete Alltagswissen, das ein gewisses Maß an materiellem Wohlstand dem Wohlergehen der Menschen förderlich ist, wird durch neuere empirisch-soziologische Forschungen gestützt. Das oben zitierte Wort aus Spr 10,4-5 weiß um diesen Zusammenhang und ruft den jungen Menschen dazu auf, sein Leben entsprechend zu gestalten: «Mein Sohn, lass beides nicht aus den Augen: Bewahre Umsicht und Besonnenheit! Dann werden sie dir ein Lebensquell, ein Schmuck für deinen Hals; dann gehst du sicher deinen Weg und stößt mit deinem Fuß nicht an» (Spr 3,21-23). Insofern weiß auch das Alte Testament um das Sprichwort: Jeder ist seines

Glückes Schmied. Was uns die modernen Wissenschaften an diesbezüglichen Einsichten vermitteln, steht der Sache nach insofern in einer biblisch bezeugten Tradition, als diese sehr wohl darum weiß, dass die Gesetze der Schöpfung zu beachten sind, dass der Mensch in rechter Weise seiner Einsicht und Vernunft folgen soll, wenn er glücklich werden will.

Der Grundsatz, Einsicht und Vernunft bei der Gestaltung des Lebens walten zu lassen, kann sich in einem Sprachgefüge verdichten, das vom Hören auf den «Ruf der Weisheit» spricht. Vor allem in den einleitenden Kapiteln des Buches der Sprichwörter wird den Schülern die Weisheit als eine attraktive Frau vor Augen geführt, die mit eindringlichen Worten zu einem Leben in der Gemeinschaft mit ihr aufruft. Sie lässt sich von denen finden, die sie mit ganzem Herzen suchen (Spr 8,17), und sie verheißt denen ein Leben in Fülle, die in ihrem Haus Mahl mit ihr halten (Spr 9,1-6). «Glücklich (*makarios*) der Mensch, der Weisheit gefunden, der Mensch, der Einsicht gewonnen hat. Denn sie zu erwerben ist besser als Silber, sie zu gewinnen ist besser als Gold ... Langes Leben birgt sie in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Ihre Wege sind Wege der Freude, all ihre Pfade führen zum Glück» (Spr 3,13-17*). Wer sich jedoch dem Ruf der Weisheit verweigert, richtet sich selbst zugrunde (Spr 8,36).

Hier kündigt sich nun ein Motiv an, das im Folgenden weiter zu bedenken ist. In der programmatischen Rede der Weisheit in Spr 2 wird offensichtlich damit gerechnet, dass ein Unglück das Leben eines Menschen heimsuchen und verdunkeln kann. Dabei scheint es so zu sein, dass jeder Mensch, der Kluge ebenso wie der Tor, der Gerechte ebenso wie der Frevler, von einem derartigen Unglück getroffen werden kann. Ist damit der Unterschied zwischen dem Klugen und dem Toren, zwischen demjenigen, der auf den Ruf der Weisheit hört, und demjenigen, der ihren Ruf ausschlägt, aufgehoben? Unser Text bestreitet dies mit guten Gründen. Gerade in der Not zeigt sich der Unterschied zwischen denen, die ihr Leben unter Obhut der Weisheit geführt und denen, die ihre Einladung ausgeschlagen haben. Auch der Kluge und Gerechte kann in ein Unwetter geraten, doch er wird nicht darin umkommen. Da er bisher in seinem Leben auf die Weisheit gehört, ihren Rat sich zu Herzen genommen hat, wird auch sie ihn nicht verlassen, wenn Not und Drangsal über ihn kommen. Anthropologisch gesehen wird dies so zu verstehen sein, dass einem Menschen, der den Ruf der Weisheit hört, der in ihrer ständigen Begleitung lebt (vgl. Spr 4,1-9), ein Habitus zugewachsen ist, der ihn wie eine zweite Natur schützend umgibt.² Vielleicht liegt jene Beobachtung, die Psychologen unter dem Stichwort «Resilienz» diskutieren, nicht weit von dem entfernt, was hier angesprochen ist. Ebenso weiß die Geschichte christlicher Spiritualität um die Kraft, die einem Menschen durch die regelmäßige Übung eines inneren Hörens zuwächst. Aus einer derartigen, ihm zugewachsenen Kraft vermag der Gottes-

fürchtige die «Zeit der Heimsuchung» (Sir 2,2), vor der auch er nicht verschont wird, zu bestehen.

Empirische Untersuchungen aus Soziologie, Psychologie, politischer und ökonomischer Wissenschaft weisen durchgehend darauf hin, dass das Glück der Menschen auch etwas mit ihrem Tun und Lassen zu tun hat. Vor allem in den sapientialen Traditionen der Schrift kommt dieser pragmatische und epistemische Aspekt menschlichen Glücks in einer naturgemäß kulturspezifischen Form zur Sprache. Diese Seite des menschlichen Glücks sollte nicht vorschnell als Selbstermächtigung eines gottvergessenen Subjekts abgetan werden. Weisheit ist eine Gabe Gottes. Wer sich ihr verweigert, verweigert sich letztlich dem, der sie in die Welt gesandt hat.

Nun weiß die alttestamentliche Tradition allerdings auch, dass damit noch nicht alles zum Thema Glück gesagt ist. Zeigt nicht die Erfahrung, dass nicht selten die Gerechten, diejenigen, die ihr Herz rein halten, «alle Tage geplagt und jeden Morgen gezüchtigt werden» (Ps 73,14)? Reicht es wirklich aus, gut zu leben, um glücklich zu sein?

3. Infragestellungen

3.1 Das Glück des Frevlers

Offensichtlich in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition fasst Kohelet eine Beobachtung ins Wort, die der biblisch breit belegten Überzeugung vom Zusammenhang zwischen dem guten und gerechten Leben zu widersprechen scheint: «Es kommt vor, dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit (früh) zugrunde geht, und es kommt vor, dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange lebt» (Koh 7,15). «Es gibt Gerechte, denen ergeht es, wie es Frevlern ergeht, und es gibt Frevler, denen ergeht es, wie es Gerechten ergeht» (Koh 8,14).

Emphatischer und in breiter Ausführung findet sich diese Erfahrung auch bei Ijob: «Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? Ihre Nachkommen stehen fest vor ihnen, ihre Sprösslinge vor ihren Augen. Ihre Häuser sind in Frieden, ohne Schreck, die Rute Gottes trifft sie nicht ... Sie singen zu Pauke und Harfe, erfreuen sich am Klang der Flöte, verbringen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich» (Ijob 21,7-13*).

3.2 Das Unglück des Gerechten

Analog zum Glück des Frevlers weiß die biblische Tradition auch um das Unglück des Gerechten. Die Frevler, so bekennt der Beter des 73. Psalms «häufen Reichtum auf Reichtum und sind immer im Glück.» Er selbst dagegen hielt sein Herz rein und doch war er geplagt den ganzen Tag. Ausführlich und mit verteilten Rollen geht das Buch Ijob dieser Frage nach.

Ijob ist «untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse» (Ijob 1,1), und ausgerechnet er wird von schwerem Leid getroffen. Warum?

4. Antworten

Die alttestamentliche Tradition hat sich intensiv mit den hier angesprochenen Fragen befasst.

4.1 Zeitliche Zerdehnung

Ein erster Versuch, das Problem zu lösen, besteht in einer zeitlichen Zerdehnung des Zusammenhangs von Tun und Ergehen. Das Glück des Frevlers, so wird gesagt, ist lediglich eine vorübergehende Erscheinung. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird nicht grundsätzlich, sondern nur vorübergehend außer Kraft gesetzt; genau genommen wird er nicht aufgelöst, sondern zeitlich gedehnt. Bisweilen verbleibt die zeitliche Zerdehnung in der Lebensspanne des betroffenen Menschen. Bisweilen kann sie sich aber auch über das Leben eines Einzelnen hinaus auf die folgende Generation oder auf weitere Generationen erstrecken. Gott spart den *Kindern* des Frevlers sein Unheil auf, heißt es in Ijob 21,19. Ijob selbst kann sich mit einer derartigen Auskunft nicht trösten und entgegnet: «*Ihm selbst* (scil. dem Frevler) vergelte er (scil. Gott), so dass *er* es (scil. das Unheil) spürt. Mit *eigenen* Augen soll er sein Unglück schauen, vom Grimm des Allmächtigen soll *er selbst* trinken. Denn was kümmert ihn sein Haus, wenn er dahin ist, wenn abgeschnitten seiner Monde Zahl?» (Ijob 21,19–21). Gott möge dem Frevler selbst vergelten, so dass *er* es spürt und nicht erst seine Kinder – ein Gedanke, der an eine ausführliche Diskussion im Buch Ezechiel erinnert: «Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf?» (Ez 18,2).

Auch in Bezug auf das Ergehen Ijobs selbst liegt eine extreme Form zeitlicher Zerdehnung vor. Das dem Gottesfürchtigen von der Tradition zugesprochene Glück wird Ijob tatsächlich zuteil, allerdings erst nach einer offensichtlich langen und schmerzhaften Zeit des Leids. Ijob schaut Gott noch vor seinem Tod (Ijob 42,5), erklärt die Auseinandersetzung damit für beendet (Ijob 42,6) und wird von Gott mehr gesegnet als zuvor (Ijob 42,12–17).

4.2 Differenzierung der Wahrnehmung: der innere und der äußere Mensch

Ein zweites Modell löst das Problem der Inkongruenz von Tun und Ergehen nicht mit einer zeitlichen Zerdehnung, sondern mit einer «räumlichen» Differenzierung. «Räumlich» ist hier in einem metaphorischen Sinn zu verstehen. Es geht um eine Differenzierung der Wahrnehmung. Innerhalb des Bewusstseins entsteht ein neuer Raum der Wahrnehmung. Der

Grundgedanke dabei ist: Dem Gerechten mag es äußerlich gesehen schlecht ergehen, doch innerlich geht es ihm gut. In seiner Wahrnehmung dringt er in einen inneren Raum der Ruhe, der Gelassenheit, der Gottesgegenwart ein. Auch wenn die äußeren Umstände seines In-der-Welt-Seins äußerst misslich sind, so findet er doch innerlich Zuflucht und Geborgenheit in einem Raum des «Heils». So kann der Gerechte bereits vor seinem Tod in der beglückenden Gegenwart Gottes leben, auch wenn äußerlich gesehen die Frevler noch ihr Unwesen treiben. Die Mächte des Bösen können ihn im Raum der Gottesgegenwart letztlich nicht tangieren. Mit seinem Tod wird dieser Zustand gleichsam perpetuiert. Es tritt qualitativ nichts Neues ein, vielmehr wird mit dem Tod des Gerechten dessen Leben in der Gegenwart Gottes von allen innerweltlichen Anfechtungen befreit. Der Tod des Gerechten ist Rettung aus einer dem Untergang geweihten (Lebens-)Welt.: «Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. In den Augen der Toren sind sie gestorben, ihr Heimgang gilt als Unglück, ihr Scheiden von uns als Vernichtung, doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit» (Weish 3,1-4). Zwischen den beiden «Räumen der Wahrnehmung» liegt eine ontologische Differenz vor. Dem inneren Raum wird gewöhnlich eine höhere Wertigkeit zugesprochen als der äußeren Realität. Ihr Verhältnis kann beschrieben werden als das von Schein und Sein. Die Frevler sind nicht in der Lage zu erkennen, was beim Tod des Gerechten wirklich geschieht: «Sie irren sich. Ihre Schlechtigkeit macht sie blind. Sie verstehen von Gottes Geheimnissen nichts» (Weish 2,21-22). Dieses Modell der Leidbewältigung gehört in jene Tradition, die Theo Kobusch als die *Entdeckung des inneren Menschen* bezeichnet hat.³

Am Beispiel von Ps 73 soll dies verdeutlicht werden. Eröffnet wird der Psalm nach der Überschrift mit einem tief in der biblischen Tradition verankerten Bekenntnissatz: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» (vgl. Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1; Jer 33,11; 1 Chr 16,34). Der Beter hat, so sein Zeugnis, entsprechend dem Bekenntnis von V 1 gelebt. Er hat, wie er in V 13 sagt, sein Herz rein gehalten. Er gehört zu den Redlichen, zu denen, die reinen Herzens sind. Doch was er sieht und erfährt, ist das genaue Gegenteil davon: Gut geht es den Hochmütigen, denen, deren Herz überläuft von bösen Plänen (V 7). Er dagegen, der sein Herz rein hielt, wurde geplagt den ganzen Tag, wurde gezüchtigt alle Morgen (V 14). In V 16-17 kommt es zur Wende der erlösenden Einsicht: «Da sann ich nach, um das zu begreifen, es war eine Qual für mich, bis ich eintrat in Gottes Heiligtümer, einsah ihr Endgeschick.» In der Exegese wird diskutiert, ob es sich beim Eintritt in die «Heiligtümer Gottes» um einen Besuch im Tempel handelt, oder ob die Bezeichnung in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist. Die Diskussion soll uns hier nicht beschäftigen,⁴ entscheidend ist, zu welcher Einsicht der Beter des Psalms gelangt.

Offensichtlich handelt es sich um eine Einsicht, die in irgendeiner Weise mit der Wirklichkeit Gottes in Verbindung zu bringen ist («Heiligtümer Gottes»). Zugleich befreit sie den Beter aus der schweren Krise, in die er geraten war. Es handelt sich um eine rettende Einsicht. Im dritten Teil des Psalms (V 18–28) wird die neu gewonnene Einsicht entfaltet. Das Treiben der Frevler erscheint jetzt in einem neuen Licht. Der Beter sieht bereits jetzt das (noch nicht eingetretene) Ende der Frevler. «Der Psalmist erkennt, was immer schon von Gott her mit den Frevlern geschieht.»⁵ Ob es auf der Geschehensebene bereits eingetroffen ist, sagt der Text nicht. Der Psalm scheint mit zwei verschiedenen Formen des Sehens zu operieren, genauer: mit der Unterscheidung von Sehen (V 3) und Einsehen (V 17). Der Beter gelangt zu einer Einsicht (V 17), die das vordergründige Sehen (V 2–12) auf ein tiefer liegendes Erkennen hin durchbricht.

Die Verse 21–22 blicken auf den zweiten Teil des Psalms zurück (V 13–17), auf die Krise des Beters. Auch diese erscheint jetzt in einem neuen Licht. Die dem Beter zuteil gewordene Krise wird nicht dadurch überwunden, dass Gott zu ihm kommt oder dass er selbst in die Nähe Gottes geführt wird, sondern dadurch, dass er die ihm immer schon zuteil gewordene Nähe Gottes erkennt. Das im Psalm verhandelte Problem ist ein solches der Erkenntnis, der Wahrnehmung. Der Beter war immer bei Gott, auch als «Rindvieh», als Dummkopf (V 22) – doch er erkannte es nicht. Die Dynamik des Psalms wird verkannt, wenn die Verse 21–22 umgestellt werden – wie es etwa die Einheitsübersetzung tut; sie stellt die Verse in den zweiten Teil, hinter V 14, offensichtlich deshalb, weil der Beter hier von seiner Krise spricht. Aber der Sinn der Aussage ist gerade der, dass der Beter jetzt die überwundene Krise neu sieht. Jetzt versteht er, was damals geschah.

Die Verse 23–24 entfalten nun das, was der Beter jetzt erfährt: die Gegenwart Gottes, und zwar sowohl in Richtung Vergangenheit als auch in Richtung Zukunft. Auch in der Krise war der Beter bei Gott («bei dir»), doch er erkannte es nicht, und das war seine Not.

In den Versen 25–26 wird die dem Beter zuteil gewordenen Einsicht weiter bedacht. Gott selbst ist die Gabe, neben der alle anderen Gaben verblasen: «Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf Erden. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig. Ja, wer dir fern ist, geht zugrunde, du vernichtest alle, die dich treulos verlassen. Ich aber: Gott nahe zu sein ist mein Glück. Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen. Ich will all deine Taten verkünden.» Augustinus hat den Sinn der Aussage richtig erfasst, wenn er schreibt: «Quid est, servat aliquid bonis? Quid illis servat? Seipsum. – Was bedeutet: Er bewahrt den Guten etwas auf? Was bewahrt er ihnen auf? Sich selbst!»⁶

Aus dem Psalm geht hervor, dass der Beter zunächst ein recht oberflächliches Verständnis des eingangs zitierten Bekenntnissesatzes besaß. Er verstand

das im Bekenntnis von V 1 zugesagte Gutsein Gottes als ein äußerlich sichtbares und unmittelbar wahrnehmbares Gut. Das geht eindeutig aus den Beschreibungen der Frevler, ihrem Verhalten und ihrem Ergehen in V 3-12 hervor. Dieses erste, gleichsam vorläufige Verständnis wird dem Beter in einem schmerzhaften Prozess genommen. Dafür wird ihm ein neues, tieferes Verständnis des Bekenntnisses geschenkt, eine Einsicht, die ihm zuteil wurde, als er eintrat «in die Heiligtümer Gottes». Der Beter geht durch die Krise hindurch und gelangt dabei zu der Einsicht, dass das Bekenntnis: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» allem äußeren Anschein zum Trotz wahr ist. Im Durchgang durch eine erschütternde Krise hat sich das Bekenntnis für den Beter bewahrheitet. Mit dem Übergang von einem übernommenen Bekenntnis zu einem als wahr erkannten und erfahrenen Bekenntnis korrespondiert die Bewegung von einem Sprechen *über* Gott zu einem Sprechen *zu* Gott. In der Bewegung von einem Sprechen über Gott hin zu einem Sprechen zu Gott zeigt sich eine Entsprechung zum Ijobbuch, das sich bekanntlich mit einer ähnlichen Thematik befasst. Im Prolog wie auch in der ersten Rede spricht Ijob ausschließlich *über* Gott. Bereits mit der zweiten Rede ändert sich das: Ijob klagt nicht mehr nur *über* Gott (6,4-9), sondern auch *zu* Gott (7,7). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung verstärkt sich Ijobs Hinwendung zu Gott. In diesem Wechsel von einem Sprechen über Gott zu einem Sprechen zu Gott dürfte wohl ein Schlüssel zum Verständnis des Buches und des in ihm verhandelten Problems liegen. Das scheint auch in Psalm 73 der Fall zu sein.

Das Modell einer differenzierenden Wahrnehmung findet sich auch in Anwendung auf den Frevler. Elifas von Teman, einer der Freunde Ijobs, bringt es zur Sprache. Elifas richtet seine Aufmerksamkeit auf den inneren Zustand des Frevlers. Dabei kommt Erstaunliches zum Vorschein: «Der Frevler bebt in Ängsten all seine Tage, nur wenige Jahre sind dem Gewaltmenschen bestimmt. In seinen Ohren hallen Schreckensrufe, mitten im Frieden kommt der Verwüster über ihn. Er kann nicht hoffen, der Finsternis zu entfliehen, aufgespart ist er für das Schwert. Auf der Suche nach Brot irrt er umher, er weiß, dass ein schwarzer Tag ihn bedroht» (Ijob 15,20-23). Demnach wird der Frevler ohne Unterlass von tiefsitzenden Ängsten gequält. Zugleich ist er ein Mensch der Gewalt. Der äußere Schein glanzvollen Wohlergehens trägt. In Wirklichkeit ist der Mensch ohne Gott in Finsternis gefangen. Er irrt in tiefer Orientierungslosigkeit umher und findet keine Nahrung für sein allseits bedrohtes Leben. Hinter der Fassade von Gewalt und Arroganz verbergen sich tiefsitzende Ängste. Entgegen dem äußeren Anschein ist der Frevler also keineswegs glücklich. – Hier kommen Beobachtungen zur Sprache, die durch Einsichten der modernen Psychologie gestützt werden. Menschen können sich in ihrer Selbstwahrnehmung täuschen. Deshalb ist Vorsicht angebracht, wenn sich jemand (in Umfragen)

als «glücklich» bezeichnet. Das Phänomen ist häufig bei Menschen anzutreffen, die eine Konversion erlebt haben und denen im Rückblick auf ihr früheres Leben deutlich wird, dass sie damals in Wirklichkeit zutiefst unglücklich waren, wenngleich sie es zu jener Zeit nicht erkennen konnten, da ihnen der Zugang zu jenem Licht, das ihnen ihr Elend hätte sichtbar machen können, noch verschlossen war. Ein beeindruckendes Beispiel einer derartigen Einsicht begegnet uns bei Thomas Merton (1915–1968). In seiner Autobiographie *«The Seven Story Mountain. An Autobiography of Faith»* schreibt er im Rückblick auf seine Zeit als junger Student: «So there I was, with all the liberty that I had been promising myself for so long. The world was mine. How did I like it? I was doing just what I pleased, and instead of being filled with happiness and wellbeing, I was miserable. The love of pleasure is destined by its very nature to defeat itself and end in frustration. But I was one of the last men in the world who would have been convinced by the wisdom of a St. John of the Cross in those strange days.»⁷ Elifas teilt uns eine Beobachtung mit, die er selbst gemacht hat, die aber zugleich von «Weisen berichtet wird», dass nämlich beim vermeintlichen Glück des Frevlers zwischen dem äußeren Schein und dem wahren Sein zu unterscheiden ist. Diesem Argument begegnen wir übrigens häufig im Glücksdiskurs der hellenistischen Philosophen. Solange ein Mensch in Angst lebt, so die verbreitete Ansicht, kann er nicht wahrhaft glücklich sein. Das aber ist bei all jenen der Fall, die ihr Glück vom Besitz von Gütern abhängig machen, über die sie nicht verfügen können. Sie leben in der Angst, diese zu verlieren, und deshalb sind sie nicht wirklich glücklich.

4.3 Krankmachende Formen von Frömmigkeit

Aus der Beobachtung, «dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit früh zugrunde gehen und dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange leben kann» zieht Kohelet die Schlussfolgerung: «Sei nicht allzu gerecht und bemühe dich nicht, über die Maßen weise zu sein! Warum willst du dich zugrunde richten?» (Koh 7,16). Ist dies der «Bankrott der Ethik»,⁸ kapituliert Kohelet «vor den Forderungen Gottes»?⁹ Die biblische Tradition weiß um das Leiden der Gerechten. Besonders in der christlichen Theologie und Frömmigkeit ist dieses Motiv christologisch vertieft zu prominenter Geltung aufgestiegen. Allerdings lauern hier auch Gefahren. Es gibt falsch verstandenen Formen von Gerechtigkeit. Es gibt krank machende Formen von Frömmigkeit. Auch sie können Menschen ins Unglück stürzen. In Koh 7,15–18 scheint so etwas in den Blick genommen zu sein. Eine ausführliche Analyse der Perikope könnte zeigen,¹⁰ dass Kohelet hier den Weg der Mitte zwischen zwei zu verwerfenden Extremen weist, dem des (übertriebenen) Nomismus, das in die Selbstzerstörung führt (7,16: «Warum willst du dich zugrunde

richten?»), und dem des Antinomismus (7,17a: «Sei nicht allzu frevlerisch, und sei kein Tor»), das ebenfalls in den vorzeitigen Ruin führt (7,17b: «Warum willst du vor der Zeit sterben?»). Die Empfehlung der *via media* erinnert an Aristoteles. In der Nikomachischen Ethik unternimmt dieser den Versuch, eine Theorie des guten und gelingenden Lebens zu entwerfen. Seine Reflexionen bewegen sich im Spannungsfeld eines vorphilosophischen Ethos von Sitte und Herkommen und der durch Aufklärung und Kritik vorphilosophischen Lebenswissens entstandenen Philosophie der sophistischen Intellektuellen. Nach Aristoteles gehören «das Übermaß und der Mangel dem Laster an, die Mitte aber der Tugend» (eth. Nic. 1106b). Die Tugend als Mitte ist also nicht die auf Kompromiss bedachte Mittelmäßigkeit. Aristoteles sagt ausdrücklich, dass die Tugend als Mitte nicht «die Mitte nach dem arithmetischen Verhältnis ist» (eth. Nic. 1106a.b). «Ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff nach ist die Tugend Mitte; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende» (eth. Nic. 1107a).

4.4 Die Erprobung des Gerechten

Warum muss Ijob leiden? Er selbst weiß es nicht, auch seine Frau und seine Freunde wissen es nicht. Nur der Leser wird gleich zu Beginn der Erzählung über den wahren Grund von Ijobs Leid in Kenntnis gesetzt. Ijobs Leid hat einen «bestechend einfachen, um nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb muss er leiden. Gott treibt ein grausames Experiment mit Hiob».¹¹ Der Satan äußert den Verdacht, Ijob fürchte Gott, weil er einen persönlichen Vorteil davon habe. So geht es in der Ijoberzählung um die Frage nach der Möglichkeit wahrer Gottesliebe. Wenn Gott dem Gerechten ein glückliches Leben ermöglicht, wie die alttestamentliche Tradition bezeugt, dann stellt sich die Frage, ob der Gerechte Gott nur um seines eigenen Glückes willen fürchte. Das hieße dann allerdings: Der Gerechte fürchte (liebe) nicht Gott, sondern nur sich selbst. Diesen Verdacht äußert der Satan gegenüber Gott: «Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen» (Ijob 1,9-11). Ijob besteht die Probe. Am Ende wünscht er nur noch, mit Gott in Kontakt zu kommen. Der Wunsch, gesund zu werden, hat sich weitgehend verflüchtigt: «Gäbe es doch einen, der mich hört! Hier ist mein Zeichen! Der Allmächtige antworte mir!» (31,35). Tatsächlich geht zunächst dieser Wunsch in Erfüllung. «Der Herr antwortete dem Ijob aus dem Wettersturm und sprach ...» (38,1). Nach einer zweifachen Rede Gottes erklärt Ijob die

Auseinandersetzung für beendet. Seine letzten Worte lauten: «Darum widerufe ich. Ich bin getröstet in Staub und Asche» (42,6). Noch bevor Ijob äußerlich wieder hergestellt wird, weiß er sich «getröstet in Staub und Asche».

4.5 Sein und Haben – Kohelets Suche nach dem Glück

Ausgangspunkt unserer Erörterung war – aus der Perspektive antiker Philosophie betrachtet – die vorphilosophische Tradition des alttestamentlichen Glücksverständnisses: Glücklich ist der von Gott mit zeitlichen Gütern gesegnete Gerechte. In der theologischen Durchdringung dieser Aussage stößt die alttestamentliche Tradition zu einer zweifachen Weitung vor: von den zeitlichen Gütern zu dem einen, wahren Gut, welches Gott selbst ist, und damit einhergehend zu einem «Besitz» dieses Gutes über die Schwelle des Todes hinaus: «Ich sage zum Herrn: Du bist mein Herr, mein ganzes Glück bist du allein. ... Ich habe den Herrn beständig vor Augen. Er steht mir zur Rechten, ich wanke nicht ... Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele, auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16,9–10). Der Sache nach konvergiert die biblische Tradition an dieser Stelle – bei einer bleibend unterschiedlichen Terminologie – mit der philosophischen Tradition griechisch-hellenistischer Glücksbestimmung. Will ein Mensch bleibend glücklich werden, dann darf sein Begehren nur auf Güter von zeitloser Dauer gerichtet sein.

Es gibt ein Buch innerhalb des Alten Testaments, das die Frage nach dem Glück in das Zentrum seiner Reflexionen rückt: Kohelet. Das Buch setzt sich mit der jüdischen Tradition, in der es steht und aus der es stammt, kritisch-konstruktiv auseinander und artikuliert seine Lehre vom Glück möglicherweise zugleich im Horizont griechisch-hellenistischer Eudämonologie.¹²

4.5.1 Glück als Gabe Gottes

Im Koheletbuch wird die Glücksthematik aus einem narrativen Kern heraus entwickelt. Den narrativen Kern bildet die sogenannte *Königstravestie* in Koh 1,12–2,26. In der Königstravestie blickt Kohelet auf eine frühere Phase seines Lebens zurück, eine Phase, in der er «König war über Israel in Jerusalem» (1,12). Natürlich ist dies nicht in einem historischen Sinn zu verstehen. Es handelt sich um eine Form literarischer Anthropologie. In 1,12–2,26 erzählt Kohelet von der Zeit, da er König war, von den Absichten, die er damals verfolgte, von dem, was er erreichte, von den Krisen, die er durchmachte, und von den Erkenntnissen, zu denen er gelangte. In 2,3–23 erzählt er zunächst von seinem Aufstieg als König. Der Aufstieg beginnt grandios mit dem Bau einer königlichen Lebenswelt (2,4–10): «Was immer

meine Augen verlangten, versagte ich ihnen nicht. Meinem Herzen verweigerte ich keine einzige Freude, ja mein Herz freute sich an meinem ganzen Besitz, und das war mein Anteil an meinem ganzen Besitz» (2,10). Doch auf dem Höhepunkt der Macht- und Prachtentfaltung kündigen sich erste Zweifel, Unsicherheiten und Misstöne an: «Dann wandte ich mich all meinen Werken, die meine Hände geschaffen hatten, und dem Besitz, für den ich mich abgemüht hatte, um ihn zu erwerben, zu, und siehe: Das ist alles Windhauch und Luftgespinnst. Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne» (2,11). Mit 2,12 setzt der unaufhaltsame Abstieg des Königs ein. Auch die Weisheit, so erkennt «König Kohelet», kann ihn letztlich vor dem Tod nicht retten (2,12-17): «Da hasste ich das Leben, denn als etwas Böses lag auf mir das, was unter der Sonne geschieht. Ja, das ist alles Windhauch und Luftgespinnst» (2,17). Der Versuch, sich und seinem Werk mittels der Bildung einer Dynastie Unvergänglichkeit zu verschaffen, ist mit Unsicherheiten behaftet (2,18-20). Vor allem aber wird er dem nicht gerecht, was Kohelet als König sucht: bleibendes Glück (2,3). Er, der König, müht sich, und ein anderer soll die Früchte seiner Arbeit genießen (vgl. 2,21)? «Was bleibt also dem Menschen von all seiner Mühe und dem Streben seines Herzens, mit denen er sich abmüht unter der Sonne?» (2,22). Das im Königs-experiment durchgespielte Lebensmodell endet in Resignation und Verzweiflung: «Ja, all seine Tage sind Leid, und Kummer ist sein Geschäft. Selbst in der Nacht findet sein Herz keine Ruhe» (2,23a). In der Königstravestie wird eine Anthropologie durchgespielt, die letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Die Wende vollzieht sich in 2,24-25: «Nicht im Menschen gründet das Glück, wenn er isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt bei seiner Arbeit. Vielmehr habe ich selbst gesehen, dass es aus der Hand Gottes stammt. Denn wer isst und wer sorgt sich, wenn nicht ich?»

Am Ende des königlichen Experiments kommt Gott ins Spiel. In der königlichen Lebenswelt von 2,3-23 kam Gott nicht vor. Er wird mit keinem Wort erwähnt. Lediglich in 1,13 wird im Gestus eines distanzierten Beobachtens gefragt, ob es ein schlechtes Geschäft sei, das ein Gott den Menschen aufgetragen habe, dass sie sich damit plagen.

Das Königsexperiment Koh 1,12-2,23 spielt eine Anthropologie ohne Gott durch. Wo Gott nicht vorkommt, übernimmt der Mensch die Rolle Gottes, *er* wird zum Königsgott. Tatsächlich weist Koh 2,3-11 durchgehend »gott-königliche« Konnotationen auf. Kohelet wird zum Schöpfer (s)einer Welt. Doch am Ende zeigt sich: Auch der König ist nur ein Mensch. Auch er ist sterblich, wie jeder andere Mensch (2,15). Auch seine Welt ist nichts anderes als eine vergängliche Menschenwelt.

In 2,3 kündigt König Kohelet an, er wolle «sehen, wo es Glück gibt für die Menschen, das sie sich verschaffen könnten unter dem Himmel während der wenigen Tage ihres Lebens.» Die Antwort erfolgt in 2,24. Sie besteht

aus einem negativen und einem positiven Teil. Der negative Teil lautet: «Nicht im Menschen gibt es Glück.» Der positive Teil der Antwort lautet: «Aus der Hand Gottes stammt es.» Damit wird erstmals die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks beantwortet. Die *inhaltliche* Bestimmung des Glücks wird gleichsam beiläufig mit eingeschoben: Essen, trinken, seine Seele Gutes sehen lassen – das ist Glück. Damit ist der Kerngedanke des Buches ausgesprochen. Alles weitere kann als Entfaltung, Verteidigung und Anwendung dieses Gedankens verstanden werden. Seine Plausibilität gewinnt er dadurch, dass er – mit Hilfe der Figur des Königs – als *Einsicht eines durch Krisen geläuterten Lebensweges* formuliert wird. Mit 2,24–26 endet die Königstravestie. Am Ende seines «königlichen Lebens» gelangt Kohelet zu einer Einsicht, die er ab 3,1ff. als weisheitlicher Lehrer weiter durchdenkt und entfaltet.

4.5.2 Glück als Erfahrung

Mit der Bestimmung von Glück als Gabe Gottes richtet sich das Koheletbuch gegen die Vorstellung, Glück sei in einem eigentlichen und letztgültigen Sinn vom Menschen machbar. Der empirischen Dekonstruktion einer derartigen eudämonologischen Homo-faber-Mentalität dient die Königstravestie. Auch dort, wo das Glück vom Menschen «ergriffen» wird, trägt das «Ergreifen» die Struktur einer «An-nahme». Der Mensch nimmt etwas ihm Gegebenes an. Im Horizont biblischer Sprachkultur heißt dies im Koheletbuch: Glück stammt «aus der Hand Gottes» (2,24b), es ist «Gabe Gottes» (3,13). Da sich nun aber die Erfahrung von Glück in der leiblichen Konstitution des menschlichen Daseins normalerweise mittels unterschiedlicher Gaben vollzieht, entsteht bei vielen Menschen der naheliegende Eindruck, Glück sei der Besitz dieser Gaben: der Reiche sei glücklich. Gegen dieses verbreitete Missverständnis argumentiert Kohelet vor allem im zweiten Teil des Buches (4,1–6,9), in dem es schwerpunktmäßig um die Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis geht, eine Auseinandersetzung, die sich der Form nach durchgehend in den eudämonologischen Diskursen der Antike beobachten lässt. Es geht Kohelet um ein vertieftes Verständnis dessen, was Glück ist. Um dieses Bemühen kreist nun die zweite der oben genannten Akzentsetzungen: Glück ist ein spezifischer Modus der *Erfahrung*. Die Aussage ist gegen jene Vorstellungen gerichtet, die das Glück mit dem Besitz von Gütern einfachhin identifizieren. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Aussagen in 2,26, 5,18 und 6,1–6 zu verweisen.

Will man die mit der Bestimmung von «Glück als Erfahrung» vorgenommene Akzentsetzung näherhin umschreiben, so wird man sagen können, dass hier der Blick von außen nach innen gelenkt wird. Der «innere

Mensch» kommt in den Blick. Das äußerlich Sichtbare und Benennbare bekommt seinen eigentlichen Wert erst durch etwas Inneres. Dieses Innere ist eine spezifische Form der Wahrnehmung, die mit «sättigen» (6,3) und «sehen» (6,6) umschrieben wird. Erst von dieser Wahrnehmung her bekommen die Dinge des Lebens ihren Wert. Unabhängig davon sind sie wertlos, ja sogar gefährlich, weil sie dem Menschen vortäuschen, er könne in ihnen etwas Bleibendes finden. Kohelet ist als König den Weg der Täuschung gegangen und am Ende in die Verzweiflung geraten (1,12–2,23). Die Wende wurde eingeleitet durch eine Erkenntnis, eine Erfahrung, die zum «Sehen» und zu Gott führte (2,24).

Kohelet will seine Schüler zu dieser neuen Sicht verhelfen, sie zur Umkehr bewegen. Dazu bedient er sich provokativer Bilder, Bilder, die aus der gewohnten Weltwahrnehmung herausreißen. *Pierre Hadot* hat darauf hingewiesen, dass auch «das horazische *carpe diem* keineswegs der Rat eines Genußmenschen ist, wie man oft gemeint hat, sondern im Gegenteil eine Aufforderung zur Umkehr, das heißt zu einem Sich-Bewussterwerden der Nichtigkeit der «hemmungslosen und eitlen» Begierden, aber auch der Nähe des Todes, der Einmaligkeit des Lebens, der Einmaligkeit des Augenblicks». ¹³ Glück ist nach Auskunft des Koheletbuches eine spezifische Form der Erfahrung. Sie ist zunächst und vor allem mit dem Begriff der Freude zu umschreiben. In der Freude, so heißt es in 5,19, vermag der Mensch eine Antwort Gottes zu vernehmen.

4.5.3 Glück der Gegenwart

Das Koheletbuch richtet sich gegen Vorstellungen, die das Glück des Menschen ins Jenseits verlegen. Nach Auskunft des Koheletbuches kann der Mensch in diesem Leben glücklich werden: «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt, außer dass der Mensch sich freut, *bei seinem Tun*. Ja, das ist sein Anteil. *Denn wer könnte ihn dahin bringen, zu sehen, was nach ihm sein wird?*» (3,22). Das gegenwärtige Leben trägt seinen Wert in sich selbst. Freilich gilt dies nur für ein Leben, das der Selbsttäuschung entronnen ist und sich für das «Tun Gottes» (7,13), der «alles schön gemacht hat zu seiner Zeit» (3,11), geöffnet hat. Als König hatte Kohelet versucht, der fliehenden Zeit zu entkommen und sich und seinem Werk Dauer zu verschaffen. Nachdem ihm die Unmöglichkeit dieses Vorhabens auf schmerzliche Weise bewusst geworden ist (2,12–23), nachdem er erkannte, dass das Glück des Menschen aus der Hand Gottes stammt (2,24), weist er mit dem Gedicht über die Zeit (3,1–8) einen Weg in die Erfahrung und Annahme der Gegenwart. Die Gegenwart anzunehmen, auch jenseits von «gut und schlecht» (7,13f.) – dazu ruft Kohelet seine Schüler auf, «denn es gibt weder Tun noch Planen, weder Wissen noch Weisheit in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist» (9,10).

4.5.4 Bleibendes Glück

Es finden sich im Koheletbuch Hinweise darauf, dass das Glück hier als etwas Bleibendes in den Blick genommen wird. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass im Koheletbuch über weite Strecken hin eine andere Form von Leid in den Blick kommt als im Buch Ijob. Das Leid, das Unglück, das Kohelet bedenkt, dürfte wohl am ehesten mit dem Begriff «Frustration» zu umschreiben sein. König Kohelet erleidet, rein äußerlich gesehen, keine Not. Er wird nicht, wie etwa Ijob, von Gott durch Leid auf die Probe gestellt. Er hat alles, was er zu einem glücklichen Leben benötigt. Und doch gerät er in Not, Verzweiflung und Lebenshass. Der Mensch ist nach Auskunft des Koheletbuches keineswegs «von Natur aus» glücklich, wenngleich er, was etwas anderes ist, «von Natur aus» darauf angelegt ist. Kohelet bedenkt sehr wohl jene unbestreitbare Tatsache, dass ein Mensch nicht von Natur aus «glücklich ist». Er führt viele Beispiele dafür an und er erzählt in der Königstravestie einen Teil seiner eigenen Lebensgeschichte, die ihn in die Sackgasse der Verzweiflung führte (2,23). Wie ist diese Diskrepanz zu erklären?

Von Gott her gesehen ist das Glück als Gabe immer «da». Doch der Mensch ist «von sich aus» nicht (immer) in der Lage, es anzunehmen. Dies liegt nicht an Gott, sondern am Menschen, an seinen eitlen und hemmungslosen Begierden, an seiner gestörten Wahrnehmung, an seinem verschleierte Bewusstsein, an seinem Unwissen. Kohelet ist den Weg der Unwissenheit gegangen und zum Wissenden geworden. Es gibt im Koheletbuch so etwas wie ein befreiendes, rettendes Wissen. Das verschleierte Bewusstsein, das den Menschen an der Wahrnehmung dessen, was von Gott her gesehen «da» ist, hindert, ist nicht durchgehend als Folge individueller Schuld anzusehen. Kohelet beschreibt und beklagt, dass der Mensch in (gesellschaftliche) Unheilszusammenhänge hineinwächst, die ihm vorgegeben sind und denen er nur allzu oft zum Opfer fällt (vgl. 4,1-3.4-6; 5,7-8.9-11). Das Koheletbuch ist gesellschaftskritischer eingestellt als gemeinhin angenommen. Seine Gesellschaftskritik kommt nicht von außen, sie gründet vielmehr im individualistischen und subjektiven Ansatz des Buches. Der Mensch, der in die gesellschaftliche Welt hineinwächst, eignet sich damit zugleich das «falsche Leben» dieser Gesellschaft an. Wird diese Fehlform in einem Menschen aufgedeckt und begibt er sich auf den Weg der Umkehr, dann leistet er damit zugleich einen Beitrag der Aufklärung und Heilung. Verborgene, aber gleichwohl wirksame Unheilszusammenhänge kommen zum Vorschein. Eine Heilung in der Wurzel wird möglich.

Vor diesem Hintergrund ist der im Buch angelegte Argumentationsgang zu verstehen, Freude als eine das ganze Leben des Menschen durchdringende Größe in den Blick zu bekommen. Dabei lässt sich eine mit der Lektüre des

Buches einhergehende Vereindeutigung beobachten. Erste Hinweise darauf, dass die Freude, zu der das Buch aufruft, mehr ist als ein ephemerer Event, finden sich in 3,12 und 3,22: «Ich erkannte, dass es kein Glück bei ihnen gibt, außer sich zu freuen und sich Glück zu verschaffen *in seinem Leben*» (3,12). «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt außer dass der Mensch sich freut *bei seinem Tun*» (3,22). Mit der Angabe «bei seinem Tun» deutet Kohelet über 3,12 («in seinem Leben») hinausgehend an, dass die Freude, zu der er aufruft, eine Art Grundgestimmtheit meint, die alles Tun des Menschen durchdringen soll. Von der aristotelischen Tugendlehre herkommend könnte man von einem Habitus sprechen. So setzen die Angaben «in seinem Leben» (3,12) und «bei seinem Tun» (3,22) einen doppelten Akzent: zum einen auf das Diesseits im Unterschied zum Jenseits und zum anderen auf eine alles menschliche Tun begleitende und durchdringende Haltung im Unterschied zu einem vorübergehenden, rein äußerlich bleibenden Ereignis. Deutlicher noch wird dies in 8,15 gesagt: «So preise ich die Freude, denn es gibt kein Glück für den Menschen unter der Sonne, als zu essen, zu trinken und sich zu freuen. *Das soll ihn begleiten bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne.*» Von der Freude wird hier gesagt, dass sie den Menschen begleiten soll «bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne». Die Freude, zu der Kohelet aufruft, meint kein punktuelles, sich vom sonstigen Mühen des Menschen unterscheidendes Ereignis, sondern eine Haltung, eine Gestimmtheit, die alles menschliche Tun und Lassen durchdringen soll. Dass die Freude als etwas Bleibendes ins Gewahrsein kommt, wird in 9,7–10 noch einmal, diesmal mit der Stilfigur der Wiederholung und mit Nachdruck gesagt: »*Jederzeit* seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt fehle es nicht. Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst, *alle Tage deines Lebens* voll Windhauch, die er dir gegeben hat unter der Sonne, *alle deine Tage* voll Windhauch« (9,8f.).

Dem scheint das Schlussgedicht des Buches (11,9–12,7.8) zu widersprechen. Denn hier wird der *junge* Mann zur Freude in seinen *jungen Jahren* aufgerufen angesichts von Alter, Krankheit und Tod: «Freu dich, junger Mann, in *deinen jungen Jahren*, sei glücklichen Herzens *in den Tagen deiner Jugend!*» (11,9). Um dem Missverständnis entgegenzutreten, die Freude sei der Jugend vorbehalten, stellt Koh 11,8 in einer Art vorauslaufenden Interpretation allerdings klar: «Selbst wenn ein Mensch viele Jahre lebt, freue er sich *in allen* (diesen Jahren)». Hier findet sich ein letzter, eindeutiger Hinweis darauf, dass die Freude, zu der Kohelet aufruft, das ganze Leben eines Menschen durchdringen soll. Die Einleitung des Schlussgedichtes in 11,7f. erweist sich somit «als dessen inhaltlich zutreffende Deutung. Denn sie sagt nicht, der *junge* Mensch soll sich freuen, sondern *jeder* Mensch ... Nicht in der *Jugend* sollte man sich freuen (wie 11,9f. behauptet), sondern *solange man zu leben*

hat, auch wenn es viele Jahre sind (so explizit in 11,8). Die Jahre des Alters und der Krankheit sind nicht ausgeschlossen.»¹⁴

5. Synthese

Der Mensch ist zu einem glücklichen Leben berufen. Jener Mensch findet das Glück, der sich der Gegenwart Gottes öffnet. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass der Mensch die Gaben, die Gott einem Menschen gewährt, annimmt und genießt. Darin entfaltet sich eine Dynamik, die auf jene Gabe zielt, die Gott selber ist. Allerdings lebt der Mensch in einer Welt, in der die Mächte des Bösen auf vielfältige, teils offenkundige, teils verborgene Weise ihre Herrschaft ausüben. Jeder Mensch ist dem Wirken dieser Mächte ausgesetzt, kein Mensch kann ihnen aus eigener Kraft widerstehen. So gesehen gibt es keinen Menschen, der nicht sündigt (vgl. Gen 8,21; 1 Kön 8,46; Spr 20,9; Ps 51,7; 143,2; Koh 7,20; Röm 1,18). Aus einer dem Untergang geweihten Welt vermag letztlich nur Gott zu retten. Jene Menschen werden gerettet, die sich dem rettenden Handeln Gottes nicht widersetzen.

In der Welt der Gottlosigkeit ist der Mensch unglücklich. Allerdings tendieren die Mächte des Bösen dazu, ihr wahres Wesen zu verschleiern. Sie können sich dabei auch mit dem Gewand der Frömmigkeit umkleiden. In der Welt der Gottlosigkeit ist die Wahrnehmung der Menschen getrübt. Sie erkennen nicht, wie es in Wahrheit um sie bestellt ist. Sie können sich mit einem Glück täuschen (lassen), das in Wahrheit kein Glück ist, mit einer Empfindung, die ihr «wahres Empfinden» überdeckt.

Die Bereitschaft, sich von Gott aus der Welt des Unheils und der Täuschung retten zu lassen, kann mit der Wahrnehmung des Unglücks, in das ein Leben ohne Gott führt, wachsen. Die biblische Tradition spricht offen davon, dass Menschen durch ein von Gott geschicktes Leid aus ihrer Welt der Täuschung erwachen können. Sie verlassen den Weg, der ins Unglück führt, sie kehren um. Geschieht dies, beginnt der langwierige Weg der Erlösung. Auf diesem Weg wird das Leid verwandelt. In diesem Sinn muss auch der Gerechte leiden, auch derjenige, der «klug und gerecht» lebt. Er nimmt sein und der Menschen Unheil auf sich und begibt sich mit ihm in die heilende und vergebende Gegenwart Gottes. Dies ist der Weg der Erlösung und zugleich der Weg, der ins wahre Glück führt.

So hält die biblische Tradition daran fest, dass zwischen dem Glück des Frevlers und dem Glück des Gerechten, zwischen dem Leid des Gerechten und dem Leid des Frevlers zu unterscheiden ist. Das Glück des Frevlers ist ein Scheinglück. Es geht vorüber und hat keinen Bestand. Das Unglück des Frevlers hingegen gibt jenen Zustand wieder, in dem sich der Frevler tatsächlich befindet. Das Leid des Gerechten ist jenes Unheil, das den Gerechten

trifft, insofern auch er in einer Welt der Sünde lebt, die auch ihn bis zu einem gewissen Grade infiziert. Zudem kann durch Leid geprüft werden, ob der Gerechte Gott um seiner selbst willen liebt oder ob er ihn nur insofern liebt, als es für ihn (in einem vordergründigen Sinn) vorteilhaft ist. Insofern der Gerechte weiß, dass Rettung aus einer dem Untergang geweihten Welt letztlich nur von dem einen und wahren Gott kommt, insofern er weiß, dass Rettung ihm in Gestalt der göttlichen Weisheit in dieser Welt entgegen kommt und insofern er deren rettende Hand ergreift, ist er bereits in diesem Leben glücklich zu preisen, da er «in beatæ vitæ regionem solumque proceditur» (Augustinus, *De beata vita* 1,1).

ANMERKUNGEN

¹ So in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Basel 1974, 699.

² Ausführlicher dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Den Ruf der Weisheit hören. Das Konzept des Lernens im Buch der Sprichwörter*, in: Beate EGO/Helmut MERKEL (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 69–82.

³ Theo KOBUSCH, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

⁴ Vgl. dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *«Bis ich eintrat in die Heiligtümer Gottes» (Ps 73, 17). Ps 73 im Horizont biblischer und theologischer Hermeneutik*, in: Reinhard ACHENBACH/Martin ARNETH (Hg.), *«Gerechtigkeit und Recht üben» (Gen 18, 19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*. FS Eckhart Otto, Wiesbaden 2009, 387–402.

⁵ Hubert IRSIGLER, *Vom Adamssohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 83.

⁶ *Enarrationes in Psalmos LXXII*, 7 (CCSL, XXXIX, 991).

⁷ Thomas MERTON, *The Seven Storey Mountain. An Autobiography of Faith*, 1948, Orlando – Austin – New York u.a. ¹⁵1998, 117.

⁸ So E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis*, München 1958, 73

⁹ So Aarre LAUHA, *Kohelet (BK XIX)*, Neukirchen-Vllyn 1978, 135.

¹⁰ Ausführliche Begründung dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Via media: Koh 7, 15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, in: Antoon SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI)*, Leuven 1998, 181–203.

¹¹ Konrad SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie* (SBS 219), Stuttgart 2010, 21. Zum Gesamtverständnis des Buches vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg 2007.

¹² Ausführliche Begründungen zur folgenden Auslegung: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (HThK AT) Freiburg 2004.

¹³ Pierre HADOT, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, 109.

¹⁴ Norbert LOHFINK, *Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist! Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11, 9–12, 8)*: BI 3 (1995) 158–189, hier 182.

MARIUS REISER · MAINZ

DIE ACHT SELIGKEITEN DES EVANGELIUMS

Die Kirche hat die Seligpreisungen in der matthäischen Fassung zum Evangelium am Hochfest Allerheiligen bestimmt. Das impliziert eine Deutung: Heilige sind Menschen, die so sind, wie die hier Beglückwünschten: bewußt arm, leidtragend, sanftmütig, hungernd und dürstend nach der Gerechtigkeit, voll Erbarmen, reinen Herzens, auf Frieden aus und wegen ihrer Gerechtigkeitsliebe verfolgt. Das nannte man traditionell «die acht Seligkeiten»; «Seligkeiten» meint dabei Arten des Seligseins. Man könnte auch von acht Quellen des Glücks sprechen. In ihnen kommt nach herkömmlicher Auffassung das unterscheidend Christliche zum Ausdruck, und zu der so konkretisierten Heiligkeit sind laut Katechismus alle Gläubigen berufen.¹ In diesem Horizont steht jede kirchliche Auslegung des Textes.

Seligpreisungen sind eine Form der Beglückwünschung, die in biblischer Zeit im griechischen wie im semitischen Sprachraum zur Alltagsrede gehört. Sie treten gewöhnlich einzeln auf. Serien wie in unserem Fall sind literarischer Natur. Die Serie von streng antithetisch gegenübergestellten Seligpreisungen und Weherufen, wie sie Lk 6,20–26 bietet, ist ohne jede Parallele. Literarisch begegnen Seligpreisungen überwiegend in weisheitlichen Zusammenhängen und haben trotz der deklarativen Form zumeist eine implizit paränetische Absicht: Der Glückwunsch ist zugleich eine Ermunterung. Das klassische Beispiel ist der Beginn des ersten Psalms, der zum entsprechenden Verhalten – nicht dem Rat der Frevler folgen, seine Freude haben am Gesetz des Herrn – nicht nur beglückwünscht, sondern auch ermuntert. Dasselbe gilt für die Seligpreisungen, die Matthäus programmatisch an den Beginn der ersten großen Rede Jesu gestellt hat. Seit der berühmten Auslegung des Augustinus *De sermone Domini in monte* heißt sie Bergpredigt.

1. «Der Stein der acht Seligpreisungen»

Das griechische Wort, das wir traditionell mit «selig» übersetzen, bedeutet «glücklich, selig», kann aber auch ganz prägnant «reich» heißen. Für einen

MARIUS REISER, geb. 1954, Professor a.D. für Neues Testament.

antiken Menschen gehört zum irdischen Glück nun einmal ein gewisser Wohlstand. Demgegenüber behauptet Jesus: «Reich und glücklich sind die Armen!» Will er damit nicht eine Absurdität aussprechen, sondern ein Paradox, das vermeintlich Unvereinbares als unter einer gewissen Hinsicht doch vereinbar behaupten will, müssen die «Armen» eine Qualifikation erhalten, die es erlaubt, sie tatsächlich für «reich und glücklich» zu erklären. Diese Qualifikation kann nicht in der Begründung enthalten sein, denn warum soll materielle Armut einen Anspruch auf das Gottesreich begründen? Das wäre nach antiken Begriffen nur eine weitere Absurdität. Lukas hat die notwendige Qualifikation dadurch angedeutet, daß er als direkte Adressaten dieser Glückwünsche die Jünger bezeichnet, die um seinetwillen alles verlassen haben. Die Volksmenge ist zwar anwesend, aber Jesu Blick richtet sich auf die Jünger (Lk 6,20). Das ist auch bei Matthäus nicht anders. Die Bergpredigt gilt zunächst den Jüngern (Mt 5,1), aber am Ende ist das Volk erschrocken und fasziniert (Mt 7,28). Außerdem charakterisiert Matthäus die beglückwünschten Armen als «der Gesinnung nach», das heißt: bewußt Arme.

Nicht nur die erste Seligpreisung hat paradoxen und provozierenden Charakter, das gilt für alle acht. Franz von Sales hat diesen Charakter in einer Predigt zum Fest Allerheiligen 1621 in ein eindrucksvolles Bild gefaßt: Die acht Seligpreisungen sind der Stein, den Jesus der Welt auf die Füße wirft. Dieses Bild ist aus dem Traum Nebukadnezars in Dan 2,31-35 gewonnen. Das Standbild aus Gold und Silber symbolisiert dabei die Welt, der Berg dagegen, von dem sich der Stein löst und dem Standbild auf die Füße fällt (Dan 2,45), Christus selbst, «aus dessen Mund dieser Stein der acht Seligpreisungen gekommen ist, um das Standbild der Eitelkeit umzuwerfen». Aber «die menschliche Klugheit», so fährt der Heilige fort, hat ein Mittel gefunden, um die verlorene Sache doch noch irgendwie zu retten: die unzähligen Auslegungen dieser Seligpreisungen, mit denen sie «alles verdorben hat».²

Die Verharmlosung und Verwässerung unseres Textes setzte in der Auslegungsgeschichte schon früh ein und nahm ihm mit der Zeit jede Kontur. Das ist besonders deutlich im Fall der ersten Seligpreisung in ihrer matthäischen Version. Ein beliebiges Beispiel bietet die Auslegung Rudolf Schnackenburgs. Seiner Ansicht nach sind die «Armen im Geiste» alle, «die sich vor Gott arm wissen und in aller Not auf ihn allein ihr Vertrauen setzen» oder alle, «die sich ihrer menschlichen Armseligkeit bewußt sind und der göttlichen Barmherzigkeit ausliefern».³ Die «Armen» wären dann nur noch in einem metaphorischen Sinn arm. Ähnlich deutet Joachim Gnülka. Er sieht in ihnen «jene, die sich vor Gott als Bettler verstehen, die darum wissen, daß sie die Himmelsherrschaft nicht herbeizwingen können, sondern daß Gott sie ihnen schenken muß».⁴ Diese Deutungen gehen davon aus, daß im

Hintergrund des Textes ein spiritualisierter Armenbegriff steht, wie er in gewissen Psalmen und den Schriften von Qumran vorkommt. Auf diese Weise wird «der Stein der acht Seligpreisungen» in Watte verwandelt, bevor er jemand auf die Füße fallen kann. Sollte der Hintergrund der ersten Seligpreisung nicht doch eher in Jesu Wertung von Armut und Reichtum liegen?⁵ Auch Matthäus zitiert ja die Worte vom Kamel und Nadelöhr (Mt 19,24) und von der Unmöglichkeit, Gott *und* dem Mammon zu dienen (6,24). Man kann die Seligpreisung Jesu als Antithese zu der seines weisen Namensvetters Jesus Sirach lesen, der meint: «Selig der Reiche, der untadelig befunden wird und dem Gold nicht hinterherläuft!» (Sir 31 [34],8) Im einen Fall werden Reiche seliggepriesen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, im anderen Arme, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Nur der bewußt Arme, dem es mit der Armut um ein höheres Gut, nämlich Gott und sein Reich, geht, ist selig. Eine Seligpreisung von Armen aber, mag sie wie immer begründet werden, ist für griechische Ohren ebenso unerhört wie für jüdische. Daran ändern Ausnahmen wie Kyniker oder Essener gar nichts.

2. Ein alter Jesuit: Juan Maldonado (1534-1583)

Statt eigener Überlegungen möchte ich im Folgenden zwei Auslegungen vorstellen und vergleichen, die den acht Seligpreisungen ihren paradoxen und provozierenden Charakter lassen. Daß nur einer der beiden als Fachexeget spricht, tut dem Vergleich, der auf die Sache zielt, keinen Abbruch.

Juan Maldonado las am Jesuiten-Kolleg von Paris zunächst Philosophie, dann Dogmatik. Erst nach seinem Abschied von der Lehre im Jahr 1574 wandte er sich der Exegese zu. Kurz vor seinem Tod vollendete er die Schlußredaktion seines Matthäus-Kommentars. Mit ihm erreicht die kritische Exegese einen seltenen Höhepunkt.⁶ Er beachtet durchgehend die lukanische Version und lehnt Auslegungen des matthäischen Textes ab, die dieser strikt widersprechen. Aus diesem Grund lehnt er auch die Deutung der «Armen im Geiste» auf die Demütigen ab, die in der Tradition die vorherrschende war. Lukas meine wirklich Arme, und die Demut gehöre zu den Sanftmütigen. Das Attribut «im Geiste» bezeichne die gemeinte Armut als freiwillig gewählte. Aber nicht jede freiwillig gewählte Armut ist die des Evangeliums: «Ein Armer im Geist ist, wer seinen ganzen Besitz verkauft und den Armen gibt, um arm und nackt dem armen und nackten Christus zu folgen.» Die Formel «nudus Christum nudum sequere» «nackt dem nackten Christus folgen» geht auf Hieronymus zurück und spielte eine gewisse Rolle in den Armutsbewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, wurde seit Bonaventura aber vor allem mit dem heiligen Franziskus verbunden, der damit als vollkommener Nachfolger Christi charakterisiert

wird.⁷ Daß sie hier in einem Kommentar zur ersten Seligpreisung auftaucht, ist äußerst ungewöhnlich. Aber Maldonado legt größtes Gewicht darauf. Er führt zwar noch sechs leicht ermäßigte Formen der Armut auf – als unterste Stufe die, daß man sich auch dann mit Armut begnügt, wenn man ohne jedes Unrecht reich werden könnte; doch erklärt er mit Bestimmtheit, daß der Weg zur Seligkeit unter allen Umständen mit der Armut beginnen müsse: «Denn nichts hindert auf diesem Weg mehr als Reichtum. Es ist nämlich unmöglich, daß ein Reicher in das Himmelreich eingeht. Deshalb hat Christus die Armut an die erste Stelle gesetzt.» Und nicht von ungefähr werde den Armen das entsprechende Gegenstück verheißen, nämlich der Reichtum des Himmelreichs, nach demselben Prinzip wie in den folgenden Seligpreisungen den Leidtragenden Trost und den Hungrigen Sättigung.

Fast alle lateinischen Väter, aber auch viele der griechischen finden an der zweiten Stelle der Seligpreisungen nicht die Leidtragenden, sondern die Sanftmütigen vor. Diese Reihenfolge bevorzugt noch Tischendorf in seiner textkritischen Ausgabe, und Jaques Dupont verteidigt sie als die sinnvollere.⁸ Maldonado erwähnt, daß Leo der Große eine andere Reihenfolge bezeugt, und deutet die Sanftmütigen als die Demütigen und Gütigen, auch hier wieder mit Hinweis auf das Vorbild Christi im sogenannten Heilandsruf Mt 11,29.

Unter den Leidtragenden versteht Maldonado «diejenigen, die um des Himmelreichs willen Unterdrückung erleiden» (*qui propter regnum coelorum oppressi lugent*), und zwar mit Hinweis auf die Parallele bei Lukas, «der den Weinenden die Lachenden gegenüberstellt ganz wie den Unterdrückten die Unterdrücker, den Besiegten die Sieger».

Wie Maldonado mit Hinweis auf die Parallele bei Lukas die Spiritualisierung der ersten Seligpreisung ablehnt, so auch die der vierten. Christus rede hier nicht über metaphorischen Hunger und Durst, und Matthäus habe mit seinem Zusatz «nach Gerechtigkeit» die Sache nicht erleichtert, sondern erschwert. «Es ist doch evident, daß Christus in der ganzen Predigt gegen die Meinung der Welt argumentiert, indem er rühmt, was jene am meisten verachtet. Deswegen empfiehlt er so sehr die Armut, deswegen die Demut, deswegen die Geduld. Das Streben nach Gerechtigkeit jedoch wird von der Welt nicht verurteilt, im Gegenteil, selbst der Ungerechte lobt es. Realen Hunger und Durst dagegen sucht sie am meisten zu meiden, und so etwas freiwillig auf sich zu nehmen, hält sie für verrückt: genau davon also redet Christus.» Das Hungern und Dürsten *nach* Gerechtigkeit versteht Maldonado als ein Hungern und Dürsten *um* der Gerechtigkeit *willen*. Gemeint seien jene, «die deswegen Hunger und Durst leiden, weil ihnen ihr Recht vorenthalten wird. So zum Beispiel solche, die als ungerecht Verurteilte ihr Hab und Gut verloren haben, oder solche, die es nicht zurückerhalten, weil sie arm oder weil sie gerecht sind.» Diese schöne Deutung hat nur den Mangel, daß sie von der griechischen Grammatik her nicht gerade naheliegend ist.

Die Barmherzigen sind für Maldonado mit Hinweis auf das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21–35) nicht nur jene, die gerne Almosen geben, sondern vor allem jene, «die erlittenes Unrecht leicht vergeben».

In der Reinheit des Herzens sieht er die Einfalt (*simplicitas*), weil diese Tugend in der Welt rar sei und als Ignoranz betrachtet werde, von Christus dagegen den Aposteln bei der Aussendung besonders anempfohlen werde (Mt 10,16).

Die Friedensstifter sind jene, «die sowohl selbst ruhig und friedfertig sind als auch mit anderen, soweit es an ihnen liegt, Versöhnung suchen», kurz: «die auf Frieden aus sind». Und wieder betont er, daß ihm diese Deutung auch deshalb so gut gefalle, weil die Welt mehr Aufsehen mache um jene, die tapfer und geschickt Kriege führen, als um jene, die Frieden stiften. Die Apostel aber sollten die Welt mit Sanftmut (*mansuetudo*) erobern (mit Hinweis auf Lk 10,5). Am Ende müsse die Welt jene, die sie für dumm gehalten hatte, als «Söhne Gottes» anerkennen.

Gleich zu Beginn seiner Auslegung erklärt Maldonado: «Selig nennt Christus hier durchweg nicht diejenigen, die es tatsächlich schon sind, sondern diejenigen, die in der Hoffnung selig sind und die stufenweise zur Seligkeit aufsteigen.» Mit diesen Worten ist die breite Vätertradition angedeutet, die in den Seligpreisungen einen Stufenweg hinauf zur geistlichen Vollkommenheit sieht. In dieser Tradition ist die Reihenfolge der drei ersten Seligpreisungen wichtig. Sie beginnt mit der auf die Demut gedeuteten ersten Seligpreisung und wird fortgesetzt mit der Sanftmut, die ihrerseits als Voraussetzung des Leidtragens verstanden wird. Es ist bezeichnend, daß Maldonado auf diese Tradition nicht weiter eingeht und solchen Wert darauf legt, daß der Stufenweg mit der bewußt gewählten Armut zu beginnen hat. Wie er sich die weiteren Stufen vorstellt, sagt er nicht.

3. Ein moderner Protestant: Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)

Dietrich Bonhoeffer schrieb sein Buch «Nachfolge» in den Jahren 1934–1937.⁹ Es sind die Jahre der Auseinandersetzung zwischen der Bekennenden Kirche, in deren Auftrag Bonhoeffer das Predigerseminar in Finkenwalde bei Stettin leitete, und der offiziellen Kirche, die sich mit dem Regime der Nationalsozialisten arrangiert hatte. Im September 1937 schloß die Staatspolizei die Predigerseminare der Bekennenden Kirche. In der darauf folgenden Adventszeit erschien Bonhoeffers Buch.

Es beginnt nach dem harmlos klingenden Vorwort mit zwei Paukenschlägen: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.» Unter diesem Vorzeichen steht das ganze Buch. Die Erläuterung gibt Bonhoeffer in gemeißelten Sätzen: «Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter

Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten.» Diese Sätze sind heute nur noch aktueller geworden, auch in der Katholischen Kirche. «Teure Gnade ist Gnade als das Heiligtum Gottes, das vor der Welt behütet werden muß, das nicht vor die Hunde geworfen werden darf... Teuer ist die Gnade, weil sie den Menschen unter das Joch der Nachfolge Jesu Christi zwingt, Gnade ist es, daß Jesus sagt: «Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.»¹⁰

Als Inbegriff der teuren Gnade legt Bonhoeffer auch die Seligpreisungen aus.¹¹ Das entscheidende Stichwort ist dabei: Verzicht. Zur 8. Seligpreisung heißt es: «In Urteil und Tat werden sich die, die Jesus nachfolgen, in Verzicht auf Besitz, auf Glück, auf Recht, auf Gerechtigkeit, auf Ehre, auf Gewalt, unterscheiden von der Welt; sie werden der Welt anstößig sein.» Die sechs Attribute zu «Verzicht» geben in Kurzfassung Bonhoeffers Deutung der vorhergehenden sieben Seligkeiten; nur die sechste ist übergangen. Bei der Behandlung der sieben ersten Seligpreisungen ist jeweils eine zusammenfassende Formulierung im Druck hervorgehoben, die sie als sieben Arten des Verzichts deuten: (1) Die «geistlich Armen» sind jene, «die um Jesu willen schlechthin in *Verzicht und Mangel* leben»; (2) die Leidtragenden jene, «die im *Verzicht* auf das, was die Welt *Glück und Frieden* nennt, zu leben bereit sind»; (3) die Sanftmütigen jene, «die im *Verzicht auf jedes eigene Recht* leben um Jesu Christi willen»; (4) die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden jene, die «sogar im *Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit* leben»; (5) die Barmherzigen jene, die «auch im *Verzicht auf die eigene Würde* leben»; (6) die Herzensreinen jene, die «im *Verzicht ... auf das eigene Gute und Böse* stehen»; (7) die Friedfertigen jene, die «*Verzicht auf Gewalt und Aufruhr*» tun.

Am wenigsten überzeugend und wohl auch etwas mißverständlich ist die Deutung der Herzensreinen. Das reine Herz, so erläutert Bonhoeffer, «ist das einfältige Herz des Kindes, das nicht weiß um Gut und Böse, das Herz Adams vor dem Fall, das Herz, in dem nicht das Gewissen, sondern Jesu Wille herrscht.»

Die Übereinstimmung im Grundanliegen der beiden nach Zeit und Herkommen so verschiedenen Ausleger ist evident. Noch erstaunlicher aber sind die Konvergenzen in der konkreten Auslegung. Wie Maldonado sieht auch Bonhoeffer keinen Gegensatz zwischen der matthäischen und der lukanischen Version der Seligpreisungen. Bei Matthäus liege keine Spiritualisierung vor und bei Lukas keine «Politisierung». Weder sei bei Lukas der Mangel an sich der Grund der ersten Seligpreisung, noch bei Matthäus der Verzicht an sich. Die Seligkeit liege einzig im Ruf und der Verheißung Jesu. Genauso sieht es Maldonado. Beide betonen die Begründung der acht Selig-

keiten im Vorbild Christi und der Verbundenheit mit ihm, auch wenn Bonhoeffer einen stärkeren Akzent auf das Kreuz legt: «Von Golgotha her, wo der Sanftmütigste starb, soll die Erde neu werden.» «Die Gemeinde der Seliggepriesenen ist die Gemeinde des Gekreuzigten.» Dabei macht sich auch Maldonado keine Illusionen über das zu erwartende irdische Schicksal der Seliggepriesenen: Sie werden verspottet, unterdrückt und verfolgt. Ihr Glück ist das Glück des Gekreuzigten und Auferstandenen.

Beide, Bonhoeffer wie Maldonado, arbeiten den Gegensatz der beglückwünschten Haltungen zu dem heraus, was in der Welt geschätzt wird. So schreibt Bonhoeffer über die Leidtragenden: «Die Welt feiert und sie stehen abseits; die Welt schreit: freut euch des Lebens, und sie trauern. Sie sehen, daß das Schiff, auf dem festlicher Jubel ist, schon leck ist [wohl eine Anspielung auf das Schicksal der «Titanic»]. Die Welt phantasiert von Fortschritt, Kraft, Zukunft, die Jünger wissen um das Ende, das Gericht und die Ankunft des Himmelreichs, für das die Welt so gar nicht geschickt ist.» Heute haben wir in ökumenischer Eintracht sogar den Begriff «Welt» im johanneischen Sinn, d.h. als Inbegriff dessen, was ein Christ ablehnt, aus unserem Wortschatz verbannt. Hat die Welt sich geändert?

Selbst in einer ungewöhnlichen Einzelheit treffen Maldonado und Bonhoeffer zusammen: in der Betonung, daß zur Seligkeit auch der Verzicht auf das eigene Recht gehört. Bonhoeffer verbindet diesen Gedanken mit den Sanftmütigen: «Sie prozessieren nicht um ihr Recht, sie machen kein Aufsehen, wenn ihnen Unrecht geschieht.» Maldonado verbindet ihn, wie wir gesehen haben, mit der vierten Seligpreisung. Diese deutet Bonhoeffer ebenfalls ganz ähnlich, wenn er schreibt: «Es ist hier nicht die Rede von der Gerechtigkeit Gottes, sondern vom Leiden um einer gerechten Sache, um des gerechten Urteilens und Tuns der Jünger Jesu willen.»

Die christliche Verkündigung könnte wieder glaubwürdiger und evangelischer werden, wenn sie im Geist der beiden vorgestellten Ausleger predigen würde. Wir haben lange genug versucht, aus dem Stein der acht Seligpreisungen Watte zu machen. Damit haben wir nur ein hohles Standbild vor dem Sturz bewahrt, die Quellen unseres Glücks verstopft und aus den Seligpreisungen Salbadereien gemacht. Das Glück der von Christus Seliggepriesenen haben wir nur halbherzig gesucht und das Glück der Welt, die im Argen liegt, nicht gefunden. Könnten wir nicht die klaren Quellen unseres Glücks wieder neu zum Sprudeln bringen?

ANMERKUNGEN

¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, § 1717: «Die Seligpreisungen ... heben die Taten und Haltungen hervor, die das christliche Leben kennzeichnen». Ebd. § 2013: «Alle sind zur Heiligkeit berufen».

² FRANZ VON SALES, *Predigt zum Fest aller Heiligen am 1. November 1621*, übersetzt nach dem französischen Text der Ausgabe: *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy 1892-1931, hier Bd. 10, 133-146.

³ R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (NEB 1/1), Würzburg 1985, 46.47.

⁴ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil* (HThK), Freiburg u.a. 1986, 121.

⁵ Vgl. M. REISER, «*Selig die Reichen!*» – «*Selig die Armen!*», in: *Erbe und Auftrag* 74 (1998) 451-466.

⁶ Die beste Ausgabe seiner Evangelienkommentare: *Joannis Maldonati Commentarii in quattuor Evangelistas*, hg. von J.M. RAICH, 2 Bde., Mainz 1874.

⁷ Vgl. P. ZAHNER OFM, *Franziskus in der Nachfolge Christi: Ein Beitrag zur Franziskussicht Bonaventuras*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 57 (1994) 169-187, hier 177-187.

⁸ J. DUPONT, *Les Béatitudes Bd. 1* (EtB), Paris 1969, 252f.

⁹ Ich benutze die kommentierte Ausgabe: D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, hg. von M. Kuske und I. Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 4), München 1989.

¹⁰ Ebd. 29.31.

¹¹ Vgl. ebd. 99-110. Dort die folgenden Zitate.

ROLAND KANY · MÜNCHEN

AUGUSTINS GLÜCK UND UNGLÜCK

I. NACHDENKEN ÜBER DAS GLÜCK IM ZEITALTER DES UNGLÜCKS

Im Jahre 430 n. Chr. wurde die bis dahin florierende, elegante Stadt Hippo Regius, heute am Rande der algerischen Hafenstadt Annaba gelegen, von einem riesigen Heer belagert, das mehrheitlich aus Vandalen und Alanen bestand.¹ Die Soldaten trieben die nordafrikanische Landbevölkerung wie einen Rammbock vor sich her, wenn sie eine Stadt einnehmen wollten, sie nutzten deren Leichen als Schutzwall und furchterregendes Druckmittel. Viele Einheimische wurden aus Furcht zu Überläufern und Kollaborateuren. So nahm das Vandalenheer eine Stadt nach der anderen ein. Die nordafrikanische Oberschicht, ebenso die Mönche, Nonnen und Kleriker wurden verbannt, vertrieben, versklavt oder getötet, Kirchengebäude niedergebrannt, Kirchenschmuck und -gerät zerstört. Das traditionelle, weströmische, lateinischsprachige, gebildete Nordafrika schien an sein Ende zu gelangen. Nach vierzehn Monaten der Gegenwehr fiel Hippo Regius im Sommer 431 und wurde für einige Zeit die provisorische Hauptstadt des Vandalenreiches.

Augustin, der dort seit dreieinhalb Jahrzehnten Bischof und intellektueller Mittelpunkt gewesen war, hatte nur noch den Beginn der Katastrophe seiner Stadt erlebt. Er war schwer erkrankt und, sei es infolge der hygienischen Zustände unter der Belagerung, sei es aus Verzweiflung, im dritten Monat der Belagerung, im August 430, verstorben.² Sein Freund und Schüler Possidius beschrieb wenige Jahre später Augustins Leben und Sterben. Er erwähnt, dass Augustin zwar mit der größten Bitterkeit und Trauer seines Lebens das Wüten der Vandalen beobachtet und beweint habe, dass er sich aber bei allen Übeln doch mit dem Wort eines gewissen Weisen (*cuiusdam sapientis sententia*) getröstet habe: Derjenige werde nicht groß sein, der es für etwas Großes, Schwerwiegendes halte, dass Holzbalken und Steine fallen und dass Sterbliche sterben.³ Possidius überläßt es der Bildung seiner Leser, zu wissen, dass diese Sentenz weder der Bibel noch dem sonstigen christlichen Schrifttum entnommen ist. Vielmehr stammt sie aus der lateinischen Übersetzung einer Schrift des griechischen, paganen Philosophen

ROLAND KANY, geb. 1954, Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie in München.

Plotin *peri eudaimonias*, «Vom Glück» oder auch «Von der Glückseligkeit».⁴ Der Satz ist ein Standardargument aus der antiken Debatte über das Glück: Der glückselige Weise ist sich bewußt, dass alles Endliche vergehen muß, und nimmt es darum gelassen hin, wenn diese Vergänglichkeit Ereignis wird, unter wie dramatischen Umständen auch immer.

Als sich der todkranke Augustin auf sein eigenes Sterben vorbereitete, heftete er sich laut Possidius die Bußpsalmen des Alten Testaments an die Wand neben dem Bett.⁵ Aber zu Beginn der Belagerung von Hippo Regius, als er die Katastrophe der Kultur zu verarbeiten hatte, der er sich zugehörig wußte, hatte Augustin offenbar besonderen Trost aus dem zitierten Satz Plotins geschöpft, des großen neuplatonischen Denkers des dritten Jahrhunderts. Auch wenn wir nicht restlos sicher sein können, ob Possidius die Geschichte ganz wahrheitsgemäß erzählt, so war dieser doch ein Augenzeuge und dürfte zumindest atmosphärisch die Situation treffend darstellen. Zudem hat Augustin das Plotinzitat mehrfach verwendet, es befand sich sogar in seinem kleinen Zettelkasten, von dem noch eine mittelalterliche Abschrift erhalten geblieben ist.⁶

Was hat es zu bedeuten, dass sich der wohl größte aller christlichen Autoren des Altertums über den Untergang seiner Stadt und seiner Kultur mit einer «heidnischen» Sentenz über das Glück zu trösten versucht? Man kann in der Szenerie einen kleinen Blick in die Realität des beginnenden Endes der Antike tun. Augustins Gestalt und Werke gehören zu den letzten Höhepunkten lateinisch-antiker Kultur. Mit ihnen gelangt auch die antike Reflexion über das Glück oder die «Eudämonie» an einen letzten Höhepunkt oder auch an ihr Ende. Augustins eigene Suche nach dem Glück ist von Anfang bis Ende immer zugleich eine Auseinandersetzung mit Glücksvorstellungen paganer Philosophen gewesen. In Augustins Nachdenken über das Glück denkt gewissermaßen die griechisch-römische Antike gegen Ende noch einmal auch über sich selbst nach.

II. EINE THEOLOGIE DES GLÜCKS

Das Christentum, das Augustin bei seiner Mutter und überhaupt in seiner nordafrikanischen Heimat wahrnahm, erschien ihm offenbar zunächst wenig plausibel und genügte seinen literarischen und intellektuellen Ansprüchen nicht. Augustin erzählt, dass diejenige entscheidende Wende seines Lebens, durch die in ihm die lebenslange Bewegung des Suchens nach Weisheit und Wahrheit überhaupt ausgelöst worden sei, die Lektüre einer paganen Schrift gewesen sei, nämlich Ciceros *Hortensius*.⁷ Diese Werbeschrift für die Philosophie aus der Feder des von Augustin als «Akademiker», d.h. als skeptischer Philosoph betrachteten Cicero, las Augustin noch vollständig, erstmals als Neunzehnjähriger und mehrfach danach; heute ist sie nur noch teilweise aus

antiken Zitaten ungefähr rekonstruierbar. In ihr geht es wesentlich um das Glück. Augustin schreibt einmal in späten Jahren: «Ist es etwa falsch, was wir als die sicherste und zuverlässigste Wahrheit angenommen haben, dass nämlich alle Menschen glückselig leben wollen? Wenn nämlich das glückselige Leben beispielsweise darin besteht, gemäß der Tugend der Seele zu leben, wie will dann derjenige leben, der dies nicht will? Müßten wir nicht wahrheitsgemäßer sagen: Dieser Mensch will nicht glückselig leben, da er nicht gemäß der Tugend leben will, was doch die einzige Weise ist, glückselig zu leben? ... Also wäre falsch das, woran nicht einmal der Akademiker Cicero zweifelte, obwohl für die Akademiker alles zweifelhaft ist, Cicero, der, als er im Dialog *Hortensius* für seine Darlegungen einen sicheren Ausgangspunkt wählen wollte, an dem niemand zweifeln könne, erklärte: «Sicherlich wollen wir alle glückselig sein.»⁸ Augustin macht sich jedoch die Schlußfolgerung, Cicero irre, nicht zu eigen. Vielmehr meint er, die Aussage Ciceros sei richtig, dass alle glücklich sein wollen.⁹ Die Betonung liege allerdings auf dem Wollen – nur wüßten eben nicht alle Menschen, wo das wahre Glück zu suchen ist. Für die rechte Suche sei der christliche Glaube der beste Wegweiser. Zunächst, an der gerade zitierten Stelle, amüsiert sich Augustin nur über den Widerspruch, dass Cicero sonst theoretisch zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, hier nun aber doch einen Fixpunkt gefunden zu haben meint, an dem alle weitere Beweisführung ihren Halt finden soll. Augustin, der seit seiner Bekehrung nicht zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, kann ohne Selbstwiderspruch den Satz akzeptieren, dass alle Menschen glückselig sein wollen.

Der *Hortensius*, dessen Lektüre Augustins Leben veränderte und sein Interesse am philosophischen Nachdenken weckte, behandelt also an zentraler Stelle die *beatitudo*, das Glück oder die Glückseligkeit. Ciceros Dialog wirbt für die Philosophie als Suche nach Weisheit, indem diese Suche als Weg zum Glück dargestellt wird. In Augustin hat diese Cicero-Lektüre zunächst eine Hinwendung zur Religion der Manichäer bewirkt, die mit ihrer strikten Unterscheidung eines guten und eines bösen Prinzips und ihrer radikalen Abwertung alles Materiellen in den Augen des jungen Mannes eine ganz rationale Erklärung für Gott und die Welt anzubieten schienen.¹⁰ Neun Jahre blieb er den Manichäern verbunden, obwohl ihm mehr und mehr philosophische Bedenken kamen. Am Ende wurde Augustin für eine kurze, aber wichtige Phase zum Skeptiker, glaubte für einige Monate als rund Dreißigjähriger gar nichts mehr, bis er dann als Rhetorikprofessor in Mailand ab Winter 384/385 die dort von Bischof Ambrosius und einigen anderen Hochgebildeten vertretene, neuplatonisch inspirierte, intellektuelle Version des Christentums kennenlernte und sich 387 von Ambrosius taufen läßt. In den Monaten zwischen Bekehrung und Taufe verfaßte Augustin seine beiden ersten christlichen Schriften, die in ihrer Gesprächsform zum

Teil auf tatsächliche Gespräche zurückgehen dürften, die er mit Freunden, seiner Mutter und seinem Sohn in dieser Phase geführt hatte. Er arbeitete an beiden Schriften gleichzeitig,¹¹ gemeinsam eröffnen sie also die Serie seiner christlichen Publikationen. Die eine der beiden Schriften ist eine Abrechnung mit dem philosophischen Skeptizismus, dem er angehangen hatte; Augustin läßt zwar die Einsicht der Skeptiker gelten, dass es dem menschlichen Vermögen, auch dem Können der Philosophen, nicht möglich sei, aus sich selbst heraus sicher die Wahrheit zu finden; er zieht daraus jedoch den unskeptischen Schluß, dass nur der rechte Glaube den Menschen in die richtige Richtung zu lenken vermöge, und das ist für Augustin natürlich der christliche Glaube.¹² Die zweite der Schriften ist *Über das glückliche Leben* betitelt, verwendet also denselben antiken Buchtitel *De vita beata*, den auch schon Seneca benutzt hatte. Augustin, Christ geworden, beginnt sein Schreiben also einerseits mit der Auseinandersetzung um Recht und Unrecht der antiken Skepsis und andererseits, indem er sich in die lange antike Diskussion über das glückliche Leben einschaltet.

Augustin erinnert zu Beginn der Schrift über das glückselige Leben an seine Plotin-Lektüre in den vorangegangenen Monaten und an seine Lektüre von Ciceros *Hortensius*, und bald zitiert er auch Varianten des Satzes *beati certe omnes esse volumus*, «gewiß wollen wir alle glücklich sein», wendet den Satz hin und her, prüft ihn auf seine Plausibilität und mögliche Widersprüche hin. Dieser Satz wird Augustin ein Leben lang beschäftigen, er wird noch in einem seiner spätesten Texte zitiert, dem kurz vor seinem Tod verfaßten letzten Buch des unvollendeten Werkes gegen Julian von Eclanum.¹³ In seinem Werk über den Gottesstaat wird Augustin anerkennen, dass die pagane Antike richtig gesehen habe: «Es gibt für den Menschen keinen Grund zu philosophieren, es sei denn, um glücklich zu werden, und glücklich macht ihn nur das höchste Gut (*summum bonum*).»¹⁴ In *De vita beata* folgt Augustin zunächst klassischen Argumenten des antiken Glücksdiskurses. Erstens: Wer nicht hat, was er begehrt, ist offensichtlich noch nicht glücklich. Darum kann zumindest in der Theorie kein Skeptiker glücklich sein, denn die skeptische Doktrin behauptet ja gerade, man könne immer nur suchen, nie aber finden. Zweitens: Auch wer hat, was er begehrt, aber etwas Schlechtes begehrt, ist nicht wirklich glücklich. Und drittens: Wer Begehrtes hat, aber fürchten muß, es könne wieder verschwinden, ist ebenfalls nicht wirklich glücklich zu nennen, die Furcht wirft einen zu langen Schatten. Hier setzt nun bei Augustin der spezifisch christliche Übergang der Argumentation ein. Letztlich sei nur Gott ewig und ohne Ende. Also sei im Grunde nur glücklich, wer Gott habe. Wer also Gott suche, der führe damit bereits ein gutes Leben und habe demnach einen gnädigen Gott. Kann man somit entgegen dem eben Gesagten glücklich sein, obwohl man noch auf der Suche ist? Das schließt Augustin aus und unterscheidet darum: Jeder,

der Gott schon gefunden hat, hat einen gnädigen Gott und ist glücklich; jeder, der Gott sucht, hat einen gnädigen Gott, ist aber noch nicht glücklich, da er ja noch suche. Über eine längere Argumentation führt Augustin dann noch die Begriffe des Maßes, des Mangels und der Weisheit ein. Wer keinen Mangel leidet, wäre weise und glücklich. Inbegriff von Maß und Weisheit aber sei der Sohn Gottes, der dem Johannesevangelium gemäß mit der Wahrheit identifiziert wird. Wer durch diese Wahrheit zum höchsten Maß gelange, sei glücklich. Das also sei das Glück: Vollkommen zu erkennen, erstens wer die Menschen zur Wahrheit führt, zweitens was diese Wahrheit ist, drittens wodurch eine Verbindung zu dieser Wahrheit hergestellt werden könne – und diese drei Erkenntnisgegenstände entsprächen Gottvater, dem Gottessohn und dem Heiligen Geist.

Am Ende seines Lebens wird Augustin kritisieren, er habe in dieser Frühschrift zu naiv geglaubt, dass schon in unserer Zeit in dieser Welt das glückliche Leben allein in der Seele des Weisen wohne, wie auch immer sein Körper sich befinde. In Wahrheit aber sei die vollkommene Erkenntnis Gottes allein eine Sache des künftigen Lebens, das wir nur erhoffen können. Erst diese *vita futura* könne wirklich eine *vita beata*, ein glückseliges Leben genannt werden, wenn dann auch unser Leib, der wesentlich zu uns gehöre, unzerstörbar und unsterblich geworden sei und dem Geist keinen belastenden Widerstand mehr entgegenbringe.¹⁵ Damit gibt Augustin einen entscheidenden Teil der heidnisch-antiken Glückskonzeption auf. Denn die antiken Vorstellungen vom Glück zielen zumeist auf das Glück, das der Weise angeblich infolge seiner selbsterrungenen Tugend, der selbstentwickelten Bestform seines Geistes zu erringen vermag.¹⁶ Der reife Augustin ist überzeugt, dass dies eine Illusion ist. Den angeblich noch in Ketten oder schwerer Bedrängnis vollkommen glücklich bleibenden Weisen – die klassische pagane Imagination, wie sie Seneca am Schluß seines Glückstraktates ausmalt¹⁷ – gebe es gar nicht, allenfalls als Selbstsuggestion. Die Tugend oder Bestheit in dieser Welt ist notwendig schon unserer Leiblichkeit wegen immer radikal unvollkommen. Die Kritik Augustins ist sehr wichtig: Die pagane popularphilosophische Verortung des Glücks in der Seele des weise und tugendhaft Lebenden ignoriert die wesentliche Leiblichkeit des Menschen, an der in dieser Welt kein Weg vorbeiführt. Vollkommenes Glück ist darum für Augustin keine Sache dieser Welt, sondern ein ohne Verdienst gegebenes Geschenk einer anderen Welt, wenn der Kampf mit der Schwäche des Leibes endgültig beendet ist,¹⁸ und zwar nicht etwa, weil der Leib dann nicht mehr existieren würde, sondern weil er dann in einer verwandelten, auferstandenen Form existiert. Nur als Hoffnung ist das Glück schon hier auf der Welt zu haben. Dass diese Hoffnung aber berechtigt ist, das garantiert dem Gläubigen sein Glaube, etwa an die wirkliche, leibliche Auferstehung des Gottessohnes. «Viele», schreibt Augustin,

«verzweifeln daran, dass sie unsterblich sein können ... Aber indem sie nicht glauben, dass sie es können, leben sie nicht so, dass sie es können. Der Glaube ist also notwendig, auf dass wir die Glückseligkeit für alle Güter der menschlichen Natur erlangen, das heißt der Seele und des Körpers.»¹⁹

Was sich aber durch Augustins Werk durchhält, ist das antike Grundmuster der Argumentation: Nur wer hat, wonach er begehrt, ist glücklich. Bei allem Verlierbaren drängt sich die Furcht in den Vordergrund, dass man es verlieren kann oder sogar sicher verlieren wird, spätestens mit dem Tod. Und damit ist das Glück schon nicht mehr vollkommen. Darum kann nur das Ewige, Zeitlose ein unverlierbares Glück schenken. Dieses Ewige, das schenken kann, ist aber einzig Gott selbst. Darum ist wirklich glücklich nur, wer Gott hat, d.h. Gott anschauen darf. Augustin denkt sich die Wirklichkeit als hierarchisch gestufte Welt, von den Steinen über die Pflanzen und Tiere bis zum Menschen und den Engeln, und von dort zur ewigen Sphäre Gottes, der selbst Seligkeit, *beatitudo* schlechthin ist: In dieser Seligkeit Gottes, von ihr her und durch sie empfangen alles, was glücklich ist, sein Glück, sagt Augustin in einem anderen frühen Werk.²⁰ Das eigentliche, vollkommene Glück ist also für Augustin nicht etwa irgendein Gefühl, ein Wohlgefühl des Menschen gar, sondern Gott selbst. Alle menschliche Form von wirklichem Glück ist Teilhabe an Gottes Glückseligkeit.

Obgleich also manche Teilargumente des augustininischen Glücksdiskurses aus der paganen Philosophie stammen, verschiebt sich somit das Koordinatensystem, in dem diese Argumente ihren Platz finden.²¹ Cicero hatte zwar das Wort *beatitudo*, Glückseligkeit, geprägt, aber für seine Darstellung vor allem nach der *vita beata* gefragt, nach dem glücklichen *Leben*, das dem Menschen möglich sein soll.²² Der Schwerpunkt von Augustins Glücksdanken verschiebt sich demgegenüber deutlich in die Richtung der *beatitudo* selbst, die mit Gott gleichgesetzt wird, so dass das glückliche *Leben* zum nachgeordneten Thema wird: Die *beata vita* ist ein von Gott abgeleitetes, künftiges Leben. Hier verbindet sich neuplatonisches Streben nach Transzendenz mit christlichen Motiven, die von Jesu Seligpreisungen in der Bergpredigt bestimmt sind: «Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.»²³ (Mt 5, 8). Die Weisheit, die nach antiker Auffassung zum Glück führt, ist bei Augustin nicht mehr eine menschenmögliche, sondern sie wird mit Christus identifiziert. In Christus geht Gott gleichsam einen Schritt auf die Menschheit zu, weil die Menschheit für sich genommen überfordert ist mit dem Anspruch, Wahrheit und Weisheit zu erkennen und zu erringen. Es bedarf der Herabneigung Gottes durch Inkarnation, damit die Menschen unverlierbares Glück erhoffen dürfen und erlangen können. Damit der jetzige Mensch Anteil an der Glückseligkeit, die Gott ist, gewinnen kann, ist nach Augustin das Wirken des Heiligen Geistes nötig. Der Heilige Geist ist der Inbegriff des Verbindens, des Zusammenführens von

Unterschiedenem, sowohl innergöttlich zwischen Gottvater und dem Gottessohn wie auch zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen. So leitet Augustin von pagan-philosophischen Argumenten der antiken Philosophie des Glücks zu christlichen Argumenten für die Glücks- und damit Heilsnotwendigkeit des religiösen Glaubens über.

III. DER THEOLOGISCHE KONTEXT

Augustin argumentiert, dass die wirkliche Glückseligkeit des Menschen in der endgültigen Erlangung und d.h. Erkenntnis des *summum bonum*, des höchsten Guten, liegt, letztlich also in der erst nach dem Tod möglichen Schau Gottes. Wenn nun aber hierin des Menschen Seligkeit und Erlösung liegt, ist damit zugleich das benannt, wofür der Mensch der Gnade bedarf. Tatsächlich besteht zumindest strukturell eine eigentümliche Parallele zwischen Augustins Verständnis der Gnade und seiner Auffassung von Erkenntnis.²⁴ Das mag verblüffen, denn es scheint zunächst, als habe Augustin in dem berühmten Streit mit dem britannischen Mönch Pelagius gerade im Gegenteil die göttliche Gnade diametral der menschlichen, vom Sündenfall verderbten Natur und damit auch dem humanen Erkenntnisvermögen entgegengesetzt. Augustins Gegner hatten gelehrt, Gottes Gnade sei nichts anderes als die Ausstattung der menschlichen Natur mit dem Geschenk der Freiheit. Jeder könne gut sein, wenn er nur wolle. Augustin meint dagegen in Pointierung paulinischer Theologie, ohne die Gnade Christi erwachse aus der Willensfreiheit noch kein guter Wille. Gnade und Natur bilden für Augustin keinen abstrakten Dualismus, denn auch das «natürliche» Erkennen ist nur möglich, insofern Wahrheit erfaßt wird – und diese wie ein Licht leuchtende Wahrheit, ohne die nichts Wahres sichtbar wäre, ist für Augustin Christus, der innere Lehrer,²⁵ der unser Wissen und zugleich unsere Weisheit ist, *scientia* und *sapientia*,²⁶ der uns das Beispiel gibt, an dem wir unser Streben ausrichten, und der zugleich der Mittler ist, mit dem wir das Erstrebt erreichen können, *exemplum* und *sacramentum*.²⁷ Jede Erkenntnis bedürfe der willentlichen Hinwendung zu einem Gegenstand, der innerster Antrieb dieses Willens aber sei wiederum Gott selbst und insofern seine Gnade.

Die Dynamik von Augustins Fassung der Suche nach dem Glück rührt letztlich davon her, dass alle Schöpfung in seinen Augen über den Schöpfungsmittler Christus von Gott her ihr Sein hat und über den Erlöser Christus und den Heiligen Geist zu Gott, dem Vater, zurückstrebt. Augustin knüpft dabei nicht nur an die Bibel, sondern auch an die neuplatonische Metaphorik der Heimat an. Er zitiert Plotin: «Zum liebsten Vaterland muß man fliehen, und da ist der Vater, da ist alles. Was also ist das Schiff, was der Fluchtweg? Gott ähnlich zu werden.»²⁸ Der Platonismus erkennt Augustin zufolge, wo

die wahre Heimat des Menschen liegt, bildet sich aber aus Hochmut ein, dorthin aus eigenem Antrieb ohne den Mittler Christus gelangen zu können. Dabei ignorieren die platonischen Philosophen nach Augustins Überzeugung, dass sie doch nie das Elend aus einem Menschenleben verbannen können. Selbst wenn ein Mensch sich an dem unwahrscheinlichen Schicksal eines weitgehend leidensfreien Lebens erfreuen können sollte, drohe ihm doch gleichwohl stets unbeeinflussbar das Unglück, und schon dies offenbare, wie illusionär die Vorstellung sei, ein vollkommenes Glück aus eigener Klugheit und eigenem Können schaffen zu wollen.

Am unaufhebbaren Leiden in dieser Welt läßt der späte Augustin die heidnischen Vorstellungen vom Philosophenglück zerschellen. Nicht die menschenmögliche Tugend ist darum das höchste Gut, nach dem zu streben ist, sondern einzig Gott selbst ist das höchste Gut, das *summum bonum*. Darum gelangen nach Augustin, der damit auch gegen seine eigene optimistische Intellektuellenjugend anschreibt, schlichte Gläubige durch ihren Glauben auf dem Holz des Kreuzes segelnd eher zur Heimat, als die heidnischen Philosophen mit all ihrer Klugheit.²⁹ Dagegen hatte Augustin in seinem Frühwerk noch den Hafen der Philosophie als Zugang zum Festland des Glücks bezeichnet.³⁰ Zwar sagt schon Plotin in einem von Augustin zitierten Traktat, dass die zu erstrebende Vollendung des Menschen in der Schau und dem glückseligen Genuß Gottes bestehe.³¹ Dabei scheint Plotin geradezu aus Erfahrung zu sprechen, hat er doch seinem Biographen Porphyrius zufolge die mystische Einung mit dem Höchsten wiederholt erfahren.³² Gleichwohl trennen sich hier die Wege Augustins von denen Plotins. Augustin verbindet die Vorstellung vom Genießen Gottes nun mit dem Schema *uti – frui* (gebrauchen – genießen), das er wohl aus stoischer und platonischer Tradition kennt und so bestimmt: Das Ziel des menschlichen Lebens, die Glückseligkeit, liegt im *frui deo*, dem Genießen Gottes, der als das in sich Gute das Einzige ist, das um seiner selbst willen erstrebt werden darf. Allem Geschöpflichen gegenüber ist dagegen nur ein rechter Gebrauch in bezug auf das Ziel des *frui deo* angemessen. Das Böse liegt im Genuß dessen, was eigentlich nur gebraucht werden sollte. Das Verhältnis von *uti* und *frui* bildet den Kern von Augustins Ethik. Augustin revidiert damit die sophistische Trennung des in sich Guten und des Nützlichen ebenso wie die stoische Ineinssetzung beider, indem er ihre Relation dialektisch und asymmetrisch bestimmt.³³ Das Nützliche ist in Gebrauch zu nehmen um des Guten willen. Alle zeitlichen guten Dinge gilt es also nicht einfach nur zu besitzen, sondern zu gebrauchen, zu nutzen, um das transzendente, unverlierbare Gut des ewig glückseligen Lebens zu erlangen. Sobald ein zeitliches Gut jedoch um seiner selbst willen genossen wird, verkehrt sich dieser Zweck nach Augustin in sein Gegenteil: Damit nämlich gerät der Mensch in eine Sackgasse, die ihn vom eigentlichen Ziel abbringt.

Aus der gleichen Konzeption läßt sich auch Augustins Geschichtsdeutung in *De civitate dei* ableiten. Für Augustin ist die Weltgeschichte seit Kain und Abel ein Widerstreit zwischen der *civitas dei*, deren Bürger Gott als höchstes Gut lieben, und der *civitas diaboli* oder *terrena*, deren Bürger sich selbst oder etwas anderes Innerweltliches lieben, also genießen wollen, was nur gebraucht werden sollte. Beide *civitates* treten in dieser Welt nie rein auf, denn auch die seit Abel bestehende Kirche hat Bürger des Teufelsstaates in ihren Reihen und auch der Staat kann, zumal seit Christi Menschwerdung, Nutzen für das Ziel der *fruitio dei* erbringen, des glückseligen Genusses Gottes. Die endgültige Scheidung der beiden Bürgerschaften geschieht nach Augustin erst, wenn Christus am Jüngsten Tag die Lebenden und die Toten richtet und damit über die unverlierbare Glückseligkeit eines Menschen entscheide. Hier liegt letztlich das Ziel des göttlichen Heilsplanes.

Die kühne Dynamik, mit der Augustin die erlöste Schöpfung sich somit zu ihrem Schöpfer hinwenden läßt, ist für ihn eine Art von Bild der inneren Beziehungen der Dreieinigkeit Gottes. Augustin spricht von der in Worten nicht auszudrückenden Umarmung des Vaters und des Sohnes, die nicht ohne Genuß, ohne Freude, ohne Liebe und also nicht ohne den Heiligen Geist sei.³⁴ In Gott wohnt dieses Glück, weil sogar in ihm eine ewige Differenz herrscht, die nach Einheit strebt und das Herz göttlicher Liebe schlagen läßt. Der vom Sündenfall niedergedrückte Mensch kann allein durch Christus, der in sich die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt vereint, Anteil an dieser wahren und vollkommenen Glückseligkeit erhalten.³⁵

IV. VOM UNGLÜCK DIESER THEOLOGIE DES GLÜCKS

So großartig der Gesamtentwurf von Augustins Denken ist, so bleiben doch gerade in Bezug auf sein Glücksverständnis viele Fragen offen. Müßte das unverlierbare Glück, um diesen Namen überhaupt mit Recht tragen zu können, nicht etwas mit dem Glück zu tun haben, das in dieser Welt erfahrbar ist? Denn sonst trüge es nur zufällig denselben Namen. Die ewige Glückseligkeit, von der das Christentum spricht, soll ja die endgültige Erfüllung des Menschen sein und nicht eine völlig unbezüglich zu aller seiner bisherigen Existenz übergestülpte schlechthinnige Andersheit bedeuten. Das ewige, unverlierbare Glück soll nicht ein riesenhafter göttlicher Felsbrocken sein, der den bisherigen Menschen erschlägt, sondern eher eine unvergängliche Blüte, die aus dem Samen oder der Knospe des bisherigen Lebens am Ende hervorwächst. Und wenn denn der Glaube lehrt, in den Geschöpfen dieser Welt den Schöpfer zu erkennen und zu preisen, müßte dann nicht auch in dieser kreatürlichen Welt ein zwar nicht vollkommenes, aber doch wirkliches Glück möglich sein? Kann es wirklich sein, dass der Genuß der Glücksgüter dieser Welt in jedem Falle ein Fehlweg ist, und dass diese Güter nicht genossen werden dürfen, sondern nur gebraucht werden

dürfen zum Zwecke der Erlangung des glückseligen Lebens? Hat nicht gerade diese augustinische Konzeption entgegen ihrer Absicht dazu beigetragen, dass in der Neuzeit der Glücksbegriff weithin rein innerweltlich-hedonistisch und trivial geworden ist, weil die Sphäre der innerweltlichen Glückserfahrungen nicht zuletzt durch Augustin innerhalb der westlich-christlichen Tradition für irrelevant erklärt und abgekoppelt worden ist von der Sphäre des eigentlich Wichtigen, Jenseitigen?

Wurde so nicht umgekehrt die *visio beatifica*, die glückseligmachende Schau Gottes, zu der die Menschen der christlichen Lehre zufolge nach ihrem Tode berufen werden können, allmählich zu einem marginalen Spezialfall, der den meisten Zeitgenossen eher kurios oder skurril denn erstrebenswert erscheint? Wer kennt nicht Ludwig Thomas berühmte Satire vom Münchner im Himmel, der des ewigen Frohlockens nicht froh wird und den Besuch im irdischen Hofbräuhaus entschieden vorzieht – und wer wird diesem krachledernen Protest gegen die augustinische Himmelsordnung nicht zumindest ein gewisses Moment an Verständnis entgegenbringen? Wem Thoma zu trivial ist, der wird vielleicht beobachtet haben, dass Dantes *Inferno* und *Purgatorio* zwar Grauenhaftes ausmalen, aber auch sehr viel mehr Eindruck hinterlassen als sein *Paradiso*. Ist es nicht sehr beunruhigend, dass in der christlichen Tradition vielfach das ersehnte Ziel des Menschen farbloser und langweiliger als das schlimmstmögliche Ende erscheint?

Kann es sein, dass in der christlichen Antike bei der Vorstellung von der Seligkeit, durch Augustins spezielle Rezeption des Platonismus mitverursacht und im Mittelalter auf Augustin gestützt, etwas Wesentliches verlorengegangen ist? Wurde vielleicht damals aus einer Verbindung philosophischer und theologischer Motive heraus mit einem gewissen Wirkungserfolg versucht, jede mögliche glückliche Diesseitserfahrung zu desavouieren, und wurde nicht zuletzt dadurch ungewollt die erhoffte glückliche Jenseitserfahrung leblos und abstrakt? Ist hier vielleicht eine Weichenstellung erfolgt, die korrekturbedürftig wäre?

Natürlich wäre es sinnlos, die Gleise der Geschichte noch einmal rückwärts abschreiten zu wollen in der Absicht, irgendeine Weiche diesmal anders und besser zu stellen. Denn die Lokomotive der Geschichte hat nur einen Vorwärtsgang. Doch im Medium der schönen Künste sind solche Revisionen der Geschichte möglich. Es ist geradezu der Beruf der Künstler und Dichter, dem bloß Möglichen anschauliche Gestalt zu verleihen und damit das menschliche Vorstellungsvermögen in Bewegung zu halten. Einer der großen Literaten des neunzehnten Jahrhunderts hat genau dies auf dem Gebiet des Glücks unternommen: Gustave Flaubert in seinem die Literaturgattungen sprengenden Werk *La tentation de Saint Antoine*, «Die Versuchung des heiligen Antonius», woran er sein halbes Leben lang immer wieder neu geschrieben hat.

Die Spätantike, also das späte dritte bis sechste oder siebte Jahrhundert n. Chr., war in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als Epoche erfunden worden. Damals lernte man, diese Zeit nicht mehr bloß als das Ende und den Untergang der Antike zu verstehen, sondern als Geschichtsabschnitt eigenen Rechts, in dem man teilweise auch die eigene Gegenwart gespiegelt sah. Flaubert versammelt in seiner *Versuchung des heiligen Antonius* gewissermaßen enzyklopädisch die verschiedensten Aspekte der Spätantike, er erweckt die absonderliche Welt der Heiligenlegenden, der Visionen, der Mönchs-, Kirchen- und Ketzer geschichten und der religionsgeschichtlichen Handbücher zu einem flirrenden Leben. Flaubert konstituiert damit eine durch und durch aus Büchern erwachsene, «ästhetisch autonome Spätantike».³⁶ Antonius, wirkungsgeschichtlich tatsächlich die wichtigste Gründerfigur des Mönchtums, wohl hochbetagt im Jahre 356 in Oberägypten verstorben, wird von Flaubert zunächst als strenger Asket geschildert, dem aber die anfängliche Fröhlichkeit abhanden gekommen ist. Flaubert läßt ihn als Versuchung und Erfahrung in der Phantasie die bunte Welt der Spätantike schauen. Auch biblische Figuren wie die Königin von Saba treten als verführerische Phantasmagorien in der Phantasie des Antonius auf. Anfangs hatte Antonius noch voll Abscheu beteuert: «Ich möchte die Erde nicht berühren – nicht einmal mit meiner Fußsohle.»³⁷ Doch am Ende kann Antonius in nächtlicher Vision das phantastische Wirken und Werden einer zuerst surreal wirkenden, dann aber immer realer werdenden Natur in ihrer bizarren Pracht schauen: Bärte von Seehunden, phosphoreszierende Fischschuppen, Quallen wie Kristallkugeln, Diamanten, die wie Augen strahlen. Und da läßt Flaubert den Antonius rufen: «Oh Glück! Glück! Ich habe gesehen, wie das Leben geboren wird, habe gesehen, wie die Bewegung beginnt. Das Blut in meinen Adern pocht so stark, dass es sie fast zerreißt. Ich begehre zu fliegen, zu schwimmen, zu bellen, zu brüllen, zu jaulen. Ich möchte Flügel haben, einen Rückenpanzer, eine Rinde, möchte Rauch schnauben, einen Rüssel tragen, meinen Leib winden, mich ganz teilen, in allem sein, mich mit den Düften verströmen, mich wie die Pflanzen entfalten, fließen wie Wasser, schwingen wie der Ton, schimmern wie das Licht, mich allen Formen einschmiegen, in jedes Atom eindringen, bis in den Bodengrund der Materie hinabsteigen – die Materie sein!»³⁸ Das ist das letzte Wort des Antonius im Text Flauberts.

Eine kleine Notiz nach Art einer Regieanweisung schließt sich unmittelbar an, und mit ihr endet Flauberts Werk: Der Tag bricht an, goldene Wolken rollen sich zu großen Schnecken und geben den Himmel frei, mitten darin die Sonnenscheibe, von der das Antlitz Christi strahlt – Antonius bekreuzigt sich und nimmt das Gebet wieder auf. Ein offenbar bewußt rätselhafter, vieldeutiger und ganz sicher nicht frömmelnd gemeinter Schluß, verfaßt von einem Autor, dessen Romane wegen angeblicher moralischer

Anstößigkeit vor die französische Justiz gelangten. Flaubert sucht in der Spätantike noch einmal den Ort auf, an dem, von Augustin mit verursacht, menschliches Glück und ewiges Heil sich trennten. Er imaginiert, wie die damals verabschiedete diesseitige Welt, ja gerade sie eine ästhetische Glückserfahrung ermöglicht, in der womöglich etwas von dem Heil aufscheint, von dem die Christen immer gesprochen haben, und das sie doch so selten anschaulich und anziehend vor Augen zu führen gewußt haben.

ANMERKUNGEN

¹ Zum folgenden vgl. Hans-Jürgen DIESNER, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Leipzig 1966.

² Vgl. Peter BROWN, *Augustin von Hippo. Eine Biographie*, aus dem Englischen von J. Bernard/W. Kumpmann, München 2000, 374–379; Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, 658–668.

³ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 28, 11.

⁴ PLOTIN, *Enneaden* 1, 4, 7.

⁵ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 31, 2.

⁶ François DOLBEAU, *Le Liber XXI sententiarum (CPL 373). Édition d'un texte de travail*, in: *Recherches Augustiniennes* 30 (1997) 113–165.

⁷ AUGUSTIN, *Confessiones* 3, 4, 7f.; *De beata vita* 1, 4.

⁸ DERS., *De trinitate* 13, 4, 7 (CICERO, *Hortensius*, Fragment 58 Grilli)

⁹ Ähnlich dachten auch ARISTOTELES (*Ethica Nicomachea* 1, 2 [1095a14–19]) und SENECA (*De vita beata* 1: vivere ... omnes beate volunt).

¹⁰ Vgl. dazu nach wie vor Erich FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bde., Diss. Münster 1975.

¹¹ AUGUSTIN, *Retractationes* 1, 2, 1.

¹² DERS., *Contra academicos* 3, 6, 13–19; 19, 42.

¹³ DERS., *Opus imperfectum c. Iulianum* 6, 12.

¹⁴ DERS., *De civitate dei* 19, 1.

¹⁵ DERS., *Retractationes* 1, 2, 2–4.

¹⁶ Vgl. z.B. SENECA, *De vita beata* 1–5 und 16.

¹⁷ Ebd. 25–28.

¹⁸ AUGUSTIN, *De civitate dei* 19, 4. Vgl. natürlich bereits PLATON, *Phaidon* 67 c und 81 e f.; *Phaidros* 246 a – 249 c.

¹⁹ DERS., *De trinitate* 13, 20, 25.

²⁰ DERS., *Soliloquia* 1, 1, 3.

²¹ Vgl. dazu Werner BEIERWALTES, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1981, 6, Heidelberg 1981.

²² Vgl. Henrique de NORONHA GALVÃO, *Art. Beatitudo*, in: *Augustinus-Lexikon*, hg. von Cornelius MAYER, Bd. 1 (1986–94), Sp. 624–638.

²³ Mt 5, 8. Vgl. zu der Synthese aus Philosophie und Bibel Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 63–70.

²⁴ R. LORENZ, *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964) 21–78.

²⁵ AUGUSTIN, *De magistro* 11, 38.

²⁶ DERS., *De trinitate* 13, 19, 24.

²⁷ Ebd. 4, 3, 6.

²⁸ DERS., *De civitate dei* 9, 17, ein freies Resümee von PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 8.

²⁹ AUGUSTIN, *De trinitate* 4, 15, 20.

³⁰ DERS., *De vita beata* 1, 1. Vgl. CICERO, *Tusculanae disputationes* 5, 2, 5.

³¹ PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 7.

³² PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 23.

³³ AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 30.

³⁴ DERS., *De trinitate* 6, 10, 11.

³⁵ Ebd. 13, 17, 22.

³⁶ Reinhart HERZOG, *Epochenerlebnis ‹Revolution› und Epochenbewußtsein ‹Spätantike›. Zur Genese einer historischen Epoche bei Chateaubriand*, in: R.H./Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik* 12, München 1987, S.195–219; hier 219.

³⁷ G. FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine* [in der letzten, 1872 abgeschlossenen Fassung], in: *Œuvres*, hg. von A. THIBAUDET/B. DUMESNIL, Bd. 1, Paris 1951, S.23–164; hier 55: «Je voudrais ne pas tenir à la terre, – même par la plante de mes pieds!»

³⁸ Ebd. S.164: «Ô bonheur! bonheur! j'ai vu naître la vie, j'ai vu le mouvement commencer. Le sang de mes veines bat si fort qu'il va les rompre. J'ai envie de voler, de nager, d'aboyer, de beugler, de hurler. Je voudrais avoir des ailes, une carapace, une écorce, souffler de la fumée, porter une trompe, tordre mon corps, me diviser partout, être en tout, m'émaner avec les odeurs, me développer comme les plantes, couler comme l'eau, vibrer comme le son, briller comme la lumière, me blottir sur toutes les formes, pénétrer chaque atome, descendre jusqu'au fond de la matière, – être la matière!» (deutsche Übersetzung R.K. unter Heranziehung der Version von Barbara und Robert Picht, Frankfurt 1966).

JOCHEN SAUTERMEISTER · MÜNCHEN

LEBENSKUNST IN DER POSTMODERNE

Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos

I. ZUR RENAISSANCE DER LEBENSKUNST IN DER GEGENWART

Die zeitgenössische Philosophie der Lebenskunst wird gelegentlich als postmodernes Phänomen bezeichnet. Versteht man unter Postmoderne eine zeitdiagnostische Beschreibung unserer Kultur, die sich als nachmetaphysisch und fragmentarisch charakterisieren lässt, so kann man sie auch positiv als affirmierten Existenzraum ansehen, «in dem der Mensch, weder durch Sinnzentren noch durch Grenzen eingeengt, in einer Pluralität von Lebensweisen sich entwerfen und ausleben kann»¹. Gleichwohl beanspruchen die verschiedenen Lebenskunstansätze, über die Postmoderne hinauszugehen, um in kritischer Distanz und mit aufklärerischem Impetus gegenüber aller Unübersichtlichkeit, Komplexität und Pluralität eine reflektierte Freiheitspraxis zu ermöglichen, die gegen verfestigte Herrschaftszustände und Fremdbestimmungen Widerstand zu leisten vermag. Nicht von ungefähr wird Michel Foucault, der sich in seiner Spätphase mit Fragen der Ästhetik der Existenz und der Sorge um sich beschäftigt hat und dabei dem Begriff «Lebenskunst» wieder systematisch-ethische Bedeutung hat zukommen lassen, als einer der Vertreter des Poststrukturalismus (neben Jacques Derrida und Jean-François Lyotard) genannt, der durch seine explizite Zuwendung zu ethischen Fragen über das poststrukturalistische Paradigma selbst hinausgegangen ist.

Philosophie der Lebenskunst ist auf dem Nährboden eines Lebensgefühls erwachsen, das in mehrfacher Hinsicht problematisch ist und sich soziologisch mit den Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Individualisierung in Verbindung bringen lässt. Es zählt mittlerweile zu den soziologischen Gemeinplätzen, dass die gesellschaftlichen Prozesse von Pluralisierung und Individualisierung, der beschleunigte Fortschritt in Wissenschaft und Technik sowie weitverzweigte Globalisierungsprozesse den Einzelnen dazu nötigen, sein Leben eigenverantwortlich, bewusst und

JOCHEN SAUTERMEISTER, geb. 1975, Studium der katholischen Theologie, der Psychologie und Philosophie in Tübingen und Jerusalem, 2006 Promotion, Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Moralthologie an der LMU München.

reflexiv zu führen. Denn tradierte Normkomplexe, Lebensmodelle und Identitätsschablonen können nicht mehr als hinreichende Orientierungsgrößen fungieren. Neben den verschiedensten populären Lebenshilfe-, Ratgeber- und Coaching-Angeboten, die darauf zielen, den Einzelnen in seiner Lebensführung zu stärken, wurden im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts die Fragen nach dem guten Leben, nach dem Glück und nach einer reflektierten Lebenskunst auch als Themen der Philosophie wiederentdeckt, nachdem Immanuel Kant Glück als Prinzip von Moralität aus der praktischen Philosophie verbannen wollte. Ihre Aktualität und Resonanz ziehen die verschiedenen Lebenskunstkonzepte aus dem Bestreben, auf die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart, die zum Teil mit existenziellen, individuellen, sozialen und globalen Gefahren einher gehen, Antwort oder zumindest Hilfestellung für deren Bewältigung zu geben.² Philosophie der Lebenskunst versteht sich also als reflexive Reaktion auf praktische Probleme, die offensichtlich mit den Mitteln normativer Ethik nicht effektiv zu lösen sind. Deren Regelerorientierung einerseits und deren universalistische Geltungsansprüche andererseits werden als obsolet zurückgewiesen. Dem sich daraus ergebenden ethischen Vakuum möchte die Lebenskunst begegnen. Dies wird besonders in einem Interview aus dem Jahre 1984 deutlich, in dem Foucault seine Beschäftigung mit der antiken Philosophie entsprechend seiner genealogischen Methode aus einer zeitgenössischen Frage heraus begründet: «Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die im Wesentlichen Suche nach einer persönlichen Ethik war, zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System von Regeln über. Und für die Antike interessiere ich mich, weil aus einer ganzen Reihe von Gründen die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.»³

Der Begriff «Ästhetik der Existenz» und mit ihm das Verständnis von Lebenskunst werden in den unterschiedlichen philosophischen Ansätzen nicht einheitlich aufgefasst, und so sind sie mitunter auch erheblichen Missverständnissen ausgesetzt. Ihr Gebrauch oszilliert zwischen einer für jeden Menschen bedeutsamen und möglichen Lebenskunst auf der einen Seite und einer ästhetizistisch-elitären Spielart auf der anderen. Postmoderne Lebenskunst daher als einen Ästhetizismus zu diskreditieren, der letztlich dem ungezügelten Individualismus und subjektivistischer Beliebigkeit das Wort rede, käme einer einseitig verzerrenden Karikatur gleich. Denn auch in ihren exklusivsten Varianten wird das moralische Problem erkannt, wie angesichts der Heterogenität und Fragmentarität der Lebensbedingungen differenzsensibel ein gerechtes Zusammenleben gewährleistet und Unterdrückung vermieden werden kann. Damit ist zugleich ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal von philosophischer Lebenskunst und populärer Lebenskunst-

literatur genannt: Indem die philosophischen Ansätze durch eine Grundlagenreflexion über erfahrungsbezogene lebenspraktische Klugheitsregeln und technisch asketische Ratschläge hinausgehen, behandeln sie auch das Verhältnis von Glück und Moral, von Selbstverwirklichung und Verantwortung.⁴ Wenngleich das Augenmerk also auf dem Individuum liegt und damit auf dem Besonderen und Konkreten menschlicher Praxis, so ist es doch nie insulär gedacht, als ob der Einzelne eine in sich geschlossene Monade in einem a-sozialen Raum wäre, der in rücksichtsloser Manier sich selbst als Künstler den je schönen Ausdruck geben würde. Philosophie der Lebenskunst bedenkt vielmehr auch die Grenzen der Selbstverwirklichung als konstitutiven Bestandteil der Existenzästhetik und die Bedeutung der sozialen Anerkennung einer solchen Lebensform.

II. WEGBEREITER EINER ZEITGENÖSSISCHEN PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST

Im deutschsprachigen Raum gilt unbestritten Wilhelm Schmid als der populärste Vertreter der Lebenskunstphilosophie. Im Anschluss an seine systematischen Rekonstruktionen von Michel Foucaults diversen Beiträgen zur Ästhetik der Existenz und in Fortführung von Hans Krämers Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst hat Schmid eine Grundlegung philosophischer Lebenskunst vorgelegt und in weiteren Veröffentlichungen detailliert und konkretisierend entfaltet. Spätestens mit der von Wolfgang Kersting und Claus Langbehn herausgegebenen kritischen Diskussion⁵ wurde Schmid als *der* Vertreter philosophischer Lebenskunst manifest. Schmidts umfassend angelegter, gar enzyklopädisch anmutender Lebenskunstansatz speist sich aus so vielen unterschiedlichen philosophischen Traditionen und Positionen, dass eine eingehende Darstellung hier nicht möglich ist. Um sein grundsätzliches Anliegen dennoch besser verorten zu können, ist ein Rekurs auf Foucaults Ansatz einer Existenzästhetik ebenso unerlässlich wie ein Verweis auf Hans Krämer. Krämer und Foucault sind zwar beide maßgeblich durch die antike Philosophie beeinflusst, lassen aber keine bedeutsamen wechselseitigen Bezüge erkennen. Eine hermeneutische Lektüre von Schmidts Lebenskunstkonzept legt offen, dass dieses sich als Synthese einer verallgemeinerten Ästhetik der Existenz, die nicht mit einem vulgären Selbstkult verwechselt werden darf,⁶ auf der einen Seite und einer alltäglichen Überlebenskunst, die «in der Abwehr von inneren und äußeren Existenzkrisen»⁷ besteht, auf der anderen Seite verstehen lässt. Beiden, Foucault und Krämer, geht es um eine souveräne Lebensführung von Individuen, die sich als nicht selbstverständlich versteht; allerdings entfalten sie diesen Gedanken in je unterschiedliche Stoßrichtungen.

Michel Foucaults späte Beschäftigung mit Fragen der Ethik und einer Ästhetik der Existenz war zwar anfangs sehr überraschend, weil er bis dahin

insbesondere als «Destrukteur» des neuzeitlichen Subjekts und als Analytiker moderner Macht internationale Reputation erworben hatte und damit den Faktor menschliche Subjektivität in seinen Studien systematisch beiseite ließ. Allerdings lässt sich diese thematische Verschiebung insofern als konsequent begreifen, als seine «ethische Wende» als «Suche nach Widerstandsmöglichkeiten gegenüber der Macht [...] im realen gesellschaftlichen und individuellen Leben»⁸ verstanden werden kann. Getragen von einem aufklärerischen Impetus, der sich jedoch vom neuzeitlichen Aufklärungsgedanken durch seinen anti-universalistischen und anti-essentialistischen Charakter absetzt, geht es ihm um «die permanente Reaktivierung einer Haltung [...], das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte»⁹ und das in der historischen Kritik vermeintlicher ontologisch-moralischer Grenzen des menschlichen Seins eine endlose experimentelle Arbeit der Freiheit bedeutet. Durch seine Beschäftigung mit der antiken Ethik intendiert Foucault also, alternative Ethikmodelle zu den gegenwärtigen Konzepten aufzuzeigen. Ethik versteht er dabei als reflektierte Praxis der Freiheit.¹⁰

Mit der Existenzästhetik dreht Lebenskunst schematisch das Verhältnis von ethisch bedeutsamer souveräner Selbstbestimmung und moralischem Subjektsein um, wie Foucault am Beispiel der Antike aufzeigt. Ausgangspunkt ist dort das agierende Individuum, das aber nicht als Moralsubjekt begriffen werden kann. Wenngleich der Einzelne als zurechnungsfähig angesehen wird, so ist er doch zahlreichen fremdbestimmten Einflüssen wie äußeren Zwängen oder inneren unkontrollierten Leidenschaften und Affekten ausgeliefert, die allesamt dazu führen, dass er nicht wirklich als souveräner Akteur seines Verhaltens gelten kann. Der Einzelne ist deshalb dazu angehalten, durch die Praxis der Selbstsorge und Askese sich selbst beherrschen zu lernen und seinem Leben die schönst mögliche Gestalt zu geben, die vor sich selbst, von den anderen und den zukünftigen Generationen Anerkennung zu finden vermag.¹¹ Durch verschiedene Praktiken und Technologien des Selbst soll der Einzelne sich als Quasi-Subjekt so formen und bilden, dass er sich selbst souverän steuern kann, ohne dabei seine Macht gegenüber anderen zu missbrauchen, wie es im ungeübten Zustand der Fall wäre. Die Sorge um sich selbst ist damit in sich ethisch und ontologisch vorrangig vor der Sorge um den anderen.¹² Erst mit der Verwirklichung des Ideals der souveränen Persönlichkeit, das sich wissend und haltungsbezogen, also handlungspraktisch die nötigen Wahrheiten angeeignet hat, bildet sich ein autonomes und selbstbestimmtes Handlungssubjekt heraus. Foucault, der deutlich hervorhebt, dass die antike Ethik ausschließlich für den freien Mann gedacht war, will für eine moderne Lebenskunst diesen antiken Elitizismus aufbrechen und die Figur der Ästhetik der Existenz für jedes Individuum öffnen, ohne dabei einen allgemeinen Verbindlichkeitsanspruch zu erheben.

Was Foucault am Beispiel der Sexualität herausgearbeitet hat, möchte er für eine gegenwärtige Ethik aktualisieren: «Es ist die Beziehung zu sich selbst, die es auszubilden gilt, dieses *Selbstverhältnis*, das bestimmt, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss.»¹³ Der Zugang zur Wahrheit ist damit auch nur durch die erfolgreiche Arbeit an sich selbst möglich.¹⁴ Das moralische Subjekt ist Zielgestalt und nicht Ausgangspunkt und Voraussetzung der Ethik. Nicht Moralisieren, sondern Askese und Selbsttransformation des Individuums zu einer bestimmten Seinsweise (was Foucault als ein entscheidendes Element von Spiritualität versteht)¹⁵ sind also entscheidend. Dieses Verständnis hat jedoch mit dem Aufkommen des Christentums Foucault zufolge einen erheblichen Wandel erfahren, indem die Frage nach der Wahrheit des Selbst, nach seinen authentischen Motiven und damit die Aufgabe einer Hermeneutik des Selbst in den Vordergrund trat und die Figur der Ästhetik der Existenz und den Modus der Selbstsorge durch die Seelsorge verdrängte.¹⁶

Die Notwendigkeit einer Korrektur der neuzeitlichen Moralphilosophie sieht auch Hans Krämer, der als erster die Bezeichnung Philosophie der Lebenskunst in den zeitgenössischen Diskurs im Kontext seiner Rehabilitierungsbemühungen um die Individualethik eingebracht hat, ohne allerdings moralphilosophische Fragen grundsätzlich verabschieden zu wollen. In seinem 1988 veröffentlichten Vortrag «Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst» sieht Krämer «die Chancen gegenwärtiger Lebenskunst darin liegen, das Einzelne, Besondere und Konkrete als solches verstärkt zur Geltung zu bringen und dadurch optimierend ein erfülltes und angemessenes Weltverhältnis herzustellen»¹⁷. Nur so könnten auch die nicht-moralischen Aspekte der Lebensführung theoretisch wieder in den Blick geraten. Ihr Ideal der «Souveränität der Lebensführung» (16) basiert auf einem Freiheits- und Autonomieverständnis, dessen Realisierung durch Mangelzustände und Notlagen bedroht ist. In Abgrenzung zu einem engen Verständnis von Lebenskunst, das in individualisierender und ästhetisierender Reduktion auf die optimale und sublimen Verfeinerung des Lebens abzielt, liegt Krämers Augenmerk auf einem weiteren Verständnis von Lebenskunst, dem es «um das durchschnittliche Grundkönnen des Lebensvollzugs insgesamt, ja darüber hinaus um ein fundamentales Überlebenkönnen in der Abwehr von inneren und äußeren Existenzkrisen» (7) geht. Mit diesem existenziell aufgeladenen Verständnis von Lebenskunst als «Sichverstehen auf das richtige Leben» (7) geht das Bewusstsein einer engen Verflechtung von Selbst- und Weltverhältnis einher. Das gelingende Leben geschieht nicht von selbst, sondern ist stets vom Scheitern bedroht, so dass es der Philosophie der Lebenskunst um Regulierung und Stabilisierung des Lebens geht. Aufgrund der «Destruktion einer objektiven Teleologie ansichseiender Naturzwecke», der kritischen Hinterfragung des «naive[n] Freiheits- und Vernunftbegriff[s]

der traditionellen Ethik» sowie der politischen, ökonomischen und sozialen Liberalisierung kann die zeitgenössische Theorie Krämer zufolge nicht mehr auf die vorkantische *ars vitae* zurückgreifen (15). Sie muss stattdessen experimentell und erfahrungsbasiert vorgehen, um eine Steigerung der Freiheit im Sinne einer Selbstbefreiung zu ermöglichen. Philosophische Lebenskunst kann dazu Ratschläge geben, ohne wie die Moralphilosophie kategorische und allgemeinverbindliche Normen vorzulegen.

Wenngleich Krämer in seinem späteren Entwurf «Integrative Ethik» die Dichotomie von Moralphilosophie, die dort als Sollensethik firmiert, und Philosophie der Lebenskunst der Sache nach ausführlich entfaltet und beide als nicht aufeinander rückführbar versteht, nimmt er doch eine terminologische Änderung vor. Den Begriff Lebenskunst stellt er hinter denjenigen der Strebensethik zurück, um nicht das mögliche Missverständnis teleologischer Prämissen und ästhetischer Konnotate zu bedienen.¹⁸ Dennoch setzte sich der Begriff der Lebenskunst mit den Arbeiten von Wilhelm Schmid durch, der mit seiner Foucault-Rezeption eine eigenständige Grundlegung einer Philosophie der Lebenskunst vorgelegt hat.

III. GRUNDLEGUNG EINER PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST

Der Philosoph Wilhelm Schmid teilt mit Foucault und Krämer die Einschätzung, dass die neuzeitliche Moralphilosophie in einer Krise sei, die nicht nur theoretisch neuer Antworten bedarf, sondern auch im Sinne praktischer Lebenshilfe solche erfordert. Den grundlegenden Orientierungsverlust angesichts der zahlreichen gesellschaftlichen Verunsicherungen erachtet er als spezifisches Signum der Moderne, das auf das Desiderat einer reflektierten Lebenskunst verweist. Die Frage, wie man sein Leben führen kann, ist existenzieller Ausgangspunkt seiner Philosophie der Lebenskunst, «um die immer neue Frage nach dem wahren Leben zum kritischen Korrektiv gegenüber dem wirklich gelebten Leben zu machen»¹⁹, damit das eigene Leben nicht lediglich durch die inneren Impulse und Leidenschaften sowie die äußeren Umstände getrieben wird. Der Philosophie der Lebenskunst geht es somit «um eine *richtige Lebensführung*, und das heißt, das Leben so zu führen, dass ein wahres und erfülltes Leben daraus wird» (120). Da jedoch die historischen und kulturellen Bedingungen die Voraussetzungen und Kontexte der konkreten Lebensgestaltung bestimmen, setzt sich Schmid in seiner Grundlegung zum Ziel, diejenigen Aspekte zu eruieren, die «für jede reflektierte und in diesem Sinne philosophische Lebenskunst grundlegend sind» (10). Quasi-transzendental sollen sie die Bedingungen der Möglichkeit für konkrete Lebenskunstkonzepte und damit auch für ein wahres und erfülltes Leben benennen, ohne einem Systemzwang oder essentialistischem bzw. naturteleologischem Denken zu erliegen. Als grundlegende Zielgestalt

der Lebenskunst ist das formale Ideal eines bejahenswerten, schönen Lebens leitend, wie Schmid's *«existentieller Imperativ: Gestalte dein Leben so, dass es bejahenswert ist»* (169), ausdrückt.

Dass Schmid die reflektierte Lebenskunst selbst nicht als normativ verpflichtend verstanden wissen will, wird daran deutlich, dass sie letztlich der Wahl des Individuums entspringen muss und nur von dort her ihre existenzielle Geltung erlangt: *«Wozu Lebenskunst? Einen absolut zwingenden Grund, sich um sie zu bemühen, gibt es nicht. Sie kann nur aus einer Wahl hervorgehen, die das Individuum trifft, und nur auf einem Wissen darüber beruhen, wie brüchig alle Gründe im Grunde sind, wie nicht alle Gestaltungen letzten Endes sind, welche Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz eigen sein kann und dass ihr der Boden jederzeit unter den Füßen weggezogen werden kann. «Gründe» im Sinne von Argumenten sind hiergegen machtlos, an der Melancholie der Existenz prallen sie seit jeher ab.»* (389) Schmid zufolge kann also nur das Individuum selbst über Sinn oder Sinnlosigkeit seiner Existenz und damit auch seiner Lebensgestaltung befinden, ohne dass dies durch ein rein rationales Urteil oder ein rationalistisches oder moralisches Oktroi möglich oder legitim wäre.

In Schmid's autonomieethischem Konzept steht die Wahl im Zentrum der Lebenskunst sowie die dazu erforderlichen Fähigkeiten, zwischen verschiedenen Möglichkeiten auswählen und auf die verworfenen auch verzichten zu können. Damit dies reflektiert und vernünftig geschehen kann, bedarf es der Selbstdistanzierungsfähigkeit. Diese ist Schmid zufolge nicht nur für verschiedene Einzelwahlen erforderlich, sondern auch für die Fundamentalwahl, also die Bestimmung der grundlegenden Ausrichtung und der Leitkriterien für die persönliche Lebensführung. Konsequenter bestimmt Schmid die Kriterien des Schönen und Bejahenswerten ebenso als Resultat eines Wahlaktes, insofern als damit auch die Wahl der grundlegenden Vollzugsform der Existenz einhergeht. Schmid's postteleologische Teleologie ist also zirkulär. Daher bedarf die Lebenskunst einer eigenen Hermeneutik, in der der Einzelne sein Leben so deutet, dass er es reflektiert gestalten kann. Dadurch, dass das Leben nämlich in seiner Fülle objektives Material für die persönliche Sinngebung bereitstellt, mit dem und innerhalb dessen das Subjekt sich selbst und die Welt deutet, ist Sinnfindung und Sinngebung ein subjektiv-objektiver Prozess, der letztlich eine rein selbstmächtig-autonome Gestaltung unterläuft.²⁰ Eine solche grundsätzliche Lebensentscheidung wird von jedem Menschen inhaltlich gefüllt und ist durch eine bejahende Lebenseinstellung getragen, ohne die es unmöglich wäre, seine Existenz überhaupt bewusst führen zu können. Es ist bemerkenswert, dass Schmid diese material angeereicherte Lebensform mit dem Begriff «Glaube» verbindet: *«Im persönlichen Glauben ist all das Bejahenswerte einer individuellen Ästhetik der Existenz versammelt, an dem die Lebensführung orientiert werden kann.»*²¹

Ebenso umfassend wie der Lebenshilfe-Anspruch von Schmid's Lebenskunstphilosophie ist auch das von ihm behandelte Themenspektrum. Seine Philosophie der Lebenskunst behandelt Fragen der Politik und Gesellschaftsgestaltung, den Umgang mit sich selbst und die Beziehung zu anderen Menschen, Bildung und Pädagogik sowie Fragen der Ökologie. Insofern alles in den Fokus einer gelingenden Lebensführung geraten kann, gibt es grundsätzlich kein Thema, das nicht Gegenstand einer reflektierten Lebenskunst sein kann. Insofern erhebt Schmid's Lebenskunstkonzept den Anspruch, prudentielle und moralische Dimensionen miteinander zu verbinden, indem die Übernahme moralischer Anforderungen letztlich als im klugen Willen der einzelnen Akteure verankert reformuliert wird.

Die Zielgestalt gelingenden Lebens, das schöne Leben, stellt sich jedoch nicht von selbst ein. Vielmehr bedarf es neben der Ausbildung praktischer Kompetenzen, um die äußere Realität sowie ihre Möglichkeiten und Erfordernisse erfassen zu können, auch der Persönlichkeitsbildung, um die eigenen blinden Flecken, Verhaltens- und Erlebensmuster, neurotischen Verzerrungen sowie Ängste erkennen und bearbeiten zu können. So wird man sich nicht nur seiner Motive klarer, sondern ist auch eher in der Lage, sich selbst und die Anforderungen, Grenzen und Möglichkeiten der Mitwelt und Umwelt adäquat wahrnehmen zu können. Um sein Leben entsprechend zu gestalten, bedarf es Schmid zufolge «Sensibilität und Gespür, Reflexivität und Urteilskraft, auf deren Grundlage die Wahl in einer reflektierten Lebenskunst getroffen wird»²². Schmid bedient sich hierbei des aristotelischen Begriffs der Klugheit, in dem kognitive und sensitive Fähigkeiten zusammenfließen. Diese Begriffsmomente aufnehmend, konzipiert er einen Begriff von Klugheit, der sozialmoralische und umweltethische Forderungen als Verpflichtung eines aufgeklärten und maßhaltenden Eigeninteresses, das sich seiner kontextuellen Verwobenheiten und Abhängigkeiten bewusst ist, zur Geltung bringt.²³

Wenngleich Schmid's Ansatz philosophischer Lebenskunst mit der Zielgestalt des schönen Lebens aufgrund seiner harmonisierenden und autonomieoptimistischen Grundtendenz gelegentlich als «Lebenskitsch» oder «Wohlfühlpsychologie» abgetan wird, die die anstrengende und agonalkämpferische Dimension des Lebens übermäßig verharmlose bzw. den Einzelnen in seiner präntendierten Souveränität überfordere,²⁴ so bleibt es doch ein unbestreitbares Verdienst, der weitgehend in Vergessenheit geratenen Bedeutung philosophischer Lebenskunst wieder Gewicht verliehen und die Fragen nach der individuellen Lebensführung wie auch nach einem sinnvollen und erfüllten Leben, also nach dem menschlichen Glück, und Hinweise zur lebenspraktischen Bewältigung wieder in die Mauern der universitären Philosophie hinein und dann wieder hinaus getragen zu haben. Auch die Einsicht, dass ethisch-moralische Fragen mit moralpsychologischen

verbunden sind, wenn es um die gelebte Praxis geht, hat den Einzelnen und dem Motivationsproblem neue Aufmerksamkeit gegeben. Allerdings gelingt es Schmid nicht, in theoretischer Hinsicht hinreichend zwischen Philosophie als Lebenskunst und Philosophie der Lebenskunst im Sinne eines reflektierenden Distanznehmens zu unterscheiden, so dass er – wie manche Kritiker bemängeln – letztlich nicht über ein Explizitmachen praktischer Lebensklugheit hinauskomme. Dagegen versucht etwa der Philosoph Ferdinand Fellmann, maßgeblich beeinflusst durch die Lebensphilosophie, den Kern der Philosophie der Lebenskunst im Umgang mit der Zeit zu verankern: «Nur wer in der Zeit mit sich selbst übereinstimmt, wer das Seinige, das Nötige tut, kann seine Freiheit gegenüber der Gleichgültigkeit der Welt bewahren und der Kontingenz einen Sinn abgewinnen, der mit dem Vollzug des Lebens identisch ist.»²⁵ Nur auf diese Weise könne auch der anthropologischen Einsicht Rechnung getragen werden, dass das Leben selbst nicht einfach objekthafes Material der Lebenskunst sein kann, das beliebig formbar wäre.

IV. PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST ALS EMPIRISCH SENSIBILISIERTE FREIHEITSPHILOSOPHIE

Die Vorstellung von der Freiheit des Menschen ist für jede philosophische Lebenskunst leitend. Es geht darum, die Fähigkeit des Individuums zu stärken, damit es sein Leben eigenverantwortlich und selbstbestimmt führen kann. Lebenskunstkonzepte betrachten den Einzelnen nicht einfach als Repräsentanten der Gattung Mensch, woraus allgemeine Vorgaben für die Lebensgestaltung im Sinne naturrechtlicher oder teleologischer Bestimmungen abgeleitet werden könnten. Vielmehr sehen sie ihn vornehmlich in seiner je eigenen Individualität. Sie empfehlen ihm, «sich seines besonderen Lebens, seiner existentiellen Einmaligkeit bewußt zu sein und aus diesem Wissen heraus sein Leben in Besitz zu nehmen und zu gestalten»²⁶. Was als triviales Pathos eines anthropologischen Existentialismus (ab-)qualifiziert werden könnte,²⁷ lässt sich aus einem anderen Blickwinkel als konsequenter Versuch deuten, mit dem Gedanken der Autonomie individuierter Subjekte in praktischer und theoretischer Absicht ernst zu machen. In der Lebenskunst geht es nämlich um die authentische, kompetente und im Bewusstsein sozialer Verantwortung einzuübende und gelebte Selbstbestimmung von Individuen mit ihrer je eigenen Biografie und je eigenen bio-psychischen Bedürfnissen, Neigungen, Ängsten, Interessen und Wünschen.

Das Anliegen zeitgenössischer Lebenskunstphilosophie, wie sie vor allem von Wilhelm Schmid vertreten wird, ist also integrativ und auf Kohärenz ausgerichtet, indem es Fragen der Lebens- und Handlungsorientierung sowie der Motivation und Lebbarkeit von Handlungsoptionen mit einem sozialetischen und ökologischen Verantwortungsbewusstsein verbindet und dabei die zugrunde liegenden Sinndimensionen menschlichen Handelns im

Blick behält. Die Einsicht in die Notwendigkeit, moralische Erkenntnis und motivationale Dynamik zusammen zu sehen, stellt den individuellen Akteur in das Zentrum. Es geht dabei um die alte Frage, wie ethische Einsichten praktisch werden können und woher diese ihre Berechtigung und Verpflichtungskraft nehmen. Letztlich ist lediglich der Anspruch der Selbstverpflichtung statt eines heteronomen Drucks auf den Einzelnen ethisch legitim. Der Geltungsgrund für orientierende Maßstäbe und konkrete Entscheidungen soll im Subjekt selbst liegen – und zwar nicht nur, weil Autonomie als Handlungsprinzip anerkannt wird, sondern auch aus der Einsicht heraus, dass eine Person nur das handelnd realisiert, was für sie subjektiv bedeutsam ist. Für eine erfolgreiche und glückende Praxis ist es jedoch nötig, die Realisationsbedingungen und die Voraussetzungen der Lebbarkeit und Sinnhaftigkeit von Interessen im größeren biografischen, sozialen, kulturellen und ökologischen Kontext zu beachten. Nur so bleibt der Einzelne intrinsisch motiviert, das schöne Leben im Sinne eines für ihn persönlich bejahenswerten Lebens zu verwirklichen. So bleibt für den Einzelnen zu klären, wie das schöne Leben einerseits erkannt und andererseits realisiert werden kann. Es geht also um die Fragen der (Selbst-) Erkenntnis und der (Selbst-)Wirksamkeit angesichts der Lebensbedingungen und Lebensgrundlagen, damit nicht Selbsttäuschung und unrealistische Einschätzungen eine kluge Lebensführung beeinträchtigen. Dass hierfür auch eine gesunde Selbstachtung erforderlich ist, wird zunehmend erkannt.²⁸

Aus einer reflektierten Selbstdistanzierung heraus soll der Einzelne vernünftige Einzelentscheidungen treffen, die in einen biografischen Gesamtentwurf eingebettet sein sollen, was den Grad an Selbstbestimmung erhöht. Die konkrete Lebensform, welche sich durch eine bestimmte Zielbestimmung des Lebens auszeichnet, enthält neben Techniken und Orientierungswissen die reflexive Einbeziehung der Vorstellung eines bestimmten Lebenssinns. «Die Lebenskunst lässt sich von daher als das Gesamtinventar jener Wegmarken, Instrumente und Fertigkeiten begreifen, das der Mensch innerhalb einer Lebensform zur Unterstützung seiner persönlichen Glückssuche erlangen kann.»²⁹

Lebenskunst hat einen beraterisch-pädagogischen Impetus, dem es um eine Stärkung der Eigenkompetenz im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe geht, was dann die Sorge um den Anderen, die Gesellschaft und die Umwelt beinhaltet.³⁰ Im Sinne einer konsultatorischen Ethik beinhaltet sie auch «eine Reihe von Techniken zur <Therapie> der menschlichen Persönlichkeit»³¹. Mit Hilfe von Technologien der Selbstgestaltung soll der Einzelne Methoden und Techniken an die Hand bekommen, um seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung besser ausbilden zu können.

Dabei macht es jedoch einen Unterschied, was für ein Subjektverständnis dem jeweiligen Ansatz zugrunde liegt. Während in der antiken Philo-

sophie die Vorstellung einer Wesensrealisierung vorherrschte, steht in der Neuzeit das Konzept der Selbsterschaffung im Vordergrund. Allerdings lässt sich zum Teil ein gewisses Changieren zwischen dem «Werde der du bist-Modell» und der «Erfinde dich selbst-Konzeption» beobachten,³² was sich in seinen Ursprüngen auf die idealtypische Unterscheidung zwischen der antiken vorchristlichen Vorstellung von Selbstsorge und Existenzästhetik und der christlichen Hermeneutik des Selbst zurückführen lässt.

V. POSTMODERNE LEBENSKUNST UND CHRISTLICHE LEBENSKUNST

Mit dem Anspruch, Orientierung und konkrete Lebenshilfe geben zu wollen, überschneidet sich der Anspruch philosophischer Lebenskunst mit dem Anliegen eines christlichen Ethos. Wenngleich sich postmoderne Lebenskunstphilosophien in ausdrücklicher Auseinandersetzung zur neuzeitlichen Moralphilosophie und zur christlichen Morallehre herausgebildet haben und deren allgemeingültigen Anspruch kritisieren, wäre es doch problematisch, generell eine Fundamentalopposition zu zementieren. Das wäre nur dann legitim, wenn menschliche Selbstverwirklichung und Menschwerdung im christlichen Sinne unvereinbar wären. Es gibt zwar durchaus Reminiszenzen und Bestrebungen, die Trennung von Welt und Glaube, von profanem Menschsein und gläubigen Christsein wieder verstärkt zu betonen und zu profilieren. Aber eine anthropologisch gewendete Theologie im Geiste des II. Vatikanischen Konzils wird von einer positiven Hermeneutik getragen, der zufolge wahres Menschsein und wahres Christsein konvergieren. Das geben auch jüngere Positionen zur christlichen Lebenskunst zu erkennen.³³ So schreibt etwa Thomas Dienberg, der christliche Lebenskunst und Askese in eins setzt: «Christliche Askese ist die Erfüllung der eigentlichen Bestimmung des Menschen, d.h. eine Weise, das Leben zu ordnen und auszurichten, der jeweiligen Grundinspiration Gestalt und Form zu geben. Askese steht also im Dienst der Menschwerdung.»³⁴ Getragen von einer fundamentalen Weltbejahung beinhaltet sie die undispensierbare Verantwortung für die Welt, für den Anderen und sich selbst. Unbestritten ist, dass dabei auch leib- und lebensfeindliche Tendenzen, wie sie über viele Jahrhunderte christliche Tradition, Spiritualität und Askese geprägt haben, mittlerweile eine hermeneutische Relativierung und Korrektur erfahren haben, so dass die lebensbejahende Grundoption im Zentrum steht.³⁵ Getragen von einem reichen pastoralen und spirituellen Erfahrungsschatz weiß christliche Lebenskunst aber auch um das Ringen, die Mühen und Kämpfe gegen Leidenschaften, Rationalisierungen und die verschiedensten Verwirrungen und Verstrickungen, die eine souveräne Lebensführung beeinträchtigen und erschweren, so dass mitunter die Widerständigkeit selbst als wichtiges Element christlicher Askese aufgeführt wird;³⁶ dabei muss jedoch

stets beachtet werden, dass Widerständigkeit immer nur ein Instrument im Blick auf das Ziel der Menschwerdung und der Gottesbeziehung gesehen werden darf. Die antike und gegenwärtig wiedergewonnene Einsicht, dass der Einzelne sich durch Übungen und Technologien des Selbst erst zu einem souveränen Handlungssubjekt ausbilden muss, kann *mutatis mutandis* analog zur asketischen Praxis innerhalb einer christlichen Lebenskunst betrachtet werden.

In der christlichen Lebenskunst äußert sich das Bewusstsein um den persönlichen Anruf Gottes im Glauben, der im letzten nicht paternalistisch übergangen werden darf. Die Sensibilität postmoderner Lebenskunst für alle Formen der Fremdbestimmung, ihr Impetus einer authentisch gelebten Selbstbestimmung und ihr Anspruch auf konkrete Lebenshilfe lassen sich damit als Anfrage an die Leistung des christlichen Ethos und der pastoralen Praxis sowie an den Selbstanspruch einer christlichen Lebensführung positiv aufgreifen.

Zentrales Spannungsmoment zwischen christlicher und postmoderner Lebenskunst bleibt dabei ohne Zweifel die Bedeutung der Gottesfrage für menschliche Praxis. In der gegenseitigen Wahrnehmung wären hier noch einige Verzerrungen und Vorurteile aufzuarbeiten, sei es etwa der Vorwurf menschlicher Hybris und Gottvergessenheit oder derjenige der heteronomen Autoritätshörigkeit und Unmündigkeit. Sicherlich lassen sich solche Extrempositionen auf beiden Seiten finden, doch sind sie weder mehrheitsfähig noch inhaltlich angemessen. Gleichwohl spiegelt sich darin das theologisch-ethische Problem der Verhältnisbestimmung von Theonomie und Autonomie, vom Ideal der Nachfolge Christi und Selbstverwirklichung, von personalem Schöpfer- und Erlösergott, der den Menschen zum Heil beruft, und menschlicher Eigenverantwortung.

Angesichts der durch Globalisierung und zum Teil ungebremster Technisierung haben sich in den letzten Jahren die Stimmen deutlich vermehrt, die eine Selbstbegrenzung des Menschen fordern, um nicht in eine globale Katastrophe zu geraten. Dieses teils sublimale, teils offenkundige Grundgefühl der Gefährdetheit menschlicher Existenz ist auch für manche Lebenskunstkonzepte zentral, die trotz ihrer explizit atheistischen Grundhaltung der Spiritualität große Bedeutung für die Bewältigung dieser Bedrohungen beimessen und diese Dimension nicht ausschließlich den Religionen überlassen wollen.³⁷ Die gestiegene Sensibilisierung für die existenzielle Gefährdetheit nicht nur des Einzelnen, sondern auch der ganzen Menschheit durch globale Katastrophen, und die in Kontinentaleuropa wieder erstarkende Bedeutung von Religion und Spiritualität berechtigt dazu, sogar von einer postsäkularen Lebenskunst zu sprechen. Denn es geht um die Suche nach einer umfassenden Motivation für koordiniertes Handeln, damit die Menschheit nicht durch sich selbst in ihrer Existenz bedroht ist. Hier könnte eine Berührung von globalem Katastrophenbewusstsein und christlicher Schöpfungsspiritualität zu einer heilvollen Allianz führen.

Jede Lebensform, ob religiös oder nicht, bedarf existenzialmotivational bestimmter Sinnperspektiven, um handlungsfähig zu sein. Angesichts der derzeit zu beobachtenden Tendenzen privat-subjektivistischer Sinnentwürfe einerseits und einer fundamentalistischen, zur Selbstkritik unfähigen objektivierten Sinnfixierung andererseits benötigt jede Lebenskunst eine sinnkritische Achtsamkeit, um menschliches Glücken im Bewusstsein um die konstitutionelle Bedingtheit und Endlichkeit des Menschen, theologisch gesprochen: seine Geschöpflichkeit, weder als abstrakte, unrealistische Utopie noch als ästhetischen Selbstläufer zu stilisieren. Menschliches Glücken fällt nicht einfach vom Himmel. Weder Resignation an der Begrenztheit und Defizienz persönlicher Lebens- und Selbstentwürfe noch eine Überforderung durch illusionäre Selbstkonstruktionen, sondern eine gelassene Entidealisierung des Selbst, das sich von dem ganz Anderen getragen und sich von der Anerkennung anderer abhängig weiß, stellt ein Modell christlicher Lebenskunst dar, das um die Notwendigkeit lebenslangen Einübens menschlicher Selbstgestaltung und ethischen Selbst- und Weltumgangs weiß: ein Modell, das soziale Verantwortung nicht einfach aus Klugheits-erwägungen ableitet, sondern als elementaren Bestandteil christlicher Lebensform in all ihren pluralen Ausprägungen (vgl. Mt 25) zur Geltung bringt und sich so der konstitutionellen Abhängigkeit vom Urgrund und Hoffnungspunkt menschlichen Daseins bewusst ist.

ANMERKUNGEN

¹ Klaus HEDWIG, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, in: IKaZ Communio 19 (1990) 307–318, 314.

² Vgl. hierzu Ferdinand FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung*, Hamburg 2009, 20 sowie Jochen SAUTERMEISTER, *Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Bedeutung*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 157 (2009) 339–350, hier: 341–343.

³ Michel FOUCAULT, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 280–286, hier: 282.

⁴ Vgl. FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 14.

⁵ Wolfgang KERSTING – Claus LANGBEHN (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007.

⁶ Vgl. Michel FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 191–219, hier: 210.

⁷ Hans KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995, 184f.

⁸ Hans-Herbert KÖGLER, *Michel Foucault*, Stuttgart – Weimar ²2004, 136.

⁹ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 171–190, hier: 182.

¹⁰ Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 253–279, hier: 257.

¹¹ Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Sorge um die Wahrheit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 226–238, hier: 230.

¹² Vgl. FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (s. Anm. 10), 260f.

- ¹³ FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik* (s. Anm. 6), 203.
- ¹⁴ FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik* (s. Anm. 6), 217; vgl. hierzu auch DERS., *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* Bd. 2, Frankfurt a.M. 2000 sowie DERS., *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* Bd. 3, Frankfurt a.M. 2000.
- ¹⁵ FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (s. Anm. 10), 270.
- ¹⁶ Vgl. hierzu Michel FOUCAULT, *Hermeneutik des Selbst*, Frankfurt a.M. 2009.
- ¹⁷ Hans KRÄMER, *Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst*, in: *Information Philosophie* (1988) Heft 3, 5-17 (die nachfolgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text).
- ¹⁸ Vgl. Hans KRÄMER, *Integrative Ethik* (s. Anm. 7), 184f.
- ¹⁹ Wilhelm SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998, 26 (die nachfolgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text).
- ²⁰ Vgl. hierzu Jochen SAUTERMEISTER, «*Carpe diem?!*» *Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart*, in: *Ethica* 16 (2008) 129-152, hier: 145-147.
- ²¹ SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 169.
- ²² SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 221.
- ²³ Vgl. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 221-230.
- ²⁴ So z.B. FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 21.
- ²⁵ FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 209.
- ²⁶ Wolfgang KERSTING, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: DERS. – Claus LANGBEHN (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 10-88, 10.
- ²⁷ Vgl. KERSTING, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst* (s. Anm. 26), 10.
- ²⁸ Vgl. Ferdinand FELLMANN, *Lebenskunst oder Ethik? Im Spannungsfeld eines ungleichen Paares*, in: *Der blaue Reiter* Nr. 28 «Das gute Leben. Philosophie der Lebenskunst» (2/2009) 18-21 sowie Christophe ANDRÉ – François LELORD, *Die Kunst der Selbstachtung*, Berlin 2009.
- ²⁹ Urs THURNHERR, *Philosophie und Lebenskunst*, in: *Zeitschrift Didaktik, Philosophie, Ethik* 26 (2004) 5-12, 8.
- ³⁰ Vgl. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 188-238.
- ³¹ SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 10.
- ³² Vgl. Christoph HORN, *Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter Gegenwartsbedingungen auszusehen?*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25 (2000) 323-345, 340.
- ³³ Vgl. hierzu Thomas DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst*, Stuttgart 2005 (hier vor allem den Überblick S. 38-48), Peter BUBMANN – Bernhard SILL (Hg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008 sowie die beiden Themenhefte «Seelsorge und Lebenskunst», in: *Wege zum Menschen* 58 (2006) Heft 1 und «Theologie als Lebenskunst», in: *Wege zum Menschen* 58 (2006) Heft 4.
- ³⁴ DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst* (s. Anm. 33), 107.
- ³⁵ So auch in populärer Weise etwa Anselm GRÜN, *Das Buch der Lebenskunst*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2010.
- ³⁶ So etwa DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst* (s. Anm. 33), 49-56.
- ³⁷ Vgl. André COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008, DERS., *Ermütigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte*, Reinbek bei Hamburg 2010, Luc FERRY, *Leben lernen. Eine philosophische Gebrauchsanweisung*, München 2009 sowie DERS., *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens*, Wien 1997. In deutlicher Abgrenzung von religiöser Metaphorik, aber der Sache nach auch um ein immanentes Verstehen von Transzendenz als fundamentaler Motivationsquelle für menschliche Praxis bemüht, ist Peter SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009.

MICHAELA KOPP-MARX · HEIDELBERG

VOM GLÜCK DES ERZÄHLENS

Patrick Roth und Peter Handke

Glück in der Literatur ist ein zwiespältiges, beinahe unwürdiges Sujet – es ist der Stoff, aus dem die Produkte der Unterhaltungsliteratur sind. Während in Bestsellern an Szenen des Gelingens und «happy endings» kein Mangel herrscht, sind sie in der Dichtung eher selten. Ungetrübtes Glück eröffnet eben keine Einsichten in die Komplexität und Undurchsichtigkeit menschlichen Daseins. Und so war der Nachkriegsmoderne alles Positive und Helle so unerträglich, daß sie ein Glücks-Verbot verhängte. Schon seine äußeren Erscheinungsformen – Schönheit, Harmonie, Geschlossenheit – setzte sie mit Eskapismus und Verlogenheit gleich. Angesichts umfassender Zerstörung außen und existentieller Leere innen hatte alles Ästhetische im Sinne Adornos «negativ» zu sein oder es war Kitsch. Im kommerziellen Zeitalter der Postmoderne wandelten sich die Verhältnisse gründlich: das Schöne kehrte in die Poetologien zurück, glückversprechend rührselige Stoffe waren plötzlich kunstfähig und angesehene Autoren scheuten sich nicht länger, Romane zu verfassen, die ungebrochenste Glücksgefühle im Zeichen der Liebe entfalten und reißenden Absatz fanden.¹ Doch sind Erzählkonstellationen, die ohne große Widerstände auf Synthesen zulaufen, mit dem Problem behaftet, den Leser zu unterfordern und zu langweilen. Sie wirken in ihrer Einseitigkeit und Durchschaubarkeit unbefriedigend und merkwürdig steril – es mangelt am Dunklen und Schmerzhaften, das ein Leben durchkreuzt und nicht auf Antrieb verstanden werden kann. Daß Glück ohne seinen Gegensatz nicht zu haben, daß es genau genommen überhaupt nicht zu haben und herzustellen ist, sondern sich unter unwägbar, menschliche Ratio übersteigenden Umständen einstellt, läßt sich am Beispiel von Peter Handkes Essay *Versuch über den geglückten Tag* (1991) und Patrick Roths Erzählung *Sonnenfinsternis* aus dem Zyklus *Starlite Terrace* (2004) verfolgen. Was die differenten Texte zum Vergleich prädestiniert, ist der in beiden

MICHAELA KOPP-MARX, geb. 1963, Studium der Kunstgeschichte, Germanistik und Geschichte an der Universität Heidelberg. 1997 Promotion. Wissenschaftliche Assistentin am Germanistischen Seminar. 2003 Habilitation. Leiterin der Heidelberger Poetik-Dozentur und Gastprofessorin an der Universität Hildesheim.

entfaltete Gegensatz aus Dissoziation und Einheit, hinter dem letztlich die Sinnfrage und – eng damit verbunden – die Frage nach dem Wesen von Glück steht.

Essay und Erzählung setzen im Zustand eines aufgelöst Chaotischen ein, das sich im Verlauf des Erzählens zu einer Ordnung zu lichten beginnt. Fügt sich das zerrissen Fragmentarische zu neuer Einheit, wird dies als Glück empfunden. Während Handkes Essay das Glück gleichsam aktiv zu betreiben sucht, über die intensive Bemühung jedoch nicht hinausgelangt, fügt sich in Roths Erzählung das Zersplitterte unerwartet zu einer Ganzheit, die erkenntnis- und sinnstiftend wirkt. In der folgenden Annäherung an das «Glück des Erzählens» mag Handkes gescheiterter «Versuch» als dunkle Folie einer geglückten Erzählung dienen.

1. Mißglückte Ordnung

Der *Versuch über den geglückten Tag* handelt im Kern von den Beziehungen zwischen Phänomenen der sichtbaren Welt. Der «geglückte Tag» ist immer dann in Reichweite, wenn das Vereinzelte verknüpft und in einen Zusammenhang gebracht werden kann. Als Medium der Zusammenführung dient die «Line of Beauty and Grace», die Handke der Kunsttheorie des Malers William Hogarth (*Analysis of Beauty*, 1753) entlehnt. Diese Nachfolgerin der «figura serpentinata» galt dem 18. Jahrhundert als Quelle allen Reizes und aller Schönheit und ist überall in der «lebendigen Natur» vorhanden.

«Das Auge findet diese Art des Ergötzens an gewundenen Wegen, sich schlängelnden Flüssen und an all den Dingen, deren Formen [...] vornehmlich aus dem, was ich die Wellen- und Schlangenlinie nenne, zusammengesetzt sind. Verwicklung der Form will ich also als das Besondere der Linien bestimmen, welches sie ordnet, so das Auge zu einer spielerischen Weise des Verfolgens führt; und aus Freude, die wir dabei empfinden, geben wir diesem Besonderen den Namen der Schönheit.»²

Seit Handke Hogarths Selbstbildnis mit Malerpalette (1745), die jene sanft geschwungene Linie programmatisch ziert, in einem verborgenen Londoner Museumswinkel für sich entdeckte, bestimmt die S-Linie seine Wahrnehmung. Das Formideal des Klassizismus wird als das lang gesuchte Element erkannt, mit dessen Hilfe die allgemeine Verwirrung in die ersehnte Ordnung zu überführen wäre – wenn man nur Augen hat, das Schöne zu sehen: im anmutig gebogenen Frauenhals, der geschwungenen Wade, den kurvigen Bewegungen der zeichnenden Hand, im Apoll von Belvedere, im Stuhlbein, im Petersilienblatt, im menschlichen Beckenknochen und in den gewundenen Füllhörnern der Götter. Die archetypisch formale Manifestation des Schönen in der eigenen Gegenwart zu entdecken, wird zum Auftrag des Dichters und zum Inhalt seines *Versuch[s] über den geglückten Tag*.

Zum zweiten (ungenannten) Paten des Projekts avanciert der griechische Philosoph Platon. Sein im *Timaios* entfalteter Gedanke vom verknüpfenden Band, das ein «gegenseitiges Verhältnis» (= analogia) bewirkt, wird dem Erzähler zum heimlich anleitenden Gesetz seines «Versuchs». Ist die Schönheitslinie das allem Seienden Inhärente, repräsentiert die «analogia» die Funktion, welche die Verbindung zwischen den Dingen herstellt. In Platons Bezeichnung vom «schönste[n] aller Bänder» schwingt die vereinigend erlösende Qualität eines gegenseitigen Verhältnisses mit.

«Daher schuf der Gott, als er den Leib des Alls zusammensetzen begann, ihn aus Feuer und Erde. Nur zwei Bestandteile aber ohne einen Dritten wohl zu verbinden ist nicht möglich; denn inmitten beider muß ein beide verknüpfendes Band entstehen. Das schönste aller Bänder ist nun das, welches das Verbundene und sich selbst so viel wie möglich zu *einem* [Hervorh. M.K.-M.] macht; das aber vermag seiner Natur nach am besten ein gegenseitiges Verhältnis zu bewirken.»³

Die formlos zerfallene Welt soll nach dem Willen des Erzählers mithilfe des Analogie-Prinzips in eine lichte, schöne Ordnung transponiert werden, den «geglückten Tag» herbeizuführen. Und so verbinden sich der Wahrnehmung so differente Dinge wie eine Fahrt mit dem Pariser Vorortzug, der seinen Passagier im Schwung einer S-Kurve um die Hügel der Seine trägt, mit einem dunklen, von einer gebogen weißen Ader durchzogenen Granitkiesel am Ufer des Bodensees und jenem Gemälde aus dem 18. Jahrhundert, das die Schönheitslinie als Emblem enthält. Ob es die Uhrkette des Großvaters ist, die Bewegung fallender Platanenblätter oder der Gang mit der Katze durch den Garten – die sanft geschwungene Linie soll alltägliche Abläufe, gewöhnliche Gegenstände und die Gesetze der Natur zu einem in sich geschlossenen Kosmos einen, dessen Rhythmus in den arabesken Kurvenbewegungen des Textes selbst sich niederschlägt.

Trotz zahlreich gefundener Ähnlichkeitsbeziehungen will sich die ersehnte Einheit jedoch nicht einstellen. Immer wieder bricht die Gedankenführung ab, wechselt die Perspektive; der Erzähler nimmt den Faden neu auf, ihn im nächsten Moment wieder fallen zu lassen – ohne je zu einem Zentrum vorzustoßen. «Wann», fragt er sich ungeduldig, «setzt du endlich, Satz für Satz zu dem so leicht-wie-scharfen-Schnitt, durch das Wirrwarr in medias res an, damit dein obskurer «geglückter Tag» beginnen kann, sich zu der Allgemeinheit einer Form zu lichten?»⁴ Alles hängt von der Arbeit des Bewußtseins ab, das unentwegt auf der Suche nach der «Form» ist, und doch immer wieder zerstreut abweicht. Das Form-Sehen und In-Beziehung-Setzen entwickelt sich zu einer mühsamen, unendlich in Gang zu haltenden Tätigkeit, die von Versagens- und Schuldängsten geprägt ist. Der geglückte Tag, phantasiert der erschöpfte Erzähler, müßte so aussehen wie ein Lied Van Morrisons, das einen Sonntagsausflug aufs Land zum Inhalt

hat. Es entwirft «[...] Bilder von einer Autofahrt an einem Sonntag – an dem das Glücken des Tages noch schwieriger scheint als an all den sonstigen Tagen –, zu zweit, wohl mit einer Frau, in der Wir-Form (in der das Glücken des Tages ein noch größeres Ereignis ist als im Alleinsein): Fischen in den Bergen, Weiterfahren, ein Imbiß, Weiterfahren, der Schimmer deines Haars, die Ankunft am Abend, und die letzte Zeile, etwa so: «Warum kann nicht ein jeder Tag sein wie der?» [V 18]

Der Erzähler, ahnt man bald, wird nie zum geglückten Tag vordringen. Je intensiver er sich müht, desto weiter entfernt er sich von seinem Ziel. Der Wille, allem Wahrgenommenen eine Linie zu schaffen, den Zusammenhang zu stiften, ruft die Gegenkräfte auf den Plan. Die Bewegung bricht ab, das Geordnete kippt «von der Formhülle in die Formlosigkeitshölle» [V 37] zurück. Einmal greift der Erzähler unbedacht neben ein Glas, es fällt zu Boden – der Rhythmus des Tages ist zerstört. Das Mißgeschick hat existentielle Dimension – es gerät zum Zeichen für den «Einbruch des Todes». Zweifel stellen sich ein: «Denn die Idee solch eines Tags – Augenblick für Augenblick sich weiterzubewegen auf dessen Höhe und dabei Licht um Licht weiterzutragen – ist doch etwas nur für einen wie jenen unseligen Luzifer?» [V 38] Der Lichtträger Luzifer repräsentiert die abgründig-bedrohliche, vom formschaffenden Ich negierte Nachtseite des Bewußtseins, wo jenes Chaos regiert, das der Erzähler angetreten ist, zu bändigen. Wird die gegensätzliche dunkle Seite nicht erkannt und einbezogen, verschafft sie sich gewaltsam Zutritt. Der Essay mündet in die Erkenntnis, daß die eigentliche Gnade des «geglückten Tags» die Aufhebung der Bewußtseins-Anspannung wäre. Und so könnte die Lehre des «Versuchs» lauten, daß Ordnung, Harmonie und Glück sich nicht konstruieren lassen – etwas Drittes muß hinzutreten, das sich menschlichem Willen jedoch entzieht. Der *Versuch über den geglückten Tag* endet offen und beinah so, wie er begonnen hat: im Zustand der Verwirrtheit und Entzweiung. Schon in den *Phantasien der Wiederholung* (1983) hatte Handke sich zum bruchstückhaft Unvollendeten als gültigem Ausdruck der Gegenwart bekannt. Der gescheiterte *Wintertagtraum* knüpft resignierend daran an. «Entspricht es nicht unsereinem jetzt, daß ein solches Gebilde immer wieder abbricht, ins Stottern, Stammeln, Verstummen und ins Schweigen kommt, neu ansetzt, Seitenstrecken nimmt – dabei jedoch zuletzt wie eh und je auf eine Einheit und etwas Ganzes hinzielt?» [V 19–20]

2. Dunkler Lebensgrund

Anders als in Peter Handkes bewußtseinszentrierter Prosa ist im Erzählen Patrick Roths eine Schicht lebendig, die die Welt der sichtbaren Realität auf eine zweite, ursprünglichere Wirklichkeit hin öffnet. Diese Welt hinter

der Welt wird im Traum, in geheimnisvollen Synchronizitäten und inneren Bildern sichtbar-real. *Sonnenfinsternis*, jenes astronomische Ereignis und mythische Bild, das der Erzählung den Titel leiht, impliziert das Wirken eines Göttlichen, das Licht und Dunkelheit gleichermaßen in sich vereint. «Um die Mittagszeit legte sich eine Finsternis über das ganze Land. Diese Finsternis währte drei Stunden, und die Sonne verlor ihren Schein» [Lk 23,44–45]. Die Sonnenfinsternis, die laut den Evangelien die Kreuzigung überschattete, symbolisiert die dunkelsten Stunden Jesus', die menschliche Erfahrung des Todes und die grenzenlose Verzweiflung des Sohnes. «Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut und sprach: «Eli, Eli lama asabthani» das heißt: Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?» [Mt 27,47] – Worte, die zeugen von der Ferne eines grausamen Gottes, der den Sohn opfert. In *Sonnenfinsternis* ereignet sich im Moment größter Gefahr eine Begegnung mit dem dunklen Gott, eine völlige Umkehr und die Rettung vor dem sicheren Tod.

Sonnenfinsternis entfaltet das Lebensdrama des Moss McCloud, dem vierzig Jahre zuvor die kleine Tochter von der eigenen Frau genommen wurde. «Darkness at Noon» lautet auch der Titel des Theaterstücks, in dem der ehemalige Schauspieler zu Beginn der 60er Jahre auf einer New Yorker Bühne auftrat.⁵ Ein Schwarzweißfoto der Verhör-Szene zeigt Moss als gestraucheltes, seinem Peiniger (Jack Palance) hilflos ausgeliefertes Opfer, das «dramatisch» in die Kamera blickt. Daß Moss McCloud das Szenefoto im Alter noch in der Briefftasche verwahrt, deutet auf eine tiefe Wahrheit hin, läßt die Tragik ahnen, die im eigenen Leben waltet. Katastrophisches impliziert auch das Datum der Aufnahme – Moss spielte die Opfer-Rolle an dem Tag, an dem John F. Kennedy dem Attentat in Dallas zum Opfer fiel (22. November 1963).

Der Erzähler, der Moss' Geschichte überliefert, begegnet einem älteren, verwirrten Mann an einem späten Dezembertag des Jahres 2002. Der neue Wohnungsnachbar im «Starlite Terrace» lebt in ständiger Erwartung des Besuchs seiner Tochter – so auch an diesem Morgen, als er glaubt, ihr Klingeln an seiner Tür gehört zu haben. Was sich rasch als Einbildung herausstellt, führt unmittelbar hinein in die Lebensproblematik eines Mannes, der ganz in der Vergangenheit lebt und zugleich in der ständigen Angst, «abgeholt» zu werden – ins Heim und in die «Duschen». Boden und Möbel seines Ein-Zimmer-Apartments sind mit «alten Manuskriptseiten übersät, mit Gerichtsakten, Briefen und Magazinen, deren schiefe oder umgefallene Haufen Moss nur wenig Bewegungsfreiheit ließen»⁶. Im Chaos spiegelt sich das jahrezehntelange Ringen um die geliebte Tochter ebenso wie der verzweifelte Versuch, den essentiellen Verlust in eine Geschichte zu fassen.

Seinen Ausgang nimmt die Rekonstruktion in einem kleinen fensterlosen Raum hinter dem eigentlichen Wohnraum, von Moss als «Binsen-

kästchen» [S 60] bezeichnet. Jenes Kästchen aus Binsen war das Behältnis, das den von der Mutter ausgesetzten Moses-Knaben durch das Schilf des Nil zur Königstochter trug. [Ex 2,1-10]. Das biblische Bild fungiert als Koinzidenz in einer ganzen Kette von Gemeinsamkeiten, die das Leben des Moss McCloud an das Leben des alttestamentarischen Propheten anschließen. Mit ihm teilt Moss nicht nur den Namen, sondern auch die niedrige Geburt, das Ausgesetztsein, die frühe Bedrohung durch den Tod, das Wunder der Rettung, die vierzigjährige Wanderschaft durch die Wüste und ganz zuletzt – das Hinterlassen eines Zeugnisses für die Nachwelt.

Der dunkle Grund dieses Lebens scheint in einem vergilbten Zeitungsartikel auf, der im «Binsenkästchen» über der Matratze hängt. Unter der Überschrift «Miracle Boy überlebt Sturz aus dem vierten Stock» präsentiert er das dreijährige Kind im Kopfverband. Die Mutter habe ihn, den unehe-lich im Wiener Exil geborenen Jungen eines jüdischen Milchmanns, in einem Wutanfall aus dem Fenster geworfen. Die feine Narbe, die sich über Moss' Stirn zieht, deutet den Bruch des Schädels an. Das fühlbare Loch im Kopf wird ihm später das Leben retten, wenn er sich aus purer Verzweiflung an eine der Kriegsfronten von Korea bis Vietnam meldet. Das Zeitungsfoto frühen Leids hängt in einer Achse mit dem gerahmten Foto der dreijährigen Tochter, die glücklich lächelnd etwas Selbstgemaltes in die Kamera hält – Bild eines Pferdes mit blauen Flügeln, dessen Original Moss im gepackten Flucht-Rucksack verwahrt. Der Pegasus ist das unschuldig vom Kind zugeeignete Schutzzeichen, das den Vater vor den negativen Mächten des Lebens bewahren soll. Im Bild des mythischen Flügelpferds, Sinnbild geistiger Inspiration und kreativer Kraft, wird evident, daß die Beziehung zum inneren Leben eine zentrale Rolle in Moss' Individuation spielt. Das Wapentier der Poeten symbolisiert die schöpferische Fähigkeit, Erlittenes zu fassen und zu objektivieren – Bedingung der Möglichkeit, sich dem dunklen Lebensstoff anzunähern, ihm Ausdruck zu verleihen und zu sich selbst zu finden. Der Wert des Geistig-Kreativen ist eng mit der Tochter verbunden und in gewisser Weise auf sie, für die er sein Leben aufschreibt und die er täglich erwartet, projiziert.

3. Untergang und neuer Anfang

Zu Beginn der Erzählung ist Moss von innerer Auflösung bedroht. Wahnvorstellungen überschatten sein Leben, das ohne Richtung ist. Die stille Verzweiflung überträgt sich auf den Erzähler, den die Begegnung mürbe und traurig zurückläßt: «Ich wollte mich ablenken, dem Bild vom alten einsamen Mann entkommen, der in Angst lebt, in sinnloser Erwartung, im Chaos ungeordneter, ungelesener Schriften.» [S 63] Einen neuen Blickwinkel eröffnet «Key Largo» (dt.: «Gangster in Key Largo», USA 1948, Regie: John

Huston), der zufällig im Fernseher läuft. Die Geschichte vom desillusionierten Ex-Offizier Frank McCloud (Humphrey Bogart), der sich auf die abgelegene Florida-Insel Key Largo begibt, um den Angehörigen des unter seiner Führung bei Monte Cassino tödlich verwundeten Kameraden Bericht zu erstatten, führt das rettende Motiv ein, das auch in Moss' Leben eine zentrale Rolle spielt, aber unter einem Berg von Frustration begraben liegt. Frank McCloud verliebt sich in die Frau (Lauren Bacall) des Gefallenen und wird – nachdem er der Gangsterbande um den teuflischen Johnny Rocco den Garaus gemacht hat – am Ende auf der Insel seßhaft. Die Liebesfaszination zwischen Bogart und Bacall setzt der Film symbolisch als Auswerfen eines Schifftaus und Vertäuung des Boots am Landesteg von Key Largo in Szene. Das göttliche Ziehen und Gezogenwerden übers Wasser im Angesicht eines aufziehenden Hurricane verbindet sich dem emotional affizierten Erzähler mit der ersten Begegnung seiner Eltern in Heidelberg, die sich zeitlich parallel ereignete. Als er vorm Fernseher eingeschlafen ist, spinnt sich die Szene am Bootssteg von «Key Largo» im Traum fort: Der Träumer erblickt am Fenster stehend einen Mann, der eine Straße, die sich in einen reißenden Fluß verwandelt hat, zu überqueren sucht, indem er sinnlos ein Tau in die Fluten wirft. Er sieht aus wie Bogart, ist aber der Stirnnahe nach Moss McCloud. Sein Tau schlingt sich um einen vorbeitreibenden blauen Karosserieflügel, Moss will ihn zu sich ziehen, wird aber von den Fluten mitgerissen und treibt auf dem Flügel davon.

Abgesehen von der heimlichen Identifikation des Träumers mit Moss kündigt der Traum von Dissoziation und Untergang. Wenige Tage später wird das Manuskript, Moss' einziger Lebensinhalt, zusammen mit seinem Fahrrad gestohlen. «[...] die Erinnerungsarbeit der letzten zwanzig Jahre, die ganze Geschichte, die er Amy eines Tages übergeben wollte, sich für immer vor seinem Kind zu rechtfertigen» [S 67] ist nun ebenso verloren wie dieses selbst. Doch die Katastrophe der zweiten Beraubung ist – was der Bestohlene nicht ahnt – ein Glücksfall: Mit dem Ende eines zwanzigjährigen Lebensabschnitts im Zeichen des verlorenen Manuskripts geraten die Dinge in Bewegung und formieren sich neu. Noch während Moss – assistiert vom Erzähler – auf der Gasse hinter dem Ventura Boulevard in einem Müllcontainer wühlt, beginnt sich etwas zu lichten: Getrieben von ohnmächtiger Verzweiflung gerät er ins Erzählen – stockend, stammelnd, exklamatorisch, assoziativ-emotional und hochlebendig. Mit jedem Satz findet er tiefer in die Vergangenheit hinein; längst vergessene Szenen treten farbig vors innere Auge, Schmerzliches und Verdrängtes kommt an die Oberfläche. Vor den Augen des Lesers setzt sich die tragische Geschichte eines sitzengelassenen Ehemanns und Vaters Stück für Stück zu einem schillernden Drama zusammen.

Was Moss mit dem Verlust des Manuskripts letztlich widerfährt, ist der längst fällige Abstieg ins Konkrete. Der mysteriöse Raub zwingt ihn, aus

dem, was auf hunderten von Seiten jahrezehntelang umkreist und immer wieder neu umkreist wurde, das Drängendste herauszugreifen, es direkt ins Ohr des Begleiters zu geben. Das Unfertig-Unverstandene, all die Teile, Fragmente und Splitter seines Lebensfilms ordnen sich um jenes «brennende» Zentrum herum an, so daß Struktur sich bildet, Zusammenhänge sichtbar werden. Moss' Bericht dehnt sich über die folgenden zwei Drittel der Erzählung aus, um erst kurz vor dem Ende zurück in den Rahmen zu münden, der noch ganze 15 Zeilen umfaßt. Der Erzähler tritt dabei fast vollständig hinter den Protagonisten zurück, der zum eigentlichen Erzähler avanciert.

4. *Tal der Finsternis*

Moss' Rede ist durchtränkt von einer ohnmächtigen Wut auf Stella, die Frau, die ihm 1966 nach drei Jahren Ehe die kleine Tochter «raubte», um mit einem Anderen wortlos nach Los Angeles durchzubrennen: «Und stiehlt mir – das wußte sie, das war der eigentliche Schlag gegen mich, der Schlag, der rücksichtslos tödlich sein sollte –, und stiehlt mir das Liebste auf dieser Welt, dieses Kind.» [S 68] Die Geschichte der versuchten Rückholung erinnert an einen Thriller à la Hollywood, doch sie endet in einer transzendenten Erfahrung, die das Leben grundlegend verändert. Auf einer Dinner-Party mit Gästen aus dem Umkreis der New Yorker Mafia erfährt der am Boden zerstörte verlassene Mann von der italienischen Lösung für sein Problem und läßt sich aus schierer Verzweiflung darauf ein. Er besorgt ein Foto seiner Frau, sucht 500 Dollar zusammen und macht sich zur Mittagszeit des verabredeten Tages auf den Weg zu einem italienischen Lokal in der Bronx, Stella dort «in Auftrag» [S 69] zu geben. Ein Häuserblock vom Zielort entfernt ereignet sich das Unerhörte: Moss begegnet Gott im Fenster einer Bank. Was zuerst noch «sinatramäßig» [S 75] aussieht, Spiegelbild eines zielstrebig-coolen Mannes mit Händen in den Hosentasche, entpuppt sich im nächsten Moment als furchteinflößende Erscheinung des «Anderen»:

«Die große Glasscheibe spiegelte gerade genug, das Licht stand gerade richtig, daß ich das – auf den flüchtigen Blick hin – sehen konnte. Und ich hielt. Hielt an. Sah mich im gläsernen Meer. Sah meine Augen erkannte nichts wieder. Als starrte ein anderer auf mich zurück. Fremd, daß mir graute. Ich wandte mich ab – nur eine halbe Drehung. Zur Tür. Ging einen Schritt ... Einen weiteren Schritt ... Und trat in die Bank und lief zum Schalter und zahlte das Geld ein. Die ganzen fünfhundert. Auf mein Konto.» [S 75-76]

Was hier geschieht, ist die sofortige, instinktive Revidierung eines reiflich überlegten Plans. Was den Umschwung auslöst, ist die unheimliche Präsenz jenes übermächtigen «anderen» in den eigenen, im Fensterglas gespiegelten Augen. Der Spiegel ist das klassische Medium der Selbsterkennt-

nis, das in frühen Kulturen die glatte Oberfläche eines Wassers war. Der Vergleich des Fensterglases mit dem «gläsernen Meer» [Offb 4,6] stellt die Verbindung zu Gott her, der sein Angesicht der Legende nach im Himmelozean, der seinen Thron umgab – dem «gläsernen Meer» – gespiegelt haben soll. Traditionell markieren Spiegel und Fenster Schwellen ins Jenseits, eröffnen Zugänge ins Reich des Unbewußten – lassen Unsehbares sichtbar werden. Was aus dem Fensterspiegel auf Moss zurückschaut, ist Gott in seiner Finsternis. Moss hat die Geistesgegenwart und Kraft, sich nicht von ihm überwältigen zu lassen. Es braucht nur eine «halbe Drehung» – ein paar Schritte zurück zum Schalter der Bank, das gefährliche Geld loszuwerden. Die Quittung über die Einzahlung soll ihn *und* Gott dauerhaft an die Versuchung, das Böse zu tun, mahnen:

«Das nur ... damit mir bewußt bliebe, wie nah daran ich gewesen war. Mir und Gott das bewußt bliebe. Bewußt würde, wie *nah* er mich kommen ließ. Und daß ich – das war mein Pakt mit ihm und darauf der Stempel, wenn du so willst –, daß ich die Gewißheit, meine Tochter je wiederzubekommen ... in diesem Moment opferte. Opferte, weil ... Letztlich aus freiem Willen. Ich hatte etwas gesehen. Verrückt diese Spiegelung. Ihm zum Bilde war sie gesehen. *Er* war der Verrückte. Ich glaube, er *sah* sich in mir. In diesem Moment. Sah sich in meinem Planen und war bereit, seine Schale Zorn auszugießen. Und *das* hatte ich erkannt.» [S 76]

Moss hat in jenem Licht-Moment vor der Bank Einblick in die dunkle Seite des Gottesbildes gewonnen.⁷ Dieses zur Vernichtung bereite göttliche Wesen erblickt im von Vergeltung und Mordlust Getriebenen das geeignete Gefäß, seinen Zorn auszugießen. Der aber «sieht» – erkennt, daß er im Begriff steht, vom Verfolger zum Verfolgten zu werden. Die biblische «Zorneschale» [Offb 16, 1–21] symbolisiert den Ansturm archetypisch destruktiver Energien, die hinter den dunklen Augen im Spiegel lauern; werden diese elementaren Kräfte freigesetzt, bringen sie «siebenfaches Unheil» [Offb 15,7] über die Erde. Moss spürt die tödliche Gefahr, mitgerissen zu werden. In der rückblickenden Reflexion wird aus dem instinktiv Gefühlten Gewißheit. Gott, so Moss, «sieht» [S 76] sich im Menschen, spiegelt sich in ihm als seiner Projektionsfläche und wird sich so seines eigenen Abgrunds bewußt. Gott und Mensch, könnte man den Gedanken weiterspinnen, brauchen einander; Gott offenbart dem Menschen seine dunkle Seite, dessen Bewußtsein das primitiv Ungezügeltere, die archaisch dunklen Anteile – im Kleinen und für sich – zu transformieren vermag, vorausgesetzt, es hält stand und läßt sich nicht überwältigen.

Das intuitive Erkennen des dunklen Gottes und das zielgerichtete Handeln bannen die drohende Vernichtung und retteten Moss das Leben. Mit nachträglich noch «zitternden Knien» berichtet er, daß der Mann, der den Stella-Auftrag entgegennehmen sollte, zum Zeitpunkt seiner Verabredung

von Killern erschossen wurde. Moss, der das Blutbad bei «Da Bruno» noch einmal heraufbeschwört, wird sich bewußt, daß eine göttliche Macht von Beginn an lenkend im Spiel war. Jenes Göttliche ermöglichte ihm das Erkennen des Abgrunds an Finsternis, ermöglichte Umkehr und Rettung:

«Keine fünf Minuten her, dieser Vergeltungsmord, wie es später in den Zeitungen hieß. Wäre ... du mußt dir das vorstellen ... wäre das Licht vor dem Bankgebäude, wäre die Wolke am Himmel [...] wäre der Wind, der die Wolke trieb, nur etwas stärker gewesen, hätte sie früher verdunkelt, die Sonne, dann wäre ich nicht stehengeblieben, hätte nichts oder kaum etwas im Fenster gesehen, nicht genug jedenfalls, mich zu stoppen, wäre um die Ecke gebogen und – rechtzeitig ins Lokal gekommen.» [S 78]

Jene oberflächlich betrachtete «Glück-im-Unglück»-Situation erweist in der Rückschau, daß die unheimlich-numinose Begegnung mit dem dunklen Gott ein Segen war. Moss ist nun auch in der Lage zu erkennen, daß das Rettende mit einem furchtbaren Opfer erkaufte wurde: der «Gewißheit, meine Tochter je wiederzubekommen» [76]. Indem Moss seinen sehnlichsten Wunsch in sich verschloß und auf die geliebte Tochter verzichtete, setzte er sich einem tiefen inneren Konflikt aus, an dem er lebenslang laboriert und leidet. Ein Gegensatz ist damals aufgebrochen, ein Riß in der Seele: das Ich, das die natürlichen Rechte des Vaters an seinem Kind einklagt, revoltiert gegen die innere Stimme, die auf dem Opfer beharrt, Moss dafür mit dem Leben davon kommen ließ. «Und ich kann dir sagen, der Schmerz ... die Schmerzen, die ich fühlte bei dem Gedanken, ich könnte Amy nie wiedersehen ... Ich wünsche sie keinem.» [S 76]

5. Wiedergefundenes Glück

Der unlösbare Konflikt paralyisierte Moss' restliches Leben, schlug sich im aussichtslosen Kampf gegen Stellas Anwälte nieder und endete in der totalen Niederlage. Moss verliert sein Geschäft in New York, die Wohnung am Central Park, das gesamte Vermögen und zuletzt auch noch das Sorgerecht, das erneut Stella ihm stahl, indem sie den Vater beschuldigte, die Tochter mißbraucht zu haben. «Damit nahm sie mir Amy. Das Gericht entschied für sie, ich hatte auf der ganzen Linie verloren.» [S 81] Am tiefsten Punkt der Geschichte, als Moss zum zweiten Mal vorm Scherbenhaufen seines Lebens steht, setzt die Gegenbewegung ein, entdeckt sich der längst verlorene, unter Schichten von Haß und Kränkung vergrabene Schatz. Es ist die Stella-Frage des Erzählers, die den Durchbruch vorbereitet. «Gott sei Dank» [S 82] sei er ihr nie wieder begegnet – dieser Frau, die als TV-Autorin reüssierte, obschon sie keine «zwei Sätze logisch miteinander verbinden» [S 82] konnte. Überhaupt sei von Beginn an absehbar gewesen, daß eine Beziehung mit ihr «nicht sein, nicht werden» [S 82] konnte und sollte. Minuten später wird

Moss seine Auffassung radikal widerrufen. Was sich im letzten Abschnitt seines Erzählens vollzieht, ist ein widerwilliges, zunehmend enthusiastisches Bewußtwerden seines verschütteten Liebesglücks mit Stella, dem «Stern» seines Schicksals vor apokalyptischer Kulisse.

Ein Vorsprech-Termin an einer New Yorker Bühne brachte damals wie auch jetzt im wieder-holenden Erzählen alles ins Rollen. Die vergessene Brille, die unbekannt junge Frau und die zugeteilte Szene aus Thornton Wilders *Our Town* (dt.: «Unsere kleine Stadt», 1938) sind die Ingredienzen einer Romanze, die sich heimlich im Untergrund der 10-minütigen Textprobe zwischen Moss (George) und Stella (Emily) entfaltet. Während George Emily im Drugstore seine Liebe erklärt, spüren Moss und Stella, daß sie über sich, ihre heimlichsten Gefühle, sprechen. Rolle und inneres Erleben verschränken sich, Grenzen heben sich auf, Getrenntes fließt in eins. Dieser Erfahrung einer wunderbaren Übereinstimmung, Synchronizität von außen und innen, Spiel und Leben, entspringt das Sich-Verlieben.

«Und [sie] sagte dann immer: «Schau *mich* an. Vergiß den Text. Die anderen werden ihn auch vergessen, wenn wir wirklich etwas haben. Wenn die fühlen, daß was ist zwischen uns.» [...] Und da war was, kein Zweifel. Sie sah mir in die Augen, da war was. Keine Ahnung, was sie sah. Was sah sie? Mein Gott, Stella, was hast du damals gesehen? Was für ein Wahnsinn, dieses Leben.» [S 83]

Der spontane Kuß, mit dem Stella die Szene beendete, zeigt die Coniunctio äußerlich an. Moss beschreibt diesen Kuß, der nicht im Textheft steht, als einzigartiges numinoses Ereignis, als erfüllten «Augenblick» eines Gelingens, das göttlich ist. Seine nachträgliche Deutung als Zeichen ihrer «Dankbarkeit» für ein inwendiges Erkenntwordensein zeugt von einer tiefen Einfühlung in die Frau, die eben noch das Unglück seines Lebens war – ein völliger Wandel hat sich ereignet.

Der zweite, tiefere Glücksmoment ereignet sich ein paar Wochen später auf dem Höhepunkt der Kuba-Krise Ende Oktober 1962. Als der Atomkrieg am wahrscheinlichsten ist, begegnet Moss der Frau, in die er sich verliebte, zum zweiten Mal. Beide hat es zufällig ins New Yorker Luxus-Hotel «Plaza» verschlagen: «Viel zu teuer für uns. Aber was soll's. Die Nacht würde ja niemand überleben. Wir glaubten das. Glaubten fest daran.» [S 86] Das zufällige Wiedersehen im Angesicht des Untergangs wird als göttlicher Wink verstanden, alles Ungelebte «jetzt», in den letzten Stunden des Lebens, nachzuholen.

«Ja, sie kam auf mich zu. Und klar sah ich... Was war das? Was war das in jenem Moment? Wir sagten uns etwas *ohne* uns ... wir mußten es gar nicht aussprechen, wir sahen es in den Augen des anderen, wir lasen: «So sehen wir uns doch wieder. Aber weil es uns nicht vergönnt ist...» – das las ich in ihrem Blick –, «... weil es uns nicht vergönnt war, miteinander zu leben. Deshalb. Jetzt. Diese letzte Stunde. Diese letzten Minuten vielleicht.»

Die zweite Begegnung geschieht im Bewußtsein des unmittelbar bevorstehenden Todes. Was sie zum glücklichen Ereignis macht, ist die schicksalhafte Fügung des Wiedersehens, die Befürwortung ihrer Verbindung durch ein höheres Prinzip. An dieser Stelle der Erzählung, unmittelbar vor der abschließenden Coniunctio, schieben sich zwei Wirklichkeiten ineinander, verschränken sich getrennte Welten. Moss spricht zum Erzähler, wie er es die ganze Zeit tat, wendet sich nun aber – durch den Erzähler hindurch – an die Tochter, die jetzt anwesend ist: «Und dir sag ich das jetzt, Amy...», Moss sprach mich direkt an, «... Amy, wer immer es dir auch erzählt, vielleicht wird's ja hier mein Freund sein...» [S 87] Speziell für die Tochter ist das Folgende – die Essenz des Lebensberichts – bestimmt: die Schilderung des Augenblicks, in dem zwei Liebende sich in Erwartung des Endes der Welt «erkennen». Es ist der Moment, in dem es zur Zeugung neuen Lebens kommt, das in Amy verkörpert ist, und der hier nicht zitiert werden soll.

Schaut man vom Ende her noch einmal auf die Erzählung zurück, wird klar: Moss' Bericht ist in Wahrheit ein Vermächtnis, und die Tochter ist diejenige, in der es fortleben wird. Amy ist Moss' Zeugnis im doppelten Sinn: Frucht seines Lebens und Nachfahrin, die dieses Leben in sich trägt und weitergibt. Die Bemerkung des Erzählers – «Er [Moss] hatte zu mir gesprochen, als zeuge nun jedes Wort» [S 88] – läßt an die Worte denken, die Moses vor den Israeliten sprach, nachdem er sie durch die Wüste geführt hatte. Jenes «Lied des Mose» (Dtn 32,1-49) enthält das Vermächtnis seines Lebens, das dem Volk als zukünftiges Zeugnis vor Gott dienen kann:

«Nehmet zu Herzen alle Worte, die ich euch heute bezeuge, daß ihr euren Kindern befehlt, daß sie halten und tun alle Worte dieses Gesetzes. Denn es ist nicht ein vergebliches Wort an euch, sondern es ist euer Leben; und solches Wort wird euer Leben verlängern in dem Lande, da ihr hin gehet über den Jordan, daß ihr es einnehmet.» (Dtn. 32, 46-47)

Wie Moses legt Moss am Ende seines Lebens dieses Leben in die Hände eines Mittlers, der es bewahren und der Tochter und all denen, die nachkommen, überliefern wird. Wie Mose das versprochene Land Kanaan sehen aber nicht betreten darf, «sieht» Moss seine Lieben zuletzt um sich «geschart» ohne ihnen konkret zu begegnen. «... Ich sah es ihm an – er hatte kaum zu Ende gesprochen: Jetzt standen sie vor ihm, die Frau und die Tochter. Er hatte sie wieder.»

Indem Moss erzählend Zeugnis seines Lebens gibt, hat er «das Verlorene eingesammelt» [S 88], hat den Kreis zum Anfang geschlossen. Solches Erzählen ist Rettung im Sinne der Ganzwerdung.⁸ Mit jedem neu erschlossenen Abschnitt im Leben ist die Nähe zur höheren Macht verwandelnd fühlbar geworden. Jene im Erzählen erfahrene Verbindung zum inneren Zentrum ist im letzten, abgesetzten Satz der Erzählung realisiert: «Und

Moss glühte vor seinem Besuch.» [S 88] Die Anwesenheit Gottes läßt Moss' Haut im Schein des Feuers strahlen – das Glück des Angekommenseins verströmend.

ANMERKUNGEN

¹ Ich verweise auf Robert SCHNEIDER, *Schlafes Bruder* (1992), Hanns-Josef ORTHEIL, *Die große Liebe* (2003) und *Das Verlangen nach Liebe* (2007) sowie die fiktionale Künstler-Trilogie *Faustinas Küsse, Im Licht der Lagune, Die Nacht des Don Juan* (1998–2000). Zum Phänomen der Wiederkkehr des Schönen in der Postmoderne vgl. Michaela KOPP-MARX, «Beauty Now!» In: DIES.: *Zwischen Petrarca und Madonna. Der Roman der Postmoderne*. München 2005, 146–196.

² William HOGARTH, *Analyse der Schönheit [Analysis of Beauty, 1753]*, Dresden, Basel 1995, 61.

³ Vgl. PLATON, *Timaios* 31b–31c.

⁴ Peter HANDKE, *Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum*, Frankfurt a.M. 1991, 17. Im Folgenden: V und Seitenangabe in Klammern im Fließtext.

⁵ Nach dem gleichlautenden Roman von Arthur KOESTLER (1940, dt.: *Sonnenfinsternis*). Der internationale Bestseller, Koesters Abrechnung mit dem Kommunismus, thematisiert die stalinistischen Säuberungen der dreißiger Jahre am Beispiel des Altrevolutionärs N.S. Rubaschow, der im Glauben an das Regime Freunde verrät, über Leichen geht und in einer absurden Spirale zuletzt selbst als Verräter vor Gericht steht.

⁶ Patrick ROTH, *Sonnenfinsternis*. In: DERS.: *Starlite Terrace*, Frankfurt a.M. 2004, 53–88, 57. Im Folgenden S und Seitenzahl in Klammern im Fließtext.

⁷ Zur Thematik des «dunklen Gottes» bei Patrick Roth vgl.: Michaela KOPP-MARX, *Das römische Abendmahl oder Die Problematik des Bösen in «Corpus Christi»* (Vorrede) und «Der fremde Reiter», in: DIES. (Hrsg.): *Der lebendige Mythos. Das Schreiben von Patrick Roth*, Würzburg 2010, 451–466.

⁸ Gerhard Kaiser hat die schöpferische, erkenntnistiftende und sinn generierende Qualität von Roths Erzählen am Beispiel von *Der Mann an Noahs Fenster*, der ersten Erzählung des *Starlite-Terrace*-Zyklus, herausgearbeitet. Gerhard KAISER, *Das Erzählen ist die Handlung. Zu Patrick Roths Erzählung «Der Mann an Noahs Fenster» in «Starlite Terrace»*. In: Michaela KOPP-MARX (Hrsg.), *Der lebendige Mythos*, 403–424. Wie Anm. 7.

RECHT AUF GLÜCK: CONTRADICTION IN ADJECTO?

I.

Das Streben nach Glück – *the pursuit of happiness* – ist zentraler Bezugspunkt der Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4. Juli 1776. Dort heißt der zweite Satz: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.» Nicht Glück ist danach ein angeborenes Recht, wohl aber das Streben nach Glück ist ein Ausdruck des angeborenen Freiseins und des Selbstbestimmungsrechts eines jeden vernunftbestimmten Menschen¹. *Jeffersons* Formulierung geht im naturrechtlichen Ansatz auf *John Locke* zurück – der indes mehr an Eigentum als des Glückes Unterpfand gedacht hatte – und er steht damit unmittelbar in der Traditionslinie der Aufklärung und der Vernunftphilosophie. Der Spätaufklärer *Immanuel Kant* fand, dass Glückseligkeit erreicht habe, wer sich von niederen Instinkten befreit und sich durch seine Vernunft selbst bestimmt.

Aus Brasilien wird berichtet, man diskutiere darüber, es den USA gleichzutun und die Suche nach Glück als Grundrecht festzuschreiben. Ein Senator hat das offenbar vorgeschlagen und damit begründet, die Glückssuche komplettiere die bereits in der Verfassung verankerten sozialen Rechte wie Bildung, Gesundheit oder Sicherheit und gebe ihnen einen «finalen Sinn»². Ein solcher Kontext allerdings würde wohl nicht dem Vorbild der USA folgen: Denn alle drei Rechte sind Leistungsansprüche gegen den Staat, die das amerikanische Verfassungsrecht als Grundrechte praktisch gar nicht kennt.

Was dagegen die amerikanische Kultur heute – und in großer Kontinuität – über das Thema denkt, macht ein US-amerikanisches Filmdrama von Gabriele Muccino mit Will Smith in der Hauptrolle aus dem Jahr 2006 deutlich. *The Pursuit of Happiness* (sic) ist ein großer Titel für einen Film. Er zeigt den Weg eines Mannes, der sich nach dem Scheitern der Ehe allein

UDO DI FABIO, geb. 1954, Professor für Öffentliches Recht an der Universität Bonn. Richter des Bundesverfassungsgerichts (Zweiter Senat).

mit seinem Sohn durchschlägt, ein Mann, der etwas wagt und verliert, der weitermacht und wieder verliert, der kämpft, dem nichts zu niedrig, nichts zu mühevoll ist, um seinen Lebensunterhalt aus eigener Kraft zu bestreiten. Die Botschaft ist die der *Declaration of Independence*. Etwas aus der Freiheit machen, seinem Leben ein Gesicht und einen Sinn geben, etwas gründen, grundlegen und schaffen – eine Familie, ein Unternehmen, eine Beziehung, ein Haus, ein Bild, ein Buch – also ein Leben im Tun und Gestalten, wobei der Erfolg als sichtbares Zeichen des Selbst gedeutet wird, als eigene biografische Spur. Glückseligkeit besteht somit nicht nur wie bei Kant in dem Wohlbefinden, das auf unserer eigenen Wahl beruht – das kann im Maß der körperlich erfahrbaren Freuden viel weniger sein, als ein geschenktes oder ein zufälliges Wohlbefinden: Die Qualität des Glücks liegt in der Lust des Bewusstseins der einsichtsfähigen Selbstmacht.

II. ABSAGE AN EINEN METHODISCHEN GLÜCKSKOLLEKTIVISMUS

Der Preuße Kant mit seiner pietistisch anmutenden Pflichtethik war dem Engländer John Locke und dem Amerikaner Thomas Jefferson näher, als Europa es den USA heute ist. Vieles ist gewiss konvergiert, aber die Alltagskultur folgt subkutan verschiedenen Bahnen, die vielleicht in dieselbe Richtung führen, vielleicht aber auch in verschiedene. Die USA streiten in der Diskussion über die Ausweitung der Krankenversicherung leidenschaftlich darüber, wie viel staatliche Glücksvermittlung erlaubt sei, ohne das Grundprinzip des Strebens nach Glück zu beschädigen, eines Prinzips, das aus der Idee personaler Freiheit stammt. In Europa dagegen ist die Diskussion beinahe verdrückt, sie hat eine etatistische Schlagseite. Hier wird gerne an Ansprüche gedacht, die das Glück des Einzelnen zur Sorge der Vielen machen.

Die deutsche Nationalhymne nimmt das Glücksthema gar als Glück der Gemeinschaft auf: «Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand. Blüh im Glanze dieses Glückes, blühe, deutsches Vaterland!» Der 1841 entstandene Text von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben zielte vordergründig ganz auf nationale Einheit und Selbstbestimmung, die allerdings persönliche Freiheiten und Grundrechte an zentraler Stelle mittedachte, wie die kurze Zeit später entstandene Paulskirchenverfassung belegt, die sich als Einheit von nationaler Selbstbestimmung und personaler Freiheit verstand. Wer klassisch Maß nimmt – und das tat die liberale Nationalbewegung im 19. Jahrhundert – wusste: Die personale Freiheit der Bürger spiegelt sich in der öffentlichen Freiheit der Polis³. Wenn man also die Freiheit im Text insofern konstitutiv auch als personale Freiheit versteht, kann man den Anschluss an die amerikanische Unabhängigkeitserklärung herstellen.

Doch in der späteren Entwicklung hat sich in der Verbindung von obrigkeitstaatlichem Denken und Nationalismus eine kollektivistische Lesart

durchgesetzt, die erst 1945 unterging. Die Nation wurde zum Ort und Medium einer kollektiven Glückserfahrung, die auch den Heldentod in Hingabe für das Vaterland noch zum süßen Glück stilisierte. Aber auch die vom Nationalismus noch nicht ergriffene rationale Staatsphilosophie, etwa bei Hegel und Fichte, gelangt zu einem methodischen Glückskollektivismus. Reinhart Koselleck zitiert in seinem großen Werk «Kritik und Krise» Lessings *Falk* im Gespräch der Freimaurer mit den Worten: «Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates. Außer dieser gibt es gar keine»⁴.

Das Grundgesetz bricht an diesem Punkt mit dem geistesgeschichtlichen preußisch-deutschen Traditionsstrang und stellt hier den Anschluss an Humanismus und Aufklärung wieder her, ganz im klassischen Stil: Im Mittelpunkt der Rechtsordnung steht der einzelne Mensch, der sich aus seiner Würde als vernunftbegabtes Subjekt selbst entwirft in seinem Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG). Aus dieser angeborenen Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz heraus, gesichert von den Grundrechten, gestalten die Deutschen ihren demokratischen Rechtsstaat: sozial, föderal und offen für die europäische Integration und eine internationale Friedensordnung. Die politischen Herrschaftsordnungen, auch im komplizierten europäischen Mehrebenensystem, laufen in den Legitimationslinien zurück auf die Freiheit und Rechtsgleichheit der Bürger. Von ihrem Willen als Entscheidung der Mehrheit hängt alles ab, denn alle Staatsgewalt geht vom Volke aus (Art. 20 Abs. 2 Satz 1 GG). Glück findet man insofern nicht mehr in den sozialen Artefakten des Menschen, nicht im Staat, nicht in der Nation, nicht in einer Union. Es macht allenfalls unglücklich, wenn solche politischen Gemeinschaften beginnen, eudämonistische Tendenzen zu entwickeln und politische Regulierung als Weg zu glücklichen, harmonischen oder perfekten Zuständen zu verstehen.

Die Absage an einen methodischen Glückskollektivismus, also dem Glücksstreben, das darin liegt, in einer Einheit aufzugehen, der vollständigen Identifizierung mit ihr, dem Gelingen der Gemeinschaft als allerhöchstem Zweck, erledigt allerdings nicht das Thema der kollektiven Referenz. Das Glück in einer sozialen Einheit zu finden, kann eine höchst individuelle Entscheidung sein und rational kalkuliert bleiben. Die auf das Kollektiv zielende Glücksverheißung kann aber auch zum Rausch des Einheitsgefühls führen, der als Glücksmoment empfunden wird, so wie im Augusterlebnis 1914 oder etwas alltäglicher im Begeisterungssturm über den Sieg der Nationalmannschaft im Fußballspiel⁵. Die kollektive Referenz taucht im Übrigen nicht nur bei der Frage nach dem Medium, dem Objekt der Glücksverheißung auf, sondern auch im rationalen Kalkül von Utilitaristen, die einen Gesellschaftszustand planen und verwirklichen wollen, der einer möglichst großen Anzahl von Menschen Glück verspricht. Hier liegt der

eigentliche methodische Glückskollektivismus, der für andere im Kollektiv etwas verbindlich machen will, was er für die große Zahl für glücksverheißend hält, und daraufhin individuelle Freiheit begrenzt mit dem Grund des Glücks der Anderen.

III. DAS BÜRGERLICHE GLÜCK UND SEINE GEGNER

Herrscht demnach in einer freien Gesellschaft ein methodischer Glücksindividualismus, so gebietet er im weiteren Verlauf eigentlich Stillschweigen – jedenfalls *prima vista*. Denn die öffentliche Diskussion über die Inhalte des Glücks ist doch schon Teil einer Gemeinschaftssphäre, sie greift über in die höchstpersönliche, die private Sphäre der Glücksfindung. Eine solche Ein-Zonung des Glücks als Privatsache, ja geradezu als intime Angelegenheit, folgt dem Vorbild der Privatisierung von Moral und Religion. Sie übersieht allerdings, dass es nichts Privates geben kann, nicht einmal das Private als Kategorie, ohne die Bezugnahme auf den öffentlichen Raum und ohne Vergewisserung im Gespräch mit dem Anderen. Wenn es keine diskutierbare und streitbare These zum individuellen Glück gibt, dann kann der Einzelne auch nicht entscheiden, welche Wege er für sich nach einem anerkannten Modell geht oder welche Wege er in Ablehnung eines solchen Modells oder in kreativer Abwandlung einer These zum Glück für sich sucht. Gleichwohl existiert eine Tabuisierung des Glücks als Thema, und je weiter sich Lebensstile pluralisieren, desto mehr entsteht aus den Imperativen von Mobilität und Verfügbarkeit sorgsam verdeckte Einsamkeit. Die Ökonomisierung und Utilitarisierung der westlichen Gesellschaften verlangen ihren Preis.

Das wurde schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts thematisiert und mit der Romantik auch darauf reagiert. Das bürgerliche Glück des davon nicht unbeeindruckten Biedermeier war selbstgenügsam und in sich stimmig⁶. Eine fest gefügte Familie als der Mittelpunkt sozialer Existenz vermittelte zwischen einer emotionalen und schicksalhaften Nähebeziehung, in der Liebe ihren Platz hatte und einer Außenwelt, in der der *pater familias* vor allem ökonomisch zu bestehen hatte. Frömmigkeit, Engagement und Interesse an der Welt des öffentlichen Raumes waren durchaus konzeptionell mitbedacht, bildeten aber nicht den Ruhepunkt in der bürgerlichen Idee. Die Versöhnung der disparaten Welt individueller Freiheit, funktioneller Zweckerationalität mit der romantischen Nähebeziehung und der Liebessemantik erfolgte im Raum der Familie, flankiert von weiteren Kreisen verwandtschaftlicher, nachbarschaftlicher und berufsprufessioneller Beziehungen. Dieses Modell war vielleicht das letzte überzeugende Glücksmodell westlicher Gesellschaften, jedenfalls ist es immer noch virulent und sei es auch nur in der Vorstellung seiner Gegner.

Diese Gegner der biedermeierlichen Glücksverheißung sind zahlreich. Der zeitgenössische Adel rümpfte die Nase, weil sein Glück in der Würde der Herkunft, der Ehre und der heroischen Tat lag, vor allem auf dem Schlachtfeld. Die Kirchen wiesen darauf hin, dass ohne transzendente Dimension und ohne zeitübergreifende Aeternitas tiefes und wahres Glück nicht möglich, es zudem auch nicht völlig «machbar», weil auf Gnade angewiesen sei⁷. Die gesamtgesellschaftlich rechnenden Utilitaristen und die sich auf Kant berufende universalistische Wendung des Glücks zum Menschheitsglück sahen vor allem das Unglück der noch nicht mündigen Menschheit und kritisieren deshalb die als hemmungslos engstirnig beurteilte Provinzialität des bürgerlichen Glücks als Egoismus. Die künstlerische Moderne seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nimmt das bürgerliche nur noch in der Dramaturgie seines Scheiterns wahr und benutzt es als Abziehbild seiner Projektionen von Auflehnung und Befreiung, aber auch als Beleg eines Nihilismus der Sinnlosigkeit des Daseins, sie ist mit Wolfgang J. Mommsen die ästhetische Revolution der Avantgarde inmitten der Krise der bürgerlich-liberalen Gesellschaft⁸. Mit der allmählichen geistigen Verengung des Aufklärungsprogramms, die zum Teil die Wurzeln des Renaissancehumanismus beschädigt und die Katastrophen des 20. Jahrhunderts vorbereiten hilft, beginnt ein regelrechter Kampf gegen das bürgerliche Lebensideal, ein Kampf der von den Intellektuellen umso heftiger gefochten wird, je mehr sich die bürgerliche Idee im zur heroischen Tat berufenen Proletariat ausbreitet. Die letzte Phase dieses Kampfes, der geradezu mit einem Zusammenbruch konsistenter bürgerlicher Lebensformen endet, sind die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, die einen lange vorbereiteten kulturellen Paradigmenwechsel zum Abschluss bringen, der auch das Glück neu vermisst.

IV. BEFREITEN GLÜCK UND SOZIALTECHNISCHER EUDÄMONISMUS

Nach der Befreiung von Bindungen und der Durchsetzung des Konzepts einer Freiheit durch Indifferenz⁹ haben sowohl das idealistische als auch das religiöse und vor allem das bürgerliche Glücksideal den Boden verloren. Die Personalisierung des Glücks und seine Utilitarisierung auf bloße Bedürfnisbefriedigung begünstigen ein Glücksverständnis im Sinne perfekter Lebensumstände des ausgefüllten Lebens im Ungebunden-Sein. Dabei sind Gesundheit, Wohlstand, Mobilität und Unterhaltung das Zentrum des Glücks. Das medizinische System, die Gesunderhaltung des Körpers, Wirtschaftswachstum, Erwerbschancen, Verkehrswege, Tourismus, Kommunikation und Unterhaltung rücken vor allem deshalb in das Zentrum der öffentlichen und privaten Aufmerksamkeit, weil sie mit der postbürgerlichen Glücksverheißung korrelieren. Auch wenn die Glückserfahrung

höchstpersönlich ist, so weiß doch die öffentliche Meinung, was die neue Norm ist und verlangt von Politik, Staat und Recht entsprechende Anstrengungen, um sie zu gewährleisten¹⁰. Politische Akteure neigen ohnehin aus ihrer Rolle heraus zum eudämonistischen Versprechen, weswegen sie sich hier besonders anstrengen und auch von Richtern bestätigt werden, die eine exakte Ermittlung aller entsprechenden Lebensbedürfnisse verlangen, um das von der staatlichen Gemeinschaft dem einzelnen zugesicherte Existenzminimum zu ermitteln. Das ist verfassungsrechtlich gewiss nicht falsch, kann aber eine falsche Tonlage annehmen, wenn man vergisst, dass in einer freiheitlichen und humanistisch-personell begründeten Gesellschaft, am Anfang das Recht – und mit Kant womöglich sogar die Pflicht – zur freien Entfaltung der Persönlichkeit steht, und nicht ein finanzieller Leistungs- oder Verschaffungsanspruch gegen die staatliche Gemeinschaft¹¹.

Die Abkehr von der Entfaltungs-, Selbstverantwortungs- und Pflichtorientierung wird heute als postmoderne Harmonie der Beliebigkeit verstanden¹². Dahinter steht ein Strukturwandel zur konsumtiven Verfügbarkeit nach dem Muster von Benutzeroberflächen, das ernsthafte Pflichten und Lasten, wie sie etwa in der Elternsorge für ihre Kinder oder in der verantwortlichen Führung eines Handwerksbetriebes liegen, jedenfalls nicht als Glücksmoment begreift. Der spontane Lebensstil der Postmoderne wird jedenfalls «ungemein eingeschränkt, wenn man das Kind pünktlich vom Kinderhort abholen und es um neun Uhr zu Bett bringen muss»¹³, ohne die Inanspruchnahme des staatlich zumindest mitfinanzierten Kinderhorts wird die Sache allerdings noch anstrengender. Der Staat wird unter dem Druck, soziale Verpflichtungen und Kosten der Freiheit möglichst zu sozialisieren – von dieser Erwartung ist keine gesellschaftliche Schicht ganz frei –, in eine bestimmte Richtung gedrängt und zieht eine Gesellschaft mit in die Logik der Grundversorgung und des Paternalismus. Aber das macht nicht glücklich, weil wir nicht hinter das moderne Paradigma des Selbstentwurfs, der sittlichen Vernunft sowie der Möglichkeit einer Präsenz des Transzendenten und Unerkennbaren in der Welt zurück können. Man kann ohne großen Schmerz zu empfinden gewiss den humanistischen Aufbruch, die philosophischen und religionsgeschichtlichen Wurzeln der westlichen Gesellschaft vergessen und sie dann verkümmern lassen, aber am Ende einer Glücksphilosophie der bloßen Bedürfnisbefriedigung steht die Angst vor denjenigen, die anders optieren.

Man kann in europäischen Staaten – und das lenkt die Aufmerksamkeit auf die andere Perspektive der amerikanischen Gesellschaft zurück – eine Furcht vor Überfremdung spüren, obwohl das «Fremde» noch gar nicht zur Mehrheit greift. Lange wurde politisch verlangt, Deutschland, Frankreich oder die Niederlande sollten sich als «Einwanderungsgesellschaften» verstehen. Aber kaum jemand hat die Grundvoraussetzung einer jeden ge-

lungenen Einwanderungsgesellschaft in Europa je ausgesprochen: Integration gelingt, wenn an die Initiative der Hinzugekommen für sich selbst zu sorgen ebenso geglaubt wird wie an die Ansteckungskraft des eigenen kulturell vorherrschenden persönlichen Wegs zum Glück. Die Angst geht vielleicht auch deshalb um, weil wir den voraussetzungsreichen Weg zum Glück über die freiwillige Bindung, Bildung, die Selbstverantwortung und die Offenheit für das Transzendente als zu beschwerlich empfinden und glauben, hier keine Zumutungen formulieren zu dürfen.

Eine der Verirrungen dürfte die Vorstellung sein, persönliches Glück könne sozialtechnisch zubereitet und als Recht eingeklagt werden. Glück ist kein formatierbarer Zustand, es ist ein Streben aus der menschlichen Natur heraus, die einmal als Gottesebenbildlichkeit ihren Weg in die Neuzeit begonnen hatte. Normative Ansprüche auf Glück können im Sinne allgemein garantierter Zustandsziele nur paradox und destruktiv sein. Eine Gesellschaft dagegen, die das Streben nach Glück und das Erleiden von Unglück in die Hand der Menschen gibt, ohne dem Unglücklichen die Tür zu weisen, wird wieder und in aufgeklärter Weise modern werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Dolf STERNBERGER, *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt/M. 1967, 131ff.

² Meldung vom 27. Mai 2010, <http://derstandard.at/1271377567320/Suche-nach-Glueck-soll-Grundrecht-werden>.

³ Eckart PANKOKE, *Des Glückes Unterpfeiler*, in: Alfred BELLEBAUM u.a. (Hrsg.), *Staat und Glück. Politische Dimensionen der Wohlfahrt*, Opladen 1998, 134 (150).

⁴ Im Zusammenhang sagt Falk: «Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. –Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden *müssen*, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts!»

⁵ Paul REIWALD, *Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie*, Zürich, ²1946.

⁶ Das gilt aber nur, wenn man den virulenten liberalen Gegenpart des Vormärz außen vor lässt. Gleichwohl ist es zu kurz gedacht die Kultur des Biedermeier mit der Restauration zu identifizieren, siehe dazu etwa Helmut BOCK (Hg.), *Aufbruch in die Bürgerwelt. Lebensbilder aus Vormärz und Biedermeier*, Münster 1994.

⁷ Aus heutiger Sicht: Peter SCHALLENBERG, *Recht auf Glück oder Recht auf Leben?*, ThGl 95 (2005), 1ff.

⁸ Wolfgang J. MOMMSEN, *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich 1870-1918*, Frankfurt/M. 1994, 108.

⁹ In Anlehnung an Frithard SCHOLZ, *Freiheit als Indifferenz – Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt/M. 1982.

¹⁰ Wobei die Folgen heute auch in einer Überforderung, teilweise sogar Deformation des freiheitlichen Verfassungsstaates liegen. Udo DI FABIO, *Wachsende Wirtschaft und steuernder Staat*, Berlin 2010, 65ff.

¹¹ DI FABIO, *Wachsende Wirtschaft und steuernder Staat*, 133f.

¹² Manfred PRISCHING, *Glücksverpflichtungen des Staates*, in: Alfred BELLEBAUM u.a. (Hrsg.), *Staat und Glück. Politische Dimensionen der Wohlfahrt*, Oplanden 1998, 16 (38).

¹³ PRISCHING, *Glücksverpflichtungen des Staates*, 16 (40); Udo DI FABIO, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, 36.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

OST-WESTLICHE WEGWEISUNGEN ZUM GLÜCK

China und die Hoffnung auf Glück (München 1971) lautet der Buchtitel des bekannten Münchner Sinologen Wolfgang Bauer. Unter diesem Schlüsselbegriff wird uns der Zugang zu Inhalten und Wesensmerkmalen chinesischer Denkweisen und Lebenshaltungen erschlossen. Inwieweit es sich in den traditionellen Wegweisungen zu einem gelingenden Leben auch um religiöse Phänomene im uns geläufigen Sinne des Wortes handelt, lassen wir zunächst offen. Interessant ist jedenfalls der Versuch, die Vielfalt und Breite der chinesischen Weisheitsliteratur in ihrer langen Geschichte bis in die Gegenwart unter Verwendung des Glücksbegriffs insgesamt zu erschließen.

Wenn wir mit der Frage nach dem «Glück» einen Zugang zu anderen Religionen suchen, müssen wir uns über das Deutungsrisiko klar sein, dem wir uns damit ausliefern. Wir unterwerfen den Glücksbegriff insgesamt einer Weitung, die man vom Selbstverständnis einer bestimmten Religion aus bestreiten kann. Erst wenn wir die Lebenserfahrungen von Glück und Unglück in ihren Bedingungsbeziehungen, in dem, was über das Erfahrbare hinausweist, ausleuchten, stoßen wir auf die Zusammenhänge, in denen uns beides in den Religionen begegnet. Wie immer die Wege, die hier gewiesen werden, in Lehre, Kult und praktischem Verhalten sich unterscheiden – sie spiegeln Grunderfahrungen menschlichen Lebens wider. Zu ihnen gehört das glücklich Widerfahrene und das unglücklich Erlittene. Menschen fragen nach Antwort. In ihren Religionen erfahren sie Antworten.

Damit bezeugen sie, daß Glück und Unglück über sich hinausweisen in Zusammenhänge über das gegenwärtig Widerfahrende hinaus. Die Perspektive weitet sich. Ursprung und Gegenwart kommen in einen Bezug. Jetziges entbirgt sich im Blick auf das noch zu Erhoffende, Zukünftige. Die Religionen bannen, so könnte man sagen, das Glück und das Unglück an ihren gegenwärtigen Ort, indem sie hinausweisen in die sie verursachenden und bestimmenden großen Zusammenhänge von Mensch, Welt, Kosmos.

HORST BÜRKLE, geb. 1925, Studium der Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Im Unterschied dazu begrenzt sich die Perspektive von Glück und Unglück des säkularisierten, nach-religiösen Menschen auf die ihm plausiblen Ursachen. Warum Unglück erspart blieb, kann dabei durchaus Gründe gehabt haben, die man selbst nicht herbeiführen konnte. Daß man nicht in die soeben sich ereignende Massenkarambolage auf der Autobahn verwickelt wurde, lag dann vielleicht am Faktor ‹Zeit›. Etwas früher, etwas schneller – das eben entschied über Glück oder Unglück. Die Antwort erschöpft sich in den durchaus zutreffenden am Tage liegenden Umständen.

Dennoch gehen in solchen erklärbaren Zusammenhängen die Erfahrungen von Glück oder Unglück für den Betroffenen keineswegs auf. Das spricht sich aus in Bezeichnungen wie ‹Geschick›, ‹Schicksal› oder gar ‹Bewahrung›.

Im Verlangen nach Glück meldet sich in verborgener Weise die Widerfahrnis des Lebens als dem Unvollständigen, Torsohaften. Das Verlangen selbst ist Ausdruck des noch ausstehenden Heilseins des Menschen. Wenn wir nach einer Antwort in den Religionen auf die Frage nach dem Glück fragen, dann stoßen wir auf die Sehnsucht nach Heilwerdung. Wie unterschiedlich diese Vorstellungen von Glückserwartungen als Sehnsucht nach dem Heil auch sein mögen, in solcher Weitung des menschlichen Horizontes zur Heilssuche liegt ihre kreatürliche, religiöse Gemeinsamkeit.

Das Christentum teilt diese Gemeinsamkeit und führt sie zugleich darüber hinaus. In welcher Weise beides zutrifft, läßt sich dort erkennen, wo das Evangelium auf diese Vorstellungen und Verhaltensweisen der Menschen in ihren unterschiedlichen Religionen trifft.

1. Die indische Dimension vom Glück

Wenn wir die Suche nach dem schicksalserfüllenden ‹Glück› als religiöse Schlüsselfrage auf Indien anwenden, begegnen wir der Mannigfaltigkeit der regionalen Kulte, Lokalgöttheiten und rituellen Verrichtungen. In ihnen haben sich die in undenkbaren Vorzeiten von heiligen Sehern erschauten Geheimnisse rituell verortet und differenziert. Das ‹Unsagbare›, das alles Glück und Unglück bestimmende göttliche Urprinzip (*brahman*), hat viele Namen und Gestalten angenommen. Solche gestaltende und waltende Kraft vom Ursprung her hat den indischen Götterhimmel angereichert.

Wer einer der von seiner Geburtsgemeinschaft (Stamm, Kaste, Sekte) verehrten Gottheit im Tempel ‹vor Ort› seine Opfer und Gebete darbringt, sucht bei ihr die Erfüllung des Lebensglückes. Im je Eigenen seines Kultes (*puja*) findet er sich im göttlichen Ganzen. Das den Kosmos und die Welt Durchwaltende hat für ihn hier Nähe und Namen. Es wird anrufbar und zugänglich.

Die am weitesten verbreitete heilige Schrift Indiens ist der ‹Gesang (*gita*) vom Glück› – die *bhagavadgita*. Solches Glück besingt dieses Epos als Kundgabe einer umfassenden Zusammenschau.

In ihr hat das Schicksal des Einzelnen seinen tröstenden Ort im Erschauen der eigenen Zugehörigkeit zum großen schöpferischen Einssein. Die Eröffnung dieser heilenden Perspektive, die alles Vordergründige durchdringt, geschieht wiederum in belehrender Rede Krisnas. Sie selber ist die in mythischer Gestalt zugängliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft der Gottheit Visnu.

Namhaftes und Namenloses treten hier in eine grandiose Synopse für die nach heilemdem Glück Suchenden. Den unsäglichen Kreislauf des Zwanges zu endlosen Wiedergeburten in allen Gestalten zu durchbrechen – allen zeitlichen Folgen der Ursache-Wirkungszusammenhänge zu entgehen – darauf richtet sich das Sehnen alles Kreatürlichen. Geborgenheit im verborgenen Ganzen zu entdecken, darauf zielt diese Anweisung zu einem glücklichen Leben für den indischen Menschen.

«Durch die Erkenntnis des Göttlichen (*brahman*) (erreicht man) das Fallen der Fesseln, mit dem Schwinden der Plagen (das) Aufhören von Geburt und Tod, durch Meditieren über ihn (Gott) als Drittes die All-Herrschaft. Der (so) Erlöste hat keine Wünsche mehr.»

Diese einer frühen heiligen Schrift (*svetasvatara-upanisad*) entnommene Weisung wird in der *Bhagavadgita* ergänzt durch andere Wege zum Glück. Zu ihnen gehören Handlungsanweisungen, rechtes Sich-Verhalten und fromme Übungen. So wird die Lehre über das gelingende Leben, wenn wir im Sinne unseres Themas die Anweisungen zusammenfassen dürfen, zu einer Synthese der verschiedenen indischen religiösen Wegweisungen. Nicht mehr die eine oder die andere Tradition, nicht mehr die lokalen Gottheiten oder die jeder Anschauung bare Versenkung, nicht mehr die Ethik gesellschaftlichen Pflichtverhaltens oder deren asketischer Entzug – sie alle sollen jetzt als das Gesamt indischer Glückswege zusammen gehören.

«Wenn (aber) jemand das Sonder-Sein der Wesen als in dem einen (Sein) wurzelnd und die Ausbreitung (der Welt) von ihm aus (sich vollziehen) sieht, so wird er eins mit dem Brahman.»¹ Einswerden mit dem göttlichen Selbst, Überwindung von Dasein und Sein – hierin gipfelt das Streben des gläubigen Hindu nach seinem vollkommenen Glück.

In diese Gesamtschau seiner Glückserwartungen bezieht der Neuhinduisimus die christliche Botschaft mit ein. Sie gilt ihm als eine der personalen Varianten der in yogischer Praxis noch zu überbietenden Vorstellungen vom beseligenden Glück.

Die alten upanishadischen Bildworte von einer beseligenden Schau der allumfassenden neutralen Brahma-Wirklichkeit werden aktuell ausgelegt in Bezug auf andere Religionen. Ihnen wird eine relative Bedeutung zugesprochen in Bezug auf diesen absoluten Höchstwert. Das Bild vom Aufstieg zum höchsten Gipfel ordnet den Religionen unterschiedlich zu erreichende Höhen zu. Auf der untersten Stufe rangieren die ethnischen Religionen. In

ihnen herrschen Magie, Ahnengottheiten, Blut- und Boden verankerte Lokalkulte. Die dem nächst gelegenen Religionen sind die monotheistischen, unter ihnen wiederum das Christentum seiner hohen Ethik wegen. «Die verstandesgemäßen Darstellungen des religiösen Geheimnisses sind relativ und symbolisch».

Die uns in den Konfessionen Augustins begegnende Gestalt eines Kindes, das mit seiner Muschel spielend Wassertropfen aus der unendlichen Fülle der Ozeane zu schöpfen sich mühte, wird aufgenommen und in einen anderen Sinnzusammenhang übertragen. Menschen in ihren verschiedenen Religionen gleichen solchem Versuch, das Unaussprechliche und Unergründliche in Symbole, Lehren und Glaubensvorstellungen zu fassen.

Vom Gipfel vorstellungsfreier Erleuchtung aus gesehen, erscheinen sie wie noch unerleuchtete Annäherungsversuche. Sie bleiben den geschichtlichen und örtlichen Bedingungen ihrer Stiftungen und Gründungsumstände verhaftet. Beglückende Einswerdung mit dem göttlichen Urgrund allen Seins macht frei von jeglichem Zwang bedingter Vorstellungen.

Ein anderes upanishadisches Gleichnis vergleicht dieses Höchstziel mit dem Verzicht einer Frau auf eine bestimmte Farbwahl ihres Saris. Andere Frauen suchen ihrem Geschmack entsprechend eine bestimmte Farbe. Die wahre Wahl besteht im Verzicht auf den eigenen Farbwunsch. «Die Upanishaden fordern uns auf, an der Wahrheit festzuhalten, welche nur eine ist, welche keinen Unterschied der Klasse oder Farbe kennt, welche durch ihre mannigfaltigen Kräfte das darreicht, was jede Kaste und jeder Mensch benötigt.» «Der Hinduismus ist völlig frei von der eigenartigen Vorstellung, wie sie einige Religionen vertreten, nämlich daß die Annahme einer bestimmten religiösen Metaphysik zum Heil notwendig sei.»²

Der Geist Indiens wehrt sich gegen die Auflösung seiner einst tiefen religiösen Glückseligkeitserwartungen in die flachen und vordergründigen Glücksziele einer sich säkularisierenden Gesellschaft. Aber wie kann Transzendenz dieses Vordergründige als solches erkenntlich werden lassen? Mit Mitteln neuzeitlicher Transzendentalphilosophie wird der neue Weg in die hinduistischen Grunderfahrungen gewiesen. Der allen Menschen eigene göttliche Ursprung (*brahman*) wird zur «übermental» Kraft- und Wahrheitsquelle. Aus ihren Tiefen zu schöpfen, beschert Glücksempfang für den Einzelnen und für die Menschheit. Alle nur wünschenswerten Werte entstammen diesem Seinsgrund. Freiheit des Geistes, gesellschaftliche Ordnung, Völkerverständigung, aber auch Leistung, Erfolg, Akzeptanzbereitschaft und Toleranz gehören zu den Gaben solch universalen Glückes.

«Die Hauptkraft unseres Lebens darf nicht mehr der niedere, vitale Drang der Natur sein, der in uns schon vollendet ist und der nur noch um unser Ichzentrum kreisen kann, sondern jene geistige Kraft, deren innerstes Geheimnis wir aber noch nicht kennen. Denn dieses liegt noch in den Tiefen

unseres Wesens verborgen und wartet darauf, daß wir unser Ich transzendieren und die wahre Individualität entdecken, in deren Allumfassung wir mit allen anderen vereint sein werden. Von dem vitalen Sein, der wirkenden Realität in uns, zum Geist der zentralen Wirklichkeit zu gelangen, unseren Lebenswillen und unsere Lebenskraft zu diesen Höhen zu erheben, das ist das Geheimnis, das unsere Natur zu entdecken sucht.»³

Die Wertmaßstäbe für solches glückende Leben aber werden nicht der eigenen Hindu-Ethik in ihren differenzierten Kastenvorschriften und Wiedergeburtfolgen entnommen. Vielmehr wird die Botschaft der Bergpredigt – ganz im Sinne liberaler westlicher Theologie auf die moralische Ebene reduziert. Sie dient den heutigen Reformern in Indien und darüber hinaus in Asien zur Verallgemeinerung ihrer ursprünglich partiellen religiösen Botschaften jetzt in Gestalt einer globalen Ethik.

Damit zeichnet sich die folgende Wende in der von Hause aus religiösen Suche nach der Glückseligkeit ab: Die Wende zu einem glücklicheren Leben erwartete der gläubige Inder einst in der Aufbesserung seiner Lebensqualität (*karma*). Sie ist möglich durch die Beachtung der nach Geburt, Alter, Kaste und Geschlecht gegebenen Lebensregeln. Der ersehnte Lastenausgleich vollzog sich langfristig in einer unabsehbaren Folge zukünftiger Wiedergeburtzustände. Das Geschick und das ‚Glück‘ waren ursächlich aufeinander bezogen. Nach dem Vorbild christlich-abendländischer Wertvorstellungen erfolgt jetzt eine Freisetzung der Suche nach dem Glück verheißenden Verhaltensweisen aus ihren gesetzlichen Vorbedingungen. Alle Menschen sind eingeladen, sich an dieser Gemeinschaft aus dem Geiste universaler Wertverpflichtung zu beteiligen. Die lebendigen Religionen mit ihren praktischen und rituellen Verhaltensweisen fallen unter das Urteil noch gesetzlicher Befangenheit. Die letztlich inhaltlose und damit religionsfreie innere Erfahrung einer yogischen Sonderlehre wird zur Verheißung des universalen gemeinsamen Menschheitsglückes. Diese Transformation jedoch wird möglich durch die Inanspruchnahme der ihrem Wesen nach universal gültigen christlichen Ethik. Dazu aber mußte diese ihrer eigentlichen, sie ermöglichenden Voraussetzungen entnommen werden: der im Christusgeschehen eingestifteten und offenbarten göttlichen Wahrheit.

Das «Du sollst» der christlichen Ethik entspringt zutiefst einem «Du bist». Sein Glück findet er in einem neuen «Schöpfungsakt» des dreieinigen Gottes, in der sich der Mensch in dessen ursprüngliches Ebenbild verwandeln läßt. Daß diese neue Wirklichkeit eine im Glauben vorweggenommene, jetzt noch unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens stehende «Glückseligkeit» ist, entspricht ihrem Wahrheitscharakter. Sie ist beglückende Annahme des Lebens im Glauben und damit Vorwegnahme eines Endgültigen, das noch unter seinem «eschatologischen Vorbehalt» steht. Der platte Zugang zu einem vor aller Augen Liegenden zu dieser Wahrheit ist ver-

wehrt. Ihr Ausweis liegt in der lebensgeschichtlich sich vollziehenden beglückenden und gnädigen Bestätigung im Leben der glaubend Vertrauenden.

Gerade darin aber gründet die Ethik der unbegrenzten, beglückenden Liebe. Sie braucht den Maßstab nicht mehr bei sich selber zu suchen. Die Frage «Was macht mich glücklich?» beantwortet sich im neuen Erfahrungshorizont des in Christus von Gott Geliebten, Verwandelten, Begnadeten.

Diesem durch und durch «religiösen» Zusammenhang ist das Modell der neuen «Menschheitsethik» entnommen. Sie von diesem Wurzelboden abzulösen, sie für sich, nur noch als reife Frucht abendländischer Aufklärung auf dem Markt pluraler Orientierungsangebote auf dem Weltanschauungsmarkt zu behandeln, raubt ihr ihren Wahrheit begründenden Zusammenhang.

Was im Westen zu einer neuen säkularen Wertorientierung geführt hat, steht in den Reformbewegungen unter einem anderen Vorzeichen: Es geht um die Aktualisierung der je eigenen religiösen Botschaft. Sie ist Glückseligkeit verheißende Einweisung in die vorstellungsfreie Praxis yogischer Erleuchtungswege. Was von Hause aus der Befreiung von allen gesetzlichen und moralischen Vorgaben diente, tritt unter Bezug auf das neue Weltethikmodell in den Dienst der übrigen Gesellschaft. Nächstenliebe, Bürgergeist, soziale Verantwortung – diese und andere das Glück der Vielen ausmachenden Verhaltensweisen, sind die neuen Verheißungen der ursprünglich das Glück in der mystischen Entnahme aus diesen Bezügen ermöglichenden Versenkungstechnik.

2. Die buddhistische Dimension des Glücks

Auch im Buddhismus der Gegenwart begegnen uns vergleichbare Veränderungen. Sie spiegeln die radikalen gesellschaftlichen Entwicklungen wider. Das betrifft beide der großen Richtungen, in denen sich diese Tradition entwickelt hat: den Buddhismus des «kleinen Fahrzeuges» (*hinayana*) und den des «großen» (*mahayana*). Die Wegweisungen des Gründers waren ursprünglich allein für die in seiner Nachfolge stehenden Mönche (*bhikku*) gedacht. Sie galten weder Frauen noch Männern in den Gesetzen ihrer Kasten und Berufsgruppierungen. Der auf seinem Bettelgang auf Almosen Angewiesene erfüllte die erste Voraussetzung der neuen Wegweisung zur Glückserwartung totaler Freiheit. Selbst das Leben in der Gestalt eines klösterlichen Zusammenschlusses erscheint in der Tradition der Reden des Erleuchteten als eine nachträgliche Konzession.

Aus der radikalen Glückssuche des Stifters wird in den heutigen Neudeutungen der Wert einer «inneren Unabhängigkeit» der Person. Sie soll nicht mehr abhängen von glücklichen oder widerwärtigen Umständen, von Erfolg oder von Misserfolg, von Gesundheit oder von Krankheit. Aus dem Weg für die nur wenigen «Berufenen» wird der beglückende Zustand

individueller Autonomie. Darüber hinaus wird ein neues Verständnis des Einzelnen entwickelt, wie es eine interaktive und integrierte Volksgemeinschaft heute benötigen.

Buddhistische ‹Gesinnung› erweist sich als Glück für alle. Sie wird zur Gestaltungskraft für das gesellschaftliche Miteinander. Toleranz und Bereitschaft zum Dienen gehören zur Glückseligkeit der neuen buddhistischen Lebensverwirklichung. Der Weg, von Hause aus die innere und äußere Entsagung durch die Aufhebung aller Lebensklammern, wird jetzt zur Kraftquelle für eine moderne Lebensweise. Das Glück des Einzelnen wird zu einer beglückenden Form des Lebens mit und unter anderen.

Darum kann es nicht überraschen, daß dieses neue gesellschaftsbezogene Glücksstreben zu mannigfachen sozialen Hilfswerken und karitativen Unternehmen führt. Sie gelten als ‹Vororte› für das Zeugnis der den Menschen erneuernden Buddhaschaft. Um sie geht es letztlich in den Aktivitäten, die in ihr stattfinden.

Die Programme der neuen buddhistischen Bewegungen dienen der Ausrüstung, der Belehrung und der Sorge um die innere Glückssuche der Einzelnen. Die Vereinzelung und Vereinsamung im modernen Alltagsleben wird aufgefangen durch Umsorgung und innere ‹Bergung› in Seelsorgekreisen und im gemeinsamen Anbetungsritual vor dem in seiner Lehre und in seiner Statue sich vergegenwärtigenden Buddha. Praxis und Kult fallen in eins.

3. Dialogpotentiale zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus

Damit ist ein neuer Ansatz im Dialog über die Suche nach dem Glück zwischen Asien und den Christen vorgegeben. Der Christuszeuge begegnet Menschen, die sich Wertmaßstäben und Zielen verpflichtet sehen, die ihm nicht nur bekannt sind, sondern für ihn ebenfalls erstrebenswert sind. Das Gebot unbedingter Nächstenliebe erscheint im Zusammenhang indischer Weltanschauung dabei wie ein Vorverständnis. Es sieht den Partner im Dialog bereits auf dem Wege zu einem Einverständnis jenseits des Unterscheidenden oder Trennenden. Dabei wird es nicht darauf ankommen, allein die Einflüsse geltend zu machen, die indisches Denken aus seiner abendländischen Begegnungsgeschichte auf diesen Weg geführt haben. Sie reichen von der Antike über die vom Christentum geprägte abendländische Geistesgeschichte bis in die Gegenwart. Das sich hier als schon gemeinsames ‹Weltethos› abzeichnende Angestrebte aber wirft umso dringender die Frage nach seiner Ermöglichung auf. Das christliche Ethos verdankt sich dem mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus offenbar gewordenen neuen Menschen. Es ist eingebunden in eine Teilhabe an dieser das Glück des Menschen begründenden Neusetzung Gottes. Durch sie hat der Mensch

seine Würde als Person im Sinne des wieder hergestellten ganzen Menschseins zurückerhalten für sein Leben und Handeln, für seine Vorstellungen von einem gelingendem «glücklichen» Leben bleibt dieser Ermöglichungsgrund unverzichtbar.

Diesen Rückbezug darf der Christ als Partner im Dialog mit Menschen in dem von ihnen neu verstandenen Hinduismus nicht ausklammern. Vielmehr wird er dazu einladen, den Weg miteinander fortzusetzen. Er weist weiter von dem bereits als gemeinsam erkannten Menschenbild und seinem Ethos zu der Wahrheit seiner Stiftung und Verwirklichung, die ihr vorausliegt. Solche Zuwendung zur ganzen Wahrheit über den Menschen und seine Bestimmung zum Glück macht der veränderte Dialog nicht überflüssig, sondern geradezu zwingend. Darin ist der fortgeschrittene Dialog nicht einfacher, sondern tiefer und präziser geworden. Mit der Glücksorientierung an der für die Menschheit gültigen Zielansprache hat die neue Orientierung im Hinduismus die Schranken seiner traditionellen religiösen Eingrenzungen in die *karma*-bedingten menschlichen Verfassungen hinter sich gelassen. Die Lokalkulte und ihre nativistischen Göttervorstellungen toleriert er dabei als vorläufige religiöse Erscheinungsformen. Sein neues Verständnis der Person und ihrer Würde bleibt jedoch ein nur partielles und unvollständiges, solange es die in Christus gründende Voraussetzung für solches uneingeschränkte ganze Person-Sein den Relativierungen seiner eigenen «Götterdämmerung» unterwirft.

Die Wahrheit über den Menschen und sein wahres Glück läßt sich nicht teilen: Der in Jesus Christus sich uns kundtuende Gott und die Früchte dieser Offenbarung in einem neuen Menschheitsethos.

Im Hinduismus und im Buddhismus wissen die Menschen darum, daß das Glück verheißende Verhalten keineswegs in die von der Religion geräumte Autonomie führt. Darum ist ihnen der Mensch des christlichen Evangeliums näher als manche ihrer säkularisierten Zeitgenossen mit ihren begrenzten Glückserwartungen.

Die vom nachchristlichen Westen beförderte Entwicklung hat die Suche nach dem Glück auf gemeinsame Wertorientierungen hin geöffnet: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Würde des einzelnen, die Frage nach dem Guten und Bösen. Wird die säkulare Entwicklung in diesen Ländern wie im Westen die religiösen Quellen für diese Suche nach dem ganzen Glück weiter versiegen lassen ?

Das gelebte Zeugnis der christlichen Wahrheit, für die Gott und Mensch in einzigartiger Weise zusammengehören, begegnet heute den Reformen des Buddhismus und des Hinduismus. Sie weisen auf ihre Weise Wege zur Erfüllung der Sehnsucht nach dem ganzen Glück für den Menschen.

Sendung und Botschaft Jesu Christi sprengen diesen Erwartungshorizont. Seine Geburt, Leben, Passion, Auferstehung und Wiederkehr eröff-

nen der Frage nach dem Glück des Menschen eine andere Dimension. Sie begründen eine Glückseligkeit, die nicht von dieser Welt und nicht von diesen Menschen stammt. Beide aber hat diese Wahrheit gründlich verändert. In ihren Auswirkungen auf das glückbezogene Leben begegnen sich Ost und West heute auf neue Weise. Der Dialog um das wahre Glück der Menschen ist dringender geworden, die «Spurensuche» auf den Wegen, die dorthin führen, umfangreicher.

«So muss Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem Anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. In diesem Sinn sollte im Dialog der Religionen geschehen, was der Kusaner (Anm. v.V.: Nikolaus von Kues – 1401-1464) in seiner Vision des Himmelskonzils als Wunsch und Hoffnung ausgedrückt hat: Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt».⁴

ANMERKUNGEN

¹ Alfred BERTHOLET u.a. (Hg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Bd. 14, Tübingen 1930, 4 u. 22.

² Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, 35. 41.

³ Sri AUROBINDO, *Der Zyklus der menschlichen Entwicklung*, München 1955, 365f.

⁴ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller, Bd. 8/2: *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg 2010, 1136.

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

ELISABETH LANGGÄSSERS
CHRISTLICH-LITERARISCHE HOCHARTISTIK

Zum 60. Todestag

Diesen Sommer, am 25. Juli, waren es sechzig Jahre her, daß Elisabeth Langgässer gestorben ist; Grund genug, dieser Schriftstellerin zu gedenken, die immer weiter in Vergessenheit gerät, obwohl sie als Epikerin, Erzählerin und Stilistin auf einer Ebene mit Thomas Mann, Alfred Döblin, Robert Musil und Hermann Broch zu sehen ist. Kein Zweifel –: Elisabeth Langgässer war die größte deutsche Prosa-Autorin des 20. Jahrhunderts! Freilich mochte man dies nur in den wenigen aufgerüttelten Jahren der frühen Nachkriegszeit wahrhaben.

Elisabeth Langgässer wurde am 23. Februar 1899 in Alzey geboren. Ihr Vater war der Kreisbauinspektor Eduard Langgässer, der 1884 anlässlich der Eheschließung mit der katholischen Eugenie Dienst zum katholischen Glauben konvertiert war, ein biographisches Faktum, das für die Tochter eine außerordentliche Bedeutung bekommen sollte: nicht nur, daß die Nazis sie als «Halbjüdin» einstufte und ihr das Leben schwer machten; die Frage nach der Identität des Menschen, die durch die Taufe fundamental verändert wird, spielte in Elisabeth Langgässers Schaffen eine zentrale Rolle und gehört, Langgässer zufolge, zum Kern der christlichen Dichtung. 1948 bemerkte sie in ihrem Vortrag «Möglichkeiten christlicher Dichtung – heute»: «Diese beiden Elemente: das ewig seiende und unveränderliche Mysterium des Erlösungslebens Christi einerseits und die blitzhafte Formwerdung des neuen Existenzbewußtseins andererseits, waren am Anfang der Geschichte der christlichen Dichtung, wie man sie nennen könnte, miteinander zur Deckung gebracht. Die Liturgie war zugleich Inhalt und Gestalt dieser Dichtung; ihr gemeinsames Grunderlebnis aber war: ein neues Selbstbewußtsein des Menschen, das neuen Wein in neue Schläuche füllte.»¹

Als der Vater 1909 gestorben war, übersiedelte die restliche Familie nach Darmstadt, wo Elisabeth Langgässer im letzten Kriegsjahr 1918 das Abitur

HELMUT KIESEL, geb. 1947, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

machte und anschließend zur Volksschullehrerin ausgebildet wurde. Von 1920 bis 1928 unterrichtete sie im hessischen Griesheim und publizierte erste Gedichte, die 1924 unter dem Titel *Der Wendekreis des Lammes. Ein Hymnus der Erlösung* als Buch erschienen. Thematisch sind diese Gedichte dem Kirchenjahr verpflichtet, reflektieren die Sonn- und Festtage vom Ersten Advent bis Allerheiligen; formal sind sie sehr unterschiedlich gestaltet; sprachlich sind sie durch eine kühne Verbindung von religiösem und naturlyrischem Vokabular bestimmt, vor allem aber durch einen fast durchweg emphatischen, ja hymnischen Ton, in dem sich eine geradezu überwältigte und überwältigen wollende Gläubigkeit ausspricht. Die ersten beiden Strophen des Gedichts *Zweiter Weihnachtsfeiertag* und die letzte lauten:

Durch festlich helle Räume
singt Gott ein neues Werde,
aufzucken Gras und Bäume
mit himmlischer Gebärde;
O Duft! O Schmelz! O Glanz!
Inbrunst, Musik und Tanz!

Nun runden sich die Dinge
wie Honigkelch um Samen,
wie um das Fleisch die Ringe,
um einen süßen Namen.
Tief glüht die Lippe Zeit,
Brand der Verschwiegenheit [...]

In dunklen Träumen zittern
durch uns der Berge Falten,
es bebt und will gewittern,
was wir in Händen halten.
Ziel! Furt! Und Siegeslauf!
Brich in uns auf! Brich auf!²

Man kann diesen Gedichten, wenn man sie heute liest, den Respekt nicht versagen. Aber man zögert, sie gut zu nennen. Gegenüber allem unangefochten gläubigen und hymnischen Sprechen ist man mißtrauisch geworden. Auch wer sich in seinem Gottvertrauen noch so sicher fühlt, kann nicht abstreifen und vergessen, was jene geschrieben haben, denen der Glaube durch die Predigten des Nihilismus und die Katastrophenerfahrungen seit 1914 abhanden gekommen war. Aggressiv und zynisch zum Beispiel Bertolt Brecht, gerade ein Jahr älter als Langgässer, im *Großen Dankchoral* seiner 1925 abgeschlossenen und 1927 publizierten *Hauspostille*:

Lobet die Nacht und die Finsternis, die euch umfängen!
 Kommet zuhauf
 Schaut in den Himmel hinauf:
 Schon ist der Tag euch vergangen. [...]

Lobet von Herzen das schlechte Gedächtnis des Himmels!
 Und daß er nicht
 Weiß euren Nam' noch Gesicht
 Niemand weiß, daß ihr noch da seid.

Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!
 Schauet hinan:
 Es kommt nicht auf euch an
 Und ihr könnt unbesorgt sterben.³

Elegisch hingegen der Pfarrersohn Gottfried Benn 1943 in seinem Gedicht ›Verlorenes Ich›, dessen letzte Abschnitte lauten:

Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten
 und was die Menschheit wob und wog,
 Funktion nur von Unendlichkeiten –,
 die Mythe log.

Woher, wohin –, nicht Nacht, nicht Morgen,
 kein Evoë, kein Requiem,
 du möchtest dir ein Stichwort borgen –,
 allein bei wem?

Ach, als sich alle einer Mitte neigten,
 und auch die Denker nur den Gott gedacht,
 sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
 wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,
 und alle rannen aus der einen Wunde,
 brachen das Brot, das jeglicher genoß –,
 oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
 die einst auch das verlor'ne Ich umschloß.⁴

Gibt es ein schöneres Gedicht auf die Zeiten, in denen die eine christliche Religion den selbstverständlichen Horizont allen menschlichen Denkens gebildet haben mag, und ein schöneres Gedicht auf das, was an Fronleichnam gefeiert wird? Aber es ist kein hymnisches Gedicht, das preist, was uns gewiß ist, sondern ein elegisches, das wehmütig dem nachsinnt, was wir verloren haben. Elisabeth Langgässer blieb hymnisch. Sie glaubte das «Stichwort» zu kennen. Sie negierte den Verlust, den die Zeitgenossen aggressiv herausschrien oder melancholisch beklagten. Und sie ließ sich davon nicht beeindrucken, von den aggressiven Schreibern (Brecht hätte die Vokabel

gewiß akzeptiert) schon gar nicht. In ihrem bereits erwähnten Vortrag ›Möglichkeiten christlicher Dichtung‹ nannte sie dergleichen – in voller Anerkennung der gedanklichen Ernsthaftigkeit und ästhetischen Qualität – «Zeugnis[se] des Satans» und bemerkte dazu: «Es sind Lästerungen, die der religiösen Sphäre angehören, und indem sie diese Sphäre lästern, beweisen sie unwillkürlich ihre furchtbare Wirklichkeit.»⁵

Seit 1925 gehörte Langgässer zum Frankfurter ›Freitagskreis‹, einem Zirkel um die ›Linkskatholiken‹ Walter Dirks und Ernst Michel, und machte sich einen Namen auch als Publizistin. 1928 lernte sie den renommierten Staatsrechtler Hermann Heller kennen. Sie verliebte sich in den verheirateten Mann, wurde bald schwanger und mußte den Schuldienst verlassen. Die Beziehung zu Heller war inzwischen von diesem beendet worden. Am 1. Januar 1929 kam ihre Tochter Cordelia zur Welt, und mit ihr zog Langgässer nach Berlin, wo auch ihre Mutter und ihr jüngerer Bruder lebten. In Berlin war sie bis Oktober 1930 als Dozentin an der ›Sozialen Frauenschule‹ tätig; danach lebte sie als freie Schriftstellerin. Eine erste bemerkenswerte Anerkennung erhielt sie aus der Hand Alfred Döblins, der sie 1931 mit dem Literaturpreis des Deutschen Staatsbürgerinnenverbands auszeichnete. Neben Gedichten, die 1935 im Zyklus ›Tierkreisgedichte‹ erschienen, entstanden erste und gleich meisterhafte Erzählungen: ›Proserpina‹ (1929 abgeschlossen, 1932 publiziert), die mythologisch grundierte und im Ton lyrisch anmutende Geschichte eines zarten, durch eine Kankheit empfindlich und hellichtig gemachten Mädchens, das die Natur, den Prozeß des Werdens und Vergehens auf eine außerordentlich intensive, ja visionäre Weise erfährt; ›Besetztes Gebiet‹ und ›Triptychon des Teufels‹ (beide Titel 1932), insgesamt vier Erzählungen, in denen zeitgeschichtliche Erfahrungen – die französische Besatzung rechtsrheinischer Gebiete im Jahr 1923 und die Inflationswirren – verdichtet und wiederum mythologisch grundiert werden. Diente die Mythologie in ›Proserpina‹ als Folie existentieller Gegebenheiten und Erfahrungen, so dient sie in den folgenden zeitgeschichtlichen Erzählungen als Interpretament für den ›Dämonenkreis der Zeit‹, wie Langgässer am 1. Januar 1932 an den Historiker und Theologen Karl Thieme schrieb. Und das heißt, wie neuerdings der Literaturwissenschaftler Carsten Dutt ausführte: «Als Archetypen verweisen die heidnischen Götter – im ›Triptychon‹ die Titelfiguren Mars, Merkur und Venus – auf die Tiefendimension eines Geschehens, in welchem das Böse doppelgesichtig: als partikulares und zeitgebundenes moralisches Versagen wie als immer gleiches Stigma der gefallenen Menschennatur in Erscheinung tritt».⁶ Faszinierend in Erscheinung tritt, hinreißend und beklemmend zugleich! Wie kein anderer Autor hat Elisabeth Langgässer es verstanden, das Böse – Gewalttätigkeit, Geldgier, Sexualgier – anzüglich zu gestalten, in meist sexuell schillernder Schönheit, faszinierend und abstoßend

zugleich. Aber ohne Moralisieren und ohne Verachtung. Das Böse ist bei Elisabeth Langgässer Ausfluß der gefallenen Menschennatur. Wer sich ihm hingibt, wer es ausübt, läßt Schuld auf sich, muß dafür büßen. Aber er verdient nicht Verachtung, sondern Mitgefühl, Bedauern, Trauer. In der ›Venus-Erzählung des ›Triptychons‹ sind es die ›Mädchen‹ eines Lagerbordells, die einigen herrischen und sadistischen französischen Offizieren etwas Menschlichkeit beibringen; beide, die Prostituierten wie die Offiziere, sind aber Opfer des Kriegs und der Nachkriegswirren. Im ersten Buch des ›Unauslöschlichen Siegels‹ wirft sich eine lange im Ehebruch lebende Frau mit dem bezeichnenden Namen Helene Gitzler in einem desillusionierten Moment unter einen Zug, der nach kurzem Halt weiterfährt und den Bahnhof erreicht, wo dann das «traurige Zeremoniell» beginnt, «das einen Menschen, der selbstmörderisch in das Gestränge der staatlichen Ordnung wie in Hochspannungsdrähte gefallen war, weit eher, als ihn zu bergen, sich anschickte, ihn zu bestrafen, obwohl jetzt die Glocke des Fernsprechers dringend nach Arzt und Bahre verlangte».⁷ Das ist die staatliche Seite des Umgangs mit einer Verfehlung. Die christliche, von Elisabeth Langgässer bevorzugte, spielt sich unterdessen auf den Bahngleisen ab, wo eine alte Aufwärterin, die herbeigeeilt ist, die sterbende Helene in ihren Armen hält:

«Rosine betete. Eine Bewegung, die dem Zittern der Sehne glich, welche soeben den nie verfehlenden Pfeil in die Mitte der Gnade entlassen hatte, überlief ihre ganze Erscheinung. Dann begann ihr Mund wie von selbst zu sprechen: Worte, welche nur Nachhall waren und gleichsam als Echo mächtiger Rufe und Warnungsschreie erschienen, die ein gepanzerter Engel von draußen in sie hineingetönt hatte, um ihr durch qualmenden Rauch den Weg von Pforte zu Pforte zu weisen. Sie folgte ihnen. Sie tastete blind an den mächtigen Säulen der Sätze entlang, die glatt und schon abgegriffen von zahllosen Händen waren; alt und verlässlich, in ewiger Ordnung den Flehenden aufgerichtet: ›Sei gegrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit! Unser Leben, unsre Wonne, unsre Hoffnung, sei gegrüßt.‹
 ›Leben ... Wonne ... Hoffnung ...‹, glaubte Helene zu stammeln, während auf ihren klaffenden Lippen die letzten Bewegungen zuckten.
 ›Zu dir rufen wir, elende Kinder Evas. Zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tale der Tränen. Wohlan denn unsere Fürsprecherin – – !
 Wohlan denn – ! Hier war die Pforte der Freiheit. Der Schoß der Wiedergeburt. Ein Säulenrücken. Zerreißende Helle ...»⁸

Zurück zu Elisabeth Langgässer und in die dreißiger Jahre. Der Beginn der NS-Diktatur bedeutete für sie zunächst keinen Einschnitt. 1933 arbeitete sie als Hörspielautorin für den Berliner Rundfunk und wurde Mitglied sowohl des Reichsverbandes Deutscher Schriftsteller als auch der Reichsschrifttumskammer, womit sie «die Möglichkeit schriftstellerischen Schaffens in

Deutschland» für sich «verbürgt» sah (so am 11. Dezember 1933 an Elisabeth André). Beim Rundfunk lernte sie im Redakteur der «Jugendstunde» den katholischen Philosophen Wilhelm Hoffmann kennen, den sie im Juli 1935 heiratete. 1936 erschien ihr erster großer Roman, «Der Gang durch das Ried», der thematisch an die vorausgegangenen Erzählungen anschließt. Die Handlung spielt im Herbst 1930 im sumpfigen Gebiet am Alt-Rhein zwischen Alzey und Darmstadt unter Bauern, die in der Not der Krisenjahre militant werden und sich geheimbündlerisch organisieren. Insgesamt gibt der Roman ein typologisch verdichtetes Bild des Lebens in einer durch den Krieg verrohten und zerrütteten Zeit, die von einer dumpfen Aggressivität erfüllt ist und eine Gelegenheit zum vermeintlich erlösenden Losschlagen sucht. Man kann in ihm durchaus eine Rekonstruktion jener sozialen Verwerfungen, menschlichen Verrohungen und politischen Verhetzungen sehen, die zu den trüben Voraussetzungen der NS-Herrschaft gehören. Den Nationalsozialisten gefiel der «Gang durch das Ried» allerdings nicht; die «NSZ-Rheinfront» nannte ihn einen «Sud ausgebreiteter Untermenschlichkeiten».

Überhaupt begann 1936 die Lage für Elisabeth Langgässer problematisch zu werden. Nach den 1935 erlassenen «Rassegesetzen» galt sie als «Halbjüdin». Nachdem ein Versuch, den «Nachweis der arischen Abstammung» durch eine Verschleierung der jüdischen Herkunft des Vaters zu erbringen, gescheitert war, wurde Langgässer aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen, was einem Publikationsverbot gleichkam und das Ende der schriftstellerischen Arbeit bedeutete. Fortan konnte sie nur noch als Werbetexterin für einen Berliner Parfümhersteller arbeiten und für die Schublade schreiben. Persönlich war sie durch ihre Ehe mit dem «einwandfrei arischen» Wilhelm Hoffmann geschützt. Aber ihre Tochter aus der Beziehung mit dem jüdischen Staatsrechtler Hermann Heller, Cordelia, wurde als «Dreiviertelsjüdin» eingestuft und mit den üblichen Schikanen bedacht. Versuche, Cordelia außer Landes zu bringen, scheiterten. Sie wurde von der Familie getrennt und 1944 nach Theresienstadt deportiert, später nach Auschwitz-Birkenau, doch entkam sie der Vernichtung und gelangte nach Schweden, wo sie heiratete und unter dem Namen Cordelia Edvardson lebte. 1984 hat sie in einem Buch unter dem Titel «Gebranntes Kind sucht das Feuer» über diese Zeit berichtet, wobei ihre Mutter, Elisabeth Langgässer, nicht eben gut wegkam. Die Mutter habe sie preisgegeben und nachher einen brieflichen Bericht über die Zeit im KZ erbeten, um für einen neuen Roman authentisches Material zu haben. – Es sind schwer auslotbare Dinge, die zu beurteilen uns kaum zukommt. Man versteht den Zorn der Tochter. Aber was mag die Mutter, seit 1942 auch an multipler Sklerose leidend und 1944 zur Arbeit in einem Rüstungsbetrieb gezwungen, in dieser Zeit mitgemacht haben?

1936 begann Elisabeth Langgässer mit der Arbeit an dem Roman «Das unauslöschliche Siegel», der 1947 erschien und als ein literarisches Ereignis

gefeiert wurde. Rezensenten rühmten die formale und inhaltliche Kühnheit des Romans, mit dem die deutsche Erzählliteratur wieder Anschluß an die Muster der internationalen, aus Deutschland verbannten Moderne gefunden und das Niveau von James Joyce, Marcel Proust, Thomas Mann und Hermann Broch erreicht habe. Auch Langgässer selbst bekräftigte den Modernitätsanspruch, verband ihn aber aufs engste mit ihrer christlichen Weltanschauung. In dem bereits erwähnten Vortrag «Möglichkeiten christlicher Dichtung – heute» konstatierte sie zunächst, daß unsere traditionellen Vorstellungen von Raum und Zeit durch die Quantentheorie aufgehoben worden seien – und leitete daraus das Recht ab, die Raum- und Zeitbindung des Romangeschehens (oder der «Fabel») im Sinne eines Welttheaters und ubiquitären Heilskampfes zu sprengen:

«Denn, was der moderne Roman ausbreitet [und ich rede hier immer und in erster Linie von dem christlichen Roman], ist weniger eine kontinuierliche und spannende Handlung als das Bezugssystem aufeinander wirkender Kräfte; die Bühne aber, auf der sich diese Kräfte an den verschiedensten Punkten der Welt entladen und wirksam werden, ist die eines großen Amphitheaters, in welchem Gott und Satan einander entgegentreten. Wie sich das Individuum nun in dem Kampf zwischen Gott und Satan verhält, wie es in ihr Bezugssystem seismäßig und durchaus nicht kausal, sondern providentiell hineingerät, das bildet die sogenannte Fabel; wie diese Fabel sich in verschiedenen Zeiträumen wiederholt und an weit voneinander entfernten Orten aufleuchtet – das wiederum macht die Aufhebung dessen aus, was wir gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnen. Denn die Fabel der Heilsgeschichte ist immer und überall die gleiche. Ihre Elemente heißen Sünde, Gnade und Erlösung, und wenn diese Elemente auch in jeder einzelnen menschlichen Seele andere Farben annehmen, so ist doch die Grundstruktur des Erlösungsvorgangs einfach und unveränderlich wie das Mysterium selbst.»⁹

Damit ist im Kern die Ästhetik oder Poetik des «supranaturalistischen» Romans «Das unauslöschliche Siegel» beschrieben. Das Geschehen des ersten seiner drei Teile spielt an zwei Tagen im Mai 1914 in einer Kleinstadt am Rhein unter den schlemmerhaft lebenden Honoratioren und dreht sich um den getauften Juden Lazarus Belfontaine, dem der christliche Glaube abhanden kam und der nun eine Art von Erweckungserlebnis hat. Der zweite Teil spielt im französischen Senlis, zunächst in den ersten Monaten des Ersten Weltkriegs, dann im Jahr 1917: Belfontaine, der 1914 während einer Frankreichsreise vom Kriegsausbruch überrascht und in Senlis interniert wurde, ist dort geblieben und erlebt die Geschichte einer tragisch endenden lesbischen Liebe mit. Der dritte Teil spielt im wesentlichen 1925 in Senlis, wo Belfontaine inzwischen wieder verheiratet ist, doch begibt er sich später nach Deutschland zurück, wird von den Nationalsozialisten in ein polnisches

Lager deportiert, kann fliehen und kehrt nach Kriegsende erneut nach Deutschland zurück, jetzt aber in der Nachfolge Christi als Bettler. Diese weit gespannte und zugleich fragmentierte Handlung bildet den Rahmen für Gespräche, die Probleme der Existenz und des Glaubens, der Verfehlung und Erlösung, der Kriegsgreuel und der Heilsgeschichte betreffen. Man braucht Aufmerksamkeit, um diesen Gedankengängen zu folgen, auch die Bereitschaft, sich auf Glaubens- und Geschichtsvorstellungen einzulassen, die uns heute zum Teil ferngerückt sind. Das ändert aber nichts daran, daß diese epochal repräsentativen Überlegungen in einer Brillanz entfaltet werden, die sich mit den vielgerühmten Diskursen von Thomas Manns *«Zauberberg»* (1924), Hermann Brochs *«Schlafwandlern»* (1931/32) und Robert Musils *«Mann ohne Eigenschaften»* (1930/33) messen können. Und diese Gespräche werden überwölbt von einem Symbolnetz, das ihren gemeinsamen Horizont bildet und immer wieder sichtbar wird, so zum Beispiel während des geschichtsphilosophischen Gesprächs zweier deutscher Offiziere, die im Herbst 1914, geführt von dem französischen Küster, den Kirchturm von Senlis besteigen:

«Während die Offizier ihm folgten, zischte er rasch und geläufig einige Daten herunter, die sich wie Weinjahre, rankenfingrig, um die Biegung der Treppe spannten: Baujahr und Höhe, Jahrhundert der Weihe, Zirkelmaß einer mystischen Hütte unsterblicher Steinmetzgesellen, Zelt Gottes unter den Menschen ...

Sie stiegen bis zur Chorgalerie im Innern der Kirche und gingen unter den Glasfenstern her, die ihre wolkenhaft spielenden Bänder aus Lilien und Salamandern um die zarten Rippen der Spitzbögen warfen, indem sie gewissermaßen ihr Bild aus dem lichtigen Hintergrund lösten und es dem Säulenwald zugesellten, den sie mit Tupfen aus geläutertem, himmlischen Licht belebten, mit Wappenlilien und Tiersignaturen, in welchen die Wirklichkeit sich übertroffen und gleichzeitig ausgelöscht hatte.»¹⁰

Im Bau nicht ganz so kompliziert wie das *«Unauslöschliche Siegel»*, in der erzählerischen Durchführung aber wiederum virtuos ist Langgässers letzter Roman, der 1950 unter dem Titel *«Märkische Argonautenfahrt»* erschien. In ihm finden sich an einem Sommertag des Jahres 1945 auf einer der südlichen Ausfallstraßen Berlins sieben Menschen zusammen, um eine Pilgerfahrt nach dem märkischen Nonnenkloster Anastasiendorf anzutreten. Alle tragen sie auf eine zeitgeschichtlich repräsentative Weise Schuld, so daß ihre nach und nach entfalteten Einzelgeschichten zur Geschichte der mentalen Voraussetzungen und Folgen der NS-Diktatur, ihres Krieges und ihrer Verbrechen werden. Der darin sich abzeichnende Zeitroman wird aber durch einen mariologisch-christologischen Mysterienroman überformt, der den Weg der schuldbeladenen, nach Buße und Vergebung verlangenden Pilger in ein heilsgeschichtliches Bezugssystem stellt. Die Muttergottes, «selber

ausgewählt durch den Ratschluß, der Schlange den Kopf zu zertreten, durchbrach das Gesetz ihrer Hieroglyphe: den Kreislauf der Sünde, die Folgen der Schuld und die magische Wiederkehr.»¹¹

Das Erscheinen der ›Märkischen Argonautenfahrt‹ erlebte Elisabeth Langgässer nicht mehr. Am 25. Juli verstarb sie, ausgezehrt durch Krankheit, Sorgen und Arbeit, in einem Krankenhaus in Karlsruhe. Ihre Grabstätte ist auf dem Alten Friedhof in Darmstadt. Postum wurde ihr der erste Georg-Büchner-Preis verliehen; den zweiten erhielt im folgenden Jahr Gottfried Benn.

Die Bewunderung, die Elisabeth Langgässer zwischen 1946 und 1950 erfuhr, ließ bald nach. Der hohe Ton, der in ihren Büchern herrscht, wurde in der Literatur der fünfziger Jahre durch eine tendenziell alltäglich klingende Sprache abgelöst, der religiöse ›Supranaturalismus‹, der das Leben des Menschen als ›Kampf zwischen Gott und Satan‹ erscheinen läßt, durch einen nüchternen Realismus, der sich auf die Darstellung des Konkurrenzkampfes unter den Menschen allein beschränkte. Ihre hymnisch sich äußernde Gläubigkeit wurde als naiv empfunden, ihre Versuche, das realgeschichtliche Unheil – zwei Weltkriege und den Holocaust – heilsgeschichtlich aufzuheben, als frivol. Hinzu kam, daß man ihren beiden letzten Romanen nach dem Erscheinen des Erinnerungsbuches von Cordelia Edvardson Züge christlichen Anti-Judaismus attestieren zu müssen glaubte. Das soll nicht alles in Abrede gestellt werden, obwohl zu jedem Punkt Präzisierendes und Relativierendes zu sagen wäre. Über all dem soll aber nicht vergessen werden, daß Elisabeth Langgässer so großartig wie niemand sonst in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts vor Augen geführt hat, auf welchem intellektuellen und zugleich artistischen Niveau religiöse, christliche, katholische Dichtung sich bewegen kann.

ANMERKUNGEN

¹ Elisabeth LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung: Vorträge und Briefe*, Olten und Freiburg, 1961, 14.

² Elisabeth LANGGÄSSER, *Gedichte*, Hamburg 1959, 35.

³ Bertolt BRECHT, *Bertolt Brechts Hauspostille*, Berlin 1927, 61f.

⁴ Gottfried BENN, *Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*. Mit einer Einführung herausgegeben von Bruno Hillebrand, Frankfurt am Main, 1997, 309f.

⁵ LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung* (s. Anm. 1), 17.

⁶ So im Langgässer-Artikel des neuen ›Killy‹-Literaturlexikons, das in diesen Wochen erscheinen wird.

⁷ Elisabeth LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel. Roman*, München, 1989, 281.

⁸ LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel* (s. Anm. 7), 283f.

⁹ LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung* (s. Anm. 1), 20f.

¹⁰ LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel* (s. Anm. 7), 311.

¹¹ Elisabeth LANGGÄSSER, *Märkische Argonautenfahrt. Roman*, Frankfurt am Main, Berlin und Wien 1981, 88.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

DER BESUCH DES ORIGENES

Eine theologische Erzählung

Eines Abends war in unserem Kreis ein ungerufener Gast erschienen, dem Aussehen nach ein Ägypter oder Grieche. Er hatte uns zunächst griechisch angesprochen, Origenes sei sein Name. Da ihm niemand von uns in seiner Sprache erwiderte, sagte er, nun, er könne sich auch mit uns auf deutsch unterhalten, zumal manche seiner Schriften, die er vor bald zweitausend Jahren geschrieben habe, ins Deutsche übersetzt worden seien. Wir waren nicht wenig verblüfft, dass da jemand vor zweitausend Jahren gelebt haben will und sich ohne weiteres zu uns setzt. Indessen hatte der ungerufene Gast nichts Verstörtes an sich. Er benahm sich wie einer von uns und trug einen englischen Anzug und einen bunt gestreiften Schlips.

- Was führt Sie zu uns? fragte ich ihn.

- Kreise wie der Ihre ziehen mich an, erwiderte er, und ich erlaube mir, den einen oder anderen dann und wann aufzusuchen. Es scheint ja ihrer nicht mehr viele zu geben. Es herrscht, wie man mir sagt, zur Zeit eher ein schwaches Denken. Man erinnert sich zum Beispiel kaum mehr an die lebendigen Wirkungen jenes Gottmenschen, von dem meine Schriften handeln. Übrigens, darf ich Sie mit einem philosophischen Gruß begrüßen, der Ihnen bekannt sein wird: «Lasst euch Zeit! meine Herren»?

- Sie kennen Wittgenstein? rief Patrick aus.

- Wie sollte ich ihn nicht kennen? entgegnete Origenes. Der sonderbare Gruß steht, soweit ich mich erinnere, in seinen «Vermischten Bemerkungen».

- Aber bitte, mein Herr, warf Andràs ein. Sie bringen die Zeitverhältnisse etwas durcheinander. Wie wollen Sie sich an einen Philosophen erinnern, der in der Mitte des letzten Jahrhunderts gestorben ist, und Sie, wie man weiß, sind vor zweitausend Jahren geboren?

- Das ist nur für diejenigen unwahrscheinlich, die nichts wissen vom großen Gedächtnis des Alls. Darin ist alles Gedachte und Gesprochene immerzu Gegenwart und am Leben.

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker; verfasste Dramen, Romane, Gedichte und Essays. Einen wichtigen Bestandteil seines Werks bilden zahlreiche Übersetzungen sowohl klassischer als auch moderner Stücke, vorwiegend aus dem Französischen.

Diese Behauptung verblüffte uns noch mehr als seine unerwartete Anwesenheit. Da wollte Patrick wissen, woher er denn solche sonderbaren Vorstellungen beziehe. Herr Origenes erwiderte, ihm sei dieses Phänomen seit langem bekannt. Es handle sich übrigens keineswegs um eine bloße Vorstellung, vielmehr um eine wirkliche Erfahrung. Woher sollte er denn Wittgensteins Gruß kennen, wenn nicht aus diesem universalen Gedächtnis? Das Seltsame sei, je mehr er sich zeitlich von seiner eigenen Zeit entferne, umso mehr erlebe er. Die Zeit sei wirklich ins Unendliche teilbar, wie ein gewisser Schopenhauer sage, und nicht nur teilbar, sondern nach dem Tod im Unendlichen fortdauernd, nun eben ewig.

Andràs meinte, dann freue er sich auf die Zeit nach dem Tod. Da könne man offenbar von diesem Allgedächtnis leben und es nach Lust und Freude durchwandern. Patrick hingegen hatte für diese Idee nicht viel, um nicht zu sagen, gar nichts übrig.

Von Idee könne nicht die Rede sein, versetzte Origenes, es handle sich tatsächlich um eine Erfahrung. Da bekam er von Patrick zu hören, manchmal seien auch Erfahrungen bloße Ideen oder Einbildungen.

- Dann ist es für Sie eben Einbildung, erwiderte Origenes recht gleichmütig.

Da sagte ich, mich als Gedichteschreiber fasziniere das Phänomen, das Herr Origenes eben beschrieben habe. Ja doch, sagte ich, von Patricks zweiflerischem Blick gereizt:

- Warum sollten Gedanken und Worte nicht im All ihre Frequenzen haben?

- Verzeih, das ist wissenschaftlicher Unsinn, versetzte Patrick. Frequenzen sind Schwingungen und noch keine Wörter.

- Warum aber sollten wir diese Schwingungen nach unserem Tod nicht in Sprache übertragen können?

- Wie stellst du dir das denn vor?

- Wenn wir schon hier unten Botschaften decodieren können, warum nicht auch drüben, antwortete ich, nun ganz von dieser Möglichkeit begeistert. Dann bat ich unseren Gast, mit uns ein Glas von meinem sizilianischen Wein zu trinken und von dem guten Roggenbrot und den schwarzen Oliven zu essen.

- Ihre Gastfreundschaft ehrt mich, sagte Herr Origenes.

Übrigens, fügte Andràs bei, ihm sei der Name Origenes bekannt. Erst vor kurzem habe er in seinem Kommentar zum «Evangelium nach Johannes» gelesen, wenn auch nur flüchtig. Das Buch sei zufällig auf diesem Tisch hier aufgeschlagen gewesen. Man häufe heute im Gedächtnis allerlei Bildungswissen an, nur lese man selten die Quellen. Aus diesem Ungefährwissen würden ursprüngliche Aussagen von früher mit der Zeit umgedeutet und oft auch entstellt überliefert.

Heute verflache das Wissen ohnehin, man lerne nurmehr aus dritter und vierter Hand, fügte Patrick bei. Der herrschende Wissensspeicher sei das Internet, von dort könne man alles, was man wissen wolle, augenblicklich beziehen. Vielleicht sind auch Ihre Schriften längst gespeichert.

- Gespeichert schon, aber wer ruft sie ab? meinte Herr Origenes. Ich bin über die Technologien von heute kaum unterrichtet. Aber die herrschenden Ansichten und Glaubensüberzeugungen meine ich zu kennen, auch wenn ich ein Unzeitgemäßer bin. Man sagt ja, das Unzeitgemäße sei oft seiner Zeit voraus. Sie hören, Freunde, ich bin schon mitten in meinem Redefluss, den meine Schüler so gefürchtet haben. Manche hatten Mühe, was ich vortrug, nachzuschreiben. Dann trugen wir miteinander lange Dispute aus. Aus denen sind viele meiner Bücher hervorgegangen. Es gab Tage, da habe ich zwei Schreiber von morgens bis abends beschäftigt. Der eine nahm die gesprochenen Entwürfe auf, der andere stellte Reinschriften her. Sie müssen wissen, ich bin ein mündlicher Mensch.

Und er nahm einen Schluck Wein. Unter uns kam es zu einer verlegenen Stille. Wir waren wie immer zusammengekommen, um Fragen nachzugehen, die einer von uns den anderen vorlegt und zu denen sich dann alle äußern. Der hereingeschneite Gast aber schien uns die Zunge zu hemmen. Sogleich brach er unser Schweigen wieder und sagte, seine Neugierde sei groß, er möchte gerne erfahren, wie man heute über das bleibende Geheimnis des Gottes denke, um den alles kreise, was er geschrieben habe.

Da meinte Patrick, Gott sei längst für tot erklärt worden. In der kollektiven Einbildungskraft spiele er kaum mehr eine Rolle. Die Masse habe den Glauben längst verloren und sich neuen Abarten des Aberglaubens zugewandt. Es herrsche ein pseudoreligiöses Tohuwabohu wie nie zuvor.

- Dass es aber ein unzugängliches Licht gibt, werden Sie nicht leugnen, gleichviel, welchen Namen Sie ihm geben, sagte Origenes.

- Von einem unzugänglichen Lichtspektrum weiß auch die Physik, erklärte Andràs. Was wir mit unserem Auge an Licht wahrnehmen, ist eine einzige Oktave des ganzen Spektrums. Physikalisch aber können wir achtzig Oktaven messen, die wir nicht sehen. Wir wissen aber, dass das Lichtspektrum grenzenlos ist.

Das habe er letzthin in München gehört, warf Origenes ein. Er sei dort zu Besuch bei dem Physiker Hans-Peter Dürr gewesen. Dürr finde übrigens auch, die Wissenschaft spreche in Parabeln.

Da sagte ich, am Ende sei alle Sprache parabolisch. Und ich erwähnte Goethes «Farbenlehre», die man ja eher für dichterisch denn für wissenschaftlich halte. Ich sei aber der Ansicht, dass ein Satz wie «Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken», vergleichsweise genauso bedenkenswert sei, wie das, was Andràs eben vom Lichtspektrum gesagt habe.

- Durchaus, fand unser Gast. Auch die Augen des Glaubens verdanken sich dem unzugänglichen Licht, von dem ich gesprochen habe.

Nach diesem Ausspruch des Origenes wusste keiner von uns den Faden fortzuspinnen. Was wollte er denn mit seinem unzugänglichen Licht nur sagen?

Ich knüpfte wieder bei Goethe an, nach ihm werde Gleiches nur mit Gleichem erkannt.

- Nach jenem Satz vom Auge, das sein Dasein dem Licht verdanke, spricht er von einem alten Mystiker, dessen Worte er dann dichterisch so ausdrückt:

*Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken?*

- Der Gedanke des alten Mystikers, den euer Goethe erwähnt, stammt von Plotin, sagte daraufhin Origenes. Ich bin dem jungen Plotin damals in Alexandrien begegnet, er war noch kaum zwanzig Jahre alt. Wir haben uns über einen «Gott, der alles in allem» ist, Abende lang unterhalten.

- Ein Gott, der alles in allem ist? fragte Patrick mit einem zweifelrischen Beiklang.

- Ich weiß schon, für Sie ist das Wort «Gott» inhaltsleer.

- Um es linguistisch zu sagen, kein Bedeutungsträger mehr, fügte Patrick bei.

- Dass es aber das Unerklärliche gibt, werden Sie nicht leugnen.

- Gewiss nicht. Es gibt einen Haufen Dinge, die einstweilen noch nicht erklärbar sind. Das Unerklärliche einfachhin Gott zu nennen widerstrebt mir.

Da erwiderte Origenes: Erklärbar mag mit der Zeit noch manches werden. Das Unerklärliche aber ist etwas Anderes und jenseits von allem.

Wieder trat eine nachdenkliche Stille ein. Dann fragte Patrick unsern Gast:

- Sie kennen vermutlich den Satz: «Am Anfang war das Wort»?

- Und das fragst du einen Theologen wie Origenes? warf Andràs ein.

- Habt ihr das große Plakat am Haus gegenüber gesehen? Ein himmelblauer Horizont und darin, was stand darin zu lesen, in Großbuchstaben? «Am Anfang war das Wort».

- Ja, ich war hochbeglückt, als ich das las, meinte Origenes.

- Beglückt, sagen Sie?

- Da sehen Sie, wie unzerstörbar Worte der Evangelien sind.

- Haben Sie den kleingedruckten Text am untern Rand des Plakates auch gelesen?

- Nein. Nur diesen einen Vers, mit dem ich mich ein Leben lang beschäftigt habe.

- Im Kleingedruckten aber sitzt die Katze im Sack. Da heißt es nämlich: «Sprachinstitut Lingua. Sprachkurse für Englisch, Deutsch, Arabisch.» Ein so genanntes Wort Gottes als Headline für das Marketing von Sprachkursen? Herr Origenes, was sagen Sie jetzt?

- Ich? Ich lese den Vers «Am Anfang war das Wort» im Geist, in dem er geschrieben worden ist. Und dieser Geist macht das Wort lebendig.

Wir schwiegen, weil wir nicht verstanden, was er mit dem Geist, der ein Wort lebendig macht, meinte. Dann sagte ich:

- Sie meinen also, es komme auf den Geist an, in dem ich etwas lese?

- Auf den Geist, der im Wort Gottes i s t, erwiderte Origenes.

- Das glauben wir Ihnen gerne, sagte daraufhin Patrick. Dass aber ein Satz wie «Am Anfang war das Wort» zum Werbespot wird, besagt doch alles. Die sakrale Sprache ist beschädigt, und zwar tödlich. «Transsubstantiation» zum Beispiel, ein eucharistischer Begriff, die Wandlung beschreibend, wird heute in Zeitungen benutzt für bloße «Veränderung gewisser Verhältnisse». Der Sport ist seit Hitlers Zeiten längst eine säkulare Massenspektakel. Auf Fußballplätzen werden «Hochämter» gefeiert. Ein Tennischampion wird zum «Unsterblichen» erklärt, Skirennner zum «Ski-Gott» und «Loipe-Gott». Das ganze Firmament der sakralen Hochsprache ist eingebrochen, die Trümmer davon finden sich im Medienmüll von heute. Und wissen Sie, wann das bewusste Spiel begann? Mit einem Urknall besonderer Art. In Los Alamos, in den frühen vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als die Atomforscher ihren ersten Bombentest vorbereitet haben, taufte sie ihn TRINITY, Dreifaltigkeit. Robert Jungk schrieb damals in «Heller als tausend Sonnen», seinem berühmten Buch über das Schicksal der Atomforscher: «Weshalb man die Blasphemie beging, gerade in diesem Zusammenhang den Namen der Dreifaltigkeit zu wählen, ist bis heute nicht bekannt.» Aber man hat es getan, fuhr Patrick fort. Die blasphemische Namensgebung war in meinen Augen der Urknall einer progressiven Zerstörung der Sakralsprache. Unser Gastgeber, der dort schweigend auf seinem Stuhl sitzt, hat dieses in einem Gedicht registriert und erinnert sich offenbar nicht mehr.

- O doch!

- Warum hast du dein Gedicht nicht gleich vorgelesen?

Und ich ging und holte mein Gedichtbuch «Sequenzen» aus dem Büchergestell und las mein Gedicht «Trinity».

«Trinity

Vokabel von früher
und geheimnisschwer
vor wenigen Jahren noch
wenn auch von vielen vergessen
oder vergraben
in frommen Archiven

Damals noch

See und Spiegel

mönchisch umhegt
 in den Gärten
 des herbeigerufenen Geistes
 der dann kam
 in brennenden Zungen
 und der Sohn
 hinauffuhr zum Vater

Dann aber
 in unseren Augenblicken
 ist alles Geheimnis
 vernichtet
 und eingegangen
 in grüne Lavabrocken
 rings um Hiroshima

Dort bleibt es
 jetzt eingesteint
 für lange
 wird eines Tages vielleicht
 archäologisch beklopft
 und aufgeschlagen

Und man findet
 Petrefakten
 zungenlos und ohne Mund.»

- Da haben wir es, meinte Patrick spöttisch, die Trinität dereinst als archäologischer Fund.

- Immerhin das noch, sagte Origenes und schwieg.

- Ihr Glaube hat heute keine Sprache mehr, sagte Andràs. Da ist es, was wir im Geheimen wissen und uns nur selten eingestehen.

- Auch eine beschädigte Sprache, hat noch immer Fragmente des Ursprünglichen, fand ich.

- Das hoffe ich doch, sagte Origenes.

- Aber die Geheimnisse sind begraben, versetzte Andràs.

- Wie wollen Sie wissen, dass das Begrabene nicht fortwirkt und eines Tages wieder aufersteht? sagte unser Gast.

Er möchte das Ganze im Licht eines aufgeklärteren Glaubens sehen, erwiderte daraufhin Patrick. Er sehe in der Trinität eine theologische Formel. Als das brauche sie am Ende auch kein Petrefakt zu werden, wie es unser Gastgeber in seinem Gedicht beinah verzweifelt hoffnungslos vor Augen führe. Eine theologische Formel wie es physikalische Formeln gebe. Wissen

wir denn, was das Licht ist? Wir haben Formeln und Beschreibungen, Wörter wie Lichtquant, aber was Licht ist, wissen wir bis heute nicht, trotz Einstein und Planck. Die Trinität, für mich bleibt sie eine theologische Formel.

Da widersprach Origenes: Die Trinität ist keine Formel, sondern ein Mysterium.

- Warum nicht beides, für den einen eine theologische Formel, für den andern ein Mysterium? fragte ich. Denn die Formel deutet trotz allem auf das Mysterium hin. So wenig wie die Physik im Letzten das Licht begreift, weiß die Theologie, was Gott ist.

Daraufhin sagte Origenes: Alle Wissenschaft hat hier ein Ende, gewiss. In ein Mysterium kann ich mich nur versenken, wortlos.

- Dann hört auch das Reden auf, entgegnete ich.

- So ist es.

- Sie aber haben ganze Bücher voll geredet, meinte Andràs.

- Das ist doch das wunderbare Paradox, Freunde, rief Origenes aus. Wir bekennen einen Gott, der Sprache hat. Und doch wohnt er im Unsagbaren: Am Anfang war in der Tat das Wort. Aus der Betrachtung dieses Ereignisses schreibe ich, aber im Wissen dass alles, was ich rede und schreibe, Stückwerk ist. Und immer wieder stehe ich an dem Ungrund, wo das Unsagbare beginnt. Und doch, selbst um das zu sagen brauche ich Wörter, hinfällige Wörter, archäologische Wörter. Am Ende werden die archäologischen Wörter für eure Zeit die lebendigsten. Denn sie kommen aus jenem Allgedächtnis, von dem wir am Anfang sprachen. Von dorthier weiß ich, Gott ist Geist und sein Wort nur geistig zu lesen, nicht dem Buchstaben nach. Dem Buchstaben nach mag ein Wort wie «Trinity» ein Petrefaktum und nicht ein Mysterium sein. Der Buchstabe stirbt, das Wort nicht. Der Geist belebt es wieder, und das zu jeder Zeit und immer neu.

- Von welchem Wort reden Sie jetzt? fragte Andràs.

- Von dem, das am Anfang war.

Was mich in diesem Augenblick traf, kann ich nicht sagen. Ich wusste auf einmal, gegen dieses Wort kommt nichts an. Es schützt auch meine Sprache.

- Trinken wir auf Origenes! rief ich aus. Und wir stießen mit unserem Gast an, der wie gerufen zu uns gekommen war.

ERICH KOCK · KÖLN

«SCHREIBEN IST MEIN BLUT»

Versuch über Julian Green

*Julian Green*¹ – ein grandioser Augenöffner. Denn er öffnet uns die Augen für die Konstitution des Menschen, und seine Bücher spiegeln (nach streng literarischen Kriterien) das menschliche Drama von Sündenfall und Erlösung. Auch deshalb wirkt Green auf seinen Leser wie einer der letzten Theologen. In diesem Sinne ist er ein Poet und Prophet in einem. Seine Tagebücher werden, (falls es da noch Bücher geben wird) noch in Jahrhunderten gelesen werden. Nicht wenige seiner Romane zeugen von Not und Notwendigkeit des Schreibens; und zu seinem Oeuvre gehören immerhin siebzehn Romane, fünf Novellen, sechs autobiografische Bände, fünf Dramen und siebzehn Tagebücher.

Der Romancier Green wagt sich auf ein Terrain, das die meisten Autoren dieser Zeit aus mancherlei Gründen meiden: in das Herz des Sünders und damit in den Abgrund seiner Ängste, Triebe und Begierden. Er tut es mit einer erzählerischen Gewalt, die staunen macht. Oft sind seine «Helden» Einsame, nach Liebe dürstende Einzelgänger – ob Männer oder Frauen, Wesen der Verzweiflung, der Introspektion, des Hasses und Selbsthasses, der Irrtümer und Verstrickungen. Ich behaupte: niemand unter den zeitgenössischen Autoren hat sich mit ähnlichen Mut und vergleichbarer Konsequenz in genau dies «vermintete» Gelände gewagt. Niemand hat es mit einer derartigen Einsicht, Sprachgewalt und visionären Kraft beschrieben – ein «Protokoll» von Träumen, Albträumen, Gesichten, analytischem Intellekt und völliger Identifikation mit seinen Geschöpfen, Gestalten und Verkörperungen des eigenen Ich. «Alle meine Figuren bin ich.» (Julian Green) – «Schreiben ist lebenswichtig. Schreiben ist mein Blut.» (Tagebücher, 16. Juni 1998)

Um ein Beispiel zu nennen: Joseph D. erliegt in Greens Roman «Moirai» dem Kampf um seine Natur. Voller Begierden, kämpft und erliegt er, denn

ERICH KOCK. geb. 1925 in Münster, Schriftsteller und Publizist, Autor zahlreicher Sachbücher, Biographien, Kurzgeschichten, Dokumentationen und Portraits in Film und Fernsehen. Nach dem Abitur in der Kriegsgefangenschaft in Chartres Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik. Von 1961-68 persönlicher Sekretär von Heinrich Böll. Mitglied des Redaktionsbeirates dieser Zeitschrift.

der Autor Julian Green umgeht sowenig das Thema von der Naturgewalt der Sexualität wie des Menschenhasses und der Bosheit. Joseph D.'s «Kampf um Reinheit» zum Beispiel ist der Ausdruck der Ohnmacht des Protagonisten, aber auch der Gewalt des Bösen.

Julian Green – Ein Protokollant seiner Gesichte und seiner Menschenkenntnis

An dem Tag, an dem dieser Autor seine «Feder» beiseitegelegt hat, ist das Werk eines Riesen der Literatur beendet worden, der nur schreibend leben konnte – ein unerbittlicher Protokollant seiner Gesichte, seiner Menschenkenntnis, seiner Gefühle, Gedanken, Taten, Sünden und Unterlassungen, seines verlorenen und immer wieder gefundenen, geschenkten Glaubens. Ein Verstorbener, der noch immer lebendig ist, ein Geist von unvergleichlicher Größe und ein Gläubiger unter lauter Halbgläubigen.

Green'sche Sätze sind keine sogenannten Treffsicherheiten. Hier begegnen wir einer unruhigen, geradezu besessenen Suche nach den Stadien des Unbewussten, der Kindheit; es handelt sich um eine Begegnung mit dem entgeisternden Ernst von Eindrücken und nur geahnten Bedeutungen, die in die Kindheit des Autors zurückgreifen. Hier sucht einer zu seinem eigenen Ursprung vorzudringen, nämlich an Bilder, Vorstellungen, Traurigkeiten, Freuden und Gewissheiten heranzukommen, die bereits der Fünf- und Sechsjährige empfangen hat. Es geht dabei um eine Urschuld und Unschuld, ja, um eine Art Uroffenbarung – um Erlösung vor allem Bewusstsein, aber auch um die Realität des Bösen und die Existenz des Teufels, also um ein «archaisches» Fühlen und Wissen. Noch der Erwachsene Green stößt sich den Kopf blutig an dem von ihm gefundene Worten und Sätzen, und so klar sie auch am Ende dastehen, so verborgen bleibt dem, der sie geschrieben hat, wie sie zustande gekommen sind und das, was sie umschließen. Viele Sätze wirken wie von einer anderen Hand diktiert. Sie entstehen gewissermaßen unter seinen Augen. Mit einem Wort: Bei Julian Green handelt es sich um einen erzählenden Metaphysiker.

Vielleicht ist das Wichtigste an einem Buch, festzustellen, was es in und an uns bewirkt, in welchen Zustand es uns versetzt oder erhält: ob es uns sänftigt oder erregt, ob es uns fördert oder hemmt, ob es unser Partner oder unser Feind wird, und ob wir uns in ihm zuhause fühlen können und ob wir uns von ihm verstanden fühlen oder es uns besser verstehen lehrt, was uns bis dahin fremd blieb. Eines ist unzweifelhaft: sein Leser kann dem Autor Green nicht ausweichen.

Der Blick des Menschen und Autors Green auf Menschen und Dinge ist dem inneren Sehen eines empfänglichen, seismografisch fühlenden, visionären, klugen (und gewitzten) Mannes verdankt, dessen Vorstellungskraft und Menschenkenntnis auf jeder Seite spürbar wird. Green macht

seinem Leser klar, dass wir alle mit einem Unbekannten zusammenleben, der wir selber sind. Das will besagen: wir sind uns selber gegenüber «der Andere»: und wir leben mit einem Anderen zusammen. Aus dieser Tatsache ergibt sich auch das Maß unserer Widersprüche.

Träumer und Realist, Prophet und Analytiker, Mystiker und Poet

Der Mensch und Autor Julian Green ist also eine erstaunliche Mischung von Träumer und Realist, Prophet und Analytiker, Mystiker und Poet, Zweifler und Gläubiger, Sünder und Bekenner, Puritaner und Sinnlichkeitsgetriebener, ein Anbeter und Leugner, und wie es scheint, erst am Ende seines Lebens ein Erlöster, ein Christ, ein Katholik *sans phrase*.

Julian Green – auch dies: Ekstatiker, Enthusiast, Begeisterter; eine Seele, die verehren will und zur Verehrung auffordert. Eine Seele, die die Schönheit des Leibes suchte und die zugleich auf dramatische Weise aus ihren Träumen gerissen wurde – ein *enfant terrible*, das den Kampf zwischen Begierde, Sinnlichkeit und Gut-sein-wollen, den Kampf zwischen Zärtlichkeit und Grausamkeit mit unerbittlicher Härte gegen sich selbst geführt hat; Julian Green: ein Gottsuchender und zugleich eine in den Leib verstrickte Person, ein Kind, ein Mann, ein Greis, alles in einem. Ein platonischer Puritaner und zugleich ein von sexuellen Begierden Geschüttelter, dessen katholisches und protestantisches Erbe lange Lebensperioden hindurch miteinander stritten.

Die Tagebücher oder der geschenkte Augenblick

Julian Green hat fast siebzig Jahre lang Tagebuch geschrieben; das betrifft den Zeitraum von 1925 bis 1998. Wer ein Tagebuch führt, lässt die Zeit nicht einfach verstreichen noch füllt er sie mit Plänen und Handlungen, die ihren Sinn in sich selber haben. Ihm gelten die Stunden und die Minuten als das Geschenk einer geheimnisträchtigen Frucht, die er pflücken muss. Ihn drängt eine Sorge, er könne diese Frucht versäumen, den Kern des geschenkten Augenblicks verpassen – und mithin eine Köstlichkeit, einen Wert, eine Bedeutung und am Ende eine Botschaft verfehlen, die gerade ihn betrifft.

Julian Green ist dieser Pflicht, festzuhalten, was die Stunde an Eindrücken, Gesichtern, Einschätzungen, aber auch Worten und Empfindungen dem Zeitgenossen zuträgt, (also runde siebzig Lebensjahre lang) nachgekommen. Immerhin gab es einige Unterbrechungen, die auch mit den Zweifeln am Sinn dieser strengen Praxis zusammenhingen. Und auch der Tagebuchschreiber Julian Green hat diese Zweifel, diese Einsprüche gegen sich selber in seine Veröffentlichungen aufgenommen. Auch sie folgen strengen literarischen Kriterien. Denn für Julian Green ist Schreiben nicht nur seine Natur, sondern auch seine Lebensform. Immer geht es ihm darum, sein

Fühlen in eine Form zu bringen und dem Fluss seiner eigenen Entwicklung adäquaten Ausdruck zu verleihen.

Julian Green oder das schreibende Gewissen

Green hat bis in sein letztes Lebensjahr hinein (1998) geschrieben. Das gilt auch für die Zeit seiner Immigration in die Vereinigten Staaten von 1940 bis 1945 – Jahre auch der bitteren Entbehrung der geliebten Heimat des im Jahr 1900 in Paris geborenen Autors, der den größten Teil seiner Werke in französischer Sprache veröffentlicht hat. Siebzehn Bände seiner Tagebücher sind erschienen, davon die meisten in viele Seiten umfassenden deutschen Übersetzungen. Nicht wenige Namen bedeutender Übersetzerinnen und Übersetzer sind mit seinen erzählenden und autobiografischen Werken verbunden. Im Jahr 1929 begann Julian Green seine bis zu diesem Zeitpunkt gediehenen täglichen Aufzeichnungen zu veröffentlichen. Etwa vier Jahre vorher hatte er mit der täglichen Niederschrift seiner Beobachtungen, Gedanken, Reflektionen, Widerfahrnisse, Begegnungen, Gespräche und Lektüren begonnen. Nur zeitweise unterbrach er diese förmlich zur Tagespflicht gewordenen Notate. Manche Aufzeichnungen vernichtete er, übergab sie dem Feuer. Eine Zeit lang hörte Green damit auf, überhaupt ein Tagebuch zu führen, um diese Übung nicht lange danach wiederaufzunehmen. Schon bald betrieb er die Abschrift und Reinschrift seiner Tagebücher mit einer ähnlichen Strenge, wie sie der Schriftsteller auch auf seine Erzählungen und Romane verwendete. Natürlich hat er die Gewohnheit, ein solches Tagebuch zu führen, niemals mit der Absicht einer Veröffentlichung betrieben. Man darf sagen, sein schriftstellerisches Gewissen zwang ihren Urheber – ohne den Charakter der Tagesnotizen aufzuheben, auch auf diesem «Feld» literarische Maßstäbe anzulegen. Die parallele Entstehung von Romanen und Tagebuchaufzeichnungen blieb für den Autor Green kennzeichnend, selbst wenn er (nach eigener Aussage) in seinen Romanen und Erzählungen manches «versteckt hat», was er in seinen Tagebüchern aus Rücksicht und Diskretion nicht beim Namen nennen konnte oder wollte.

Über die Entstehung seiner Romane schreibt Green einmal: «Heute mein Buch zum sechsten Mal von vorn begonnen.» Und: «Nach vier Monaten halte ich wieder auf Seite zwei.» Der Autor schreibt einmal, seine Romane und Dramen seien «mit der leichten Hand eines Steinklopfers geschrieben», also auch Hervorbringungen angestrenzter Arbeit (die man ihnen nicht mehr ansieht). Dagegen seien die Tagebücher mehr «mit flüchtiger Feder» geschrieben ohne eine andere Sorge als diejenige, klar zu sagen, was er in seinem Gesichtsfeld (dem inneren und äußeren) und in seiner Tagesumwelt vorfinde.

Die Tagebücher begnügen sich freilich nicht mit der äußeren Abschilderung der Tagesbegebenheiten, etwa von politischen und gesellschaft-

lichen Vorgängen; sie sind also alles andere als lediglich politische Journale, Reaktionen auf Tagesereignisse, auf Gelesenes oder Gehörtes; sie stellen auch nicht die bloße Niederschrift von mehr oder weniger privaten Begegnungen dar. Wichtiges oder was vielleicht für wichtig gehalten wird, schleicht mitunter wie von selber in die Zeilen ein. Es kommt heimlich und ungerufen, sozusagen gegen den Willen und die Aufmerksamkeit des Autors, der vielleicht gerade seine ganze Wahrnehmungskraft auf etwas anderes richtete. Freilich haben die Niederschriften mit dem Absoluten zutun, wenn man so will, mit der Handschrift Gottes in der Menschenseele. Und am Ende ist das, was der Autor niederschreibt, der unbewusste Entwurf dessen, was er erst später zu leben haben wird – also eine Art Prophetie kommender Pflichten. Spürsinn und Ahnungskraft des Schreibers springen ins Auge, und der wechselnde Tag stellt ein Konzentrat des Lebens dar. Der Tag ist für Green ein Leben im Kleinen, und seine begrenzte Zeitstrecke führt auf ein Ende zu, also auf jene biblische Nacht, «in der niemand mehr wirken kann». So steckt im Tag auch ein moralisches Gebot, das wir in den Lehren und Praktiken der überlieferten Aszese wiederfinden – jenes «Carpe diem», das nicht auf die Heranbildung von Hedonisten und Genießern zielt, sondern auf Menschen, die ihren Tag verantworten, wie nahe Pflicht und Neigung auch immer beieinander liegen mögen. Das erinnert unsereinen an den Satz Friedrich Hölderlins aus den «Antiken Strophen»: «Wie eng begrenzt ist unsere Tageszeit. Wir sehn und staunen, und schon Abend ist's.» Siebzig Jahre lang Tagebuch schreiben – eine lange Zeitstrecke der Aufmerksamkeit und Mühe, das Aroma und den Gehalt des Augenblicks zu markieren, das spezifische Gewicht der Sekunden, Mühe und Anstrengung, was stetig fließt und in die Vergangenheit zurückstürzt, zu bewahren. In diesen Tagebüchern kommt freilich auch das Jahrhundert zur Sprache – die Epoche der Wasserstoff- und Neutronenbombe, der Diktaturen, der Verschleppungen und Immigrationen, der Eroberung des Mondes, der Völkermorde, der Medien, des Computers und des Automobilismus.

Greens Tagebücher huldigen im übrigen dem Zeitgeist nicht: den Vorstellungen der Fortschrittschristen, der Veränderungsfanatiker, der Gewaltgläubigen und Wissenschaftsanbeter, die der Meinung sind, dass der Mensch im Grunde gut sei und das er sich mit etwas Psychotechnik, Selbstdisziplin und richtig ausgeklügelter Pädagogik zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln pflege. Was hindert den Menschen daran, nicht zum Opfer seiner schlimmsten Begierden (auch seiner Mordlust) zu werden? Psychologen pflegen zu sagen: seine Angst vor Strafen, gesellschaftlichen Sanktionen oder seine Erziehung. Green sagt: die GNADE.

Green zielt also unaufhörlich ins Zentrum – dorthin, wo die Selbstverstecke des Menschen angesiedelt sind. An dieser Stelle wird der Mensch wieder zum Einzelnen und bleibt nicht der Herr «man». Vielmehr ist er das

mit der Verantwortung für sein Handeln beladene Ich. An dieser Stelle ist der Zeitgenosse nicht mehr bloß der Konsument fremder Meinungen, der Wähler, Zeitungleser, Fernseher und Warenhersteller, der Verkehrsteilnehmer und Ferienmacher – mit einem Wort der Herr oder die Frau Jedermann. Green hat also Tag für Tag seinem Jahrhundert ins Auge geschaut – seiner Gewaltanbetung, seinem von wechselnden Meinungen bestimmten Handeln, seinem alles verstehenden Kompromisslertum, seinem Aufstand gegen Sitte, Anstand, Scham und religiöse Überlieferung, seinem bis zur Idolatrie gehenden Wissenschaftsglauben, seinen realitätsverdrängenden Ideologien, seiner Verführung zur Macht und seiner schauerlichen Menschenverachtung. In den Tagebüchern der Jahre 1932 oder 1934 nimmt Green die politische Entwicklung Deutschlands geradezu seherisch vorweg und schafft ein Porträt jenes gefräßigen Ego, des sich selber anbetenden «Führers», das seine Rolle als Massenverführer unmissverständlich ausdrückt. Die Tagebücher stellen freilich auch Protokolle jener Momente des Glücks dar, die uns Menschen und Natur bescheren können. Und sie beschwören den Zauber der sichtbaren Dinge ebenso wie die Essenz einer Begegnung mit dem Schönen in der bildenden Kunst und Musik. Ein erstaunliches Erinnerungsvermögen kommt Green dabei zu Hilfe.

Teilstrecken einer langen inneren Reise

Nicht nur die selbstbiografischen Schriften legen die Wurzeln einer von tiefen religiösen Antrieben und Erschütterungen gezeichneten Natur offen – eine Mitgift, die für das gesamte Leben und Schreiben Greens kennzeichnend bleibt. Genau diese Berührung ist es freilich auch, die den Autor davor bewahrt hat, «Erbaulichkeiten» zu produzieren. Deshalb verstand Green es wohl auch, sein Schreiben und seine der Konversion zum katholischen Glauben verdankte Konfession auseinanderzuhalten. Deshalb stand das Werk nie im Dienst einer wie auch immer religiös gearteten «Propaganda». Doch es ist gewiss nicht übertrieben, festzustellen: dieser Autor, der an seine schriftstellerische Arbeit derart strenge Maßstäbe anlegt, hat nicht die Literatur zum Ziel – der Antrieb zum Schreiben stammt sichtlich aus einer tieferen Schicht. Es ist die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das erlöst werden muss und dem das Ewige Leben zgedacht ist. Die erste an seine Mutter gerichtete Frage des Fünfjährigen lautete: «Am I safed?» (Bin ich erlöst?)

Dieser ins Sichtbare verliebte und zugleich das Unsichtbare suchende Geist, dieser von Widersprüchen zwischen Angst und Glück, Grauen und Bejahungskraft bestimmte Autor hat stets im Sinn, was das Wort «Ewigkeit» umschließt. Am 28. Juli 1938 schreibt Green: «Der Ewige, das ist der schönste Name, den man Gott gegeben hat.» Und: «Nur der Ewige ist.» Am

3. August 1955 heißt es: «Nichts ist auf der Erde von Interesse als die Entdeckung Gottes in uns.» Und wieder ein anderes Mal verlautet es: «Der uns beim Schreiben die Hand führt, ist mehr als tausend Jahre alt.» Romane sind also für Green die Teilstrecken einer langen inneren Reise. Die Begründung dafür findet sich in dem Satz: «Alles, was ich schreibe, leitet sich von meiner Kindheit her.» Das Kind ist sozusagen der «Vater des Mannes». Denn das Kind, das jeder Mann zu seinem Vater hat, ist die eigene Seele.

Seine Gestalten leben

Greens Gestalten sind Wesen, die sich in einer autonomen Weise bewegen. Sie wirken nicht erdacht, nicht konstruiert, oder wie nach gewissen kompositorischen Gesetzen sich bewegende Konstrukte. Es sind selbständige Gestalten, deren Wollen und Treiben der Autor «zuseht». Er sieht sie handeln, dem Gesetz ihrer Leidenschaften, Triebe, Absichten und Geschicke gehorchend und er schaut ihnen nicht nur auf die Finger oder in die Augen, er blickt geradewegs in ihre Seelen. Das ist eine Art des Schreibens, wie wir sie wohl nur bei den Giganten der Literatur beobachten können.

Alles, was Green erzählt, ist also das Resultat eines inneren Sehens. Seine Gestalten verkörpern dieses Sehen, und sie bewegen sich gewissermaßen auf der inneren Bühne dieses Autors: Green sieht ihnen zu. Zugleich könnte er sich von ihnen nicht lösen. Denn alle sind auch er selbst, und ihre Zwänge, ihre Charaktere, ihre Vorstellungen und Handlungen, ihr Wähnen und ihr Wahn sind auch die seinen. Auch die von Green mit plastischer Genauigkeit geschilderten Lebensgehäuse (Wohnungen, Zimmer, Fluren, Treppen, Fenster, Türen, Möbel und Bilder an den Wänden, Straßen und Plätze) lassen sich von den handelnden Personen nicht lösen. Der Leser hat das Gefühl, als spielte jedes von ihnen in einem zugleich inneren und äußeren Drama mit. Der Entstehungsprozess der Romane und Erzählungen des Julian Green erinnert an jene Literaturgattung, die aus der surrealistischen Bewegung der «écriture automatique» hervorgegangen ist – jener vorbewussten oder unbewussten Schreibweise, die mit dem Namen André Breton verbunden bleibt. Während dieser literarische Ansatz jedoch mehr oder weniger eine fulminante Theorie und also folgenlos geblieben ist, hat Green auf völlig selbstständige Weise genau dies Versprechen eingelöst.

«Leben und Unverderblichkeit: durch die Heilsbotschaft»

«Schreiben ist für mich nichts anderes als auszusprechen, was sich mit Worten nicht sagen lässt – weil es keine Wörter dafür gibt.» (Tagebuch vom 24. März 1934) Da dies Werk fast an jeder Stelle an die Grenzen dessen stößt, was sich mit Menschenworten sagen lässt und doch unerhört präzise bleibt,

fallen Würdigung und Gewichtung notwendig unzulänglich aus. Das gilt besonders für diejenigen «Stoffe», die dem Menschen Julian Green zum Schicksal geworden sind.

Wie denn überhaupt alle Themen Greens die lebensgeschichtliche Konsequenz eines Schriftstellers offenlegen, der sich als Autor und Zeitgenosse in allen Phasen seiner Entwicklung immer von Neuem dem ABSOLUTEN konfrontiert sieht. Auf diese Weise lassen sich Leben und Schreiben so wenig trennen wie relativieren. Am 3. November 1969 notiert der Autor in seinem Tagebuch: «Wenn ich Romane schreibe, von wem spreche ich, wenn nicht von mir. Ich habe den Eindruck, nie vom Autobiografischen loszukommen.»

In dem 1966 erschienenen autobiografischen Band «Fernes Land» – (Sein Titel bezieht sich auf ein Villon-Zitat: «En mon pays suis en terre lointaine») – beschreibt Green unter anderem das Verlangen des jungen Mannes nach einer von Ängsten freien Geborgenheit in der Aura vertrauter Umwelt. Er beschwört die Verzauberung, in die ihn der Anblick schöner Menschen versetzt. Und er schildert das stumme Ausgeliefertsein an die im eigenen Inneren sich mehrende Anfechtung homosexueller Neigungen. In einem schier unvergesslichen Ineinander von Diskretion und Deutlichkeit erzählt hier jemand den bedrängenden Traum unterbewusster Neigungen und die Faszination des Schönen in Natur- und Menschenwelt. Der Autor hat für diesen Zustand Worte gefunden, die einer bannenden Vergegenwärtigung seines früheren Lebens nahe kommen. Ein einigermaßen aufmerksamer Leser dürfte verstehen, dass ein solches Unterfangen eine Art von Selbstbefreiung darstellt, die leicht mit psychoanalytischen Kategorien beschrieben und damit verwechselt werden könnte. Sicher ist, dass Green in der Zeit der «Dreißiger Jahre» weder von den Erkenntnissen und Methoden Sigmund Freuds wusste noch später von ihnen viel mehr als lediglich Kenntnis nehmen wollte.

Bis zu seinem Lebensende im Jahr 1998 haben wir es mit der Identität einer Person mit Namen Julian Green zu tun. Diese Person blieb aber zugleich ein Mensch der Widersprüche und der sich nicht ändernden Auseinandersetzung mit seinen Ursprüngen. Und zugleich blieb er das Kind, das seine eigene Seele darstellt.

In seinen letzten Romanen *Von fernen Ländern* (dieser Titel berührt wahrscheinlich den in die Kindheit zurückreichenden Eindruck des Opus Nummer 18 aus den Werken seines Lieblingskomponisten Robert Schumann) und *Dixie* wendet sich der Autor seiner familiären Herkunft aus den Südstaaten der USA zu. Diese «Familiengeschichte» verarbeitet sinfonisch noch einmal alle Green'schen Themen. Ihre autobiografischen Töne finden viestimmigen Ausdruck in einer mehr oder weniger harmonischen «Coda», die alle Talente des Autors zusammenfasst. Am Ende spricht das Werk nur noch

die ungefärbte Sprache der Gottes- und Menschenliebe. Es kann wohl kaum verwundern, dass es auch die Sprache der Freiheit und des Glücks ist. Julian Green: der Greis ist das Kind, das er zeitlebens war: geschüttelt, geängstet, versucht und erlöst. Getrost. Unsereinem kehren in diesem Augenblick die Sätze des zweiten Timotheus-Briefs ins Gedächtnis zurück: «Er hat uns gerettet, zu heiliger Berufung, nicht nach unseren Werken, sondern nach eigener Vorbestimmung und Gnade. Sie ist uns im Messias Jesus geschenkt worden vor unendlichen Zeiten... Ja, er hat aufleuchten lassen Leben und Unverderblichkeit durch die Heilsbotschaft.» (Timotheus 1, 7-10)

ANMERKUNG

¹ Im Folgenden wird der Taufname «Julian» verwendet, der auch auf dem Grabstein des Schriftstellers steht und erst von seinem französischen Verleger in «Julien» geändert wurde.

THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

«INNERE MODERNITÄT»

John Henry Newmans Religion als Gewissensfrage

Im Herzen von Oxford liegt St. Mary, die Universitätskirche, in ihrer Mitte erhebt sich die Kanzel, an deren Aufgang, in einem Glasrahmen, ein vergilbtes Blatt hängt, das an zwei berühmte Prediger erinnert: John Wesley, Mitbegründer der Methodisten im 18. Jahrhundert, der eine; John Henry Newman, Rektor der Universitätskirche von 1828 bis 1843 und Mitbegründer der Oxfordbewegung, der andere. Um letzteren geht es hier, denn am 19. September 2010 wurde er in Birmingham von Papst Benedikt XVI. selig gesprochen. Newman und Wesley strebten zwar nach Heiligkeit, wollten sie aber eigentlich in der anglikanischen Kirche leben. Am Ende haben sie ganz England aus dem Schlaf gutbürgerlicher Staatsreligiösität gerissen und sich selbst ihrer Kirche entfremdet. Denn sie verkündeten Religion als eine Frage des Gewissens – das zeitgenössische liberale Christentum hingegen schien ihnen ein hölzernes Eisen zu sein.

Brian Mountford, Newmans aktueller Nachfolger im Amt an St. Mary, sieht das möglicherweise anders: «Perfect Freedom – why liberal Christianity might be the faith you were looking for»¹ titelt sein Buch, das im Touristenlädchen am Turmaufgang angeboten wird. Der Klappentext verheißt eine «best-selling introduction to inclusive, thoughtful, liberal Christianity». Die in Anspruch genommene Liberalität, die sich gleichzeitig als integrativ und nachdenklich anpreist, hat Tradition. Berühmt für den liberalen Geist, der dort wehte, war das Oriel College, dem der Rektor von St. Mary angehört, schon im Jahr 1822, als Newman – nach harten Prüfungen – mit 21 Jahren die größte damals denkbare akademische Ehre zuteil wurde, nämlich zum Fellow dort gewählt zu werden. Obwohl Newman sich seit einer ersten Bekehrung im Alter von 15 Jahren intensiv bemüht hatte, seine himmlische Berufung durch ein christliches Leben zu danken, schlug ihn der neue Geist in den Bann: Eine Zeit lang ging es auch ihm mehr um intellektuelle Brillanz als um Heiligkeit.²

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, seit 2009 Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Doch sechs Jahre später hatte er eine zweite Bekehrung durchlaufen und rief von der Kanzel seiner Universitätskirche nach einer «zweiten Reformation»³. Er forderte die Befreiung der Kirche aus der Gewalt der englischen Politik und eine Rückbesinnung auf die Unverfügbarkeit der geschichtlichen Offenbarung, über welche Bischöfe zu wachen hätten, die nicht von Politikern gewählt werden sollten; er geißelte die Beschneidung des Glaubens auf das Maß dessen, was der öffentlichen Meinung entsprach, die Reduzierung von Wahrheit auf Vermittelbarkeit. Ein Vierteljahrhundert später gibt Newman zu, damals mitunter übermütig gewesen zu sein, und zitiert sich selbst, um ein Beispiel zu geben: «Ich schrecke nicht davor zurück, meine feste Überzeugung auszusprechen, dass es für das Land ein Vorteil sein würde, wenn es in seiner Religion viel abergläubischer, bigotter, düsterer und grimmiger als gegenwärtig wäre.»⁴ Das wäre dann wohl das Gegenteil von «inclusive, thoughtful, liberal». Newman war nun einmal ein Prophet, der eine Zeit kommen sah, da, wenn es so weiter ginge, die Kirche von England verschwinden würde, weil Christus die «Braut abberufen werde», so dass dann Weihnachten gefeiert werde ohne Christus.⁵

Wurde John Henry Newman selig gesprochen wegen dieser zweiten Bekehrung, für die Abkehr vom Liberalismus und seinen Einsatz in der Oxfordbewegung? Das scheint auf den ersten Blick wenig wahrscheinlich, obwohl die Liberalen der Bewegung vorwarfen, sie liebäugle mit Rom. Newman ging es damals jedoch – das bestreitet niemand – allein um die anglikanische Kirche, die er als einzig wahre Kirche betrachtete, d.h. als die einzige, die seit der Reformation eine *via media* gegangen sei zwischen einer typisch protestantischen Beschneidung des Christentums und seiner typisch katholischen Überfrachtung, indem sie als einzige Kirche die reine, wahre Lehre der frühen Christenheit bewahrt habe.⁶ In 90 Traktaten, die reißenden Absatz fanden, riefen unterschiedliche Autoren der Oxfordbewegung die Überlieferung der Christenheit in Erinnerung und erreichten landauf, landab eine Erneuerung des kirchlichen Geistes. Sie wirkten auch auf andere Weise in die Öffentlichkeit hinein. So sammelten sie z.B. im anglikanischen Klerus 8000 Unterschriften für eine Solidaritätsadresse an die Bischöfe; Newman kämpfte sogar gegen die Emanzipation der englischen Katholiken, d.h. auch gegen die Wiedererrichtung der Hierarchie, indem er gegen die Wiederwahl von Peel agitierte, der seine Meinung diesbezüglich geändert und sein Wahlversprechen gegenüber der Universität Oxford nicht eingehalten hatte; und Newman wehrte sich dagegen, Andersgläubige, z.B. Katholiken und Dissenter, in Oxford studieren zu lassen: Alle Studenten müssten die 39 Artikel der anglikanischen Kirche unterschreiben.

Ironie der Geschichte: Wenige Jahre später brachten die englischen Bischöfe mit den Liberalen zusammen Newman ausgerechnet mit diesen Bekenntnisschriften der Anglikaner zu Fall. Im Frühjahr 1841 verurteilten

die Häupter der Universität Oxford den 90. Traktat, in dem Newman die 39 Artikel in Übereinstimmung mit der Alten Kirche ausgelegt hatte. Die Gelegenheit zur Rechtfertigung, um die er gebeten hatte, wurde ihm verweigert. In jedem College wurde dort, wo man sonst betrügerische Köche öffentlich anzuklagen pflegte, ein Verdikt angeschlagen, in dem Newman Unehrlichkeit und Unverfrorenheit vorgeworfen wurden.⁷ Zu Newmans Trost versprachen die Bischöfe jedoch, keine öffentliche Kritik zu üben, wenn er ihrer Forderung nachkäme, in einem offenen Brief auf die Veröffentlichung weiterer Traktate zu verzichten. Newman ging auf diese Forderung ein, weil so die Sache selbst, die Legitimität seiner Auslegung der 39 Artikel, kirchlich gesichert schien. Newman hielt sein Versprechen, die Bischöfe brachen ihres. Ein halbes Jahr später verurteilten sie, einer nach dem anderen, seine Auslegung und schlossen sie aus dem Rahmen des anglikanisch Möglichen aus. Gleichzeitig bewiesen sie, wie «inclusive» ihre Kirche sein kann, indem der Erzbischof von Canterbury und das Parlament – angeregt durch Minister Bunsen und im Sinne der preußischen Unionskirchenidee – beschlossen, der demnächst einzusetzende Bischof von Jerusalem solle kirchliches Oberhaupt sein für alle Konfessionen und Sekten (Anglikaner, Lutheraner, Calvinisten, Nestorianer, Monophysiten etc.), die sich ihm als ihrem Oberhaupt im Heiligen Land unterstellten. Auch dies brachte Newmans Glauben an seine Kirche ins Wanken.⁸

Trotz aller Ausgrenzung, die Newman in der eigenen Kirche erfuhr, hielt er andere von einem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche ab. Er selbst sah es – selbst dann, wenn sich alle seine Bedenken gegen die römische Kirche in Luft auflösen würden – als seine Gewissenspflicht an, zu bleiben, wo er war. Nicht eine gefühlsmäßige Sympathie, sondern nur vernünftige Gründe, nicht Vermutungen, sondern nur absolute Gewissheit, nicht persönliche Vorlieben, sondern nur ein eindeutiger Ruf Gottes, der es in seiner Vorsehung so bestimmt habe, hätte in Newmans Augen einen Übertritt rechtfertigen können; zum einen, so argumentierte er eine Weile, sei für Leute wie ihn die anglikanische Kirche immer noch gut genug, da sie Vorzüge, Gnaden, Heilige, Gaben, Lehren besitze, die unsere Person weit überragen⁹; zum anderen, das stand ihm klar vor Augen, würde der Liberalismus sonst über die Sache der Oxfordbewegung triumphieren. Wie viele hatten ein religiöses Leben begonnen, weil Newman sie überzeugt und ihnen den Weg gewiesen hatte, der Stimme ihres Gewissens zu folgen – was sollte aus ihnen werden, wenn er sich als Papist entpuppte? Daher bat er einen Freund, er möge dafür beten, dass Gott Newman eher abberuft, als dass er katholisch werde.

Schließlich meinte er – nach ausgiebigem Studium der Dogmengeschichte – zu sehen, wie seine Idee von der anglikanischen *via media* an den historischen Fakten scheiterte, weil die römische Kirche seit dem Altertum

mit größter Sicherheit durch die Klippen der Häresien navigierte, ohne dabei einen Mittelweg im Sinne eines Kompromisses einzuschlagen, und weil *securus iudicat orbis terrarum*, wohingegen die anglikanische Kirche als Abspaltung zu gelten habe. Doch blieben Zweifel: «In diesem Zustand konnte ich nicht verharren, weder unter dem Gesichtspunkt der Pflicht noch der Vernunft. Meine Schwierigkeit war diese: Ich war einmal arg getäuscht worden. Wie konnte ich sicher sein, dass ich nicht ein zweites Mal getäuscht werde? Ich meinte vorher, im Recht zu sein, wie konnte ich Gewissheit haben, dass ich es jetzt sei?»¹⁰ Diesen Zweifel galt es, vernünftig zu beheben. Am Ende kam Newman zu dem bemerkenswerten «Schluss, dass es in der wahren Philosophie *kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus* gebe, und dass ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hier auf der Erde lebt, sich entweder zum einen oder zum andern bekennen müsse. Und das glaube ich jetzt noch: Ich bin Katholik, kraft meines Glaubens an den einen Gott.»¹¹ Infolge seiner Konversion musste Newman fast alles aufgeben, was ihm lieb und teuer war, Besitz und Beruf, Oxford und akademischen Rang, Familienbande und viele Freunde. Doch stellt er im Rückblick fest: «es schien mir, als hätte ich nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht. Und das Glück, das ich darüber empfand, hat bis heute ununterbrochen angehalten.»¹²

Die Konversion brachte Newman zwar in die Reichweite eines katholischen Seligsprechungsverfahrens, doch war sie nicht der Grund für dessen Eröffnung. Vor und nach ihm sind viele andere übergetreten. Auch konnten andere außerhalb der katholischen Kirche heilig werden. Schließlich nahmen schon seine Hörer in St. Mary eine überirdische Atmosphäre wahr: «Es ist, als öffne sich das Paradies!» sagte einer, ein anderer bezeugte von Newmans Predigten: «Sie sprachen von Gott, wie kein Mensch, denke ich, von Gott sprechen kann, es sei denn Gott sei in ihm; es sei denn, er sei ein Seher, wie die alten Propheten und sehe Gott. [...] Für viele von uns war es, als habe Gott zu uns gesprochen, zum ersten Mal.»¹³ Newman selbst war allerdings am Ende der festen Überzeugung – sonst wäre er nicht übergetreten – er (vom Rest der Menschheit ist nicht die Rede) könne das Heil nur in der katholischen Kirche erlangen. Das Beispielhafte und Verehrungswürdige an seiner Gestalt, der Grund seiner Seligsprechung, ist am Ende die Art, wie er seinen Lebensweg, angefangen von der ersten Bekehrung als Anglikaner bis zur Konversion und darüber hinaus als Katholik, ganz von dem bestimmen ließ, was er in seinem Gewissen als Gottes Wille für ihn erkannt hat, und wie er dabei alle Schwierigkeiten durchlitt, die mit der Bildung des Gewissens verbunden sein können.

Daher sprengt seine Gestalt auch die üblichen Begriffe von «liberal» und «anti-liberal».¹⁴ So warfen manche ihm nach seiner dritten Bekehrung, d.h. nach seiner Konversion zur katholischen Kirche, einige vor, ein Liberaler

zu sein. Dieser Verdacht überschattete «wie eine dunkle Wolke» seine ersten beiden Jahrzehnte in der römisch-katholischen Kirche derart, dass all sein Einsatz zum Wohle der Kirche (u.a. die Gründung der katholischen Universität in Dublin, die neue Bibelübersetzung, die Herausgabe einer Katholischen Zeitschrift) von den kirchlichen Oberen erst erbeten und dann wieder blockiert wurde, so dass er selbst sich unverstanden fühlte, bis hin zu jenem erstaunlichen Tagebucheintrag auf dem Gipfel seiner Erniedrigung, da man in England schon munkelte, er werde sicher bald in die Arme der anglikanischen Kirche zurückkehren. Im Januar 1863 vertraute Newman seinem Tagebuch an: «Als Protestant empfand ich meine Religion kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion.»¹⁵

Was in Newman vorging, warum sein Leben ihm unter den genannten Umständen kümmerlich erschien, kann man verstehen, wenn man an den Anfang seines Weges denkt, seine erste Bekehrung. Der innere Wandel, den er damals in wenigen Monaten durchmachte und von dessen Gegenwart er 50 Jahre später immer noch mehr überzeugt war, als dass er Hände und Füße habe, ließ ihn nicht allein «in dem Gedanken Ruhe finden, dass es zwei und nur zwei Wesen gibt, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind, ich selbst und mein Schöpfer»¹⁶. Mit dieser ersten Bekehrung waren darüberhinaus sowohl feste «dogmatische Eindrücke» verbunden als auch die Einsicht: Religion muss praktisch werden, Glauben und Leben müssen eine Einheit bilden. Das kommt auch in der damals initiierten¹⁷ und im Laufe des Lebens stetig wachsenden Überzeugung zum Ausdruck, er habe eine besondere Aufgabe im Leben, die Gott für ihn vorgesehen habe.¹⁸ Und just dies in seinem katholischen Leben zu verwirklichen, seine überragende Begabung als Gelehrter, Logiker, Dichter und Prediger zum Wohle der Kirche auszuüben, wurde ihm, weil man ihn nicht richtig verstand, schwer gemacht. Daher der verzweifelte Ruf, der dem soeben zitierten Satz vorangeht: «Wofür lebe ich dann? Was tue ich eigentlich für irgendein religiöses Ziel?»¹⁹ Dahinter die Erfahrung: Allein ein religiöses Ziel kann dem Leben Sinn geben.

Verstehen also die Newman richtig, die ihn heute noch einen liberalen Theologen nennen, weil sie ihn als «Kirchenvater der Moderne» empfehlen wollen, als einen Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils? An seine Lehre von der Dogmenentwicklung wird gerne erinnert, an die Rolle, welche er dabei den Laien zuschrieb, und an den berühmten (fiktiven) Trinkspruch aus seinem die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes diskutierenden *Letter to the Duke of Norfolk*: Zuerst würde er sein Glas auf das Gewissen erheben, danach auf den Papst.²⁰ Bemerkenswerterweise scheint Benedikt XVI, als er Newman selig sprach, genau die dort von Newman behandelten Schwierigkeiten bei der Bildung des religiösen Gewissens im Blick gehabt zu haben,

wenn er auf seine «innere Modernität» hinweist, ihn als «Kirchenlehrer für uns alle» empfiehlt «und als Brücke zwischen Anglikanern und Katholiken.» Er nimmt dabei Bezug auf die heute allen Christen gemeinsame Situation der Moderne, die Newman sehr bewusst erfahren und in der eigenen Existenz durchlebt habe, «einschließlich des Problems des Agnostizismus, der Unmöglichkeit Gott zu kennen und an ihn zu glauben.» Die «innere Modernität seines Lebens bedingt die Modernität seines Glaubens», der kein Glaube «in Formeln einer vergangenen Zeit, sondern ein ganz persönlicher, erlebter, erlittener Glaube» war.²¹

Newman sah, wie eine auf Wahrscheinlichkeitsgrade fixierte theologische Erkenntnislehre «in vielen die absolute Gewissheit zerstört und sie veranlasst, jedes Urteil in Zweifel zu ziehen und die Wahrheit in eine bloße Meinung aufzulösen, die man ohne Schaden befolgt und bekennt, aber unmöglich mit voller innerer Zustimmung bejahen kann. Wenn das richtig wäre, dann könnte das berühmte Sprichwort: «O Gott, wenn es einen Gott gibt, rette meine Seele, wenn ich eine Seele habe», als der höchste Ausdruck der Andacht gelten. Wer aber kann wirklich zu einem Wesen beten, über dessen Existenz er ernstlich in Zweifel ist?»²² Theoretisch hat sich Newman mit diesem Zweifel schon in seinen Universitätspredigten auseinandergesetzt.²³ Aus seiner eigenen Zusammenfassung der Leitgedanken wird deutlich, warum ihre praktische Umsetzung eine Frage des individuellen religiösen Gewissens ist: «Die absolute Gewissheit, zu der wir in Sachen der natürlichen Theologie wie in der Frage nach der Tatsächlichkeit der Offenbarung gelangen können, ist das Ergebnis einer *Häufung* zusammenlaufender, konvergierender Wahrscheinlichkeiten, und beides entspricht der Anlage des Menschengesistes und dem Willen seines Schöpfers. Sicherheit ist ein Zustand des Geistes und Gewissheit eine Eigenschaft von Behauptungen. Wahrscheinlichkeiten, die für eine logische Gewissheit nicht ausreichen, können eine geistige Sicherheit schaffen, die dem Maß und der Beweiskraft nach der Sicherheit gleichkommt, die sich aus der strengsten wissenschaftlichen Beweisführung ergibt. Eine solche Sicherheit zu haben, kann in gewissen Fällen und für gewisse Menschen eine einfache Pflicht sein, für andere unter anderen Umständen dagegen nicht.»²⁴

Diese Zeilen, die das Problem auf die individuelle Gewissensentscheidung konzentrieren, stammen aus Newmans berühmtesten Werk, geschrieben in wenigen Wochen unter dem Druck der Ereignisse, heute ein bedeutendes Meisterwerk der geistlichen und ein Höhepunkt der englischen Literatur, damals jedoch zunächst eine überzeugende Rechtfertigung seines Lebensweges, die Newmans Ruf in der englischen Öffentlichkeit, in der anglikanischen wie in der römisch-katholischen Kirche völlig wiederherstellte, indem er einleuchtend erklärte, warum er persönlich keinen anderen Weg wählen durfte. Der Zwang, der auf Newman lag, unterscheidet seinen

«langen Weg der Erneuerung und der Bekehrungen» von der vollkommen freien Ausschau in einem Touristenlädchen, die zwar insofern nicht auf Beliebigen geht, als man sich schon so seine Gedanken darüber macht, was der-einst als angenehme Erinnerungen weckendes Souvenir taugen könnte, dabei aber alles außer Acht läßt, was nicht gefällig erscheint. Newman bewegte sich nicht in «vollkommener Freiheit» auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten. Er sah sich schließlich gezwungen, die Religion zu wählen, mit der er nicht geliebäugelt hatte. Religion war für ihn eine Frage des Gewissens. So wurde er zum Patron derer, die in ihrem Leben gewissenhaft auf der Suche nach Gott sind. Der Tag, an dem er in die katholische Kirche aufgenommen wurde, ist nun sein Gedenktag, der 9. Oktober.

ANMERKUNGEN

¹ Brian MOUNTFORD, *Perfect Freedom – why liberal Christianity might be the faith you're looking for*, Alresford 2003.

² John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, The two versions of 1864 & 1865, Oxford 1913, 116. Die beste deutsche Biographie stammt von Günter BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Frankfurt a.M. 2002; ein englisches Pendant ist Ian KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1990.

³ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 132.

⁴ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 148.

⁵ Vgl. das Gedicht «Christmas without Christ» (Malta am 25. Dezember 1832), in: John Henry NEWMAN, *Verses on various occasions*, London 1903, Nr. 49, 98.

⁶ Newman sah die Typen schon in den dogmatischen Auseinandersetzungen des Altertums präfiguriert. Vgl. John Henry NEWMAN, *The Via Media of The Anglican Church*, London 1908.

⁷ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 191–241 und A. MOZLEY, *Letters and Correspondence of John Henry Newman During his Life in the English Church*. With a brief Autobiography, Vol. II, 292–298.

⁸ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 236ff.

⁹ MOZLEY, *Letters and Correspondence* (s. Anm. 7), 312.

¹⁰ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 318.

¹¹ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 291.

¹² NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 331.

¹³ Zitiert nach: Dr. ZENO, *John Henry Newman. His Inner Life*, San Francisco 1987, 56f.

¹⁴ Im Vorfeld der Seligsprechung gab es zwei Tagungen in England, deren Newman-Bilder sich ebenso stark unterschieden wie die Motive, die man dem Papst bei der Seligsprechung unterstellte. Gina Thomas (*Wer versteht den Seligen richtig?* in: FAZ v. 21.09.2010, 31) berichtet über die Tagung in Birmingham und vermutet, der Papst verstehe Newman möglicherweise besser, als jene, die ihn für die liberale Theologie vereinnahmen wollten. Anthony Kenny, den sie einen unverdächtigen Zeugen für die Qualität des skandalträchtigen Newman-Buches von Patrick Cornwall nennt, war Hauptredner auf der Jahrestagung der Catholic Theological Association in London. Eine weitere Newman-Konferenz wird vom 22.–23. November 2010 in Rom stattfinden.

¹⁵ Vgl. Günter BIEMER, *John Henry Newman. 1801–1890. Leben und Werk*, Mainz 1989, 122f.

¹⁶ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 108.

¹⁷ Wie eindeutig Newman das Besondere seiner Berufung erfahren hat, läßt sich auch daran ablesen, dass er die sowohl in seinem evangelikal als auch im hochkirchlich anglikanischen Umfeld sehr ungewöhnliche Überzeugung gewann, seine Lebensaufgabe verlange den Verzicht auf Ehe und Familie. NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 110f.

¹⁸ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 135: «I have a work to do in England!» waren die Worte, mit denen er die Sorge seines Dieners angesichts seiner Krankheit in Sizilien zerstreute.

¹⁹ BIEMER, John Henry Newman (s. Anm. 16), 122f.

²⁰ Letter to the Duke of Norfolk, in: John Henry NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans*, Vol. II, London 1900, 261. Diesen Zusammenhang untersucht die Dissertation von Hermann Geißler, *Wahrheit und Gewissen bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt a.M. (2. Auflage) 1995, in der auch die bisherigen Arbeiten zu diesem Thema diskutiert werden.

²¹ Die Zitate stammen aus einem Interview, das Benedikt XVI. im Flugzeug auf der Reise nach Großbritannien gegeben hat. (Radio Vatikan: 16. September 2010 – 16.26.26 www.radiovaticana.org/TED/Articolo.asp?c=423005) Im Rückblick auf seine Englandreise erinnerte der Papst in der Audienz am 21. September daran, er habe den Jugendlichen in London gesagt, der «Weg des Gewissens bedeute nicht, sich im eigenen ›Ich‹ einzuschließen, sondern der Konversion und dem Gehorsam demgegenüber offen zu sein, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.»

²² NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 121.

²³ In der *Grammar of Assent*, seinem Spätwerk über die Zustimmungslehre, stellt Newman sich diesem Problem erneut.

²⁴ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 122.

MYSTERIUM KIRCHE

Editorial

Die Reihe über die Mysterien des Lebens Jesu, denen jeweils das erste Heft der letzten Jahrgänge unserer Zeitschrift gewidmet war, wird sinnvollerweise durch eine – wesentlich kürzere – Reihe über das Mysterium Kirche fortgesetzt. Das Sichtbarwerden des göttlichen Heilsplanes, das paulinische «Mysterium», das im Leben Jesu von Nazareth seinen Anfang nahm, setzt sich im Leben der Kirche fort. Im Epheserbrief ist die Kirche sogar der bevorzugte Ort des Mysteriums: «Wenn ihr das lest, könnt ihr sehen, welche Einsicht in das Mysterium Christi mir gegeben ist. Den Menschen früherer Generationen wurde es nicht kundgetan, jetzt aber ist es seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist offenbart worden: dass nämlich die Heiden Miterben sind, zu demselben Leib gehören und mit teilhaben an derselben Verheissung in Christus Jesus durch das Evangelium... So soll jetzt den Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche die vielfältige Weisheit Gottes kundgetan werden, nach seinem ewigen Plan, den er durch Christus Jesus, unsern Herrn ausgeführt hat.» (Eph 3,4–6.10–11). Sinnvollerweise setzt die neue Reihe über das Mysterium Kirche parallel zum Auslaufen der Reihe über die Mysterien des Lebens Jesu ein. Denn das Leben der Kirche beginnt mit der Vollendung des irdischen Lebens Jesu (Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung), und es bleibt ausgerichtet auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit, wo sich auch das Mysterium Israel vollenden soll.

Das Leben der Kirche liegt uns näher als das Leben Jesu; es scheint aber auch viel problematischer zu sein. «Jesus ja, Kirche nein» scheint zwar nicht mehr das Schlagwort des Tages zu sein; doch allzu viele, auch gute Christen nehmen Anstoß an der Kirche, an ihren Unzulänglichkeiten und an den Fehlern ihrer Verantwortlichen – und sie nehmen Abschied nicht nur von der Kirche, sondern auch von ihrem Glauben. Unsere neue Artikelreihe will weder über diese Fehler hinwegsehen noch Apologetik betreiben, aber auch keine Kirchenkritik oder Kirchenkorrektur. Wir möchten zur Diskussion und zum besseren Verständnis beitragen, indem wir daran erinnern, dass und wie die Kirche auch und in erster Linie mit den Augen des Glaubens zu sehen ist. Das eben meint «Mysterium»: etwas Sichtbares, ja ärgerlich Sichtbares, in dem sich etwas Unsichtbares anmeldet, das nur mit den Augen des Glaubens erfasst werden kann. Deshalb ist die Kirche Gegen-

stand unseres Glaubensbekenntnisses, und zwar in seinem dritten Hauptteil, der vom Wirken des Geistes spricht. In den Glaubensbekenntnissen, die im liturgischen Gebrauch sind, wird dieser Glaube, auf die Kirche bezogen, jedoch mit einer kleinen, aber kennzeichnenden Nuance ausgesagt. Während ich *an* Gott glaube, an den Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist, und damit ausdrücke, dass ich in sie mein Vertrauen setze, glaube ich, im Deutschen fast unübersetzbar, die Kirche («credo Ecclesiam»). Das heisst, dass die Kirche zwar Gegenstand unseres Glaubens ist; dass sie aber nicht, wie Gott, Quelle des Heils und Grundlage unserer Hoffnung ist. Damit ist schon das Zwielichtige des Mysteriums Kirche angedeutet: Sie ist zwar, auch und gerade in ihrer sichtbaren Gestalt, Ort des Heils und der Heilsvermittlung, aber nicht selbst heilsträchtig. Alle Glaubensaussagen über die Kirche müssen deshalb über die Kirche hinaus auf Gott verweisen.

So ergibt sich für die Theologie die Frage, wie das zwielichtige Wesen der Kirche, das noch nicht und doch jetzt schon das volle Heil darstellt, adäquat ausgesagt werden kann. Wer, ausgehend von ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise, die Kirche nur mit der Vernunft zu erfassen sucht, verfehlt ihr wahres Wesen, wie die verschiedenen ekklesiologischen Entwürfe in der neuzeitlichen Philosophie zeigen (Peter Henrici). Näher liegt der Rückgriff auf das altchristliche Selbstverständnis der Kirche als *ekklesia*, das Erik Peterson erkundet hat (Hans-Ulrich Weidemann). Dabei stellt sich unmittelbar die Frage nach dem Zusammenhang dieser neuen Kultversammlung mit dem Volk Gottes des Alten Bundes und nach der Bedeutung der Übertragung des göttlichen Heilsversprechens von den Juden auf die Heiden – eben das paulinische Mysterium. Das II. Vatikanum wollte die Kontinuität des göttlichen Heilsplans unterstreichen, wenn es die Kirche prominent als «Volk Gottes» bezeichnete (*Lumen gentium*, cap. 2); es gab damit aber auch Anlass zu mancherlei Missverständnissen der Kirche als «Kirche von unten». Dabei hatte Joseph Ratzinger schon lange vor dem Konzil darauf hingewiesen, dass der alttestamentliche Volk-Gottes-Begriff nur in analoger Weise auf die Kirche angewandt werden kann, in christologischer und pneumatologischer Umdeutung (Henrique de Noronha Galvão).

In der Rezeptionsgeschichte des Konzils ist dann mehr und mehr der Begriff der *communio* ins Licht getreten (Bertram Stubenrauch/Michael Seewald). Die außerordentliche Bischofssynode 1985, zwanzig Jahre nach Abschluss des Konzils, hat die *Communio*-Ekklesiologie sozusagen kanonisiert. Doch auch hier stellen sich verschiedene Fragen: Hat die Entstehung unserer Zeitschrift diese Entwicklung beeinflusst? Wie verhält sich die *communio* unter den Ortskirchen (und allenfalls mit nicht-katholischen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften) zur hierarchischen Struktur der Kirche (Johanna Rahner)? Die Lehre von der Kirche lässt, auch in ökumenischer Hinsicht, noch viele theologische Fragen offen. Eines aber ist sicher und

hat sich in der Nachkonzilszeit immer deutlicher herausgestellt: Das Mysterium der Kirche, gerade als *communio*, geht aus dem Mysterium der Eucharistie hervor und lässt sich nicht von ihm trennen. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner letzten Enzyklika «*Ecclesia de Eucharistia*» nachdrücklich unterstrichen (Michael Figura). Wahrscheinlich bergen sich in einem sakramentalen Kirchenverständnis, auf das Henri de Lubac mit seinem bahnbrechenden Werk *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* hingewiesen hat und mit dem auch die Konzilskonstitution *Lumen gentium* einsetzt, noch ungeahnte Schätze für das inner- und außerkirchliche Leben der katholischen Kirche.

Peter Henrici

BERTRAM STUBENRAUCH & MICHAEL SEEWALD

DAS KONZIL UND DIE KIRCHE

Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie

Dass zur Stunde innerhalb der katholischen Kirche wieder verstärkt über die Auswirkungen und die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert wird, kann man nur begrüßen, ebenso, dass dabei das Thema Kirche eine wichtige Rolle spielt. Schließlich gehörte es zu den großen Anliegen des inzwischen mehr als vierzig Jahre zurückliegenden Großereignisses im Petersdom. Was Kirche ist, wo sie lebt und wie sie sich zeigen soll, darüber gibt aus konziliarer Perspektive die viel diskutierte Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) maßgebende Auskunft. Sie steht für die folgenden Überlegungen im Mittelpunkt des Interesses.

Man müsse – auch das ist neuerdings mit zunehmender Emphase zu hören – das konziliare Gedankengut seinem Wortlaut nach würdigen.¹ Aber hat das Konzil klar und eindeutig gesprochen? Genügt es also, ihm einfach nur buchstabengetreu nachzusprechen?

Dass dem nicht so ist, und dass dem mit guten Gründen nicht so ist, soll der vorliegende Aufsatz zeigen. Die Ekklesiologie des Konzils weist bekanntlich innere Spannungen und Brüche, aber gerade aus diesem Grund eine für das damalige theologische Ringen bezeichnende Weite auf, die sich in den Wegen der Rezeption spiegelt. An ihr wird sichtbar: Der konziliare Text hat Interpreten gefunden, die – je nach Perspektive – durchaus auf den Wortlaut geachtet haben; aber das Ergebnis ist höchst disparat. Wer es ins Auge fasst, muss deshalb einige hermeneutische Hinweise geben, die nicht nur für die Lektüre der Konzilsdokumente selbst, sondern auch für die Wertung der sie interpretierenden und sie fortschreibenden systematischen Entwürfe hilfreich sind. Ausgewählte Stränge der Rezeption zu beschreiben heißt also, selbst ekklesiologisch tätig zu werden.

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Direktor des ökumenischen Forschungsinstituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, Doktorand am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kirche vor dem Konzil

Als die Theologie seit dem späten Mittelalter die bislang vorausgesetzten, aber nicht eigens reflektierten Grundbausteine kirchlicher Existenz systematisch zu erörtern begann, kam es zu einer stark juristischen Tendenz: Wie Kirche sein und wirken sollte, schien sich am treffendsten mit Hilfe des Rechts und dessen definitorischer Präzision ausdrücken zu lassen. Davon war zum Beispiel der spanische Kontroverstheologe und Antikonkiliarist Johannes von Torquemada (+ 1468) überzeugt. Er interpretierte auf der Suche nach einer möglichst konzisen, sich auch praktisch bewährenden Ekklesiologie die paulinische Rede vom einen Leib Christi univok zum Rechtsdenken seiner Zeit und sah im Papst das sichtbare, unanfechtbare Oberhaupt und in Jesus Christus die *causa instrumentalis* einer streng hierarchisch gefassten Korporation gegeben.² Im neunzehnten Jahrhundert war dieses Denken mit dem Begriff der *societas perfecta* verflochten worden, der mindestens bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums das Kirchengefühl vieler Katholiken bestimmt hatte. Die Kirche erschien als eine autark in sich stehende, soziale Institution, in der sich kraft göttlicher Ausstattung und deshalb unabhängig von staatlicher Hoheitsgewalt und den Konstellationen der Stunde alle Mittel finden, um die Gläubigen sicher durch das irdische zum himmlischen Leben zu begleiten.³ Diese Auffassung gab der Kirche innere wie äußere Geschlossenheit, aber auch etwas Martialisches; zur «Schleifung der Bastionen» (H.U. von Balthasar) sahen sich nicht nur dem Katholizismus Fernstehende herausgefordert.

Dass es freilich bei aller Suche nach Eindeutigkeit und Klarheit auch das Bedürfnis gab, Kirche spirituell, das heißt, als einen lebendigen Organismus des geistlichen Gebens und Nehmens zu beschreiben, kam bei einem Papst zum Vorschein, der schon kraft seiner persönlichen Ausstrahlung die *societas perfecta* zu verkörpern schien: In der von Pius XII. promulgierten Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von 1943 lebte zwar ein Kirchenbegriff fort, der ein univokes Verständnis von weltlichem und geistlichem Recht voraussetzte und deshalb traditionell juristisch war, aber es gab auch neue Töne.⁴ So sprach der Papst die mysterienhafte, über alles Rechtliche hinausgreifende Dimension des kirchlichen Lebens an, und er versah die bislang hoch geschlossenen Grenzmauern der Kirche Roms mit einigen Fenstern nach draußen. Es gebe, so Papst Pius, eine Art gestufter Zugehörigkeit zur Körperschaft der Katholiken; es gebe ein Fern- und ein Naheverhältnis, nicht einfach nur das strikte Entweder-Oder, Drinnen oder Draußen.⁵

Was die dogmatische Begründung der Kirche selbst betrifft, so blieb die Enzyklika Pius XII. christozentrisch, ja christomonistisch orientiert: Die in Gott verherrlichte, verklärte Christusgestalt ist es, welche die Kirche aus sich entlässt, indem sie die eigenen, irdischen Stiftungsakte österlich be-

stätigt und ein für alle Mal himmlisch verankert. Den Gläubigen fließt die Gnade von oben her hierarchisch über die Institution zu. Sie sind deshalb gehalten, sich mit Leib und Seele der Institution anzuvertrauen und alles, was ihr Heil jetzt und in Zukunft betrifft, von ihr zu erwarten. Man könnte von einer devotionalen, dedikatorischen Ekklesiologie sprechen, weil es sowohl für das private wie auch für das gemeinschaftliche Heil nicht darauf ankommt, Kirche existenziell zu verwirklichen, sondern ihr als Mutter und Lehrerin durch Gehorsam und Gesetzestreue Geltung zu verschaffen. Pneumatologische Elemente, die in Richtung eines stärker existenziell verstandenen Kirchenbildes hätten weisen können, spielen in der Enzyklika zwar eine gewisse Rolle, bleiben aber der christozentrischen Perspektive untergeordnet: Der Geist belebt den mystischen Leib Christi wie die Seele den menschlichen Körper.⁶

Kirche während des Konzils

Die Bemerkung der Konzilsväter, sie verfolgten mit der Kirchenkonstitution die Absicht, «das Thema der vorangehenden Konzilien fortzuführen» (LG 1), bezieht sich vor allem auf das Erste Vatikanum. Die juristische Ekklesiologie des späten Mittelalters war damals in den Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit kulminiert,⁷ dann aber isoliert geblieben, weil die Synode aufgrund der historischen Umstände vertagt werden musste. Dass mit dem Zweiten Vatikanum die lehramtlichen Bescheide des 19. Jahrhunderts einerseits uneingeschränkt – wenn nicht überbetont – weiter tradiert, andererseits neu kontextualisiert wurden, ist einer der Hauptgründe, warum dessen Kirchenbild durchwachsen ist und dementsprechende Reaktionen hervorgerufen hat.⁸ Die ekklesiologische Vielschichtigkeit des Konzils rührt aber nicht von daher, dass ein hierarchisches Kirchenbild gegen ein geschwisterliches stünde. Hier muss, wie noch zu zeigen ist, kein Gegensatz walten. Heuristisch aufschlussreicher ist die Frage, in welchem Maß kirchliches Leben dedikatorisch und in welchem Maß es – der Ausdruck sei an dieser Stelle probenhalber vorgeschlagen – kreatürlich aufzufassen ist. Damit soll gesagt sein: Wird von den Gläubigen verlangt, dass sie sich an eine in allem haarklein vorgegebene Heilsinstitution verlieren, um sich so im größeren «Ich» des einen, mystischen Christusleibes wiederzufinden, oder sind sie dazu beauftragt und ermächtigt, Kirche durch ihre Geistbegabung und ihren persönlichen Beitrag allererst zu gestalten und je neu sichtbar zu machen? Das Konzil hat das Fundament für eine vermittelnde Position gelegt, deshalb greifen vermeintliche Alternativen oder feierlich diagnostizierte Antagonismen zu kurz.

Hält diese These dem Befund in den Quellen stand? Da es im Rahmen dieser Studie unmöglich ist, die Entwicklungen auch nur namhaft zu machen,

wird im weiteren Gang der Überlegungen anhand einiger ausgewählter Entwürfe gezeigt, worin der ekklesiologische Mehrwert des Konzils liegt und inwiefern er in der Rezeption aufscheint.

Communio als Generalbegriff?

Schon ein flüchtiger Blick auf die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte verrät die Vorliebe, die sich dort für das *communio*-Thema herausgebildet hat. In den Konzilstexten selbst ist diese Prävalenz zweifellos angelegt, aber nicht ohne Weiteres zu erkennen. Ist der Rekurs auf die Kirche als «Gemeinschaft» ihr Grundgedanke oder ist er nur einer von vielen, die gleiches Recht beanspruchen? Immerhin wird schon im Eingangskapitel (und dann auch später – LG 1.9) die Interpretationskategorie «Sakrament» ekklesiologisch ins Spiel gebracht, obwohl sich «keine Definition» und keine Erklärung darüber anschließen, «wie dieser Begriff auf die Kirche anzuwenden sei».⁹ Aus den Formulierungen erhellt aber, dass die Ideen «Gemeinschaft», «Teilhabe» und «Zusammenschluss» – kommunionale Elemente also – in dem von den Konzilsvätern dankbar begrüßten Sakramentenbegriff versammelt sind; Kirche soll ja als Werkzeug dienen für die «innigste Vereinigung mit Gott» und die «Einheit der ganzen Menschheit».¹⁰

Was also leistet das *communio*-Ideal nach LG? Wie strahlt es aus, worauf zielt es? Aus kanonistischer Sicht hat sich vor Jahren Oskar Saier einer begriffsanalytischen Mühe unterzogen, doch seine Urteile überzeugen den Systematiker nur bedingt; lässt sich doch Tieferes aus dem Befund herauslesen.¹¹ Wie gestaltet er sich? Man staunt zunächst über die Anwendungsvielfalt des Wortfeldes *communio*; sie ist schon an sich ein Indiz dafür, dass sich die Synodalen einiges von ihm versprochen. Mussten sie sich ihrer Hoffnung detailliert bewusst sein? Oder anders, nämlich rhetorisch gefragt: Ist es nicht die Sache der Rezipienten, aus einem Textbefund die entsprechenden Konklusionen zu ziehen?

Das Wortfeld *communio/communis/communicare/communitas* wird in LG vierundsechzig Mal bemüht (fünfundzwanzig Mal *communio*, sechzehn Mal *communis*, vierzehn Mal *communicare*, neun Mal *communitas*). Die Kontexte sind völlig unterschiedlich, aber einander nicht schlechterdings fremd. Konstant bleibt naturgemäß, dass der *communio*-Begriff als Relationsbestimmung dient; aber Relationen können viel oder auch wenig sagen. Aus der Nähe besehen, lassen sich folgende Bedeutungsebenen des Substantivs *communio* unterscheiden: Es dient als Interferenzangabe zwischen den Gläubigen und Gott im Allgemeinen oder einer der trinitarischen Personen im Besonderen (LG 4.7.13.50); es beschreibt das Wesen der Kirche im Ganzen (LG 9.13.14.50) und qualifiziert das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen bzw. zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen

(LG 8.13.18.21.22.24.25); es unterfängt die einzelnen Stufen im Ordo sowie des geweihten Lebens (LG 28.29.41.43) und charakterisiert die Teilhabe der Getauften am Herrenmahl (LG 7.11); schließlich verweist es – in pazifizierender Absicht – auf die nicht-katholischen Christen (LG 15) sowie, eschatologisch gefärbt, auf die Gemeinschaft der Heiligen (LG 51.69).

Eng mit diesem Befund verwandt, wenn auch wieder anders konnotiert, zeigt sich der Begriff *communitas*. Dieses Wort – im Deutschen wird unverändert «Gemeinschaft» gesagt – bezieht sich auf eine rechtlich gefasste, organisatorisch bereits gefügte Größe. *Communitas* meint also die juridische Ausprägung einer je unterschiedlich präzisierbaren *communio*. Konkret begegnet das Wort als Wesensbestimmung von Kirche insgesamt (LG 8.11), als Ausdruck für die um den Altar versammelte Gemeinde (LG 26) und, daraus folgend, für die Ortsgemeinde als sakramentale Körperschaft (LG 26.28), als Hinweis auf die Versammlung der Erwählten (LG 65) und begriffliche Richtschnur zur inneren Verhältnisbestimmung der Ordo-Stufen (LG 20). An einer Stelle ist mit dem Wort *communitas* auf die Unterscheidung zwischen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» abgehoben (LG 15).

Das Verb *communicare* kann, je nach seinem Kontext, die Vernetzung von Personen («... stehen in Gemeinschaft») oder den Akt bezeichnen, sich innerhalb eines Zusammenschlusses oder zu seinem Entstehen und Erhalt personal mitzuteilen. Dazu treten weitere Sinnebenen: Das Verb zeigt auf Gott selbst, der sich offenbart, oder auf eine der trinitarischen Personen, die das tut (LG 7.33.36). Unmittelbar ekklesiologisch gewendet ist die Vorordnung der Institution gegenüber den Gläubigen angedeutet, auf die sie allerdings Anteil gebend, also gewissermaßen Dienst leistend, bezogen bleibt (LG 8.26.49). Dem wird hinzugefügt, dass die Gläubigen in einer Art von Gütergemeinschaft leben und sich im Spannungsfeld von irdischer und himmlischer Kirche gegenseitig ihre vom Geist geschenkten Begabungen zuwenden (LG 13.49.50f.52). Der Papst kommuniziert mit den Bischöfen und umgekehrt, so dass sie sich einander in der Gemeinschaft des Amtes bewahren (LG 22).

Die adjektivische Verwendung des *communio*-Wortfeldes – *communis* – deutet in dieselbe Richtung. Das Konzil unterstreicht damit die gemeinsame Sendung von Laien und Ordinierten, ihre gemeinsame Würde und ihr gemeinsames Priestertum (LG 10.30.32). Es betont die kollegiale Dimension des priesterlichen Dienstes (LG 28), die *vita communis* von Ordensgemeinschaften (LG 43) und die alle Getauften betreffenden Angelegenheiten der Gesamtkirche, wie zum Beispiel den Auftrag zur Evangelisierung (LG 22.23). Nur an zwei Stellen wird das Adjektiv verwendet, ohne dass eine spezifisch theologische Bedeutung transportiert wäre (LG 35.45).

Communio als ekklesiologische Schlüsselkategorie?

Aufgrund seiner auffallend häufigen und multikontextuellen Verwendung lässt sich das *communio*-Ideal nicht einfach als eine ekklesiologische Kategorie neben anderen verstehen. Für einen *terminus technicus* ist es zu ausladend, zu weit gefasst und zu unbestimmt. Die Kirchenkonstitution nähert sich mit ihm einer Wirklichkeit, die selbst ob ihrer Vielschichtigkeit nicht leicht ins Wort zu fassen ist. Deshalb kommen technisch präzisere, aber auch weniger umfassende Termini als kirchliche Qualifikationen zum Zug. Dass die Kirche in einem analogen Sinn als «Sakrament» aufgefasst wird, ist bereits gesagt worden; genauso präsent sind der Leib-Christi-Gedanke und die Kategorie «Volk Gottes» (vgl. LG 1-8). Selbst der *societas*-Begriff, der im Codex Iuris Canonici von 1917 systembildend war, begegnet wieder: «Die Kirche [nämlich die Kirche Jesu Christi, grundgelegt in der apostolischen Kirche des Anfangs], in dieser Welt als *societas* verfasst und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit*) in der katholischen Kirche» (LG 8).

Antonio Acerbi hat unter anderem wegen dieses Satzes die bis heute einflussreiche Meinung vertreten, LG entwerfe und vertrete zwei parallel nebeneinander gestellte, nicht miteinander kompatible Ekklesiologien: eine hierarchisch-juridische und eine kommunial geprägte.¹² Peter Hünemann pflichtet dem in seinem Kommentar zu LG nur vorsichtig bei und fragt, «ob eine Interpretation von diesen Voraussetzungen her die Arbeit des II. Vatikanischen Konzils angemessen auszuloten vermag.»¹³ Angesichts der vorhin durchgeführten Begriffs- und Verwendungsanalyse ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass sich das *communio*-Wortfeld ekklesiologisch weniger als Alternativbegriff denn als Oberbegriff eignet; in ihm ist subsumiert und theologisch fundiert, wovon auch die übrigen Kategorien leben. Was wäre das Sakrament Kirche ohne *communio*, und wie sollten der mystische Leib Christi, das Gottesvolk und dessen reale Sozietät, Menschen zueinander bringen, wenn es keine wechselseitige Anteilnahme und Anteilgabe kraft des sich mitteilenden Gottes gäbe?

In diesem Licht sind denn auch Urteile zu sehen, die sagen, das Konzil selbst habe den *communio*-Gedanken überhaupt nicht ekklesiologisch verwertet; im Lauf der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte von LG ist es allerdings geschehen. Das *communio*-Ideal unterfängt bzw. übergreift und durchwaltet die übrigen Begriffe, weil es die soteriologische Voraussetzung der *Möglichkeit* von Kirche benennt, wenn auch nicht in ihrer ganzen ekklesiologischen Tragweite ausleuchtet. Wolfgang Thönissen ist also Recht zu geben, wenn er anmerkt, dass die Profilierung des *communio*-Gedankens eher die «Frucht einer langen und intensiven nachkonziliaren Diskussion als unmittelbare Einsicht in einen bereits während des Konzils offenkundigen Sachverhalt» war.¹⁴ Zu rigide, weil zu sehr an expliziter Begrifflichkeit

orientiert, ist die Bemerkung von Otto Hermann Pesch, das Wort *communio* sei in den Texten des Zweiten Vatikanums als Leitidee «in bezug auf die Kirche» überhaupt nicht in Geltung gewesen.¹⁵

Hat die Rede vom «Volk Gottes» (LG 8–18) diese Funktion erfüllt? Jedenfalls spielte dieser Begriff in den Interpretationen der konziliaren Theologie bis in die achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hinein eine große Rolle. Die an ihm orientierten ekklesiologischen Entwürfe decken eine beachtliche Spannbreite ab; sie reicht von der biblisch-mystischen, zugleich apostolisch-hierarchisch ausgerichteten Konzeption Joseph Ratzingers¹⁶ bis zu revolutionär-politischen Optionen lateinamerikanischer Befreiungstheologien.¹⁷ Dem Lehramt gingen dort und anderswo unternommene Versuche, den Volk-Gottes-Gedanken im Horizont demokratischen Bewusstseins zu deuten, entschieden zu weit; denn hinge auch in der Kirche alle Gewalt vom Volk ab, ließe sich die sakramentale Dimension des Kircheseins einschließlich der Bedeutung des apostolischen Amtes nicht mehr adäquat erfassen. In ein hierarchisch-juridisches Extrem verfiel man deswegen aber nicht. So stellte eine im Jahr 1985 abgehaltene, außerordentliche Bischofssynode in Rom fest: «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen».¹⁸

Zur Vermittlung und zum Ausgleich rekurrten die Bischöfe auf den *communio*-Gedanken, der nun wieder mehr Gewicht bekam und in seiner Reichweite gewürdigt wurde: «Die «Communio»-Ekklesiologie» sei «die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente», so hieß es.¹⁹ Später allerdings hefteten sich auch an das *communio*-Denken lehramtliche Zweifel: Es könne nicht *eo ipso* ausschließen, schiefe ekklesiologische Vorstellungen zu suggerieren. Mit einem Schreiben der vatikanischen Glaubenskongregation «an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*» im Jahr 1992 wurden Auffassungen kritisiert, «deren Verständnis» von der Kirche «offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich, weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen».²⁰ In der Tat bliebe der *communio*-Gedanke ohne kontextuelle Präzisierung und ohne die Verknüpfung mit anderen ekklesiologischen Kategorien eigentümlich leer. Das zeigt sich in harscher Nüchternheit an kanonistischen Definitionen, wie es ein Beispiel aus der Feder von Ilona Riedel-Spangenberg lehrt; schon ein Minimum an geordneten Beziehungen macht eine Gruppe von Menschen zur *communio*.²¹ Es könnte sich, provokant gesagt, um eine Fußballmannschaft oder die Einwohner eines Dorfes handeln. Doch gerade die apriorische Unbestimmtheit des *communio*-Begriffs, die

von den Konzilsvätern womöglich nur intuitiv erfasst worden ist, empfiehlt ihn als ekklesiologische Grundkategorie. Weil aus ihm nicht einmal hervorgeht, ob er auf eine Gemeinschaft von gleichrangigen oder wie auch immer gegliederten Menschen zielt, verfügt er über eine leistungsfähige Dehnbarkeit. Sie kommt der konziliaren Intention zur Weitung der Perspektive angesichts von Tradition und Innovation entgegen.

Communio in Gott?

Ob sich das *communio*-Ideal auch für den biblischen Gottesgedanken eignet, darf man hingegen bezweifeln. Dieser Versuch ist in der trinitarischen Theologie von Gisbert Greshake gegeben. Er schreibt: «Der eine christliche Gott ist *Communio*, er verwirklicht sein Sein im Dialog der Liebe dreier Personen». ²² Daraus wird gefolgert: Die «Geschöpfe sollen auf endliche Weise die *Communio* des trinitarischen Gottes abbilden und die Befähigung erlangen, einmal für immer in das Leben des *communionalen* Gottes einzugehen. Diese ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft ist die Kirche». ²³ Greshake überwindet zwar durch den trinitarischen Rekurs die in der nachkonziliaren Debatte zu beobachtende Dichotomie von christomonistischen und rein charismatisch oder demokratisch konzipierten Kirchenbildern. Doch der Preis dafür ist hoch. Biblisch lässt sich die *communio* Gottesrede nicht belegen; sie stammt also aus der Ekklesiologie. Von dort her wird sie aber auf Gott übertragen, um schließlich erneut zur Kirche zurückzukehren; das ist eine uneingestandene *petitio principii*. Außerdem bewegt sich Greshakes Ansatz hart an der Grenze zum Tritheismus: eine Gemeinschaft von ›Dreien‹?

Wer sich zur Bestätigung dieser Sicht auf das von Cyprian dem Märtyrer überlieferte und in LG 4 zitierte Wort berufen möchte, die Kirche sei das «von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (LG 4), geht fehl, weil Cyprian nicht kirchliche, und schon gar nicht konfessionelle Vielfalt legitimieren wollte, sondern versucht hat, die unverbrüchliche Einheit der in der Verfolgung stehenden einen und einzigen Kirche Christi zu unterstreichen, die von der Zersetzung bedroht war. Es ist mit Yves Congar nicht zu bestreiten, dass die Kirche aus den beiden Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes lebt. ²⁴ Aber spiegelt sie deswegen schon ungebrochen das Trinitarische? Es gehört zu den Kennzeichen des an die Welt verschenkten Geistes allein, Vielfalt zu gewähren, die ein kreatürliches Phänomen, nicht das *Signum* Gottes ist. Greshake vermengt die Dimensionen: «Kirche ist vor allem darin ›Ikone der Trinität‹, dass sie der eine Leib Christi mit den vielen verschiedenen Gliedern ist – der Leib nicht ohne die Glieder und die Glieder nicht ohne lebendiges Eingefügtsein in

den Leib. Gerade in dieser Vermittlung von Einheit und Vielfalt bildet sie das trinitarische Geheimnis Gottes ab».²⁵ Unter vielen anderen Autoren kann Greshake freilich als prominenter Zeuge für die weite Landschaft von Ekklesiologien gelten, in denen mit gutem Recht der konziliare *communio*-Begriff zur Fundamentalkategorie geworden ist.²⁶

Communio hierarchica?

Bernd Jochen Hilberath erklärt die Vielschichtigkeit des in LG aufscheinenden *communio*-Ideals mit der Absicht des Konzils, «beim Reden von der Kirche zuerst und grundlegend das auszusagen, was alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind», um «dann erst von den spezifischen Aufgaben, Berufungen, Charismen und Ämtern zu handeln».²⁷ Diese Feststellung entspricht der äußeren Gliederung der Kirchenkonstitution, in der zuerst vom «Volk Gottes» (Kap. 1), dann von der hierarchischen Verfassung der Kirche die Rede ist (Kap. 2). Hilberath sieht in der Konzeption des Konzils ein doppeltes Denkmuster wirksam: Kirche diene zum einen – sozusagen selbstlos – als Heilsgeheimnis und Heilszeichen, als «Sakrament» (LG 1), durch das sich der Versöhnungsdienst Christi in der Welt fortsetzt. Kirche ist zum anderen als Körperschaft mit einer bestimmten inneren Struktur verfasst, es geht also auch um sie selbst als soziales Gebilde. Die systematische Reflexion, so Hilberath, habe angesichts dieser Doppelgesichtigkeit das Verhältnis zwischen dem die Kirche bestimmenden *Communio-Mysterium* und der *Communio-Struktur* zu klären.

Diesem Postulat ist gewiss zuzustimmen, weil es sehr hellhörig den kommunionalen Grundton vernimmt, der in der Kirchenkonstitution angeschlagen ist. Hilberaths eigener Impuls weist in der Folge allerdings einen anderen Weg, da er die ekklesialen Komponenten «Gemeinschaft» und «Hierarchie» – wie Gisbert Greshake im Namen eines kommunionalen Gottesbildes – dualistisch bestimmt. Im Blick auf den Dienst von Papst und Bischöfen stellt er die Frage: «Wie kann eine prinzipiell hierarchisch strukturierte Kirche, deren Einheitsfundament der Papst ist, der ohne die anderen handeln kann, diese aber nicht ohne ihn, wie kann eine solche Kirche äußeres Zeichen ihres inneren Lebensprinzips sein, wenn dieses die trinitarische *communio* ist?»²⁸ Vor diesem Einwand erscheint die konziliare Rede von der in der Kirche waltenden *communio hierarchica*, die in LG 21 und 22 begegnet und in der beigefügten *Nota explicativa praevia*²⁹ eigens hervorgehoben wird, als «eine *contradictio in adiecto*», als «ein hölzernes Eisen».³⁰ Nach Hilberath darf dieser Begriff nicht auf die Gesamtkirche, sondern allein auf die Körperschaft des *Ordo* angewendet werden, deren Auftrag darin liege, die Abhängigkeit der Kirche von ihrem Haupt Jesus Christus jenseits bestimmter gesamtkirchlicher Strukturmerkmale anzu-

zeigen.³¹ «Hierarchie» und «Communio» driften mit dieser Option auseinander und kommen auf verschiedenen Ebenen zu stehen. Das Hierarchische wird zum klerikalen Sondergut, dem eine Art von Geschwisterlichkeit unter den übrigen Getauften gegenübertritt. Hingegen wussten sich die Konzilsväter von der Überzeugung geleitet, dass die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe um den Papst als Petrusnachfolger zugleich «die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes» und auf diese Weise «die Einheit der Herde Christi» darstellt (LG 22). Die «Herde» führt kein von der Hierarchie unabhängiges Eigenleben, wie umgekehrt die Gemeinschaft der Gesamtkirche den Klerus umfängt.

Hilberath hat zur Qualitätssicherung des kirchlichen Gemeinschaftslebens vier Postulate formuliert und dessen Urgrund einmal mehr im trinitarischen Gott verortet. Er schreibt: «*Communio* ist die vom dreieinigen Gott geschenkte (Teil-gabe), in der Taufe begründete und in der Eucharistie aktualisierte Verbundenheit der Christenmenschen. Dadurch haben sie Anteil an der Heilswirklichkeit (Teil-habe), die sie in der Welt durch (Teil-nahme) an der Sendung bezeugen».³² Diese Formulierung transportiert ohne Zweifel genuin konziliare Gedankengut; aber der Tendenz, neben die Gemeinschaft der Gläubigen eine in sich geschlossene Gemeinschaft von Hierarchen zu stellen, leistet sie keinen Vorschub. Auf ihrer Grundlage scheint im Gegenteil die Integration der *communio hierarchica* in das kirchliche Gesellschaftsbild durchaus möglich zu sein: Gefordert wird von Hilberath erstens ein angst- und herrschaftsfreier innerkirchlicher Diskurs, den zweitens die Amtsträger nach Kräften fördern sollen; den Ortskirchen wird drittens die Stärkung ihres Selbstbewusstseins gegenüber der «römischen Dominanz» empfohlen, damit viertens die «befreiende» Erfahrung zu spüren sei, dass wirkliche und offene Kommunikation nicht zum Selbstverlust führt.³³

Gemäß der den Postulaten vorgeschalteten trinitarischen Soteriologie der Selbstmitteilung Gottes plädiert der Tübinger Dogmatiker für ein Kirchenverständnis in Richtung *common ownership* bzw. der «*corporate identity*»³⁴ und – in der Konsequenz – für ein theologisches Denken, das kommunikationstheoretisch fundiert bleibt. Elaborierte Vorschläge dazu hat er zusammen mit dem Innsbrucker Religionspädagogen Matthias Scharer unter dem Schlagwort «Kommunikative Theologie» vorgelegt. Dieser Ansatz soll – grob umrissen – dem Auseinanderdriften von Lehre und pastoraler Wirklichkeit wehren, wobei dogmatisches Denken als «Reflexion auf den Glaubensvollzug der Kirche in seinen vielfältigen Ausdrucksformen wie in der Vielfalt seiner Subjekte» verstanden wird.³⁵ Als kirchliches Lebensprinzip gibt das *communio*-Ideal zugleich seinen erkenntnistheoretischen Impetus zu erkennen, so dass Hilberath formulieren kann: «Kommunikative Theologie» ist «diejenige Theologie, welche die kommunikative Praxis der *Communio*

der Glaubenden reflektiert».³⁶ Kirche ist demgemäß als *communio* «Kommunikationsgemeinschaft»; sie stellt sich als ein Forum dar, auf dem subjektive Glaubenserfahrungen zur Sprache kommen und durch den Dialog an theologischer und dogmatischer Relevanz gewinnen. So wachsen die Getauften zu einem von Gott aus Gnade gegebenen, «geschenkten Wir» heran.³⁷

Hilberaths Ekklesiologie, deren Stärke darin liegt, das kommunikative Element in seiner die ganze Theologie betreffenden (und womöglich umformenden) Unterströmung wahrzunehmen, ist typisch für den konziliaren Rezeptionsschwerpunkt in den 80er und 90er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Sie ist nicht frei von einer amtskritischen Reserve, die dem Konzil wenig gerecht wird, und es stellt sich die Frage: Wie lassen sich Klerus und Volk auf eine gemeinsame Kommunikationskultur verpflichten, wenn es ein hierarchisches Reservat geben soll? Man muss darauf achten, dass Ordinierten nicht nunmehr zudiktiert wird, was sie früher gerne selbst für sich reklamiert haben: die Absonderung.

Communio ecclesiarum als Rechtsgestalt?

Die ekklesiologische Vision des Konzils hat nicht nur auf dogmatisch-systematischem Gebiet zu Denkanstößen geführt, wobei hier – als Spezialfall – die Ökumene zu nennen wäre, vertreten etwa im Ansatz von Wolfgang Thönissen.³⁸ Auch das Kirchenrecht wusste auf der Basis der *communio*-Idee neue Wege zu gehen. Dafür sei beispielshalber auf Überlegungen des Münchener Kanonisten Winfried Aymans verwiesen, der zunächst daran erinnert, dass das Wort *communio* im CIC von 1917 auf den eucharistischen Kommunionempfang bezogen, also in einem engeren Sinn sakramental konnotiert war. Jahrzehnte später erfolgte die Ausweitung: «Communio ist dem Konzil jener Begriff, der die gnadenhafte Gemeinschaft von Menschen mit Gott und in einem die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen ausdrückt».³⁹ Kanonistisch interessant zeigte sich die Rede von der *communio ecclesiarum* im kirchlichen Verfassungsdiskurs. Die Wortverbindung selbst stellt einen (nicht nur) kanonistisch handhabbaren Neologismus dar, «der Sache nach aber», so Aymans, «ist die Communio Ecclesiarum in vielfacher Weise Gegenstand der Konzilsdarstellungen».⁴⁰

Der entscheidende Anhalt findet sich in LG 23, wo es heißt, dass die «eine und einzige» katholische Kirche «in und aus Teilkirchen» besteht. Aymans sieht hier das «Gestaltgesetz der Kirche» erfasst, welches «mit genialer Einfachheit und Kürze formuliert» sei.⁴¹ Die (unscheinbaren) Worte «in» und «aus» kennzeichnen je die Innen- und die Außenseite des vom Konzil angestoßenen, erneuerten Kirchenbildes: Als mysterienhafte Frucht der Selbstmitteilung Gottes verwirkliche sich die Glaubensgemeinschaft

ihrem verborgenen Wesen nach «in» Teilkirchen, welche unter der Leitung eines Bischofs die Sendung der Universalkirche konkretisieren und sakramental zur Geltung bringen. Strukturell – von außen also betrachtet – bringe der *communio*-Begriff zum Vorschein, dass die Gesamtkirche ein soziologisch und damit rechtlich greifbares Gewebe gelebter Beziehungen «aus» Teilkirchen sei; so lebe die Universalkirche nur auf, weil es die Ortskirchen gibt. Außen- und Innensicht bedürfen zwar der klaren Unterscheidung, «stehen aber nicht unverbunden nebeneinander»; sie greifen vielmehr «so ineinander», dass die *communio*-Idee bei einseitiger Gewichtung verloren ginge.⁴² Würde nämlich der Präposition «in» Vorrang gegeben, ergäbe sich in der Konsequenz ein System, das den Ortskirchen Autokephalie zuerkennt. Der andere Fall – die Überbetonung der Präposition «aus» – machte die Weltkirche zur papalen Monarchie, die in den Ortskirchen lediglich Filialen unterhält.

Dass sich mit solchen Überlegungen unausweichlich die Frage nach dem Verhältnis von bischöflicher Kollegialität und päpstlichem Primat erhebt, versteht sich, zumal das Zweite Vatikanum auf diesem Gebiet sein unmittelbares Vorgängerkonzil fortgeschrieben hat: Der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit unter bestimmten Bedingungen wurde die Autorität der Bischöfe gegenübergestellt. Sie ist so eingeschätzt, dass deren Kollegium wie der Papst selbst, der als sein Haupt fungiert, zum «Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche» aufsteigt (LG 22).

Wie sich beide Autoritäten genau genommen zueinander verhalten, geht aus dem Konziltext nicht hervor. Es wurde aber zu Gunsten des Papstes festgestellt, dass kollegiale Akte ohne ihn unzulässig seien, da «der Herr allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt» habe (LG 22). Auch die der Kirchenkonstitution beigefügte *Nota explicativa praevia*, die laut Aymans den Charakter einer «autoritativen päpstlichen Interpretation»⁴³ besitzt, zeigt sich tendenziös um die päpstliche Autorität besorgt. Sie fordert dazu auf, den Begriff Kollegium «nicht im *streng juridischen*» Sinn zu verstehen.⁴⁴ In diesem Fall wäre die völlige Gleichrangigkeit der Bischöfe mit dem Papst ausgesagt, der dann höchstens noch die Stellung eines *primus inter pares* beanspruchen könnte. So weit hat es das Konzil erst gar nicht kommen lassen, denn es stellt unmissverständlich klar, dass der römische Pontifex, «je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche» zu entscheiden hat, ob er die Primatialgewalt allein oder kollegial ausüben will.⁴⁵ Trotzdem besteht auch die Leitungshoheit des Episkopats «immer» und nicht nur dann, wenn sie der Papst in Geltung setzt.⁴⁶ Der ekklesiologischen Rezeption des Konzils ist hier eine bleibende Aufgabe gestellt.

Ein Konzil der Paradoxe?

Die Diskussion über das ekklesiologische Erbe des Konzils ist (hoffentlich) noch lange nicht zu Ende. Dafür sind die Entwürfe zu selektiv, wenn nicht aporetisch: Der Verweis auf das Trinitarische versandet ekklesiologisch im Vagen und suggeriert ein bedenkliches Gottesbild; die Aufspaltung des *communio*-Gedankens in einen hierarchischen und einen laikalen Sektor gefährdet den kirchlichen Gemeinsinn, und Einseitigkeiten in Bezug auf die Autorität von Papst und Bischöfen tragen die Gefahr konzilswidriger Verwerfungen in sich.

Es ist ein Gebot der Stunde, den konziliaren *communio*-Gedanken als ekklesiologische Leitkategorie weiter auszubauen. Ausgangs- und Zielpunkt bleibt seine grundlegend mystische Dimension, die bei der nachrangigen soziologisch-juridischen wie auch ethischen Präzisierung uneingeschränkt zur Geltung kommen muss. Nimmt man also am Theologumenon der «Selbstmitteilung Gottes» Maß, gilt es herauszuarbeiten, dass alles Hierarchische ebenso vom Prinzip der Anteilhabe und Anteilgabe geprägt bleibt wie das Geschwisterliche. Ein herrschaftsfreies, von Lehramt und Jurisdiktion unberührtes kirchliches Forum kann es aus diesem Grund nicht geben. Schon vor Jahrzehnten hat daher Yves Congar versucht, die Aufgabe von Hierarchen und Gläubigen ohne besonderes Amt komplementär zu fassen: Während das Amt die soteriologische Vorgabe repräsentiert (*donné*), füllt das spirituelle Leben aller Getauften die Vorgabe mit Fleisch und Blut (*agi*).⁴⁷ Kirchliche *communio* lebt so aus dem Zusammenspiel ineinander greifender, unterschiedlich originierter Beauftragungen im Kontext der einen und unteilbaren kirchlichen Sendung.

Von da aus ließe sich das Kirchenbild des Konzils dedikatorisch wie kreatorisch zugleich interpretieren. Dedikatorisch: Christliches Leben verlangt ohne Zweifel die Zustimmung zu vorgegebenen soteriologisch-ekklesiologischen Daten. Dazu gehört unter anderem die Einsicht, dass sich niemand selbst zur Kirche erklären kann, dass die Inkarnation des Wortes die Institutionalisierung der Botschaft zur Folge hat, dass allein Christus Herr der Kirche ist und von daher das apostolische Amt seinem Kern nach vikarial (im Dienst einer Durchgabe), nicht ikonologisch (im Sinn eines bevorzugten Standes) zu begreifen ist. Hingegen ist kreatorisch gedacht zu unterstreichen, dass es in der Kirche immer auch um Ermächtigung geht, das heißt: Es hängt Wesentliches davon ab, dass sich ihre Sendung «von oben» her in Menschen verleiht, die ihr durch die Art und Weise ihrer Lebensführung und durch ihren gegenseitigen Gehorsam Form und Gesicht geben. Dass der *communio*-Begriff des Konzils die beiden genannten Dimensionen – das Dedikatorische wie das Kreatorische – in sich trägt und einfordert, zeigt die oben durchgeführte Verwendungsanalyse.

Auf die hermeneutische Frage bezogen bedeutet dies, konziliare Texte so zu lesen, dass man verschiedene Geltungsansprüche bestehen lässt, ohne die Spannung, die dadurch entsteht, aufzulösen: Kontroverse Aspekte, die der Konzilstext buchstäblich zusammenzwingt, markieren Grenzbereiche, die nicht überschritten werden dürfen, wenn genuin kirchliches Terrain gewahrt bleiben soll. Von Korrelation oder Polarität zu sprechen, wäre zu irenisch. Eher geeignet ist die Denkform des Paradoxalen: Sie respektiert unbedingte Geltungsansprüche ohne Harmonisierungsdrang. Die Konzilsdokumente sind augenscheinlich nach diesem Prinzip gebaut: Ja zum Papsttum und Ja zur bischöflichen Kollegialität! Der Interpret ist gezwungen, den Blick von hier nach dort oszillieren zu lassen und damit einen Geltungsraum auszumessen, innerhalb dessen sich unterschiedliche Konzepte zu bewähren haben. Der Papst widerstreitet dem Episkopalismus, das Kollegium der Bischöfe der ultramontanen Versuchung. Papal zu denken ist also nicht abwegig; und doch werten andere Textpassagen kraftvoll die Bischöfe auf. Der Widerstreit selbst hält die Kirche lebendig und in der Ordnung.

Aus der ekklesiologischen Vision der Konzilsväter ist also mit gutem Grund keine Synthese geworden. Das kann im Umgang mit den Texten nur heißen, ebenfalls auf die Synthese zu verzichten – zugunsten des gelebten kirchlichen Auftrags. Die kirchliche *communio* vollzieht sich im selben Moment ‚juridisch-dedikatorisch‘ und ‚kreatorisch-geschwisterlich‘: dedikatorisch, weil niemand kirchlich zu leben vermag, ohne vom Herrn der Kirche zu empfangen, was nur er selbst geben kann (apostolischer Dienst als Vikariat); kreatorisch, weil es das Volk Gottes im Ganzen ist, das die Kirche als soziale Größe im Gang der Zeit sichtbar macht (Volk Gottes als *communio sanctorum*).

Und die Synthese? Sie ist – um an ein Wort Henri de Lubacs zu erinnern – der Endzeit vorbehalten, denn sie ist die «Vorderseite» dessen, was sich als Paradox im Hier und Jetzt nur von der «Rückseite», also bruchstückhaft, zeigt.⁴⁸

ANMERKUNGEN

¹ So geht es etwa der breit angelegten Konziliengeschichte von Alberigo und Wasiłowsky darum, eine möglichst große Auswahl an Quellen, «die aus allen Gruppierungen des Konzils stammen [auszuwerten], ohne dabei irgendeiner Strömung den Vorrang zu geben»: G. ALBERIGO /G. WASSILOWSKY, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*, Bd. IV. *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964–September 1965, Ostfildern 2006, XIX.

² Vgl. die scholastische Untersuchung von J.F.R. STOCKMANN, *Joannis de Turrecremata O.P. vitam eiusque doctrinam de corpore Christi mystico scholasticorum medioevalium traditione illustratam et explicatam*, Freiburg i.Ue. 1951. Zum Problem der Univozisierung vgl. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III. 3c), Freiburg i. Br. u.a. 1971, 30–35.

³ Zur historischen Entwicklung des Gedankens vgl. P. GRANFIELD, *The Church as *societas perfecta* in the Schemata of Vatican I*, in: *Church History* 48 (1979) 107–118; zum späteren Schicksal des Begriffs vgl. DERS., *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs *«societas perfecta»**, in: *Concilium* 18 (1982) 460–464.

⁴ Vgl. DH 3802.

⁵ Vgl. DH 3821; dazu L. BOISVERT, *Doctrina de membris ecclesiae iuxta documenta magisterii rectoria. A concilio Vaticano Primo ad encyclicam *«Mystici Corporis»**, Montreal 1961.

⁶ Vgl. die Kritik bei B. NITSCHKE, *Geistvergessenheit und Wiederentdeckung des Heiligen Geistes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: DERS. (Hg.), *Atem des sprechenden Gottes. Eine Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 102–144.

⁷ Vgl. DH 3074.

⁸ Zur Entstehungsgeschichte des Textes vgl. G. ALBERIGO (Hg.), *Constitutionis dogmaticae *Lumen gentium* synopsis historica*, Bologna 1975, 3–340, sowie H. SCHAUF, *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution *«Lumen Gentium»* des II. Vatikanischen Konzils* (*Annuario Historiae Conciliorum Supplementum* 2), München 1975, 91–93; P.M. PEJIC, *De fontibus et argumentis iuridicis in constitutione *«Lumen gentium»**, Rom 1969, 91–116. Eine neuere Zusammenfassung des Forschungsstandes mit einer Analyse der Vorgängerschemata von LG findet sich bei P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *«Lumen Gentium»**, in: DERS., u.a. (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 291–351.

⁹ A. GRILLMEIER, *Kommentar zu LG, Kap. 1*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (1966), Konzil I, 157.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (*Münchener Theologische Studien* III. 32), München 1973, 138–140.

¹² Vgl. die unter zweierlei Titeln, aber seitenidentisch erschienene Arbeit von A. ACERBI, *Due ecclesiology. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella *«Lumen gentium»** (*Collana nuovi saggi teologici* 4), Bologna 1975, 107–111; DERS., *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica *«Lumen Gentium»**, Milano 1974; DERS., *Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen*, in: G. ALBERIGO, u.a. (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem II. Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 208–240.

¹³ Vgl. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 8), 551.

¹⁴ W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. u.a. 1996, 71.

¹⁵ O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 191.

¹⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 147–170; an Sekundärliteratur vgl. G. JANKOWIAK, *Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts* (*Bamberger Theologische Studien* 28), Frankfurt a. M. 2005, 202–208; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, St. Ottilien 2006.

¹⁷ Vgl. G. MAZZILLO, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Würzburg 1983; M. EBENHOCH, *Das Theologumenon des «gekreuzigten Volkes» als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie* (*Religion – Kultur – Recht* 10), Frankfurt a. M. 2008, 112–116.

¹⁸ W. KASPER (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. u.a. 1986, 26.

¹⁹ KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils* (s. Anm. 18), 33.

²⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio**, 28. Mai 1992 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 107), Bonn 1992, 5. Hervorhebungen im Original.

²¹ Der Begriff *koinonia* diene im profanen Griechisch als «Formel für eine rechtlich hergestellte Beziehung im Sinn einer vertraglichen Bindung»: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988) 220.

²² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. ⁴2001, 182. Zur Grundlegung des Communio-Begriffs im Sinne Greshakes vgl. DERS., *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) 534–537, sowie DERS., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: G. BIEMER u.a. (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (FS O. Saier), Freiburg i.Br. u.a. 1992, 90–121. Eine Untersuchung über die Reichweite von Greshakes Communio-Verwendung findet sich bei M. BOLLIG, *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake* (Bonner dogmatische Studien 37), Würzburg 2004.

²³ GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 377. Zur ekklesiologischen Anwendung der Communio vgl. neuerdings auch DERS., *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in: *Catholica* (M) 64 (2010) 128–138.

²⁴ Vgl. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. u.a. ²1982, 160–167.

²⁵ GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 383.

²⁶ Vgl. zum Beispiel J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 344–347; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51.

²⁷ B.J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 46.

²⁸ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 51.

²⁹ Vgl. NE 2.

³⁰ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 52.

³¹ Vgl. B.J. HILBERATH, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?*, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 213f., 218f.; vgl. neuerdings auch DERS., *Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe*, Mainz 2010, 91.

³² B.J. HILBERATH, «Nur der Geist macht lebendig». *Zur Rezeption von Lumen Gentium*, in: P. HÜNERMANN, u.a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 257f. Hervorhebungen im Original.

³³ Vgl. HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 63–65; vgl. auch DERS., *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*, in: DERS. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (Quaestiones disputatae 176), Freiburg i. Br. u.a. 1999, 295.

³⁴ B.J. HILBERATH, *Corporate Identity für das Unternehmen Kirche*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion* (Kommunikative Theologie), Mainz 2002, 101–104.

³⁵ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 49.

³⁶ M. SCHARER/B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung* (Kommunikative Theologie), Main ²2003, 24. Eine Kurzdarstellung des Modells aus praktisch-theologischer Perspektive findet sich bei G. SCHNEIDER, *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898-1969)*, Ostfildern 2009, 311–320.

³⁷ SCHARER/HILBERATH, *Kommunikative Theologie* (s. Anm. 36), 96.

³⁸ Vgl. Anm. 14.

³⁹ W. AYMANS, *Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche*, in: J. LISTL u.a. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ²1999, 11; vgl. auch DERS., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 70–75.

⁴⁰ W. AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, in: LISTL, *Handbuch* (s. Anm. 39), 315.

⁴¹ AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 316.

⁴² AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 317.

⁴³ W. AYMANS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966)

137. Zur Deutung der Nota vgl. auch J. GROOTAERS (Hg.), *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 72), Louvain 1986, 23–61.

⁴⁴ NE 1., Hervorhebungen dort.

⁴⁵ NE 3.

⁴⁶ NE 4.

⁴⁷ Vgl. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église (Unam Sanctam 8)*, Paris 1953, 111f.

⁴⁸ H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe (Kriterien 28)*, Einsiedeln 1972, 7.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

HAUPT UND LEIB, EIN CHRISTUS

Eucharistie und Kirche

1. Die Kirche als Leib Christi

Das paulinische Bild von der Kirche als einem Leib, dessen Haupt der erhöhte Christus ist, der in der Vielzahl seiner Glieder eine Einheit schafft, ist für die katholische Ekklesiologie prägend geworden. «Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Tätigkeit ausüben, so sind wir, die Vielen, ein Leib in Christus, untereinander aber Glieder.» (Röm 12,4f) Doch die Vielen sind nicht nur *ein* Leib in Christus (*hen soma en Christoi*), was unbestimmt bleiben könnte, sondern *der* Leib Christi (*soma Christou*), worauf der Apostel in 1Kor 6,15ff; 10,17; 12,12-27 hinweist. *Soma Christou* ist der entscheidende paulinische Begriff für die Kirche. Er gelangt in den *Deuteropaulinen* zu seiner ganzen Fülle. So heißt es im *Kolosserhymnus*: «Und er selbst (Jesus Christus) ist das Haupt des Leibes der Kirche; er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit er in allem den Vorrang habe.» (Kol 1,18) Der *Epheserbrief* weist in seinem Hymnus auf den göttlichen Heilsplan implizit auf die Kirche hin (vgl. Eph 1,3-14). Deutlicher wird er in den Aussagen über die christliche Familienordnung: «Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er selbst als Retter des Leibes.» (Eph 5,21ff) Hier wird das Verhältnis von Christus und Kirche aus der christlichen Familienordnung, dem Zusammenleben von Mann und Frau und ihrer Nachkommenschaft, erklärt.

Daneben wird durch den Begriff des Hauptes auch deutlich, dass Christus der Kirche übergeordnet und diese ihm untergeordnet ist. Als Haupt des Leibes ist Christus auch der, von dem her und auf den hin die Kirche wächst (vgl. Eph 4,15f). Er ist immerwährender Grund und immerwährendes Ziel des Leibes, der Kirche. Der kirchliche Leib auf Erden macht zugleich das

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.

Haupt im Himmel erreichbar, vor allem durch die eucharistische Vergewärtigung Christi in der Messfeier. Darauf weist implizit der Apostel auch in seiner Abschiedsrede in Milet hin, zu der er die Ältesten (*presbyteroi*), die er wenige Verse später Bischöfe (*episkopoi*) nennt, einlädt und denen er die Mahnung gibt: «Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat.» (Apg 20,28)

Innerhalb dieses Leibes Christi geht es auch um das Verhältnis der Glieder, der einzelnen Gläubigen, zueinander. Der Leib Christi steht immer schon *vor* den einzelnen Gliedern. Nicht die Glieder konstituieren den Leib, sondern der Leib die ihm eingefügten Glieder. Der Leib ist dann die Gemeinschaft der Glieder. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt in Röm 12,3–8 und im bereits erwähnten Text 1Kor 12,12–27. Danach ist der Leib ein soziales Gebilde, eine Körperschaft. Die durch das Haupt geeinte Schar der Glieder stellt die Kirche dar. In diesem Sinn besagt *Leib*, dass die einzelnen Glieder, die Gläubigen, aufeinander angewiesen und füreinander da sind; sie freuen sich miteinander, leiden miteinander, sorgen füreinander.

Der biblische Gedanke der Kirche als Leib Christi durchzieht von Anfang an die Ekklesiologie und die Theologie. Ein Höhepunkt in der Väterzeit ist *Augustinus* (354–430). Für ihn gilt: Haupt und Leib, *ein* Christus. Das erläutert er sowohl in seinen *Sermones* als auch seinen *Enarrationes in Psalmos*. Er bezieht sich dabei auch auf das Jesuswort: «Saul, Saul, was verfolgst du mich?» (Apg 9,4) Saulus hatte zwar bisher nur die Urgemeinde in Jerusalem verfolgt, nun auf dem Weg nach Damaskus wird er mit einer Frage konfrontiert, die sein Leben ändern wird. Doch Christus und die Kirche gehören nach dem Jesuswort vor Damaskus zusammen. Augustinus hat dieses Ereignis zusammengefügt in die Aussage: «Wenn also jener (Christus) als Haupt, wir als Leib sprechen, dann spricht der ganze Mensch; ob der Leib spricht oder die Glieder, der eine Christus spricht.»¹ Im Kommentar zum Ersten Johannesbrief benutzt der Bischof von Hippo Regius die Bezeichnung *Christus totus* (der ganze Christus), um zum Ausdruck zu bringen, dass zu *Christus in seiner Ganzheit* Haupt (Christus) und Leib (Kirche) gehören.²

Da die gesamte Geschichte von Kirche als Leib Christi hier nicht weiter verfolgt werden kann³, sei nur noch kurz auf die Enzyklika Papst Pius XII. *Mystici Corporis* und dann auf das Zweite Vaticanum hingewiesen.

Mystici Corporis, mitten im Zweiten Weltkrieg am 29. Juni 1943 erschienen⁴, hat eine neue Sicht der Kirche eingeleitet, der unter anderen Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922) sowie Henri de Lubac mit seinen bahnbrechenden Werken *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938; 2003 [Oeuvres complètes VII]) und *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et*

l'Église au Moyen Âge. Étude historique (2 1949; 2010 [Oeuvres complètes VII]) den Weg bereitet haben.

Die Enzyklika stellt eine dynamische Sicht der Kirche heraus: Haupt und Glieder des mystischen Leibes wirken zusammen; Christus ist so in der Kirche gegenwärtig, dass diese gleichsam «die zweite Person Christi ist» (217). Der Heilige Geist bildet die Seele der Kirche. Die entscheidende Bedeutung des Begriffs «mystischer Leib» besteht darin: «denn durch ihn kann der gesellschaftliche Leib der Kirche, dessen Haupt und Leiter Christus ist, von seinem physischen Leib unterschieden werden, der, aus der jungfräulichen Gottesgebälerin geboren, nun zur Rechten des Vaters sitzt und sich unter den eucharistischen Schleiern verbirgt; und er kann unterschieden werden [...] von jedem naturhaften Körper» (221). Die Enzyklika entfaltet letztlich ein organisches und pneumatologisches Bild der Kirche, das eine entscheidende Basis für die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums bildete.⁵

Nach den Bildern der Kirche (LG 6) kommt das Zweite Vaticanum auf die Wesenseigenschaften der Kirche zu sprechen, zu denen die Bezeichnung als Leib Christi gehört. Dazu schreibt das Konzil: «Indem er (der Sohn Gottes) [...] seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise (*mystice*) gleichsam zu seinem Leib gemacht. In jenem Leib strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise (*arcano ac reali modo*) mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereinigt werden.» (LG 7) Das Haupt dieses Leibes ist Christus, dem alle Glieder gleichgestaltet werden müssen.

Mit der Kirche als Leib Christi ist für das Konzil untrennbar der Gedanke verbunden, dass Christus die Kirche als seine Braut liebt: «Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph 1,22-23), damit sie sich ausweite und gelange zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3, 19).» (LG 9)

2. Warum wird die Kirche mystischer Leib Christi genannt?

Henri de Lubac hat in seiner bereits erwähnten historischen Studie *Corpus Mysticum*, in der er sich mit Kirche und Eucharistie im Mittelalter beschäftigt, herausgestellt, dass im Denken des gesamten christlichen Altertums Eucharistie und Kirche verbunden sind. Demnach verhält sich die Eucharistie zur Kirche wie die Ursache zur Wirkung, das Mittel zum Zweck und wie das Zeichen zur Wirklichkeit.⁶ Er weist an den beiden Abendmahlsstreiten des 10./11. Jahrhunderts, die sich vor allem zwischen Paschasius Radbertus und Rathramnus (erster Abendmahlsstreit) sowie Berengar von Tours und Lanfrank (zweiter Abendmahlsstreit)⁷ abspielten auf die Begriffsverschiebung von *corpus verum* und *corpus mysticum* hin. Während für die

Väter und die frühmittelalterlichen Theologen die Kirche der wahre Leib Christi (*verum corpus Christi*) ist, wird die Eucharistie bei aller Realität des sakramentalen Leibes doch häufig als mystischer Leib Christi (*mysticum Christi corpus et sanguis*) bezeichnet. Dahinter steht das mystische Vokabular der Alten Kirche: «In der christlichen Tradition, der griechischen sowohl wie der lateinischen, der liturgischen sowohl wie der «theologischen», wird alles, was auf das Mysterium des Altares Bezug hat, reichlich und beinahe unbesehen mit dem Begriff «mystisch» bedacht. Nichts erscheint deshalb normaler [...], als dass man den eucharistisch gegenwärtigen Leib Christi mit «mystisch» bezeichnet [...]. Die Tradition wies darauf hin, dass der Leib Christi auf dem Altar Gegenwart wurde durch «mystische Worte», «mystische Segnungen»; diese waren umgeben von «mystischen Zeichen» und «mystischen Handlungen», die der Priester über einer «mystischen Mischung» von Wasser und Wein in einem «mystischen Kelch» vornahm...»⁸

Die genannte Begriffsverschiebung beginnt mit dem in der Zeit der Abendmahlsstreite noch ungeklärten Verhältnis vom neuplatonischen Bilddenken (*imago, figura*) zur *veritas*, d.h. der Sache selbst. In diesem Kontext bahnte sich langsam an, dass die Eucharistie zum *corpus verum* wurde, da ihre Bezeichnung als *corpus mysticum* eine Abschwächung ihrer Realität als Leib des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen sowie erhöhten Herrn bedeuten könnte.

Wir beten die Eucharistie an: *Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine*. Wir glauben die Kirche (*credo Ecclesiam*) als den mystischen Leib Christi.

De Lubac weist darauf hin, dass der genannte Übergang sich bei den Vätern in raschem Schwung so vollzieht, dass wenn «das Wort «Leib Christi» ohne weitere Erklärung vorkommt, oft nicht die Eucharistie, sondern die Kirche damit gemeint ist.»⁹

Bereits zwanzig Jahre vor *Lumen Gentium* (1964) hat de Lubac theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib untersucht und als Ergebnis seiner Forschungen festgehalten: «Nun aber ist die Eucharistie das mystische Prinzip, das auf dauerhafte Weise im Schoß der christlichen Gesellschaft sich auswirkt [...] Sie ist das universale Band, die unaufhörlich sprudelnde Quelle. Mit dem Fleisch und dem Blut des Erlösers genährt, werden alle seine Gläubigen «mit einem einzigen Geiste getränkt», der sie wahrhaft zu einem einzigen Leib zusammenschweißt. Wörtlich gilt also: die Eucharistie *macht* die Kirche.»¹⁰

3. Die Eucharistie macht die Kirche – Die Kirche macht die Eucharistie

In *Méditation sur l'Église* (1953) erweitert de Lubac die eben zitierte Aussage aus *Corpus Mysticum*, indem er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie

und Kirche herausstellt: «Die Kirche macht die Eucharistie» – «Die Eucharistie macht die Kirche»¹¹. Papst Johannes Paul II. hat in seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 diese Aussage de Lubacs aufgegriffen. Dadurch wird die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche herausgestellt. Nach katholischem Verständnis gibt es nicht Kirche ohne Eucharistie und nicht Eucharistie ohne Kirche. Damit ist die eucharistische Ekklesiologie angesprochen, von der im Gefolge des Zweiten Vaticanums häufig die Rede ist. Doch die Wurzeln der eucharistischen Ekklesiologie gehen ins Neue Testament zurück.

3.1 Das Werden einer eucharistischen Ekklesiologie

Für Paulus wie auch für die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters, vor allem Thomas von Aquin¹², ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden. Die biblische Grundstelle für eine eucharistische Ekklesiologie findet sich 1 Kor 10,16f: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Die frühen Glaubensbekenntnisse nehmen den Gedanken auf, dass Kirche überall dort ist, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls versammeln.¹³ Im Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Taufbekenntnis der römischen Kirche, wird die *communio sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen) erwähnt. Im ursprünglichen Sinn ist damit die Gemeinschaft an heiligen Dingen (*sancta*) gemeint, d.h. die Eucharistie, die Christus der Kirche geschenkt hat als Band der Vereinigung mit dem dreifältigen Gott, das die Teilnehmer zu Heiligen (*sancti*) macht.

Besonderen Einfluss auf die eucharistische Ekklesiologie der Alten Kirche hat der bereits erwähnte Bischof *Augustinus* ausgeübt. In seinen schon genannten Predigten (*sermones*) in seiner Bischofsstadt Hippo Regius behandelt er mehrfach die Wechselbeziehung zwischen Eucharistie und Kirche. So ruft er den zur Eucharistiefeyer Versammelten zu: «Wissen müsst ihr, was ihr empfangen habt, was ihr empfangen werdet, was ihr täglich empfangen sollt.» Augustinus erklärt diese Aufforderung dann genauer: «Wenn du den Leib Christi verstehen willst, dann höre den Apostel, der den Gläubigen sagt: ›Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder‹ [1 Kor 12,27]. Wenn aber ihr Leib Christi und Glieder seid, dann ist euer Geheimnis auf dem Altar (*mensa dominica*) niedergelegt. Ihr empfangt euer Geheimnis. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr Amen, und mit der Antwort unterschreibt ihr es.»¹⁴

Eucharistische Ekklesiologie versteht die katholische Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. Mit *Koinonia* und *Communio* werden allerdings

seit der frühen Kirche nicht nur die sakramentale Eucharistie bezeichnet, sondern auch andere Akte gegenseitiger Gemeinschaft, z.B. gegenseitige Besuche, Briefe, Benachrichtigungen.

Die Vielfalt unterschiedlicher katholischer Riten im Vorderen Orient, die mit der Kirche von Rom in Gemeinschaft stehen, hat sich eindrucksvoll auf der Sondersynode für den Nahen Osten im Oktober 2010 in Rom gezeigt.

Vor allem aber lebt die Kirche in Eucharistiegemeinschaften, denn in jeder Eucharistiefeier ist «nach der Konsekration von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft unter der Gestalt jener sinnenfälligen Dinge enthalten.»¹⁵

Der Grundgedanke der eucharistischen Ekklesiologie (Die Eucharistie macht die Kirche – Die Kirche macht die Eucharistie) gerät zwar nie in Vergessenheit, tritt aber seit dem Spätmittelalter vor allem in der westlichen Kirche zeitweilig in den Hintergrund. Im 20. Jahrhundert wird er zuerst von russisch-orthodoxen Exiltheologen neu herausgestellt, vor allem von *Nikolaj Afanasjew* (1893–1966), dessen eucharistische Ekklesiologie durch *Alexander Schmemmann*¹⁶ (1921–1983) und andere weitergeführt und in wesentlichen Punkten auch korrigiert wurde.

Im Raum der katholischen Kirchen haben besonders die bereits erwähnten Theologen *Henri de Lubac* (1896–1991) und *Romano Guardini* (1885–1968) bahnbrechend für die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums gewirkt.

Im Katechismus der Katholischen Kirche findet sich eine eucharistische Ekklesiologie, die mit dem Papsttum zusammenhängt: «Die ganze Kirche ist mit dem Opfer und der Fürbitte Christi vereinigt. Da der Papst mit dem Petrusdienst in der Kirche betraut ist, ist er an jeder Eucharistiefeier beteiligt, in der er als Zeichen und Diener der Einheit der Gesamtkirche genannt wird.» (Nr. 1369)

3.2 Ansätze eucharistischer Ekklesiologie in *Lumen Gentium*

Das Zweite Vaticanum besitzt noch keine bis ins Detail ausgearbeitete eucharistische Ekklesiologie. Dennoch finden sich Ansätze dazu vor allem in den ersten drei Kapiteln der Dogmatischen Kirchenkonstitution.¹⁷ Die Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche kommt dadurch zum Ausdruck, dass das eucharistische Opfer «Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» ist. «Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistie gestärkt, stellen sie [die Gläubigen] [...] die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hoherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.» (LG 11)

Kurz nach der außerordentlichen Bischofssynode 1985, 20 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vaticanums, hat der jetzige Papst Benedikt XVI, da-

mals noch Präfekt der Glaubenskongregation, einen wegweisenden Artikel über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlicht, in dem er auch deren eucharistische Bedeutung herausstellt. Eucharistische Ekklesiologie ist vor allem dadurch gekennzeichnet, «dass nun Jesu letztes Abendmahl als der eigentliche Akt der Kirchengründung erkennbar wird [...] Das Abendmahl ist der Anfang der Kirche. Denn immer bedeutet es, dass Eucharistie Menschen zusammenschließt, nicht nur untereinander, sondern mit Christus, und dass sie so Menschen zur Kirche macht. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschen-dienst, Dienst der Weltverwandlung.»¹⁸

In jeder Eucharistiefeyer ist der auferstandene und erhöhte Herr ganz gegenwärtig. Die Gläubigen empfangen seinen aus der Jungfrau und Gottesmutter geborenen Leib, der am Kreuz gelitten hat, gestorben und in die Unterwelt abgestiegen ist, am dritten Tage aber auferstanden und in der Himmelfahrt erhöht worden ist. Dieser geopferte und erhöhte Leib des Herrn ist *einer* und kann nun nicht mehr zerteilt werden. Was aber vom sakramentalen Leib Christi gilt, kann durchaus – bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen Christus und Kirche – von seinem ekklesialen Leib gelten. Dazu sagt das Konzil: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht [...] das von Gott gerufene neue Volk [...]. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint ist. Denn «nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen.» (LG 26) Papst Benedikt deckt in seinem 1987 im Johannesverlag erschienenen Buch *Kirche, Ökumene und Politik* die sich aus diesem Konzilstext ergebenden Konsequenzen für das Verhältnis von Eucharistie und Kirche auf: «Die Gemeinde muss «rechtmäßig» sein, damit sie Kirche sei, und rechtmäßig ist sie «in der Verbindung mit den Hirten»... Das bedeutet zunächst: Niemand kann sich selbst zur Kirche machen. Es kann nicht einfach eine Gruppe zusammentreten, das Neue Testament lesen und sagen: Wir sind nun Kirche, weil es ja der Herr ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln. Zur Kirche gehört wesentlich das Element des Empfangens [...]. Wir nennen diese Struktur des Empfangens, des Begegns «Sakrament». Und eben deswegen gehört es auch zur Grundstruktur des Sakraments, dass es *empfangen* wird und dass niemand es sich selber reicht [...]. Deshalb ist es nicht bloß ein Verstoß gegen äußere kirchenrechtliche An-

ordnungen, wenn man sich die Eucharistie selber herumreicht und selber nimmt, sondern eine Verletzung der inneren Struktur des Sakraments [...]. Kirche kann man nicht machen, nur empfangen»¹⁹.

Mit der eucharistischen Ekklesiologie ist aufs engste die bischöfliche Kollegialität verbunden, die das Konzil deutlich herausgestellt hat und auf die Papst Benedikt in seinem bereits mehrfach erwähnten Buch hinweist²⁰.

3.3. «*Ecclesia de Eucharistia*» und «*Mane nobiscum, Domine*»

Diese beiden päpstlichen Schreiben gehören zum letzten theologischen und pastoralen Vermächtnis Papst Johannes Pauls II. und sind besonders wichtig für eine eucharistische Ekklesiologie.

a) Anliegen der am 17. April 2003 veröffentlichten Enzyklika «*Ecclesia de Eucharistia. Über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche*»²¹ ist es, das vielfach verloren gegangene Staunen über die Eucharistie als Geheimnis des Glaubens neu zu wecken (Nr. 6). Dieses Thema wird besonders im zweiten Kapitel (Nr. 21-25) behandelt, wo es um die Auferbauung der Kirche durch die Eucharistie geht. Damit wird wiederum die Frage gestellt, die sich schon bei de Lubacs Aphorismus gezeigt hat: Die Eucharistie macht die Kirche, die Kirche macht die Eucharistie. Die Frage lautet: Ist die Eucharistie ursächlich für das Entstehen der Kirche oder setzt die Eucharistie bereits die von Jesus gewollte und in Zeichenhandlungen, Gleichnissen und Taten vorbereitete Kirche voraus, die Gott sich «durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat» (Apg 20,28)? Die Enzyklika behandelt diese Frage nicht ausdrücklich, sondern spricht nur davon, dass sich «ein ursprünglicher Einfluss der Eucharistie an den direkten Ursprüngen der Kirche» zeige: «Als die Apostel die Einladung Jesu im Abendmahlssaal angenommen haben: «Nehmt und esset... Trinket alle daraus...» (Mt 26,26f), sind sie zum ersten Mal in sakramentale Gemeinschaft mit Ihm getreten. Von diesem Moment an bis zum Ende der Zeiten wird die Kirche durch die sakramentale Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes, der für uns geopfert wurde, aufbaut.» (Nr. 21) Die Taufe, die den Täufling von der Erbschuld Adams befreit, ist das Tor zum christlichen Leben und auch zum Empfang der Eucharistie. Durch die Teilnahme am eucharistischen Opfer und den Kommunionempfang wird die in der Taufe begonnene Gemeinschaft mit Jesus Christus und seinem mystischen Leib, der Kirche, immer wieder neu genährt und gefestigt. Die Eucharistie ist das Sakrament gegenseitiger Einwohnung: Jesus Christus bleibt in der sakramentalen Speise seines Leibes und Blutes im Herzen des Kommunizierenden und dieser in ihm. Darauf weisen die Immanenzformeln des Johannesevangeliums hin: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.» (Joh 6,56)

Die Enzyklika weist darauf hin, dass mit der eucharistischen Kommunion die Kirche zugleich in ihrer Einheit als Leib Christi gefestigt wird (vgl. Nr. 23). Wegen der engen Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche überträgt die Enzyklika die vier «notae Ecclesiae» des Glaubensbekenntnisses von 381 auch auf das eucharistische Geheimnis. «Eine und katholisch ist auch die Eucharistie. Sie ist ebenfalls heilig, ja sie ist sogar das Allerheiligste Sakrament. Aber vor allem auf ihre Apostolizität wollen wir [...] unsere Aufmerksamkeit richten.» (Nr. 26) Diese zeigt sich in verschiedener Hinsicht. Zunächst stellt die Enzyklika heraus: «In Kontinuität mit dem Handeln der Apostel, die dem Auftrag des Herrn gehorchten, feiert die Kirche die Eucharistie durch die Jahrhunderte hindurch.» Dann bedeutet Apostolizität der Kirche Bewahrung des «depositum fidei» (Glaubensvermächtnis) durch den Papst und das Bischofskollegium mit und unter dem Papst als Nachfolger Petri: «Auch in diesem zweiten Sinn ist die Eucharistie apostolisch, weil sie gemäß dem Glauben der Apostel gefeiert wird.» (Nr. 27) Apostolizität der Eucharistie bedeutet auch die Notwendigkeit des Weihenpriestertums für den gültigen Vollzug der Eucharistiefeier (vgl. Nr. 28). Der geweihte Priester handelt «in persona Christi». Johannes Paul II. weist darauf hin, dass er unter dieser theologischen Aussage mehr versteht als nur «im Namen Christi» oder «in Stellvertretung Christi». «Das Amt der Priester, die das Weihesakrament empfangen haben, macht in der von Christus gewählten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen zelebrierte Eucharistie *eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überragt*. Das Weihenpriestertum ist unersetzlich, um gültig die eucharistische Konsekration an das Kreuzesopfer und das letzte Abendmahl zu binden.» (Nr. 29) Die Feier der Eucharistie ist nie nur Vollzug der sie feiernden Pfarrei, sondern fügt diese in die großen Gemeinschaften der Teilkirche (Diözese) und der Universalkirche ein, ja sogar in die himmlische Liturgie (vgl. Nr. 39).

Schließlich erwähnt die Enzyklika die Verbindung von Eucharistie und Maria im 6. Kapitel unter der Überschrift: *In der Schule Mariens. Die Eucharistie und Maria* (ad Mariae scholam, mulieris «eucharisticae»). Als Mutter der Kirche ist Maria «eine von der Eucharistie geprägte Frau.» Der Papst weist darauf hin, dass das Evangelium auf den ersten Blick dazu schweigt. Er hat aber die Einsetzung der Eucharistie als fünftes Gesätz in den lichtreichen Rosenkranz eingereiht, weil «die Kirche, die auf Maria wie auf ihr Urbild blickt, berufen ist, sie auch in ihrer Beziehung zu diesem heiligsten Geheimnis nachzuahmen» (Nr. 53). Die Gründe, die den Papst dazu bewegt haben, Maria als von der Eucharistie geprägte Frau zu bezeichnen, werden in den Nummern 54–58 dargelegt. Der wichtigste lautet: «In der Eucharistie das Gedächtnis des Todes Christi zu leben schließt auch ein, immer wieder dieses Geschenk zu empfangen. Das bedeutet, diejenige, die uns jedes Mal als Mutter gegeben wird, nach dem Beispiel des Johannes zu uns zu nehmen...

Maria ist mit der Kirche und als Mutter der Kirche in jeder unserer Eucharistiefiern gegenwärtig. Wenn Kirche und Eucharistie ein untrennbares Wortpaar (*binomium*) sind, so muss man dies auch vom Wortpaar (*binomium*) Maria und Eucharistie sagen. Auch deshalb kennen die Kirchen des Westens und des Ostens einhellig seit dem Altertum das Gedenken Marias in der Eucharistiefier.» (Nr. 57)

b) Im Apostolischen Schreiben *Mane nobiscum, Domine*²² nimmt Papst Johannes Paul II. das dogmatische Anliegen der Eucharistieenzyklika und das Thema des Eucharistischen Jahres (Oktober 2004 bis Oktober 2005) insgesamt unter einem mehr pastoralen Gesichtspunkt noch einmal auf. Strukturprinzip dafür ist eine geistliche Auslegung der bekannten Emmauserzählung (Lk 24,13–35), der auch der Titel dieses letzten Schreibens Johannes Pauls II. entlehnt ist. Die Beziehung von Eucharistie und Kirche kommt besonders im dritten Kapitel über die Eucharistie als Epiphanie der Gemeinschaft (Nr. 19–23) zur Sprache.

Im gesamten christlichen Leben und vor allem in der Eucharistiefier muss der Blick stets auf Christus gerichtet sein, um ihn mit den Emmausjüngern im Brechen des Brotes entdecken zu können. Zugleich fordert der Papst die Katholiken auf, mit Maria das Antlitz Jesu Christi zu betrachten, der in der Eucharistie unsere Speise wird. Die Eucharistie ist Geheimnis des Lichts, Quelle kirchlicher Gemeinschaft und Antriebskraft zur Mission (Nr. 11–31).

3.4 *Sacramentum Caritatis*

Dieses Apostolische Schreiben Papst Benedikts XVI. vom 22. Februar 2007²³ greift die Reflexionen und Ergebnisse der 11. Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (2.–23. Oktober 2005 im Vatikan) auf und führt sie weiter. Diese Synode bildete den Abschluss des noch von Papst Johannes Paul II. ausgerufenen *Eucharistischen Jahres* (Oktober 2004–Oktober 2005).

Hier finden sich auch Aussagen über Eucharistie und Kirche (Nr. 14 f). Nur eine soll herausgegriffen werden, nämlich die über die Eucharistie als *Kausalprinzip der Kirche*. «Tatsächlich hat Christus selbst im Kreuzesopfer die Kirche gezeugt als seine Braut und seinen Leib. Die Kirchenväter haben ausgiebig meditiert über die Beziehung zwischen dem Ursprung Evas aus der Seite des schlafenden Adam (vgl. Gen 2,21–23) und dem der neuen Eva, der Kirche, aus der geöffneten Seite Christi, der im Schlaf des Todes versunken war: Aus der durchbohrten Seite – erzählt Johannes – flossen Blut und Wasser heraus (vgl. Joh 19,34) [...]» (Nr.14) Diese biblischen Texte und die über sie erfolgten Meditationen der Kirchenväter führen «zum

Nachdenken über die kausale Verbindung zwischen dem Opfer Christi, der Eucharistie und der Kirche. In der Tat: «Die Kirche lebt von der Eucharistie.» [...]Die Eucharistie ist Christus, der sich uns schenkt und uns so fortwährend als seinen Leib aufbaut.» Nach all diesen ausgebreiteten Erkenntnissen stellt der Papst fest: «So bekennen auch wir in jeder Feier den Vorrang der Gabe Christi (Eucharistie). Der kausale Einfluss der Eucharistie auf den Ursprung der Kirche verdeutlicht schließlich das nicht nur chronologische, sondern auch ontologische Zuvorkommen seiner Liebe, mit der er uns «zuerst geliebt» hat. Er ist in Ewigkeit derjenige, der uns zuerst liebt.» (Nr. 14)

4. Eucharistie – Sakrament der Einheit

Die Eucharistie ist das größte Geschenk Jesu an seine Kirche. In der Antiphon zur Vesper des Fronleichnamfestes, die auf *Thomas von Aquin* zurückgeht und bis heute gesungen oder gebetet wird, ist das Wichtigste über die Eucharistie ausgesagt: «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.»²⁴ Die Eucharistie ist demnach Opfer, Gastmahl, Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi sowie eschatologische Verheißung und Ausrichtung unseres Lebens auf das Kommen des Erlösers Jesus Christus: «Wer sich von Christus in der Eucharistie nährt, muss nicht das Jenseits erwarten, um das ewige Leben zu erlangen: *er besitzt es schon auf Erden*, als Erstlingsgabe der künftigen Fülle, die sich auf den Menschen in seiner Ganzheit beziehen wird.» (*Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 18)

Augustinus nennt die Eucharistie *Zeichen der Einheit* (signum unitatis) und *Band der Liebe*. Er betont die Identität des sakramentalen Leibes mit dem historischen Leib Jesu und das Glaubensgeheimnis, dass Brot und Wein durch die Konsekrationsworte Leib und Blut Christi werden. Doch es kommt ihm besonders auf das Tun der Teilnehmer an der Eucharistiefeier an: geistig-geistlich (*spiritualiter*) müsse man den Leib Christi essen und das Blut Christi trinken²⁵. Wie dieser geistliche Genuss aussieht, sagt Augustins bekanntes Axiom: *Crede, et manducasti*²⁶. Der Glaube ist ein geistliches Essen des Leibes Christi. Für den Bischof von Hippo – wie auch für das Neue Testament – hat, wie bereits am Anfang kurz angedeutet, *Leib Christi* mehrere Dimensionen. Damit wird nicht nur der individuelle Leib Christi, sondern zugleich sein universaler ekklesialer Leib bezeichnet. Augustinus stellt mehr die zweite Bedeutung heraus. Die Eucharistie baut den ekklesialen Leib Christi auf, indem sie den Geist Christi vermittelt: «Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht vernachlässigen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen Leib Christi werden, wenn sie vom Geist Christi leben wollen. Vom Geist Christi lebt nur der Leib Christi [...]. Willst also auch du vom Geist Christi leben? Sei im Leib Christi. Lebt denn etwa mein Leib

von deinem Geist? Mein Leib lebt von meinem Geist und der deine von deinem Geist. Der Leib Christi kann nur vom Geist Christi leben. Darum sagt der Apostel Paulus, indem er uns dieses Brot erklärt: Ein Brot, ein Leib sind wir viele (1 Kor 10,17).»²⁷

Auf die Frage, was «im Leib Christi sein» bedeuten kann, gibt die bereits erwähnte Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* den Hinweis, dass die Feier der Eucharistie mit der Sorge um die Notleidenden verbunden sein muss (vgl. Nr. 20).

Die Eucharistie bleibt letztlich das Geheimnis, aus dem wir leben, denn sie schenkt stets neu durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, Gemeinschaft miteinander in der Kirche und schließlich Gemeinschaft mit allen Menschen, denn Gottes Liebe bezieht sich auf die ganze Welt.

ANMERKUNGEN

¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, in ps. 140, 3 (CSEL XCV/4), 194f.

² Vgl. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de s. Jean*, tr. I,2 (SC 75, 116 f). Mit dem Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat (Joh 1,14), wird die Kirche verbunden: «Illi carni adiungitur Ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus.»

³ Vgl. Felix MALMBERG, *Ein Leib–Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg i.Br. 1960.

⁴ Vgl. AAS 35(1943) 200–213

⁵ Vgl. dazu Anton ANGEL, *El Misterio de la Iglesia II*. Madrid-Toledo 1987 (Biblioteca de Autores Cristianos), 563–831.

⁶ Vgl. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 23. (dt. Übers. v. H.U. v. Balthasar: Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 25.)

⁷ Vgl. zu den beiden Abendmahlsstreiten kurz Burkhard NEUNHEUSER OSB, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b)*, Freiburg i.Br. 1963, 11–24.

⁸ Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 47 f (dt. 51 f).

⁹ Ebd., 23 (dt. 25).

¹⁰ Ebd., 103 f (dt. 113).

¹¹ Vgl. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église (Oeuvres complètes VIII)*, Paris 2003, 123–137. Dt. Übers. v. H.U. v. Balthasar: Henri DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 127–142.

¹² Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2009.

¹³ Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i.Br. 2004, 117.

¹⁴ AUGUSTINUS, *sermo* 227 (PL 38, 1099); 272 (PL 38, 1246).

¹⁵ Konzil von Trient, *Dekret über das Sakrament der Eucharistie*, cap. 1 (DH 1636).

¹⁶ Vgl. Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*, Freiburg i.Br., 20.

¹⁷ Vgl. LG 2–8; 11; 18–29 und dazu den Kommentar von Peter Hünemann, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 357–372; 404–460.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 1. Teilbd. (Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1), Freiburg i.Br. 2010, 262f.

¹⁹ RATZINGER, *Zeichen* (s. Anm. 18), 264f.

²⁰ RATZINGER, Zeichen (s. Anm. 18), 266-269.

²¹ Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 22, 198-289 (Nr. 213-325); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 159.

²² Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 22, 1782-1819 (Nr. 3037-3076); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 167.

²³ Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 24, 86-259 (Nr. 105-226); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 177.

²⁴ THOMAS VON AQUIN, *Opuscula Theologica*, 2. Bd., Rom /Turin 1954, 280.

²⁵ Vgl. *In Iohannis Evangelium* tr. XXVI, 11 (CCL 36, 265).

²⁶ Ebd., tr. XXV, 12 (254).

²⁷ Ebd., tr. XXVI, 13 (266).

HANS-ULRICH WEIDEMANN · SIEGEN

DIE EKKLESIA AUS JUDEN UND HEIDEN

Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten

In seinem 1960 veröffentlichten Nachruf auf Erik Peterson äußerte Heinrich Schlier die Vermutung, dass sich ein Großteil der Lebensarbeit Petersons «wohl in seinen Manuskripten» verberge, während sein veröffentlichtes Oeuvre mit einer Hand zu umspannen sei.¹ Die von Barbara Nichtweiß mustergültig betriebene Publikation der im Turiner Nachlass Petersons gefundenen Manuskripte hat diese Vermutung bestätigt, doch ist der Umfang der posthum veröffentlichten Schriften inzwischen auf ein Vielfaches des zu Lebzeiten Publizierten angewachsen. Somit wird das vielseitige Werk Petersons erstmals in vollem Umfang zugänglich. Der jüngste Ertrag ist das Bändchen «Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff», das anlässlich seines 120. Geburtstags und seines 50. Todestages (aber auch des 80. Jahrestages seiner Konversion zur katholischen Kirche) im Jahre 2010 als Sonderband der von Barbara Nichtweiß herausgegebenen «Ausgewählten Schriften» erschienen ist.²

In diesem Band sind die ausformulierten Teile eines umfangreichen Manuskriptkonvoluts ediert, das Peterson selbst mit dem oben genannten Titel versehen hatte. Die meisten Teile des Konvoluts stammen vermutlich aus den Jahren 1926–1928, als Peterson noch Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament in Bonn war, bevor er dann 1930 zur katholischen Kirche konvertierte. Vermutlich handelt es sich um Vorarbeiten zu einem größeren Buch über die Kirche, zu dem es dann aus verschiedenen Gründen nicht gekommen ist.³ Diesen Texten beigegeben ist ein weiterer unveröffentlichter Text, nämlich «Zur Konstituierung der Kirche», mit dem Peterson im Sommersemester 1928 seine Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche einleitete. Hinzu kommen zwei weitere ekklesiologische Texte, die zuerst 1928 veröffentlichte Thesenreihe «Die Kirche» sowie die Einleitung zum 1935 erschienenen «Buch von den Engeln». Beide wurden bereits 1951 in den «Theologischen Traktaten» wiederveröffentlicht.

Die Erstveröffentlichung des Ekklesiamanuscripts – dessen Grundgedanken sich freilich auch in publizierten Texten Petersons finden – kann das

HANS-ULRICH WEIDEMANN, Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Siegen.

schwierige Verhältnis von Dogma und Geschichte mittels pointierter und scharf formulierter Thesen erneut zu bedenken geben. Programmatisch formuliert Peterson: weil Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, darum kann sich der Historiker nicht von der Dogmatik dispensieren (EkkI 90). Faszinierend ist, wie bei Peterson die historische Detailarbeit immer mit begrifflicher und systematischer Durchdringung einhergeht. Im Falle des Kirchenbegriffs handelt es sich um ein zentrales Thema, das nicht nur innertheologisch von bleibender Relevanz ist. Dies gilt für die «klassischen» Fragen nach der Konstitution und der Verfasstheit der Kirche, neuerdings aber immer drängender auch darum, inwieweit die Herkunft der Kirche aus Israel, ihre (einstige) Verfasstheit als Kirche aus Juden und Heiden sowie ihre Trennung vom und ihre bleibende Verwiesenheit auf das nicht an Christus glaubende Volk Israel von Relevanz sind – und zwar nicht allein von historisch-exegetischer, sondern von dogmatisch-ekklesiologischer Relevanz.

1. Die Ekklesia – eine öffentliche und rechtliche Versammlung

Warum nennen sich die ersten Christusgläubigen «Ekklesia» und (fast) nie «Synagoge»? Diese Frage ist der Ausgangspunkt von Petersons Überlegungen. Anders als viele Forscher der Folgezeit liegt der Grund für die fast durchgängige Bevorzugung von *ekklēsia* vor *synagōgē* laut Peterson nicht im Sprachgebrauch der Septuaginta, sondern in der profangriechischen Vorgeschichte des Begriffs *ekklēsia*, die im ersten Jahrhundert noch lebendig und die auch der Septuaginta schon vorgegeben war: indem sie sich als *ekklēsia* und nicht als *synagōgē* bezeichnen, wenden die frühen christusgläubigen Juden (zumindest im Bereich griechischer Sprache) einen politischen und staatsrechtlichen Terminus auf sich an.

Im klassischen Griechenland wie auch im Hellenismus ist *ekklēsia* zunächst technischer Ausdruck «für ein sich wiederholendes politisches Ereignis»⁴, nämlich für die aus den Vollbürgern, also den stimmberechtigten freien, rechts- und waffenfähigen Männern bestehende Vollversammlung des *dēmos* eines Stadtstaates (*pólis*). Diese *ekklēsiai* kamen regelmäßig zur Beratung über Gesetzesänderungen, zur Wahl von Beamten, zur Beratung und Entscheidung wichtiger Fragen, aber auch zum Vollzug von Rechtsakten zusammen, sie konnten aber auch zu besonderen Anlässen einberufen werden. Auch in der hellenistischen und in der römischen Kaiserzeit, als die Stadtstaaten ihre Souveränität weitgehend eingebüßt hatten, bestanden die *ekklēsiai* mit eingeschränktem Stimmrecht weiter. Die Mitwirkung des Volkes war aber nun faktisch auf Äußerungen des *consensus* oder der *postulatio* beschränkt, die z.B. in Form von Akklamationen ergingen, insbesondere zum Lobpreis des Herrschers oder zur Bestätigung seiner Anweisungen.

Es ist nun dieser hellenistisch-kaiserzeitliche Gebrauch des Begriffes *ekklesia* zur Bezeichnung einer akklamierenden, öffentlich-rechtlich verfassten und selbst zu Rechts- und Kultakten fähigen Versammlung, der laut Peterson für den christlichen Sprachgebrauch entscheidend ist. Dieses Verständnis wurde ihm insbesondere durch die Einsicht in die kultische und rechtliche Bedeutung der Akklamationen ermöglicht, die ihm durch seine akribischen Forschungen zu den antiken Heis-Theos-Inschriften aufgegangen war. Mit Peterson lassen sich auch in den neutestamentlichen und frühkirchlichen Texten *Akklamationsrufe* identifizieren, und insbesondere an diesen macht Peterson den «Einfluss der profanen *ekklesia* auf Sprache und Brauch des christlichen Kultus» (HTh 166) fest.

Im profanen Bereich liefert die Akklamation «Groß ist die Artemis der Epheser!» in Apg 19,28.34 ein anschauliches Beispiel. Der Gebrauch von Akklamationen ist dann aber laut Peterson vom profanrechtlichen in die christlichen Versammlungen übergegangen, was wesentlich mit der Aufnahme des Ekklesiabegriffs zusammenhängt. Dazu gehören v.a. die «staatsrechtliche Akklamation» «Herr (ist) Jesus!» (*Kýrios Iesoús*: 1Kor 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9), aber auch Rufe wie «Amen!», die zum Kult der altchristlichen Ekklesia gehören und dort eine spezifische, rechtliche Bedeutung haben (HTh 179; Ekk1 25; vgl. 1Kor 14,16). Im altchristlichen Gottesdienst ist die Akklamation als Form der Zustimmung zu kultischen oder rechtlichen Vollzügen ein wesentlicher Bestand der *ekklesia*, da in der Frühzeit die begriffliche Unterscheidung von juristischer Person und Organ einer juristischen Person fehlte (Ekk1 69). Wichtig ist der nach wie vor bestehende Zusammenhang von Enthusiasmus und Recht (HTh 145): die Akklamationsrufe haben Kraft (*dýnamis*) in sich, das führe zu der Anschauung, dass die akklamierende Versammlung unter einer fremden Gewalt steht – laut 1Kor 12,3 rufen die Korinther deswegen «im heiligen Geist» die Akklamation «Herr (ist) Jesus!».

Petersons Einsichten bewähren sich insbesondere an der Exegese des ersten Korintherbriefes, der wie kaum ein anderes Dokument des Neuen Testaments Einblick in das Leben einer frühchristlichen Ekklesia gewährt. So werden durch die von Peterson aufgezeigte «Eigentümlichkeit des christlichen Kirchenbegriffs» Texte wie 1Kor 5, das Strafverfahren gegen den «Blutschänder», wie auch die in 1Kor 6,1-10 vom Apostel eingeschärfte eigene Gerichtsbarkeit der Ekklesia erst verständlich.

Und wenn die Korinther laut 1Kor 11,18 «zur Ekklesia zusammenkommen», um das Herrenmahl zu essen, dann versammeln sie sich laut Peterson in der vom Begriff der Ekklesia vorgeschriebenen öffentlich-rechtlichen Form einer Versammlung des Volkes Gottes – und eben nicht zu einem privaten Konventikel. Der «öffentliche Charakter» der Ekklesien zeigt sich auch in den Bekleidungs Vorschriften für betende und prophezeiende Män-

ner und Frauen im Kult (1Kor 11,2-16), sowie beim an die Frauen gerichteten Verbot, in der Ekklesia zu reden (14,33-36). Da die Ekklesia ein öffentlicher und kein privater Raum ist, deswegen haben sich Männer und Frauen auch entsprechend zu verhalten bzw. zu kleiden.

Petersons Herleitung des Kirchenbegriffs ist aber auch deswegen überzeugend, weil neben *ekklesia* noch eine ganze Reihe anderer zentraler Termini aus dem Wortschatz der frühen Kirche ebenfalls aus der politischen und rechtlichen Sphäre stammt: zu nennen sind neben *ekklesia* noch *políteuma* («Bürgerrecht: Phil 3,20) und *leitourgía*, außerdem *kýrios* und damit auch *kyriakón deípnon* («Herrenmahl») sowie *kyriaké heméra* («Herrentag») usw. Die innerchristliche «technische» Entwicklungsgeschichte dieser Begriffe zeigt laut Peterson, dass sich die ersten Christen einer Ordnung angehörig wussten, die nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht werden kann (Ekkl 45).

2. Ekklesia und Polis

Der entscheidende «Fund» Petersons geht aber über diese Beobachtungen noch hinaus. Ausgehend vom antik-staatsrechtlichen Sprachgebrauch stellt er fest, dass die antike *ekklesia* eine Institution der *pólis*, aber doch nicht ohne weiteres selbst die Stadt bzw. die Gemeinde ist (Ekkl 14).⁵ Die frühchristliche Redeweise von der *ekklesia* setze demnach voraus, dass es eine *pólis* gibt. Die *pólis* sei gegenüber der *ekklesia* das Primäre, *ekklesia* und *pólis* seien Korrelate und nicht identisch. Dieser Zusammenhang von *ekklesia* und *pólis* sei unauflöslich (75).

Wie es nun keine profane *ekklesia* gibt ohne die Voraussetzung, dass es eine *pólis* gibt, so ist auch der Begriff der christlichen *ekklesia* laut Peterson durch den Begriff der *pólis* bestimmt. Die Christen nennen sich *ekklesia*, weil sie sich als Bürger einer *pólis* wissen, aber in ihrem Falle geht es nicht um eine irdische, sondern um die himmlische *pólis*. Damit ist die *ekklesia* die rechtlich einberufene Vollversammlung der Bürger der Himmelsstadt auf Erden. Wenn sie zusammentritt, ist laut Peterson die Verbindung zwischen ihr und der Himmelsstadt hergestellt und zwar insbesondere durch das Gebet und die Sakramente. Im Unterschied zu den profanen Ekklesien sind die in der christlichen *ekklesia* zusammentretenden Vollbürger der Himmelsstadt alle Getauften: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Sklaven und Freie (vgl. Gal 3,28). Und eben weil die Liturgie der Ekklesia mit der Liturgie einer Stadt, nämlich dem himmlischen Jerusalem, in Verbindung steht, deswegen ist sie «öffentlich» und also weder die Mysterienfeier eines Vereins, noch die private Zusammenkunft eines Konventikels.

Neutestamentlicher Kronzeuge Petersons ist Hebr 12,18-24. Für diesen Text ist charakteristisch, dass hier die einmalige und irdische Sinai-Theophanie (12,18-21) der bleibend gegenwärtigen Zions-Theophanie (12,22-24)

gegenübergestellt wird. Ähnlich wie in Gal 4,21–31 werden zwei Gottesberge genannt, doch während die Sinaitheophanie von schreckenerregenden Manifestationen (Feuer, Dunkel, Finsternis, Sturm, Posaunenschall, Stimme der Worte) begleitet war, wird für die, die zum Zionsberg hinzutreten, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem sichtbar, vor allem aber die himmlische Festversammlung (*panégyris*) der Gott lobenden Himmelsbewohner. Tausende Engel bilden die Festversammlung. Dem kultischen Begriff *panégyris* tritt nun der politische Begriff *ekklesia* an die Seite: die «Ekklesia der Erstgeborenen» ist die Versammlung der menschlichen Vollbürger der Himmelspolis, denn «ihre Namen sind im Himmel aufgeschrieben», also in himmlische Bürgerlisten eingetragen (vgl. dazu Phil 3,20f. und 4,3 sowie Apk 3,5 und Lk 10,20). Gemeint ist mit dem Ausdruck doch wohl die irdische Ekklesia als kultische Versammlung der Bürger der Himmelsstadt. Laut Hebr 12 gehört also zum himmlischen Jerusalem eine (irdische) *ekklesia* von Himmelsbürgern, die sich nicht versammelt, um zu beraten, sondern die sich mit der himmlischen Festversammlung der Engel, aber auch den Geistern der vollendeten Gerechten zum akklamierenden Lobpreis vereinigt.

Aber auch Paulus redet mehrfach direkt oder indirekt von der Himmelsstadt und zwar als einer bereits bestehenden Realität. Peterson verweist auf Gal 4,21–31 («Das obere Jerusalem aber ist frei, und dies ist unsere Mutter») und auf Phil 3,20f. («unser Bürgerrecht haben wir im Himmel»). Zur Verwendung des staatsrechtlichen Begriffs *políteuma* in Phil 3,20 bemerkt Peterson: «Nicht in der irdischen, sondern in der himmlischen Polis haben die Christen ihr Bürgerrecht.» (Ekkl 28).

Weitere Aussagen über die Himmelsstadt, die am Ende der Zeit vom Himmel auf die Erde herabsteigt, findet Peterson in Apk 21. Wichtig ist ihm, dass auf den zwölf Grundsteinen der Himmelsstadt die Namen der zwölf Apostel stehen, die zwölf Apostel als kosmische Größe also das Fundament der Himmelsstadt bilden. Die Zwölfzahl versteht Peterson nun insbesondere als Symbol der Ewigkeit und damit als Zeichen des Neuen Äons, der mit der Gründung der Himmelsstadt bereits angebrochen ist und der mit ihrer Herabkunft auf die Erde den alten Äon endgültig ablöst. Peterson verbindet die Himmelsstadt dadurch fest mit dem Äonenschema: «Der Gesetzesäon ist vom gegenwärtigen Jerusalem bestimmt, der Evangeliumsäon vom oberen Jerusalem» (Ekkl 37). Entsprechend gilt für die irdische Ekklesia als dem Korrelat der Himmelsstadt, dass ihre Bürger bereits im neuen Äon leben.

3. Die Ekklesia aus den Heiden

Der heuristische Gewinn von Petersons Verständnis des altchristlichen Kirchenbegriffs liegt v.a. in der Herausstellung des öffentlich-rechtlichen Charakters der christlichen Ekklesia, aber auch in der Zentralstellung, die die Liturgie hier einnimmt. Das Wesen der Ekklesia, ihre Konstitution, aber

auch ihre Ämter, werden vom Kult her entwickelt, der dem zum Himmel erhöhten Kyrios dargebracht wird. Nun hat aber die profangriechische Ableitung des Ekklesiabegriffs bei Peterson eine einschneidende ekklesiologische Konsequenz: es war gerade «die Abwendung vom Judentum und vom Reichsbegriff der Juden», die notwendig «eine Hinkehr zum *pólis*-Begriff der Antike in sich» schloss (Ekkl 101). Petersons Entdeckung der *ekklesia-polis*-Korrelation ist also mit der Wesensbestimmung der Kirche als einer rein heidenchristlichen verbunden. Zum Begriff der Kirche gehöre demnach, dass sie wesentlich Heidenkirche, Kirche aus den Heiden ist, dass sie aus Heidenchristen besteht (Ekkl 93).

Damit erhält die *nota ecclesiae* «apostolisch» bei Peterson einen eigentümlichen «drive»: die Kirche sei darin «dialektisch konstituiert», dass die Apostel von den Juden *weg* zu den Heiden *hingehen* (Ekkl 92) und damit zugleich «die Verbindung zwischen Juden und Heiden» herstellen (99), beispielsweise indem sie die Heilige Schrift, aber auch die Überlieferung des Lebens Jesu «zu den Heiden brachten». Erst indem die Apostel den Weg zu den Völkern gehen, entstehe also die Ekklesia. Der «Abschied vom erwählten Volk» wird hier grundlegend für den Ekklesiabegriff (Ekkl 97). Diese Auffassung ist nicht auf die Manuskripte der 20er Jahre beschränkt; auch später geht Peterson davon aus, dass «das Wort *ekklesia* in erster Linie für die in der Diaspora lebenden Heidenchristen Verwendung gefunden» hat (Präskr 131).

Konsequent ist für Peterson die (judenchristliche) Jerusalemer Urgemeinde im frühen Stadium demnach «nicht Kirche im eigentlichen Sinne» (Ekkl 96), ist die Bindung der Apostel an Jerusalem «mit einem inneren Widerspruch behaftet» (Ekkl 38). Erst später entscheiden sich die Apostel «für die Kirche» (96), d.h. für die Heidenmission. Diese Entscheidung macht Peterson daran fest, dass die Apostel *Jerusalem verlassen*, um zu den Heiden zu gehen. Dies zeige zugleich, dass die Apostel – anders als noch beim sog. Apostelkonvent (48/49 n.Chr.) – nicht mehr ernsthaft mit einer «Bekehrung des jüdischen *Volkes*» rechnet.

Voraussetzung der genannten ekklesiologischen Dialektik bei der Konstituierung der Kirche ist also, dass «jetzt Heiden und nicht Juden glauben» (Ekkl 95), hierin liege das Geheimnis der Kirche begründet. Die (profangriechische) Ekklesia-Polis-Korrelation wird demnach in die Dynamik von Röm 9-11 (v.a. Röm 11,25-32) eingezeichnet: «zur einen apostolischen Kirche beruft Gott die Heiden, damit, wenn ihre Zahl voll ist, auch ganz Israel selig werde und danach das Ende komme» (Ekkl 103).

4. Abwendung von den Juden?

Dieses von Peterson gezeichnete eindrückliche Bild bedarf im Kontext heutiger Diskussionen der Modifikation. Haupteinwand gegen seine Dar-

stellung dürfte sein, dass der frühchristliche Ekklesiabegriff wohl nicht direkt aus der profanen Gräzität stammt, sondern hellenistisch-jüdisch vermittelt ist. In den Ekklesiamanuscripten blendet Peterson das hellenistische Judentum noch fast ganz aus (anders dann in späteren Texten). Wenn er hier behauptet, dass die Hellenisierung des Christentums bzw. der Kirche ein Faktum sei, das Gott ebenso gewollt habe, wie die Berufung der Hellenen selbst (EkkI 94), dann ist deutlich, dass er Hellenisierung und Heidenmission identifiziert, und dabei die schon seit Alexander dem Großen beginnende Hellenisierung *des Judentums* nicht bedenkt.

In diesem Zusammenhang verweist gerade auch der Ekklesiabegriff ins hellenistische Judentum (bzw. Judenchristentum), vermutlich sogar nach Jerusalem. Wenn beispielsweise Paulus nach seinen eigenen Worten «die Ekklesia Gottes» verfolgte und zu vernichten suchte (vgl. Gal 1,13f.; 1Kor 15,9; Phil 3,5f.), dann dürfte er damit wohl die Selbstbezeichnung der von ihm Verfolgten wiedergeben. Damit meint er aber natürlich auf keinen Fall Heidenchristen, sondern bezeichnet hier hellenistische Judenchristen als Ekklesia – nach der (freilich nicht unumstrittenen) Darstellung des Lukas sind das hellenistische Jerusalemer Judenchristen aus dem sog. Stephanuskreis (Apg 6–8), eventuell auch Judenchristen aus Damaskus. Wenn aber der Ekklesiabegriff in diesen Kreisen zu suchen ist, dann ist Petersons gerade am Ekklesiabegriff festgemachte These einer «Abwendung vom Judentum» kurzschlüssig.

Dasselbe gilt übrigens für die Vermeidung des Terminus «Synagoge» schon auf judenchristlicher Seite. Wenn sich, wofür einiges spricht, eine große Anzahl der Jerusalemer Judenchristen aus Kreisen der hellenistischen (griechischsprachigen) Diasporajuden rekrutiert, die wiederum in Jerusalem in landsmannschaftlichen Synagogengemeinden organisiert waren (Apg 6,9), dann dürfte deren Selbstbezeichnung als «Ekklesia Gottes» zwar die organisatorische Distanzierung von den Jerusalemer Diasporasynagogen, keineswegs aber eine «Abwendung vom Judentum» bedeuten.⁶ Petersons oben zitierte Aussage wäre demnach insofern zu modifizieren, dass die Hellenisierung des *Judentums* ein (von Gott gewolltes?) Faktum darstellt, das der Kirche aus Juden und Heiden den Boden bereitet hat.

5. Von den Juden zu den Heiden – die Ekklesia nach Peterson

Nehmen wir im Folgenden also ein Detail in den Blick, das Peterson nur mühsam in seinen «dialektisch» strukturierten Kirchenbegriff integrieren kann: die Juden innerhalb der Ekklesia aus Juden und Heiden. Dazu betrachten wir Petersons Auslegung von Röm 9–11, die sich unter leichten Modifikationen in mehreren Etappen vollzog: zunächst beschäftigte er sich mit diesem Text im Rahmen seiner Bonner Römerbriefvorlesung in den

Jahren 1925 und 1927/28, also in derselben Zeit, in der die Ekklesia-Manuskripte entstanden. Einige Passagen dieser Vorlesung hat Peterson dann im Jahre 1933 überarbeitet und unter dem Titel «Die Kirche aus Juden und Heiden» veröffentlicht. Mit diesem Text setzten sich u.a. Karl Barth und Hans-Urs von Balthasar im Zusammenhang ihrer eigenen ekklesiologischen Reflexionen auseinander, weswegen ihre kritische Anknüpfung an Peterson ebenfalls knapp skizziert werden soll. Unter demselben Titel hat Peterson dann im Jahre 1935 erneut eine Zusammenschau seiner Grundgedanken zu Röm 9-11 veröffentlicht.

In Röm 9-11 geht es laut Peterson «um das Verhältnis Israels zu den gläubig gewordenen Heiden, um das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia» (KJH 143, vgl. Röm 269). Schon aus dieser Formulierung geht hervor, dass die Ekklesia für Peterson auch in diesem Kontext zunächst die Kirche aus den Heiden ist, die als solche der nicht-christusgläubigen Synagoge gegenübersteht. Diese Ekklesia ist «apostolisch» in dem Sinne, dass sie die Kirche jener Apostel ist, die von den Juden zu den Heiden gegangen sind, denn «Apostel» sein heißt: von den Juden zu den Heiden gehen (KJH 146f.).

Im Zuge seiner Auslegung arbeitet Peterson klar heraus, dass Synagoge und Ekklesia bis zum jüngsten Tag zusammengehören (KJH 155), dass die Vorstellung eines «historischen» Nacheinanders von Judentum und Christentum falsch ist (KJH 168) und dass Israel «nicht bloß die Ursache, sondern auch der Zweck der Heidenbekehrung» ist. Im Hörsaal führte er dazu aus: «Die ganze Geschichte der christlichen Kirche, der Heidenkirche, ist also unter diesem Aspekt nur eine Episode, die in Wahrheit dazu dient, Israels Vorzugstellung deutlich zu machen» (Röm 316). Diese paulinischen Gedanken im Jahre 1933 erneut öffentlich herausgestellt zu haben, ist bleibendes Verdienst Petersons, wie oft bemerkt wurde. Doch wie steht es um die Bestimmung «Kirche aus Juden und Heiden»?

Neuralgisch ist hier Petersons Auslegung von Röm 9,24. Hier führt Paulus aus, dass Gott «uns» aus Juden *und* Heiden berufen hat. Laut Peterson besagt der Satz zunächst, dass zur Ekklesia Juden und Heiden «eingeladen» sind. Mit der Berufung der Heiden zum Volke Gottes sei die jüdische Unterscheidung von Juden und Heiden aufgehoben und der «fleischliche» Erwählungsbegriff transzendiert (KJH 155). Dies könne nur in der eschatologischen Zeit vor sich gehen: die Ekklesia, in der diese Transzendierung Realität ist, lebe bereits im neuen Äon, in der eschatologischen «Zeit der Kirche», die Synagoge verharre dagegen im alten Äon. Um dies herauszustellen, illustriert Peterson die paulinische Aussage in Röm 9,24 mithilfe des Gleichnisses vom großen Gastmahl Lk 14,16ff.: bekanntlich sagen die eingeladenen Gäste alle ab, bis der Gastgeber sich aus Straßen und Gassen seine Gäste holt. Dies überträgt Peterson nun auf Juden und Heiden, daher verbirgt sich für ihn in der unscheinbaren Kopula «und» zwischen «Juden» und

«Heiden» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge.» (KJH 156). Mit Recht hat Karl Barth gerade an dieser Stelle protestiert (s.u.).

Im Hintergrund dieser dialektischen Konstruktion wird erneut das Äonenschema sichtbar: während der Kyrios des neuen Äons alle reich macht, die ihn (in der Ekklesia) anrufen, bezeichnet Peterson die Juden als «die Rebellen, die im alten Reich, im alten Äon bleiben wollen» (Röm 305). Der Gegensatz von Synagoge und Ekklesia ist bei Peterson fast durchgehend identisch mit dem Gegensatz von altem und neuem Äon.

Nun wird Peterson aber durch den Duktus von Röm 9–11 gezwungen, sich über die Juden *innerhalb* der Ekklesia Klarheit zu verschaffen, ein Thema, das in den Ekklesiamanuscripten nur eine marginale Rolle spielt. Geht er über Röm 9,27f. noch galant hinweg, so entnimmt er Röm 11,1f. zunächst, dass «die Juden, die sich bekehren», also der judenchristliche «Rest» innerhalb der Ekklesia, zu dem auch der Apostel Paulus selbst gehört, den Beweis dafür liefern, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Daher muss er das Äonenschema an diesem Punkt modifizieren: «Auch innerhalb der Kirche ist in der *natürlichen* Sphäre die Unterscheidung von Juden und Heiden, von *Judenchristen* und *Heidenchristen* durchaus möglich» (KJH 164). Zuvor im Hörsaal wurde er noch deutlicher: «Paulus löscht also sein Judentum in der Kirche nicht aus. Er verbirgt es nicht. (...) Es ist wichtig, dass diese Haltung den Juden, die sich bekehrt haben, in der Kirche auch möglich ist» (Röm 313). An anderer Stelle formuliert er pointiert: «Die Kirche besteht aus zwei Völkern: aus Juden und Heiden» (Röm 59). Und 1935 betont er dann, dass die Bezeichnung «Kirche aus Juden und Heiden» eben keineswegs bloß eine historische Feststellung sei, sondern eine theologische Aussage, die das Mysterium der göttlichen Gnade in sich berge (KJH II 134f.).

Trotz dieser starken Aussagen: ekklesiologisch *konstitutive* Bedeutung erlangen die Juden innerhalb der Ekklesia für Peterson nicht. Dies können sie auch deswegen nicht, weil Peterson (wie zu jener Zeit üblich), die Trennung von Kirche und Synagoge schon ganz früh ansetzt und primär am Glauben an Jesus Christus (als «Bekehrung») festmacht. In Auseinandersetzung mit Peterson entstanden nun aber in der Folgezeit ekklesiologische Entwürfe, die – in den Bahnen von Röm 9–11 – gerade die anfängliche Präsenz von Juden (qua Juden) in der Ekklesia neu bedenken.

6. Die Kirche aus Juden und Heiden in der Gemeinde Gottes nach Karl Barth

Der «die Erwählung der Gemeinde» thematisierende § 34 in Band II/2 von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik⁷ ist begleitet von einer detaillierten Auslegung von Röm 9–11, wo sich Barth auch mit Petersons Schrift «Die Kirche aus Juden und Heiden» auseinandersetzt. Wie bereits angedeutet entzündet sich der Hauptwiderspruch Barths an der Auslegung von Röm 9,24 durch Peterson, und an diesem kurzen Schlagabtausch ist die funda-

mental andere ekklesiologische Weichenstellung Barths zu erkennen. Barth widerspricht scharf der Auslegung Petersons, wonach sich in der Kopula «und» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge» verberge und die folgenden Verse 9,25f. «etwas von der göttlichen Bitterkeit» atmeten (so in KJH 156). Barth dagegen: wenn die Kirche nach Röm 9,24 als Kirche aus Juden *und* Heiden berufen wird, dann zeigt sich darin gerade das göttliche *Erbarmen* gegenüber seinem Volk – das er freilich nie ohne das Gericht erweisen wollte –, dann zeigen die berufenen Juden also, dass Gott seinem Volk Erbarmen erwiesen *hat* (KD 253). Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Anwesenheit von Juden in der Ekklesia für Barth ekklesiologisch konstitutive Bedeutung erhält.

Barth differenziert in § 34 der KD terminologisch zwischen «Gemeinde» und «Kirche», wobei die «Gemeinde Gottes» nach Gottes ewigem Beschluss als das Volk *Israel* und zugleich als die *Kirche aus Juden und Heiden* existiert (218). Die erwählte Gemeinde Gottes hat also die doppelte Gestalt von Israel und der Kirche (220).

Die «Gemeinde Gottes» ist *eine* und sie steht unter dem Bogen des einen Bundes (220), aber in ihrer Erwählung realisiert sich die doppelte (und nur in ihrer Doppeltheit *eine*) Richtung des Willens Gottes in Liebe und Gericht. Gegenstand der Erwählung ist laut Barth also weder Israel für sich noch die Kirche für sich, sondern beide in ihrer Einheit (220). Jesus ist als Herr der Kirche zugleich der Messias Israels, als (gekreuzigter) Messias Israels ist er der (auferstandene) Herr der Kirche. Die Ekklesiologie wird von Barth demnach ganz von der Christologie her entworfen und so in der Erwählungslehre verortet.

Als sich seiner Erwählung widersetzendes Gottesvolk ist Israel zugleich der heimliche Ursprung der Kirche, die in ihm präexistiert (233–235) und die schließlich aus seiner Mitte hervorgeht (263). Die Kirche ist die auf Grund ihrer Erwählung berufene Versammlung aus Juden und Heiden (219). Damit erhalten die in der Kirche ihrer Erwählung gehorsamen Juden eine (im Unterschied zur Auslegung Petersons) ekklesiologisch konstitutive Funktion, und zwar insbesondere, indem sie durch ihre Existenz Zeugnis ablegen von der Ersterwählung Israels.⁸

Die Kirche wird es sich daher laut Barth «zur besonderen Ehre anrechnen, in der Person christlicher Israeliten lebendige Zeugen der Erwählung von ganz Israel in ihrer Mitte zu haben» (235). Indem sie Christen aus den Juden in ihrer Mitte hat, anerkennt die Kirche ihre Bindung und Verpflichtung gegenüber Israel (294), sie erkennt in der Existenz der wenigen Judenchristen in ihrer eigenen Mitte die Erwählung von ganz Israel und seine Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes, vor allem aber erkennt sie an den Judenchristen, dass ihre eigene Existenz als Kirche nur auf dem Grund Israels möglich und legitim ist und bleiben kann (264).

Für Barths Ekklesiologie ist demnach grundlegend, dass nicht eine reine Heiden-Kirche der Synagoge gegenübersteht, sondern dass durch die «Aufspaltung Israels» in Kirche und Synagoge, im «Nebeneinander» von «bekehrten und unbekehrten Juden» sichtbar wird, dass das Ziel und das Ende aller Wege Gottes mit Juden *und* Heiden der Akt seines freien Erbarmens ist (256).

7. Die *Ekklesia* als «Synthese» von Juden und Heiden nach H.U. von Balthasar

Hans Urs von Balthasar, der in Band II/2 seiner «Theodramatik» der Kirche aus Juden und Heiden ein gewichtiges Kapitel widmet⁹, stimmt Barth ausdrücklich zu: Synagoge und Kirche bilden zusammen das eine Gottesvolk, Israel und die Kirche repräsentieren dabei die beiden Seiten des einen Erlösungsgeheimnisses am Kreuz, dessen Gerichts- und dessen Begnadigungsseite (TD 365).

An Petersons Ausführungen in «Die Kirche aus Juden und Heiden» kritisiert Balthasar insbesondere das Äonenschema (Dualismus der Zeiten), laut dem Israel und die Kirche in verschiedenen Zeiten leben (TD 337). Balthasar führt dagegen v.a. den «heiligen Rest» Israels in der Kirche ins Feld: in welchem Sinn könne der zur Kirche übergegangene Rest «das Israel Gottes» (Gal 6,16) sein, wenn es das «weltliche» Israel *katá sárka* (1Kor 10,18) hinter sich zurücklässt? Im Anschluss an Barth lehnt er daher die «Verteilung» von Israel und Kirche auf zwei verschiedene Äonen ab.

Scharf nimmt Balthasar den «Riss», der durch Israel geht und der auf dem «dramatischen» Ja und dem Nein zu dem aufgebaut ist, was für die Kirche letztentscheidend und -begründend ist und was Israel als seine Erfüllung anzuerkennen ablehnt (365), in den Blick. Das Nein Israels zu dem, was christlich gesehen seine Erfüllung hätte sein müssen, ist nach Balthasar das Zentrum der Tragödie Gottes mit der Menschheit – aber diese ist zugleich der Geburtsort der Kirche, sofern sie, aus Israel hervorgehend, sich von ihm unterscheidet (331). Bei der Geburt der Kirche ereigne sich die Spaltung des einen Gottesvolkes, ereigne sich der «Ur-Riss» (E. Przywara) durch Israel (335). Dieser Riss mache «beides wahr»: dass Israel die Schwelle zu überschreiten sich weigert, auf die seine Wege, christlich gesehen, innerlich hinführen, und dass es als sein eigener «Rest» sie trotzdem überschreitet und deshalb jenseits der Schwelle nicht einfach mehr mit dem Bisherigen eins ist, sondern wahrhaft in eine «Synthese» eingeht (335). Die Entstehung der Kirche verdanke sich also einer theologisch-weltgeschichtlich zentralen Tragödie, deren letzter Akt aber noch nicht gespielt ist: «Falls Israels «Nein» kein letztgültiges Faktum wäre, würde sich dann – und wie? – die Gestalt von Kirche verändern?» (332).

Auch bei Balthasar sind die Juden innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden ekklesiologisch konstitutiv. Sie bilden das «aufnehmende Israel»

(332, vgl. Joh 1,11) und in diesem «Rest», der in die Synthese der Kirche ein- geht, sei «alles Gültige Israels eingeborgen» (333), das aber immer schon ein an die Welt gesendetes Volk ist (253f.). Allerdings legt Balthasar den Akzent auf die durch die Berufung von Juden und Heiden in der Ekklesia sich ereignen- de *Synthese*: das die Schwelle überschreitende Israel und die Völker werden in der Kirche «ein homogenes Ganzes» (335), das aber wiederum «innerlich dramatisch» auf Selbsttranszendierung und Universalisierung ausgerichtet ist. Recht habe Peterson wiederum darin, dass man im Zusammenhang des Bedeutungsverlustes des *ethnischen* Moments von einer Überschreitung der Äonenschwelle durchaus reden könne (344). Kirche entstehe demnach wesentlich durch den Wegfall ethnischer Schranken in ihr (258) sowie durch sakramentale Verbundenheit der Personen in Taufe und Eucharistie.

8. Zwei Töchter einer Mutter

Barth und Balthasar ersetzen also – je auf ihre ganz charakteristische Weise – Petersons «dialektische» Ekklesiologie durch Modelle, in denen den Juden in der Ekklesia konstitutive Bedeutung zukommt. Damit werden sie zweifellos dem paulinischen Befund zunächst besser gerecht. Petersons aus dem profanen Ekklesiabegriff entwickelte Ekklesiologie steht hier in Gefahr des Anachronismus, da er die formative innerjüdische Phase der Urkirche überspringt und quasi vom Ende der Entwicklung zur Heidenkirche her denkt. Andererseits ist an die Ekklesiologien Barths und Balthasars die Frage zu stellen, ob diese das allmähliche Verschwinden der diversen «Judentümer» aus der Ekklesia und die faktische Transformation der Ekklesia aus Juden und Heiden in eine Ekklesia aus Heiden angemessen reflektieren. War die konstitutive Bedeutung des «Restes» auf die Anfangszeit der Ekklesia beschränkt? Oder ist die Kirche seither defizitär? Wenn die Urkirche nach Karl Rahner «nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende (ist), das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird»¹⁰, dann sind drei historische Sachverhalte ekklesiologisch zu reflektieren:

(1.) Jahrzehnte-, sogar jahrhundertlang sind die Juden innerhalb der Urkirche selbstverständlich Teil des Volkes Israel. Konsens herrscht inzwischen auch darüber, dass sich die «*Trennung* zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung *nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen*» lässt.¹¹ Zumindest für die Zeit vor der Tempelzerstörung 70 n.Chr. spricht heute kaum noch jemand von einer bereits vollzogenen «Trennung der Wege».

(2.) Zugleich ist aber zweitens festzuhalten, dass der Heidenapostel Paulus im Römerbrief, also wohl im Jahre 56/57 n. Chr., schon davon ausgeht,

dass Israel zwar das Evangelium «gehört» und in gewisser Weise auch «erkannt» hat (Röm 10,18f.), dass aber «nicht alle dem Evangelium gehorsam wurden» (10,16). Mit Ausnahme jener Judenchristen, die innerhalb der Ekklesia den «heiligen Rest» bilden (9,27f.; 11,1-10), ist für Paulus das Scheitern des dem Petrus und anderen Judenchristen anvertrauten «Evangeliums der Beschneidung» (Gal 2,7-9) definitiv – allerdings rechnet Paulus noch zu seinen Lebzeiten mit dem «Kommen des Retters vom (himmlischen) Zion» (11,26), wodurch die noch nicht an Christus glaubenden Juden «jetzt (!) Erbarmen finden» (11,31). Im Anschluss an Paulus ist also das Scheitern des Evangeliums in Israel ekklesiologisch ebenso zu reflektieren wie die Berufung von Heiden zur Ekklesia und die anfängliche Präsenz von Juden in ihr. Das impliziert gerade keine «Abwendung der Apostel vom Judentum» und auch noch keine Trennung der Ekklesia vom Judentum!

(3.) Hinzu kommt aber, dass zwar das von Paulus erwartete «Kommen des Retters vom Zion» bislang ausblieb, dass aber nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. eine tiefgreifende, sich über Jahrhunderte hinziehende Transformation des Judentums begann, die sich teilweise parallel zur Transformation der Ekklesia zur «Ekklesia aus den Heiden» vollzog. Diese Einsichten führen zunächst zu einer grundlegenden Revision der «genetischen Modelle» von Judentum und Christentum: nach Israel Yuval beispielsweise sind Rabbinisches Judentum und Kirche zwei «Tochter-Religionen jener templozentristischen jüdischen Religion bis zum Untergang des zweiten Tempels».¹²

Ein zentraler der vielfältigen Aspekte bei der Konstitution dieser beiden Tochterreligionen ist die verweigerte Rezeption des westlichen hellenistischen Diasporajudentums durch das sich formierende rabbinische Judentum.¹³ Wenn Jacob Neusner pointiert formuliert, die Rabbinen hätten «die ganze Schrift und Geschichte Israels nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis» neu geschrieben, womit sie zugleich «ganze Zeitalter behandelten, als hätte es sie nie gegeben, und damit ganze Bereiche der jüdischen Literatur für nicht vorhanden erklärten»¹⁴, dann gilt das insbesondere für die Schriften des hellenistischen Judentums, die in der formativen Phase des rabbinischen Judentums nicht als kanonisch rezipiert wurden. Dies ist mit Hubert Frankemölle als «archimedischer Punkt» der weiteren Entwicklung der Ekklesia wie der Synagoge anzusehen.¹⁵ Denn jene «Judentümer», aus denen sich vor 70 ein wesentlicher Teil der Juden innerhalb der Ekklesia rekrutierte, konnten keinen Einfluss auf das entstehende rabbinische Judentum nehmen, wurden aber von den urchristlichen Gemeinden und ihren judenchristlichen Theologen (vor allem Paulus und Johannes) «beerbt».¹⁶ Hinzu kommt, dass sich das entstehende rabbinische Judentum im Gegenüber zur frühen

Kirche definierte, genauer: die beiden entwickelten sich in gegenseitiger Abgrenzung, in Wechselwirkung und im Austausch miteinander.¹⁷

Wenn Petersons Grundgedanke zutrifft, dass Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, dann dürfte die ekklesiologische Reflexion der hier nur knapp skizzierten jüngeren historischen Debatte um die Ekklesia aus Juden und Heiden jetzt anstehen. Peterson hat sie zu seiner Zeit prägnant vollzogen; dass er mit ihr in den 1920er Jahren nicht «fertig wurde», ist signifikant. Sein eigener Weg führte ihn dann ab den 30er Jahren tief in die Erforschung des Judentums hinein. Die ekklesiologische Reflexion der Früchte dieser Arbeit hat er leider nicht mehr leisten können. Lernen wird man von ihm, dass es kaum einen Bereich gibt, in dem historische und dogmatische Arbeit einander so bedürfen wie die Ekklesiologie.

ANMERKUNGEN

¹ Heinrich SCHLIER, *Erik Peterson (1960)*, in: DERS., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg 1980, 265–269, 265.

² Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010. Dieses Buch wird im folgenden mit «Ekk» und Seitenzahl im Fließtext zitiert. Weitere Werke Petersons werden wie folgt zitiert: *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (FRLANT 41), Göttingen 1926 [= HTh]; *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), in: DERS., *Theologische Traktate* (AS 1), Würzburg ²1994 [= KJH]; *Die Kirche aus Juden und Heiden II* (1935), in: DERS., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Würzburg ²1995 [= KJH II]; *Verkündigung an Juden und Heiden*, in: DERS., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (hg. v. B. Nichtweiß und W. Löser) (AS 4), Würzburg 2004 [= VJH]; *Der Brief an die Römer* (hg. v. B. Nichtweiß) (AS 6), Würzburg 1997 [= Röm]; *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (hg. v. H.-U. Weidemann) (AS 7), Würzburg 2006 [= 1Kor]. *Das Präskriptum des 1. Clemens-Briefes* (1950), in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 129–136 [= Präskr].

³ Ausführlich dazu Barbara NICHTWEIß, *Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte*, in: EkkI 111–151.

⁴ Lothar COENEN, *Art. Kirche*, in: ThBLNT II (1972) 1136.

⁵ Daher lehnt Peterson Luthers Übersetzung von *ekklesia* mit «Gemeinde» vehement ab (EkkI 13f.; 1Kor 28f.).

⁶ Ausführlich dazu Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: EkkI 152–195, v.a. 171–185.

⁷ Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott*, Zollikon 1959, 215–335.

⁸ Ausführlich Eberhard BUSCH, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen 1996, 437–491, v.a. 469–477 («Die Kirche aus Juden und Heiden»). Ebd. 185. 190 und 404 Hinweise auf Barths Peterson-Rezeption in dieser Frage.

⁹ Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 331–410. Den Hinweis verdanke ich W. Löser.

¹⁰ Karl RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg 1958, 52f.

¹¹ Martin HENGEL, *Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung*, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), Tübingen

1999, 200–218, 207, und weiter: «Es war vielmehr ein langer und komplizierter Prozess». Analog Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 25.

¹² Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmungen von Juden und Christen*, Göttingen 2007, 40, ähnlich FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 33.

¹³ Dazu nun Doron MENDELS/Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt* (toldot 8), Göttingen 2010.

¹⁴ Jacob NEUSNER, *Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung*, in: DERS., *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis* (hg. von H. Lichtenberger) (TSAJ 4), Tübingen 1984, 3–32, 8.

¹⁵ FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 128.

¹⁶ So FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 109.

¹⁷ Dazu Daniel BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2007.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO · LISSABON

DAS MYSTERIUM DER KIRCHE IN DER THEOLOGIE JOSEPH RATZINGERS

Die Lehre von der Kirche hat Joseph Ratzinger auf seinem ganzen theologischen Weg begleitet, angefangen von seiner Doktorarbeit. Das Thema: «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» war 1950/51 an der Theologischen Fakultät der Universität München von Gottlieb Söhngen als Preisaufgabe gestellt worden. Die beste Arbeit sollte nicht nur preisgekrönt, sondern zugleich als Inauguraldissertation anerkannt werden. In nur sechs Monaten vollendete Joseph Ratzinger seine Arbeit, erhielt den Preis und das Doktorat.¹

Romano Guardini hatte in den zwanziger Jahren vorausgesagt, das 20. Jahrhundert werde das Jahrhundert der Kirche sein. Seine Voraussicht wurde nicht nur durch zahlreiche theologische Arbeiten bestätigt, sondern vor allem auch durch das II. Vatikanische Konzil.

1943 hatte Papst Pius XII. die Enzyklika *Mystici corporis Christi* veröffentlicht, um zu einer Erneuerung und Vertiefung der Ekklesiologie anzuregen, indem er eine christologisch-mystische Sicht der Kirche lehramtlich bestätigte. Im Vorwort zum Neudruck seiner Dissertation bemerkt Kardinal Ratzinger, dass die ekklesiologischen Studien in Deutschland zur Zeit der Veröffentlichung der Enzyklika bereits andere Wege beschritten. Über den paulinischen Begriff des «Leibes Christi» hinaus sollten diese eine Sicht der Kirche erlauben, die mit der ganzen biblischen Tradition in Einklang stünde. Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf den Begriff «Volk Gottes», der auf den Alten wie auf den Neuen Bund anwendbar ist und so für die Bezeichnung der Kirche besser geeignet schien. In dieser Sicht hatte Prof. Söhngen die Preisaufgabe gestellt, die aus patristischer Sicht bestätigen sollte, was andere aus biblischer Perspektive vorgelegt hatten.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO, 1937 in Lissabon geboren, 1960 im Patriarchat Lissabon zum Priester geweiht. Doktorat in Dogmatik an der Universität Regensburg unter Joseph Ratzinger mit der Arbeit: Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones. Emeritierter Professor der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Portugal und Herausgeber der portugiesischen Edition der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio.

Ratzinger untersuchte in seiner Schrift denn auch vor allem den Begriff «Volk Gottes». Seine Schlussfolgerung überwand das Dilemma, das bis dahin die Diskussion beherrscht hatte; denn er konnte zeigen, dass die Bezeichnung der Kirche als «Volk Gottes» nicht im Widerspruch steht zum paulinischen Begriff des «Leibes Christi», sondern diesen voraussetzt. *Wortwörtlich*, als ein Volk, das politisch und geschichtlich existiert, gilt der Begriff «Volk Gottes» nur vom Volk Israel im Alten Testament. Wenn man diesen Begriff auf die Kirche anwendet, geschieht dies nur in *allegorischem* Sinn, gleich wie auch andere Gegebenheiten des Alten Bundes als Vorbilder und Ankündigung der neuen Wirklichkeit verstanden werden können, die Jesus Christus gebracht hat. «Die neue, von Christus gerufene Gemeinschaft hieß dagegen *Ecclesia*, das heißt Versammlung, was einen eschatologischen wie einen kultischen Aspekt umfaßt.»² So ist das Wort *ekklesia* – das griechische Wort für die versammelte Volksgemeinde –, sowohl im Blick auf die Endzeit wie zur Ausübung des Kultes zu verstehen. Am Ende der Zeiten ruft Gott aus allen Teilen der Welt jene zusammen, die er zu Gliedern dieser neuen Gemeinschaft erwählt hat. Der Sinai, Ort der Begegnung Israels mit Gott, ist im Alten Testament das Vorbild einer solchen Einberufung, wo Gott zu den Menschen spricht, und sie kraft seines Bundes zu seinem Volk macht. Ratzinger schließt: «Volk Gottes bezeichnet nicht direkt die Kirche Jesu Christi, sondern das Volk Israel, die erste Phase der Heilsgeschichte. Erst in einer christologischen Transposition oder, wie wir auch sagen können, in einer pneumatologischen Auslegung wird es ein Hinweis auf die Kirche.»³

Das gleiche Kirchenverständnis hat Ratzinger im Artikel «Kirche» im 6. Band der zweiten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* vorgelegt, der 1961, ein Jahr vor Konzilsbeginn veröffentlicht wurde. Ratzinger sah da die eschatologische Versammlung des Volkes Israel in dreifacher Weise verwirklicht. Zunächst als *Gesamtkirche*, wie beispielsweise in 1 Korinther 15,9: «Denn ich bin der geringste von den Aposteln; ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe» (vgl. auch Gal 1,13 und Phil 3,6). Sodann verwirklicht sich die Kirche als *Orts-gemeinde*, wie in 1 Korinther 1,2: «...der Kirche Gottes in Korinth...» (vgl. auch 16,1 und Gal 1,2). An andern Stellen, wie in 1 Korinther 11,18, kann *Ecclesia* die *kultische Versammlung* meinen: «Zunächst höre ich, dass es Spaltungen unter euch gibt, wenn ihr als Kirche (*en ekklesia*) zusammenkommt» (vgl. auch 14,19.28). Ratzinger bemerkt aber auch, dass diese drei Bedeutungen ineinander übergehen, indem «die jeweilige Ortsgemeinde als konkrete Darstellung der einen Gesamtgröße *ekklesia* erscheint und dass wiederum die Kultversammlung als die konkrete Realisierung des Gemein-deseins aufgefasst wird.»⁴ Somit kann die Kirche definiert werden als «das Volk, das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistiefeyer selbst Leib Christi

wird.»⁵ Daraus lässt sich schliessen, dass eine gewisse Sichtbarkeit in der Welt zum Wesen der Kirche gehört. Es ist jedoch die Sichtbarkeit einer sakramentalen Wirklichkeit. Das Einheitsprinzip der Kirche, sagt Ratzinger, «ist nicht das Blut, sondern der Glaube (Taufe), ihre Existenz steht nicht auf der Selbstbehauptung, sondern auf der Hingabe (Agape, Martyrium) im Mitvollzug der Hingabetat Jesu Christi (Eucharistie).»⁶

Die Kirche ist grundlegend *communio sanctorum* im doppelten Sinn des gemeinsamen Besitzes der Heilsgüter (*sancta*) und der Gemeinschaft all jener, denen diese Güter zukommen (*sancti*). Daraus ergibt sich für Ratzinger der doppelte Sinn der Kirche einerseits «als Mutter», insofern sie den Gläubigen die Heilsgüter vermittelt, andererseits «als heilige Brüderschaft, in der alle zusammen das Wir der Kirche bilden.»⁷ Die Einheit der Kirche, erinnert Ratzinger, darf nicht so verstanden werden, dass sie notwendig eine einheitliche Administration der ganzen Kirche fordert; das wäre eine analogielose Übertragung zentralstaatlichen Denkens auf die Kirche und würde das Besondere und Eigentliche des neuen Volkes Gottes verkennen. Wenn die Gleichung gilt Kirche = *communio* (des Wortes und des Herrenleibes), dann muss die Einheit der Kirche (schreibt der künftige Konzilstheologe) zunächst als *communio* verstanden werden. Doch die *communio* der verschiedenen Gemeinden untereinander wird erst durch ihre Gemeinschaft mit der *sedes apostolica* in Rom als echt garantiert. Christus erscheint so «als die *ratio intrinseca*, die *communio* als *causa efficiens* und der römische Papst als *conditio sine qua non* der Kircheneinheit.»⁸

Da die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die Teilnahme an der Eucharistie vermittelt wird, ist zu unterscheiden zwischen jenen, die diese Sakramente nie empfangen haben, und den anderen, die sie zwar empfangen haben, aber von der vollkommenen Gemeinschaft mit der römischen Kirche getrennt bleiben. Angesichts dieses Ärgernisses unterstreicht Ratzinger nachdrücklich die Dringlichkeit, alles zu unternehmen, dass die Voraussetzungen für eine volle Kircheneinheit geschaffen werden.

Doch der Auftrag der Kirche erstreckt sich nicht nur auf jene, die in unvollkommener Gemeinschaft mit ihr sind. Die Kirche ist für die ganze Menschheit da. Diese universelle Sendung der Kirche ist christologisch darin grundgelegt, dass Jesus seine Sendung wesentlich als Stellvertretung für die Vielen verstanden hat. So bei Markus 10,45: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen», und wiederum beim letzten Abendmahl, Markus 14,24: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für die Vielen vergossen wird.» Mit einem Augustinuszitat bemerkt Ratzinger, dass das tiefste Wesen der Kirche darin besteht, mit Christus zusammen «Christus totus» zu sein, Haupt und Glieder. Wie es zum Wesen der Sendung Christi gehört, stellvertretend für alle Menschen da zu sein, so muss es

auch vom Wesen der Kirche gelten; es besteht darin, für alle Menschen zur Verfügung zu stehen: «Ihr Wesen ist geradezu das ‹Stehen für.›»⁹

Wenn die Kirche wesentlich nicht für sich, sondern für die andern da ist – sie ist keine gegen die andern abgeschlossene, sondern eine offene Größe –, dann muss sie wesentlich missionarisch sein. Die Mission ist der Ausdruck ihres «Seins für andere», das schon die Existenz Jesu Christi kennzeichnete und das notwendig auch die Existenz des ganzen Christus, der Kirche kennzeichnen muss. Die Notwendigkeit der Mission ergibt sich somit, wie Ratzinger anmerkt, nicht erst aus der Aufgabe der Kirche für das Heil jedes einzelnen Menschen; sie folgt schon aus dem Wesenssinn der Kirche, die darin ihre Offenheit und ihre dauernde Aufgabe für die Welt darstellt.

Dieser Stellvertretungsdienst der Kirche für die ganze Menschheit entfaltet sich in zwei Dimensionen: einer inneren und einer äußeren. In ihrem Innern muss die Kirche je neu die Heilskraft der Agape, der selbstlosen Liebe realisieren, die Jesus als das wahre Leben der Welt aufgezeigt hat. Zwar kann sich kraft der Wirksamkeit des Geistes, der «weht, wo er will» (Joh 3,8), die Agape auch außerhalb der Kirche finden. Das Eigene der Kirche besteht dagegen darin, dass sie die Agape vor der Welt sichtbar macht. Die verborgene Kraft der Gnade kann überall wirksam werden und tut dies auch; doch soll sich ihr Wirken nicht nur auf einzelne Menschen beschränken; es muss als sichtbares Zeichen vor der Welt und der Geschichte aufgerichtet werden. Diese öffentliche Darstellung des Verborgenen ist Sache der Kirche. Sie ist die sichtbare Gestalt der Agape, ihre öffentliche Darstellung. Sie muss Zeichen sein, ein Zeichen, das auch der Quellort dessen ist, was es bezeichnet. Die Kirche ist das, was sie aufzeigt, und sie zeigt auf, was sie ist. Sie ist *das* Zeichen, in dem all die andern Zeichen, aus denen sie besteht, eingeborgen sind. Mehr als in den *Notae Ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) sieht Ratzinger in der Zeichenfunktion der Kirche, die vom Sichtbaren auf das Unsichtbare verweist, den entscheidenden Ort, wo die Welt die Kirche in ihrem Wesen verstehen kann.

Ich habe diesen vorkonziliären Text Joseph Ratzingers etwas ausführlicher vorgestellt, weil er bereits die Grundlinien der Ekklesiologie des II. Vatikanums vorzeichnet, obwohl in einigen seiner Formulierungen noch Anliegen der Zeit vor dem Konzil anklingen. Das Konzil hat zwar die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes in den Vordergrund gestellt und ihr das ganze zweite Kapitel seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gewidmet. Doch wir dürfen nicht übersehen, dass diesem Kapitel ein anderes vorangeht, das die Kirche als Mysterium zeichnet und das den Rahmen für alle weiteren Aussagen bildet. In diesem ersten Kapitel wird die Kirche zuerst als Sakrament vorgestellt, als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander (LG 1). Die darauf folgenden

Nummern (LG 2-4) weisen der Kirche ihren Platz im Mysterium des Dreifaltigen Gottes an, als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes (vgl. LG 17). Deshalb kann die Kirche als Volk Gottes nur in enger Verbindung mit den Begriffen des Leibes Christi und des Tempels des Heiligen Geistes richtig verstanden werden. Was Ratzinger schon in seiner Doktorarbeit aufgezeigt hatte – dass der analoge Begriff des Volkes Gottes erst dank einer christologischen und pneumatologischen Vermittlung auf die Kirche angewandt werden kann – das ist vom Konzil ausdrücklich übernommen worden. Andere Texte des Konzils, namentlich im Dekret *Ad gentes* über die missionarische Tätigkeit der Kirche bestätigen das. Das gleiche meint letztlich auch die Hinordnung der Kirche auf das Reich Gottes, das in ihr im Mysterium schon anwesend sei (LG 3).

Die Ekklesiologie, die Ratzinger nach dem Konzil in zahlreichen Studien vorgelegt hat, bleibt, mit neuen Akzentsetzungen, im wesentlichen seinem früheren Denken treu. Das zeigt schon die Artikelsammlung, die Ratzinger 1969 unter dem bezeichnenden Titel *Das neue Volk Gottes* veröffentlicht hat,¹⁰ und es geht auch aus den Texten aus vier Jahrzehnten hervor, die Ratzingers Schülerkreis 1997 zu seinem 70. Geburtstag herausgab. Der Titel dieser Textsammlung *Vom Wiederfinden der Mitte* nimmt ein Lieblingswort Ratzingers auf.¹¹ Es handelt sich um die Mitte des Glaubens, die in Jesus Christus gegeben ist und die doch immer neu gefunden werden muss. Die ekklesiologischen Texte dieser Sammlung beziehen sich auf die Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes. In der Einleitung zu diesen Texten schreibt der frühere Assistent Joseph Ratzingers und jetzt emeritierte Frankfurter Universitätsprofessor Siegfried Wiedenhöfer u.a.: «Die Texte [...] belegen im übrigen recht gut auch die Kontinuität im ekklesiologischen Denken Ratzingers. Liest man, was [...] über die Kirche als Leib Christi gesagt ist, zusammen mit den Ausführungen über Kirche als Volk Gottes [...] und über Kirche als Tempel des Hl. Geistes [...], so zeigt sich nicht nur, wie sich diese drei Grundbestimmungen von Kirche wechselseitig auslegen und wie sie ein konsequent trinitarisches und sakramentales Kirchenverständnis wechselweise artikulieren (Kirche als sakramentale Kommunikationsgemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott), sondern im Grunde nur näher entfalten, was im Kirchenartikel in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche 1961 bereits programmatisch ausgesprochen war»¹² – eben jenem Text, den wir ausführlich vorgestellt haben.

Es mag aufschlussreich sein, ein weiteres Werk Ratzingers zu Rate zu ziehen, das auf eine Vorlesung für Hörer aller Fakultäten im Sommersemester 1967 in Tübingen zurückgeht und somit zwei Jahre nach Abschluss des Konzils verfasst wurde. Das Werk, das 1968 unter dem Titel *Einführung in das Christentum* veröffentlicht wurde, ist ein Kommentar zum Apostolischen

Glaubensbekenntnis in seiner trinitarischen Struktur.¹³ Dem dritten Hauptteil des Credo: «Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben» widmet Ratzinger relativ wenige Seiten. Er will «die innere Einheit der letzten Aussagen des Symbolums» hervorheben¹⁴ und unterstreicht, dass im griechischen Urtext das Wort «Geist», *pneuma*, ohne Artikel steht, was in der Sprache der Bibel darauf hinweist, dass nicht unmittelbar der Heilige Geist im innertrinitarischen Geheimnis Gottes gemeint ist, sondern das Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte. Das stimmt mit der allgemeinen Anlage des Apostolischen Glaubensbekenntnisses überein, das noch nicht aus späteren theologischen Überlegungen und Konzilsentscheidungen des 4. Jahrhunderts hervorgeht, wie beispielsweise das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Ratzinger schliesst: «Der dritte Teil des Symbolums verweist in erster Linie nicht auf den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit, sondern auf Heiligen Geist als Gabe Gottes an die Geschichte in der Gemeinde derer, die an Christus glauben.»¹⁵

Damit ist die andere Sichtweise, die den Heiligen Geist im Geheimnis des dreifaltigen Gottes betrachtet, nicht ausgeschlossen, weil das Apostolische Glaubensbekenntnis, das auf die Tauf liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte in Rom zurückgeht, die trinitarische Taufformel bei Matthäus 28,19 im Auge hat: «Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Hier wird der Heilige Geist mit dem bestimmten Artikel genannt und somit im inneren Geheimnis Gottes gesehen. Die Schlussformel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses greift dagegen eine heilsökonomische Perspektive auf und sieht den Geist in seinem Wirken in der Kirche und die Kirche als Werk des Geistes. Das erlaubt Ratzinger, in Weiterführung seiner ersten Skizze von 1961 und in Übereinstimmung mit der Sichtweise des II. Vatikanums (vgl. LG 4 und AA 19) eine pneumatologische Ekklesiologie vorzulegen, in der der Geist als Quelle des kirchlichen Lebens erscheint. Über den Artikel von 1961 hinaus macht die *Einführung in das Christentum* deutlich, dass die Ekklesiologie von der Lehre über den Heiligen Geist und seine Gaben ausgehen muss und auf einen Ausblick auf die Geschichte Gottes mit den Menschen eröffnen soll, ausgehend von der Heilsbedeutung der im Glaubensbekenntnis zuvor angesprochenen Christusgeschichte für alle Menschen.

In der Mitte der Ekklesiologie Joseph Ratzingers hat sich so all die Jahre hindurch die Aussage durchgehalten, dass die Kirche ein Mysterium ist. Diese Sichtweise muss allen phänomenologischen und soziologischen Überlegungen vorangehen. Im tiefsten ist die Kirche das Sakrament, die heilswirkende Offenbarung des Heilsplanes Gottes, den sein Sohn Jesus

Christus im Heiligen Geist verwirklicht hat und den die Eucharistie vergegenwärtigt. In der Kirche wird die Gemeinschaft, die *communio* all jener sichtbar, die im Sohne Söhne Gottes werden und die dadurch je und je alle Menschen zur Einheit mit Gott und untereinander aufrufen.

ANMERKUNGEN

Der vorstehende Text wurde als Vortrag auf der internationalen Jahrestagung der Communio-Redaktionen 2010 in Venedig vorgelegt und von Bischof Peter Henrici ins Deutsche übertragen.

¹ Die Schrift wurde 1954 unter dem Titel *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* veröffentlicht. Neudruck 1992 im EOS Verlag, St. Ottilien.

² Vorwort zur Neuauflage 1992, GALVAO, *Volk und Haus Gottes* (s. Anm. 1), XIII.

³ GALVAO, *Volk und Haus Gottes* (s. Anm. 1), XIV.

⁴ LThK², Bd. 6, Sp. 175.

⁵ LThK², Bd. 6, Sp. 176

⁶ Ebd.

⁷ LThK², Bd. 6, Sp. 177,

⁸ LThK², Bd. 6, Sp. 179.

⁹ LThK², Bd. 6, Sp. 180.

¹⁰ *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Theologie*. Düsseldorf 1969.

¹¹ Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*. Texte aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben vom Schülerkreis. Freiburg–Basel–Wien, 1997.

¹² RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte* (s. Anm. 11), 124.

¹³ Neuausgabe: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen einleitenden Essay. München, 2000.

¹⁴ Kapitelüberschrift, RATZINGER, *Einführung*, 275.

¹⁵ Ebd.

PETER HENRICI · EDLIBACH

PHILOSOPHISCHE KIRCHENMODELLE DER NEUZEIT

Die Lehre von der Kirche wurde erst in der Neuzeit zu einem eigenen theologischen Traktat ausgebildet. Das geschah vor allem in apologetischer Absicht in Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis der Reformation. Im Vordergrund stand deshalb die Rechtfertigung der Hierarchie und des Papsttums. Auf protestantischer Seite haben zur gleichen Zeit auch einige Philosophen über die Kirche nachgedacht, ausgehend von der Kirche als gesellschaftlich-politischer Größe. Ähnlich wie der Staat erschien die Kirche so als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich an bestimmte Regeln halten, und die zum Staat in Konkurrenz treten kann. Dieses soziologische Kirchenverständnis ergänzten diese Philosophen durch Rückgriffe auf die Heilige Schrift, die sie ebenfalls philosophisch-rational auslegten. So entstanden verschiedene philosophische Kirchenmodelle, unter denen sich vier Grundtypen auszeichnen. Diese bestimmen auch heute noch weitgehend das Bild von der Kirche.

1. Thomas Hobbes: Eine Staatskirche der Macht

Als Initiator des philosophischen Nachdenkens über die Kirche kann der Engländer Thomas Hobbes gelten mit seinem (selten ganz gelesenen) Hauptwerk *Leviathan, oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*.¹ In den unsicheren Zeiten, die England in Kriege, Revolution und Bürgerkrieg verwickelt sahen, wollte Hobbes die Machtstellung des Souveräns festigen, ohne auf das feudalistisch-theologische Gottesgnadentum zurückzugreifen. Dafür entwickelte er seine Theorie vom Gesellschaftsvertrag: «Als ob jeder zu jedem sagte: Ich gebe diesem Menschen oder dieser Versammlung von Menschen Ermächtigung und übertrage ihm mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihm ebenso dein Recht überträgst und Ermächtigung für alle seine Hand-

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.

lungen gibst. Wenn dies getan ist, nennt man die so in einer Person vereinigte Menge Gemeinwesen, auf Lateinisch *civitas*. Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser (um ehrerbietiger zu reden) jenes *sterblichen Gottes*, dem wir nach dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken.»² Auf scheinbar demokratische Weise, durch allgemeine, wenn auch stillschweigende Zustimmung, wird so ein totalitäres Staatswesen legitimiert, in dem der einzelne Bürger machtlos und rechtlos ist. Als Souverän, der über alle Macht und über das ganze Recht verfügt, sieht Hobbes, den wechselnden Machtverhältnissen in England Rechnung tragend, entweder einen Monarchen oder ein Parlament.

Mit dieser Staatsordnung ist für Hobbes auch eine Kirchenordnung gegeben. Die Wirren, in die England verwickelt war, waren nicht zuletzt konfessioneller Natur – nicht anders als der gleichzeitige Dreißigjährige Krieg auf dem Kontinent. Das Titelbild zum *Leviathan* – «das berühmteste je einem Philosophenbuch vorangestellte, zugleich das berüchtigste»³ – stellt diese doppelte, staatliche und kirchliche, Machtbefugnis unübersehbar vor Augen. Ein gekrönter Leib aus vielen Leibern, der Souverän, hält in der rechten Hand das Schwert und in der linken den Bischofsstab. Unter diesem zeigen fünf Piktogramme, worüber die Staat-Kirche die Verfügungsmacht hat: über die Ortskirchen, über die Bischöfe, über die Exkommunikation, über die theologischen Auseinandersetzungen, sowie über die Synoden oder Konzilien. Diese dem Souverän übertragene kirchliche Gewalt entmachtet alle bestehenden kirchlichen Machtstrukturen. Das dritte Buch des *Leviathan* führt diese Entmachtung im einzelnen aus, und das vierte Buch weist alle Machtansprüche zurück, die aus Volksfrömmigkeit oder Aberglauben entstehen könnten.

Schon das Schlusskapitel des zweiten Buches hatte «Vom natürlichen Königreich Gottes» (d.i. von der natürlichen Religion) gehandelt und gezeigt, dass der Gottesdienst der Obergewalt des Staates unterstellt sein muss. Das dritte Buch handelt dann ausdrücklich «Vom christlichen Gemeinwesen». Hobbes, der Pastorssohn, stützt seine Ausführungen auf Schriftzitate. Wie kurz nach ihm auch Spinoza zeigt er durch vernünftig-kritische Schriftauslegung auf, dass das Alte Testament nichts anderes vor Augen gehabt habe als ein jüdisches Staatswesen.⁴ Von da geht er über zur «Bedeutung des Wortes Kirche in der Heiligen Schrift». Er definiert «Kirche» (ἐκκλησία) etymologisch als «eine Gemeinschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen, vereint in der Person eines Souveräns, auf dessen Befehl sie sich versammeln und ohne dessen Ermächtigung sie sich nicht versammeln sollten.»⁵ Dieser Souverän ist der vom Gesellschaftsvertrag legitimierte staatliche Souverän, weil alle Gläubigen ihrer körperlichen Natur nach Glieder dieses Staatskörpers sind. «Und daher ist eine Kirche [...] das gleiche wie ein staatliches Gemeinwesen, das aus Christen besteht,

und wird *Staat* genannt, weil ihre Untertanen *Menschen* sind, und *Kirche*, weil ihre Untertanen *Christen* sind.» Das entspricht dem anglikanischen Kirchenverständnis; doch ergibt sich so auch ein unrückführbarer Pluralismus von Kirchen, weil jedes Staatswesen seine eigene Kirche hat. Folglich gibt «es auf Erden keine universale Kirche [...], der zu gehorchen alle Christen verpflichtet sind.»(ebd.). Hobbes legitimiert damit zwar auch den Kirchenstaat mit dem Papst als weltlichem Souverän; doch umso entschiedener weist er den Anspruch des Papstes als universales Kirchenoberhaupt zurück. Im *Leviathan* setzt sich Hobbes nur mit einem einzigen Autor eingehend auseinander, mit Robert Bellarmins Lehre vom Papsttum, die er Punkt für Punkt zu widerlegen sucht.⁶

Wie schon die heidnischen Könige, so ist auch der christliche Souverän von Amtes wegen der Hirte seines Volkes. Dieses Hirtenamt besteht in einem christlichen Gemeinwesen vor allem in der Befugnis, die Schrift letztverbindlich auszulegen und auch den Schriftkanon zu bestimmen, sowie die in der Schrift enthaltenen Verhaltensregeln formell zu Gesetzen zu erheben. Alle andern kirchlichen Instanzen (Bischöfe, Priester) haben zwar auch einen Lehrauftrag und eine Auslegungsbefugnis, weil darin das Wesen der Kirche besteht. Doch nur der Souverän hat die Macht, seine Auslegung auch durchsetzen zu können; deshalb ist nur sie verbindlich. Die Befugnis aller untergeordneten kirchlichen Instanzen ist, wie die Macht des Souveräns, nicht von Gottes Gnaden; sie stammt aus dem Vertragswillen der Untertanen. Zur Bestätigung verweist Hobbes auf die Wahl des Apostels Matthias und auf die Aussendung von Paulus und Barnabas durch die Gemeinde (Apg 1,15-26; 11,29-30; 13,2-3), aber auch auf die ursprüngliche Volkswahl des Papstes.⁷

Kirche und Staat sind für Hobbes somit identisch. Konstitutiv für beide ist die absolute Macht, die aus der Übertragung der Selbsterhaltungsmacht aller Mitglieder an den Souverän entstanden ist – kirchlich müsste man von der Übertragung der Auslegungsbefugnis aller Einzelnen an den Souverän sprechen. Mit dieser Übertragung haben alle Einzelnen, auch die Bischöfe und die Theologen, ihr Recht verloren, die Schrift verbindlich auszulegen. Ein totalitäres Kirchenwesen ist entstanden.

In seiner radikalen Form wird heute kaum jemand die Staatslehre und das Kirchenverständnis Hobbes vertreten. Ein Nachklang seiner Ideen findet sich jedoch dort, wo die kirchliche Autorität vor allem als Machtbefugnis verstanden und empfunden wird, sowie in gewissen staatskirchenrechtlichen Vorstellungen. Wo staatskirchenrechtliche Gebilde, beispielsweise die Kirchengemeinden und die «Kantonalkirchen» in einigen Teilen der Schweiz, als echt kirchliche Strukturen betrachtet werden, wären das, ähnlich wie bei Hobbes, Staatskirchen von Staates Gnaden. Deren Macht ist nicht mehr politischer, sondern finanzieller Natur.

2. John Locke: Ein freiwilliger Zusammenschluss zum Zweck des Seelenheils

Gegen die totalitäre Staats- und Kirchenauffassung Hobbes' reagiert der um eine Generation jüngere John Locke.⁸ Wie Hobbes will auch er Abhilfe schaffen im politischen und kirchlichen Wirrwarr im England seiner Zeit. Er übernimmt die Vorstellung, dass die Staatsmacht nicht von Gottes Gnaden, sondern durch einen Gesellschaftsvertrag entsteht, und auch er legt die Schrift mit Vernunftüberlegungen aus. Die anstehenden Probleme löst er jedoch genau umgekehrt wie Hobbes. Während dieser alle Macht dem alleinigen Souverän übertrug, setzt sich Locke im Gegenteil für eine Einschränkung der Staatsmacht ein und sagt allem Zwang ab. Problematisch sind für ihn weniger die politischen Unruhen als die zahlreichen einander widersprechenden christlichen Gruppierungen. Um den Frieden zwischen diesen Gruppen zu wahren, empfiehlt Locke deshalb die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche⁹ und die größtmögliche Toleranz.

Grundlegend ist dafür die Einsicht, dass jedem Menschen von Natur aus gewisse unveräußerliche Rechte zukommen, namentlich das Recht auf Freiheit, Schutz und Eigentum. Der Gesellschaftsvertrag setzt eine staatliche Autorität nur dazu ein, die Rechte jedes einzelnen Bürgers besser zu schützen als dieser selbst es vermag. Auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit gehört zu diesen zu schützenden Rechten, in dem Sinne, dass ich «die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»¹⁰ Daraus folgt, «dass eine Kirche eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft von Menschen ist, die sich nach eigener Vereinbarung zusammentun, um Gott in der Weise zu verehren, die sie als annehmbar für ihn und als wirksam für ihr Seelenheil betrachten.»¹¹

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder Religionsgemeinschaft bleibt demnach dem privaten Urteil jedes Einzelnen überlassen. Folglich können im gleichen Staat zu Recht verschiedene christliche Kirchen oder Sekten bestehen. Sie alle sind grundsätzlich gleichberechtigt, selbst dann, wenn der Souverän eine dieser Kirchen zu seiner eigenen, zur Staatskirche gemacht hat. Der einzelne Bürger hat zudem das Recht, aus einer gewählten kirchlichen Gemeinschaft wieder auszutreten, so wie er schon aus freiem Willen in sie eingetreten ist.¹² Er muss jedoch irgendeiner religiösen Gemeinschaft oder Kirche angehören; denn «alle Menschen wissen und erkennen an, dass Gott öffentlich verehrt werden muss; warum sonst zwingen sie sich gegenseitig, sich zu öffentlichem Kult zu versammeln? Also müssen Menschen – bei denen dafür Freiheit besteht – in irgendeine religiöse Gemeinschaft treten, um sich zu treffen nicht nur zur gegenseitigen Erbauung, sondern um der Welt zu bekennen, dass sie Gott verehren, und um seiner Göttlichen Majestät solchen Dienst darzubringen, dessen sie

selbst sich nicht schämen und den sie Seiner nicht unwürdig noch für unannehmbar für ihn halten; und schließlich um durch Reinheit der Lehre, Heiligkeit des Lebens, und schickliche Verehrung andere zur Liebe der wahren Religion heranzuziehen und das übrige in der Religion zu vollbringen, was durch keinen Privatmann für sich allein getan werden kann.»¹³

Als öffentliche Gemeinschaft von Menschen braucht jede Kirche eine gewisse verbindliche Kirchenordnung. Diese kann wiederum nur von den Kirchenmitgliedern selbst oder von deren Vertretern im Sinne einer vertraglichen Abmachung aufgestellt werden.¹⁴ Im Sinne Lockes sind deshalb alle Kirchen oder Sekten grundlegend demokratisch verfasst; doch durch vertraglicher Abmachung kann auch eine Episkopalkirche konstituiert werden, wie Locke im Blick auf England einräumt: «Und zuletzt soll es mir recht sein, dass diese Menschen einen Regenten in ihrer Kirche haben, der auf Grund einer so langen Nachfolgereihe, wie sie für notwendig halten, an seinem Platze steht, vorausgesetzt, dass ich gleichzeitig die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»¹⁵

Die schon zweimal erwähnte «persönliche Überzeugung» bezieht sich auf das «Heil meiner Seele» und als Weg dazu auf die rechte Verehrung Gottes. Lockes Kirchen sind in erster Linie persönliche Heilsanstalten, deren Kennzeichen der Gottesdienst ist. Als gläubiger Christ, der er sein wollte, findet Locke die Antwort auf die Frage nach dem Heil und nach dem rechten Gottesdienst in der Bibel. Doch um die Bibel in die Praxis zu überführen, muss man sie auslegen. Diese Schriftauslegung darf der Einzelne nicht an eine Autorität delegieren; er muss vielmehr in Freiheit und Verantwortung die Bibel im Licht seiner ihm von Gott verliehenen Vernunft zu verstehen suchen. In seinem Hauptwerk, *Versuch über den menschlichen Verstand*, und in seiner Schrift über *Die Vernunftgemäßheit des Christentums*¹⁶ versucht Locke aufzuzeigen, dass der heilsnotwendige Inhalt der Schrift jeder menschlichen Vernunft zugänglich sein muss; denn «der gleiche Gott, der die Schrift diktiert hat, hat dem Menschen auch die Vernunft gegeben.» In der Schrift können sich zwar Dinge finden, die die menschliche Vernunft übersteigen («above reason»), aber nichts, was ihr widerspricht («contrary to reason»). Wer in einer Religionsgemeinschaft etwas Widervernünftiges entdeckt, kann diese nicht für die wahre halten und darf ihr folglich nicht beitreten oder muss wieder austreten, «wenn er hinterher etwas Irriges in der Lehre oder etwas Unangemessenes im Gottesdienste jener Gesellschaft, der er sich zugesellt hat, entdeckt.»¹⁷

Dagegen sind in Einzelheiten verschiedene vernunftgemäße Schriftauslegungen möglich. Deswegen gibt es verschiedene gleichberechtigte kirchliche Gemeinschaften, die sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern tolerieren sollen. Diese Toleranz hat erst im Widervernünftigen ihre klare

Grenze. Widervernünftige Lehren und eine widervernünftige kirchliche Praxis dürfen nicht geduldet werden. Widervernünftig ist für Locke alles, was den Bestand des Gemeinwesens gefährdet. Deshalb versagt er den Katholiken, ohne sie zu nennen, die Toleranz, weil sie die Toleranz weder lehren noch praktizieren, und weil sie sich «unter den Schutz und in den Dienst eines fremden Fürsten begeben.»¹⁸ Noch weniger Toleranz verdienen jene, «die die Existenz Gottes leugnen»; denn «Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben.»¹⁹

Wie bei Hobbes hat auch bei Locke die Lehre von der Kirche letztlich das Wohl des Staates im Auge. Ein derart staatsfreundliches Kirchenmodell wird heute am ehesten von liberalen Politikern vertreten. Doch auch für nicht wenige Christen bleibt es verlockend, sich die Kirche als einen freien gesellschaftlichen Zusammenschluss vorzustellen. Wo der Begriff des Volkes Gottes im Sinn einer Demokratie verstanden und der Aufbau der Kirche «von unten her» betont wird, wirken Lockes Gedanken nach, ebenso dort, wo man die Kirche als Dienstleistungsgesellschaft für das Wohl des Einzelnen betrachtet. Alle diese Kirchenmodelle beinhalten auch die Möglichkeit eines freien Kirchenaustritts, und ein Pluralismus von Kirchen erscheint als selbstverständlich. Dabei wird leicht übersehen, dass hinter all diesen Kirchenbildern die Auffassung steht, die Vernunft sei die oberste Autorität in der Schriftauslegung – ein Grundbegriff der Aufklärung. Der Toleranzbegriff dagegen ist über Lockes Nützlichkeitsabwägungen hinaus durch den Bezug auf die Gewissensfreiheit anthropologisch und theologisch vertieft worden.²⁰

3. Immanuel Kant: Die unsichtbare Kirche. Vernunftglauben gegen Kirchenglauben

Der Lutheraner Kant orientierte sich im Gegensatz zu seinen englischen Kollegen für die Ekklesiologie nicht am Verhältnis zwischen Staat und Kirche; er versuchte sie vielmehr aus den Grundsätzen seiner Philosophie abzuleiten – wobei ihm die Aussagen der Bibel und der Theologie als Leitfaden dienten. Kant braucht die lutherische Idee einer unsichtbaren Kirche zur Vervollständigung seiner Ethik im Hinblick auf die real existierende Menschheit. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hatte in den drei Postulaten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die Vorbedingungen für jedes ethische Wollen aufgezeigt; nun fügt *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* noch eine weitere Vorbedingung hinzu. Diese ergibt sich erst aus der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen, weshalb sie erst nachträglich in einem reflektierenden Urteil als vernunftgemäß erkannt werden kann.

Kants Religionsschrift ist in ihrer Abzweckung ein Traktat über die Kirche. Ihr Verständnis wird dadurch erschwert, dass Kant die Offenbarungswahrheiten, die ihm als Leitfaden dienten, jeweils erst nachträglich in einer «Allgemeinen Anmerkung» anspricht. Er war es seinem Ruf als kritischer Philosoph schuldig, seine religionsphilosophischen Ausführungen so stringent wie möglich abzuleiten – obwohl er schon in der Titelsetzung («...innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft») diese Stringenz relativiert hatte.

In gut lutherischer Tradition setzt Kant bei der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur an, die er mit dem Begriff des «radikalen Bösen» philosophisch nachzudenken und auszusagen versucht. Er stützt sich dabei auch auf Rousseau, der die gute Natur des Menschen unausweichlich verdorben sah, seit der Mensch in ein gesellschaftliches Verhältnis zu andern Menschen getreten ist. Dieses Erbe Rousseaus hat Kant schließlich zur Forderung nach einer Kirche geführt. Wenn die vernunftgemäße Moral in der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen verwirklicht sein soll, wenn an einen «Sieg des guten Prinzips über das Böse» zu denken ist,²¹ dann muss zwar einerseits die Idee eines «göttlichen», d.h. uneingeschränkt tugendhaften Menschen voranleuchten (B 73–83),²² doch andererseits muss es auch eine Gesellschaftsform geben, die ausschließlich vom Guten, von der Tugend bestimmt ist. Kant entwirft deshalb die Idee der «Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird» (B 129).

Der kirchengründende Gesellschaftsvertrag ist für Kant somit weder freiwillig, wie bei Locke, noch von der Not erzwungen, wie bei Hobbes, sondern eine Pflicht. Sein Ergebnis wäre «ein ethisch gemeines Wesen [...]. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus den Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne dass das letztere zugrunde liegt, von Menschen gar nicht zustande gebracht werden könnte)» (B 130). Diese Aussagen müssen jedoch im Irrealis gemacht werden, weil «subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden» (Ebd.).

Unbeschadet der Aussichtslosigkeit einer Erfüllung der aufgegebenen Pflicht fragt Kant weiter, wie die Erfüllung konkret aussehen müsste. Sie ist «nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich» (B 139), weil jedes Gemeinwesen von Gesetzen regiert werden muss. Ein solches Gemeinwesen kann zwar nur von Gott selbst, als «Reich Gottes», gestiftet werden, und doch müssen die Menschen zeigen, dass sie dieses Reich erhoffen, indem

jeder nach Kräften «die wahre (sichtbare) Kirche» (B 142) zu verwirklichen sucht, «die die sichtbare Verwirklichung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht.» (B 198) Die Kennzeichen dieser wahren sichtbaren Kirche wären, den Ansprüchen der kantischen Kategorienlehre entsprechend, die «Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben», die «Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern», das «Prinzip der Freiheit [...] als in einem Freistaat», und schließlich die «Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach» (B 143). Eine solche allgemeine Kirche könnte einzig «ein bloßer Vernunftglaube, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt», gründen. «Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.» (B 145)²³ Eine Kirchengründung setze deswegen immer einen «historischen Glauben» an eine geschichtlich ergangene Offenbarung voraus, die dem Menschen gezeigt haben soll, welche Art von Gottesdienst Gott wohlgefällig sei, und die am besten durch ein «heiliges Buch» überliefert werde.

Hier bricht, wie in fast allen Schriften Kants, der Graben zwischen dem Anspruch der Vernunft und der empirischen Wirklichkeit auf. Kant drückt ihn hier durch die Unterscheidung zwischen dem «reinen Religionsglauben» und einem «statutarischen Kirchenglauben» aus. Den Rest seiner Abhandlung, gut die Hälfte des Werks widmet er dem Widerstreit zwischen den beiden Glaubensformen. Teils polemisiert er als Aufklärer gegen die existierenden Kirchen und Religionsgemeinschaften und deren «Afterdienst» (B 225 u.ö.)²⁴, teils fordert er dazu auf, den Kirchenglauben möglichst nahe an den Religionsglauben heranzuführen, d.h. an die kantische, auf die autonome Vernunft gegründete Moral. Prinzip der Schriftauslegung ist deshalb auch hier wie bei Locke, wenn auch mit anderer Begründung, die menschliche Vernunft. Und weil der Kirchenglaube seinem Wesen nach historisch ist, muss die Religions- und Kirchengeschichte, wie bei Lessing, als ein Fortschreiten aus der früheren Verderbnis auf den Durchbruch der Vernunft hin gelesen werden. (B 183–206)

Kants Aufweis der Notwendigkeit einer Kirche, so bedenkenswert er ist, scheint keinen großen Einfluss ausgeübt zu haben. Kants Gedanken leben vielmehr dort weiter, wo man die Kirche vor allem als moralische Anstalt sieht, die die gesellschaftliche Beobachtung ethischer Normen fördern soll. Aktuell bleiben leider vor allem Kants Topoi aufklärerischer Kirchenkritik: die Kritik am «Gewissenszwang» (B 201 Anm.) einer «despotischen Orthodoxie» (B 153) «durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u.d.g.» (B 268), «Bußübungen, Kasteiungen, Wallfahrten u.d.g.» (B 258), Kants Kritik der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien (B 250, 277–278) und der «Hochpreisung der

Heiligkeit des ehelosen Standes» und «einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie» (B 195–196), sowie seine negative Bewertung der mittelalterlichen Kirchengeschichte, namentlich der Kreuzzüge (B 196) und der Inquisition (B 288–290).

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die vom Geist geformte Gemeinde im säkularen Staat.

Kants Religionsschrift war eines der ersten philosophischen Werke, mit dem sich der junge Theologe Hegel auseinandergesetzt hat. Er tat es unter der Leitfrage, wie eine Religion aussehen müsste, die ein Volk zum «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» führen könnte. Hintergrund dieser Frage war Hegels Interesse an der Geschichte und an der Politik, die er ebenso wie das Christentum philosophisch zu begreifen suchte. Die eindimensionale Vernunft Kants und der Aufklärung taugte zu diesem Begreifen nicht; es brauchte dazu die erweiterte (an der Kreuzestheologie abgelesene) Vernünftigkeit der Dialektik zwischen Entzweiung und Versöhnung, die zur Einheit der Gegensätze führt. Mit diesem Instrumentar entwickelte Hegel seine Lehre von der Kirche in zwei Linien.

Die eine, vorwiegend spekulative und auf die lutherische Dogmatik gestützte Linie, die sich vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* findet,²⁵ führt von einer Christologie des menschengewordenen Gottes zur einer Ekklesiologie der geisterfüllten Gemeinde. In deren Glauben ist der verstorbene, in seiner Endlichkeit verschwundene Gottmensch als Erinnerter wieder auferstanden, kraft einer durch den «unendlichen Schmerz» hindurchgegangenen Liebe.²⁶ Die Kirche wird hier, joachimistisch, nach dem «Reich des Vaters» (der Schöpfung) und dem «Reich des Sohnes» (der Menschwerdung) als das dritte «Reich des Geistes» verstanden. Ihr Wesen besteht in der (geistig zu verstehenden) Wahrheit ihrer Lehre; die Taufe ist das Hineingeborenwerden in diese Wahrheit,²⁷ das Abendmahl der bewusste Vollzug der geistigen Einheit mit Gott.²⁸ Als bloße «Erinnerung», als «Glaube» ist jedoch die kirchenkonstitutive, geistige Wahrheit noch nicht adäquat erfasst; sie muss philosophisch «begriffen» werden. Das geschieht, wenn die Gemeinde (und jeder Einzelne in ihr?) sich als identisch mit dem sich in ihr offenbaren Gottesgeist begreift.

Dieses geistig-philosophische Kirchenverständnis vermag jedoch das tatsächlich existierende Phänomen der Kirche(n) nicht genügend zu erfassen. Die Gemeinde existiert real in der Welt und in der Geschichte. Deshalb galt es, in einer zweiten, geschichtsphilosophischen Denklinie die fortschreitende Vernünftigkeit der politischen Geschichte und in ihr der Kirchengeschichte zu begreifen. Erst so wird auch die Entzweiung und Versöhnung des geistigen Wesens der Kirche mit ihrer Weltexistenz begreiflich. Dieser «Vernunft

in der Geschichte» ging Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nach²⁹, während er in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* die beiden Denklinien zusammenzuführen suchte.

In Auseinandersetzung mit Kant hat Hegel in dieser zweiten, realphilosophischen Denklinie u.a. die Überwindung der bloß äußerlichen «Legalität» und der bloß innerlichen «Moralität» in der gesellschaftlichen «Sittlichkeit» aufgezeigt. Der Staat als «der auf Erden präse Gote» ist mit seinen vernunftgemäßen Gesetzen Ort und Hüter der Sittlichkeit. In ihm findet die christliche Gemeinde das äußerlich, objektiv gegeben, wovon sie innerlich, subjektiv lebt. Sie muss deshalb, wie die nachreformatorische Kirchengeschichte zeigt, in ein immer engeres Verhältnis zum Staat treten, während dieser seinerseits in einem freien, lutherischen Glauben erzogene Bürger braucht, um als moderner, freiheitlicher Staat Bestand zu haben³⁰ – der lutherische Theologe verbindet sich mit dem preußischen Staatsphilosophen. Dabei sieht Hegel mit Recht, dass das Eucharistieverständnis das Kirchenverständnis bedingt. In der katholischen Transsubstantiationslehre bleibe die Hostie ein «äußerliches Ding», das angebetet werde, und «aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür der äußerlichen Konsekration bedarf.» Ebenso das bloß mündliche Gebet, die Verehrung von Heiligenbildern und Reliquien, die Rechtfertigung durch äußere Werke. In der lutherischen Kirche dagegen wird «die Hostie, als solche, erst und allein im *Genusse*, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. ist in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gott erhoben.»³¹

Um zum wahren Christentum zu gelangen und zur Übereinkunft mit der Sittlichkeit des Staates müssen ferner auch die katholischen Mönchsgelübde mit ihrer jenseitigen und damit äußerlichen «Heiligkeit» durch gegenwärtige, gesellschaftliche «Sittlichkeit» ersetzt werden; denn «der göttliche Geist muss das Weltliche immanent durchdringen.» «Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite die *Familie*; – statt des Gelübdes der Armut [...] gilt die *Tätigkeit* des *Selbsterwerbs* durch Verstand und Fleiß, und die *Rechtchaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; – statt des Gelübdes blinden Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staats-

einrichtungen, welcher Gehorsam selbst die wahre Freiheit ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist.»³² Ein derart «reformiertes», letztlich jedoch säkularisiertes kirchliches Leben kann sich dann sehr wohl mit dem ebenso säkularen Staat «versöhnen» und zur «religiösen Geistigkeit des Staates» werden.

Hegels Ekklesiologie war zu komplex und zu sehr in sein dialektisches Denken eingebunden, als dass sie theologisches Gemeingut hätte werden können. Sie hat jedoch in der Geschichte zwei weitreichende Reaktionen ausgelöst: Einerseits Kierkegaards kirchenfreie Theologie des Einzelnen, Aug in Aug zu Gott und zu dessen «Inkognito» Jesus Christus, anderseits Karl Marx' klassenlose Gesellschaft, die durchaus kirchlich-eschatologische Züge trägt. Vor allem aber ist heute Hegels Auslegung der Auferstehung Jesu als Weiterleben im Glauben der Gemeinde zu einer weit verbreiteten Meinung geworden, und sein Programm der Ersetzung der drei Ordensgelübde durch bürgerliche Sittlichkeit findet nicht wenige Anhänger.

Dieser kurze Überblick über vier philosophische Kirchenmodelle dürfte einige Konstanten eines rein natürlich-rationalen Kirchenverständnisses deutlich gemacht haben. Wenn man die Kirche in Absehung von der Offenbarung zu verstehen versucht, erscheint sie als eine Gemeinschaft oder Gesellschaft von Menschen, die sich mehr oder weniger freiwillig zusammengefunden haben, und die in einem engen Verhältnis zum Staat steht. Verbindendes Kennzeichen dieser Gemeinschaften ist eine Lehre, die von der Vernunft aus Bibeltexten erhoben werden kann. Der Gottesdienst, der Kult spielt eine untergeordnete Rolle oder er wird gar ausdrücklich kritisiert. Von der Diakonie war nie die Rede; Hirtenamt, Seelsorge und Verkündigung wurden höchstens am Rande erwähnt. Diese protestantisch geprägten, weitgehend diesseitigen Ekklesiologien halten dem katholischen Theologen gleichsam einen Schwarzspiegel vor Augen, in dem er ein Zerrbild seiner eigenen, in der Offenbarung gegründeten Ekklesiologie erblicken kann. Die Verschiedenheit der vier Kirchenmodelle stellt ihn vor die Frage, ob er vor allem eine Ekklesiologie der Macht, der Beliebigkeit, der ethischen Vernunft oder des Begreifens im Geist entwickeln soll. Jedenfalls können diese philosophischen Kirchenmodelle mithelfen, manche Vorstellungen besser zu verstehen, die sich nicht wenige unserer Zeitgenossen von der Kirche machen.

ANMERKUNGEN

¹ Ich zitiere nach Thomas HOBBS, *Leviathan*. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung herausgegeben von Hermann Klenner (Philosophische Bibliothek Band 491), Hamburg 1996.

² HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1) II, 17, 145.

³ Hermann Klenner, in: HOBBS, *Leviathan*, XXXI.

⁴ HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 35, 346–350 und III, 40, 397–406.

⁵ HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 39, 304.

⁶ In dem weitaus ausführlichsten Kapitel III, 42 «Von der kirchlichen Macht», 417 und 463–492. In der Frage des Fegefeuers, IV, 44, 529–536 polemisiert Hobbes noch einmal mit Bellarmin.

⁷ HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 42, 445f, 449.

⁸ Vgl. vor allem John LOCKE, *Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus (Philosophische Bibliothek Band 289), Hamburg 1996. In seiner Einleitung diskutiert Ebbinghaus ausführlich über eine mögliche textliche Abhängigkeit Lockes von Hobbes (122–127). Es scheint kaum möglich, dass Locke die Ideen von *De Cive* und *Leviathan* nicht wenigstens indirekt gekannt hätte.

⁹ Nachdrücklich z.B.: «Die Grenzen auf beiden Seiten sind fest und unveränderlich. Wer diese beiden Gesellschaften, die in Ursprung, Zweck, Geschäft und allem völlig getrennt und unendlich verschieden voneinander sind, vermischt, der wirft Himmel und Erde, die am weitesten entfernten und entgegengesetzten Dinge, durcheinander.» (37)

¹⁰ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

¹¹ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 19.

¹² LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21.

¹³ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 55–57.

¹⁴ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21–23.

¹⁵ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

¹⁶ John LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*, I. 4. Buch (Philosophische Bibliothek Band 76), Hamburg 1988, Kapitel 18–19 und John LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, in: DERS., *Works. New edition, Bd. VIII*, Aalen 1963, 1–158.

¹⁷ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21

¹⁸ LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 95.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Einer eigenen Untersuchung wert wäre der Einfluss Lockes auf die katholische Schulphilosophie des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Dagegen hat die Neuscholastik reagiert, doch ohne zu bemerken, dass sie in der Erkenntnislehre dennoch lockesche Vorstellungen übernommen hat.

²¹ Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück, Der Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (B 127). Ich zitiere nach der Seitenzählung der zweiten, erweiterten Auflage (B, 1794).

²² Zur Idee Christi, vgl. Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. Freiburg 1998, 105–110.

²³ Schon vier Seiten früher hatte Kant seiner Skepsis drastisch Ausdruck gegeben: «Wie kann man erwarten, dass aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?» (B 141).

²⁴ «Unter einem Afterdienst (cultus spurius) wird die Überredung, jemandem durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der Tat diese seine Absicht rückgängig machen.» (B 229)

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Hamburg 1989, 417–421.

²⁶ Hier nimmt der späte Hegel eine Einsicht seiner Jugendschriften wieder auf und verdeutlicht damit die Ausführungen in der *Phänomenologie des Geistes*. Seine *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zeigen in den verschiedenen Jahren erhebliche Veränderungen, bzw. Akzentsetzungen. Der Text über die Liebe fehlt fast ganz in den Vorlesungen von 1824 und 1827; er findet sich dagegen ausführlich im Manuskript von 1821 (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungsmanuskripte I [1816–183109]*. Gesammelte Werke, Bd. 7, Hamburg 1987, 274–280 und G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*

über die Philosophie der Religion. Neu hg. von Walter Jaeschke. Bd. 3, *Die vollendete Religion*. [Philosophische Bibliothek Band 461] Hamburg 1995, 70–75) und dann wieder in der Werkausgabe von 1834 (vgl. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. von Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart ⁴1925, 313–316).

²⁷ Fehlt im Manuskript; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 163–165; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 256–260; Werkausgabe: ed. Glockner, 333–335.

²⁸ Im Manuskript: *Gesammelte Werke*, 293–297; ed. Jaeschke, 88–93; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 166–167; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 260–262; Werkausgabe: ed. Glockner, 338–340.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* ³1832. *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, § 552, 531–541; DERS., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, Hamburg 2009, § 270, 531–541; DERS., *Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. Georg Lasson, Leipzig ²1923, *Vierter Teil: Die germanische Welt*, 795–915 passim.

³⁰ HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), § 552, 536–537, mit der prägnanten Aussage: «Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, – eine *Revolution* ohne eine *Reformation* gemacht zu haben...»

³¹ HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 533–534.

³² HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 535.

JOHANNA RAHNER · KASSEL

COMMUNIO – COMMUNIO ECCLESIARUM –
COMMUNIO HIERARCHICA

*Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung
des Communio-Begriffs*

Im Gegensatz zur in der theologischen Grundlegung der Kirche betonten Bezeichnung der Kirche als Mysterium kann die Rede von der Kirche als ‚communio‘ nicht unbedingt als die Leitidee des Konzils verstanden werden. Sie etabliert sich freilich gerade dort als Leitmotiv, wo die primäre theologische Grunddimension mit den strukturellen Gegebenheiten in der Kirche in Beziehung gesetzt wird und wo von den aus der theologischen Grundlegung zu ziehenden strukturellen Konsequenzen die Rede ist. Damit sind auch schon die Grunddimensionen des communio-Begriffs auf dem Konzil konkret umschrieben. Zunächst bezeichnet er eine an die Leitidee der Kirche als Mysterium angegliederte theologische Begründung der Gemeinschaft der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes selbst. Diese theologische Grundlegung geht jeder weiteren Ausdeutung voraus und bleibt ihre verpflichtende Grundlage. Aus der theologischen Grundlegung, der Teilgabe am kommunialen Leben Gottes, begründet sich die Art und Weise der strukturellen Umsetzung des sakramentalen Wesens der Kirche. Schaut man sich dabei die Texte des Konzils an, wird sehr schnell deutlich, dass «der Begriff communio zwar zentral, der Sprachgebrauch jedoch nicht streng festgelegt ist. Neben dem Wort communio begegnen eine Reihe ähnlicher Begriffe wie communitas, societas u. a. Der Begriff communio selbst hat in den Konzilstexten wiederum unterschiedliche Bedeutungsebenen»¹. Es ist ein Begriff, der sich erst während des Konzils zu etablieren beginnt und damit einen Großteil seiner Ausdeutung und Durchführung der nachkonziliaren Entwicklung überlassen hat². Die folgenden Überlegungen wollen zu einem differenzierten Blick auf diesen Begriff beitragen.

JOHANNA RAHNER, geb. 1962, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

1. Die theologische Grundlegung des *communio*-Begriffs und die ihr immanente Krieriologie

Die *Communio* der Kirche gründet in der heilvollen *Communio* von Vater, Sohn und Geist, d. h. in der Gemeinschaft, die sich in der Sendung des Sohnes durch diesen Sohn den Glaubenden mitteilt und die darin besteht, dass Gott selbst in sich eine Wirklichkeit der Zuwendung und des Mitteilens ist. Die Gemeinschaft der Kirche kann, darf und soll als Gemeinschaft Gottes *Communio*, seine Beziehungsmacht und seinen Beziehungswillen bezeugen. D. h., auch die Gemeinschaft der Kirche ist keine autonome Eigenwirklichkeit, sondern sie hat sich zu begründen aus Gottes eigener Selbstmitteilung und hat sich daran zu messen, ob und wie in ihrer Gemeinschaft dieses göttliche Grundprinzip erkenn- und erfahrbar wird. Die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft sind daher von vornherein schon aufeinander verwiesen, nicht nur um in einem Raum miteinander zu leben, sondern auch um eine gemeinsame Sendung, nämlich «Zeichen und Werkzeug» der «*unio cum Deo*» für die Welt zu sein (LG 1), zu vollbringen, weil gerade darin ihr durch Gott Versammeltsein zu seinem äußeren Ziel kommt. Die Bedeutung dieser theologischen Grundlegung auf dem Konzil ist immens. Verbunden mit der Leitidee der Kirche als Sakrament entwirft dieser Begriff eine grundlegende Krieriologie von Kirche. Die gnaden-theologische Grunddimension nötigt geradezu zu strukturellen Konsequenzen und deren kritischer Sichtung, und so kann das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden, will man damit nicht die sakramentale Grundkonstitution von Kirche und damit die unaufgebbare Verbindung wie Dialektik von innerem Wesen und äußerer Gestalt der Kirche ad absurdum führen. Die Krieriologie der Struktur entwickelt sich unmittelbar aus der theologischen Grundlegung heraus.

Mit J. Ratzinger³ u. a. ist dabei auf die eucharistische Grunddimension des *Communio*-Gedankens zu verweisen. Die *Communio* der Kirche wird sakramental grundgelegt, und diese sakramentale Grundlegung im trinitarischen Heilshandeln Gottes entzieht zugleich das einheits- und gemeinschaftsstiftende Geschehen menschlicher Machbarkeit. Die Gemeinschaft der Kirche wird als solche nicht gemacht, sondern geschenkt. Teilhabe ist zunächst einmal Teilgabe durch das Heilshandeln Gottes selbst: Die *Communio* «kommt nicht «von unten» zustande; sie ist Gnade und Geschenk, gemeinsame Teilhabe an der einen Wahrheit, an dem einen Leben und an der einen Liebe, welche uns von Gott durch Jesus Christus, im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament vermittelt wird»⁴. Gerade diese Unverfügbarkeit des Beschenktseins stellt das kirchliche *Communio*-Sein aber unmittelbar auch unter das göttliche Gericht⁵.

Ist die konziliare *Communio*-Ekklesiologie an eine eucharistisch-zen-trierte Ekklesiologie zurückzubinden⁶, so hat dies fundamentale strukturelle

Konsequenzen für alle, die durch die Teilgabe an dem einen Brot zu dem einen Leib werden. Die eucharistische und damit christologisch-pneumatologische Mitte der *Communio*-Ekklesiologie entwickelt eine konkrete kategoriale Bestimmung für alles, was Handeln und ‹Sein› in dieser durch Christus selbst in Dienst genommenen Kirche angeht. Kirche hat nur durch die Teilgabe des Herrn Anteil an ihm. Sie kann sich auf ein Handeln ‹in persona Christi› nur dort berufen, wo sie dem in der Feier des Herrenmahls vergegenwärtigten und dort als Dasein-für-andere sichtbar werdenden ‹Geist Christi› folgt, d. h. wo sie die Grundstruktur ihres ‹Handelns› am Dienen, an der Nachfolge der in der Feier des Herrenmahls erinnerten und vergegenwärtigten dienenden Selbstausslieferung des Sohnes, im Dasein-für-andere, im Leib-werden-für-andere orientiert.⁷ Darin wird nicht nur die unaufgebbare Priorität des Heilshandelns Gottes vor jeglicher kirchlicher Vermittlung festgeschrieben, sondern auch die Kriteriologie dieser Vermittlung als solche explizit benennbar.

Die Identifikation der Selbstausslieferung und Hingabe als innerste Mitte des Christusereignisses⁸ ermöglicht es, der *Communio*-Struktur von Kirche von dieser eucharistischen Mitte her die notwendigen kategorialen Elemente einzuprägen. Nicht einfachhin die trinitarische Binnenstruktur ist hier Vorbild der *Communio* der Kirche, sondern – und damit trägt Kirche unaufgebbare die Signatur ihres geschichtlichen Seins in der Welt – das Dasein Gottes unter den Bedingungen der Sündigkeit der Welt; und dieses Dasein ist grundlegend von den Dimensionen der Hingabe, der Selbstausslieferung und des Verrates/der Sünde bestimmt.⁹ Dennoch eröffnet sich gerade darin der entscheidende Raum des Heils, in den Kirche als Gemeinschaft hineingestellt wird, weil jeder und jede Einzelne, indem er/sie durch die Hingabe Christi Anteil am Heil erhält, auch zur Gemeinschaft zusammengefügt wird. Eine solchermaßen verortete *Communio*-Ekklesiologie ist daher eine ‹Ekklesiologie von unten›, wie man sie sich tiefer nicht vorstellen kann.¹⁰ *Communio* hat ihr Zentrum in einer eucharistischen Ekklesiologie, aber die steht und entsteht unter dem Kreuz.

2. Kirche als *communio* und *communio ecclesiarum*

Diese christologisch-pneumatologische Grundlegung von Kirche als überliefernde Selbstausslieferung des Sohnes fundiert die *Koinonia*-Struktur der Alten Kirche, an der sich die orthodoxen Kirchen bis heute orientieren, ebenso wie sie heute zum Modell einer echten Gemeinschaft der Kirchen in der einen Kirche werden kann. In der eucharistischen Zentriertheit lässt sich die Ekklesiologie des II. Vaticanums von der orthodoxen Sicht der Kirche und deren pneumatologischer Grundlegung inspirieren.¹¹ Eine solche pneumatologische Sicht drängt auf die Repräsentierung der Mannigfaltig-

keit der Wirkungen des Heiligen Geistes.¹² Die Option des II. Vaticanums für eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie hat also eine zweifache strukturelle Bedeutung. Sie eröffnet zum einen eine plurale Sicht auf die Kirche, und sie plädiert zum anderen für die Orthaftigkeit von Kirche als ihr primäres, grundlegendes und wesentliches Merkmal. Denn die Eucharistie «kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden [...]: die Kirche ist [...] aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt. Die Eucharistie als orthafte Ereignis geschieht darum nicht nur in der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie»¹³.

Vor dem Hintergrund der Volk-Gottes-Metapher führt Karl Rahner hier zunächst die vom II. Vaticanum dann gesamtkirchlich zur Geltung gebrachte Formel ein: «Die Kirche als Ganze ist, wo sie (Ereignis) im vollsten Sinn wird, sogar notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar»¹⁴. Dies findet in einer eucharistisch orientierten Ekklesiologie seinen Grund¹⁵: «Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist [...] Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche»¹⁶. Gerade deshalb ist die Ortskirche die Vergegenwärtigung, das Ereignis der Kirche als Ganzer: «Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein»¹⁷. Sie ist «aktives Subjekt der Manifestation dieser Gesamtkirche an einem bestimmten Ort [...] die Ortskirche ist dazu berufen, eine Kirche von Subjekten (église de sujet) und zugleich in ihrer Verbindung mit den anderen Kirchen als Kirche selbst Subjekt (église-sujet) zu sein»¹⁸.

Man kann und darf «von der konkreten Gemeinde ausgehen, in der sich die Predigt des Wortes Christi und die Proklamation seines heilbringenden Todes im Abendmahl ereignet, Christus selbst so im Wort und Sakrament und in der Bruderschaft als das eschatologische Heil gegenwärtig ist und so Kirche ist im wahren Sinn des Wortes. Man kann auch von da aus dann das Verständnis der Kirche als Ganzer erreichen, weil diese selbst wahrhaft da ist (vere adest) in der Ortsgemeinde»¹⁹. Darum ist der in LG 23,1 verwendete Begriff des «imago Ecclesiae universalis» auch kein platonisiert zu verstehender Ausdruck, der die Ortskirchen nur zum schwachen Abbild der Gesamtkirche, die als solche dann das Wesentliche und Eigentliche wäre,

degradieren würde, sondern «die einzelnen konkreten Wort- und Altargemeinden, aus denen sich die Teilkirchen wiederum zusammensetzen [...] sind das Eigentliche und «Wesentliche» an der Gesamtkirche»²⁰.

Ein solches Verständnis der Gesamtkirche «von unten» bedeutet nun aber nicht, dass sie nur als aus den Teilkirchen zusammengesetzte Kirche zu verstehen wäre: «Die eine und einzige katholische Kirche besteht nicht nur aus (ex quibus) den Teilkirchen, sondern sie besteht auch in ihnen (in quibus) [...]. Der eine Geist Christi existiert so in den einzelnen Teilkirchen, daß die Gesamtkirche aus ihnen besteht. Die einzelnen Teilkirchen bilden nicht ein Ganzes aufgrund einer übergreifenden Organisation [...] sondern weil der eine und ganze Heilige Geist ganz in jeder dieser Teilkirchen gegenwärtig ist und sie so jeweils zu einer Repräsentation des Ganzen der Kirche macht»²¹. Orts- und Gesamtkirche verwirklichen sich in einem gegenseitigen Ineinander; einer «Perichorese»²². «In diesem «in quibus et ex quibus» kommt die spezifisch kirchliche Verfassungsstruktur zum Ausdruck, welche es in dieser Form in keiner weltlichen Verfassung gibt. Sie kann nur durch ein Wunder aufgrund des Wirkens des Hl. Geistes «funktionieren»²³. Darin zeigt sich nun auch, dass nicht Uniformität sondern Vielfalt das Kennzeichen dieser Einheit der Vielen ist; gerade diese geistgewirkte Vielfalt ist unaufgebbares Konstitutivum der Einheit (vgl. LG 32,3)²⁴. Die Einheit der Kirche beruht auf der Perichorese der Ortskirchen. «Die Ortskirche mit dem Bischof an ihrer Spitze besitzt die Fülle des kirchlichen Lebens im Glauben und Sakrament. Aber es ist nur dann eine wirkliche Fülle, wenn diese einzelne Ortskirche nicht im Alleingang handelt, sondern ihre Einheit und Identität mit den anderen bejaht und stets aufs Neue verwirklicht und bezeugt und mit ihnen in Liebe, in Gemeinschaft steht, *Communio* pflegt»²⁵. Eine hier notwendig werdende Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat ist an diesem Punkt offensichtlich: «Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern [...] diese Kirche auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung eine sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe eine und ganze Kirche am einzelnen Ort erscheinen soll und gerade so ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die Feier der Eucharistie und der Sakramente, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes»²⁶. Das sind ekklesiologisch grundlegende Überlegungen, die auch das Konzil zum Anlass nimmt, um in der Kirchenkonstitution eine Grunddefinition zu wagen (vgl. LG 23,1). Der Romanus Pontifex ist das «visibile principium unitatis», deren eigentliches Grundprinzip der Heilige Geist selbst ist; in gleichem Maße sind die Bischöfe Zeichen der Einheit ihrer Ortskirche, die nach dem Vorbild der Gesamtkirche gestaltet, d. h. in ähnlicher Weise in Orts- bzw. Wort- und Altargemeinden gegliedert ist (vgl. LG 26,1).

3. Nachkonziliare Diskussionen und die notwendigen Präzisierungen durch die *Communio notio* von 1992

Das Verständnis des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche²⁷ bleibt in der nachkonziliaren Diskussion häufig nicht allzu eng an das in LG 23 bzw. 26 Formulierte gebunden. Die *«Communio notio»* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Mai 1992²⁸, näherhin mit der dort in der Nr. 9 enthaltenen konkretisierenden Interpretation der Konzilstexte, präzisiert daher: «Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muß vor allem klar gesehen werden, daß diese als *«Teile der einen Kirche Christi»* zu einer besonderen Beziehung *«gegenseitiger Innerlichkeit»* zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche stehen, weil in jeder Teilkirche *«die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt»*. Daher *«kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen»*. Sie ist nicht das *«Ergebnis»* von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit [...] Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich».

Die Ergänzung und Verdeutlichung der konziliaren Ekklesiologie, die die Existenz der (mit der Universalkirche in eins gesetzten) Gesamtkirche *«ex quibus und in quibus»* der Ortskirchen definiert hatte, durch ein Sein der Ortskirchen *«Ecclesiae in et ex Ecclesia»*, erscheint insofern theologisch stimmig, *«wenn [mit *Ecclesia*] die una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia mit all den großartigen Bildern, mit welchen sie die Kirchenväter beschreiben, gemeint ist»*²⁹. Denn angesichts dieses *«Ideals von Kirche»* erscheint es theologisch angemessen und die konziliare Ekklesiologie verdeutlichend, die Ortskirchen als *«Kreaturen»*, d. h. Verwirklichungen dieser einen Kirche Jesu Christi zu verstehen. Dabei sind mit G. L. Müller zwei Missverständnisse zu vermeiden: *«1. Die Meinung, dass die Einheit der Ortskirchen jenseits ihrer konkreten Existenz schon als substantivierte Idee*

besteht, gleichsam als universale ante re. 2. Die Meinung, dass die Universalkirche nur die nachträgliche Summe der Ortskirchen ist, die nach menschlichen Organisationsmaßstäben verwaltet wird, wobei die Einheit der Kirche gleichsam nominalistisch nur als universale post rem besteht. [...] In der Tat verwirklicht sich die Einheit der Kirche in ortskirchlicher Konkretheit, [...] ebenso wie jede Ortskirche ihrer Natur nach nichts anderes ist als die Universalkirche vor Ort. Dieses wechselseitige Innesein ist die katholische *Communio* der Kirche, die sich als *communio ecclesiarum* konstituiert. In philosophischer Terminologie kann man hier von einem universale in re, nämlich der Ortskirche sprechen.»³⁰ Auch J. Ratzinger will die These einer temporalen Präzedenz nicht überbewertet wissen³¹, doch erscheint ihm die ontologische Vorordnung unaufgebbbar: «Diese ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche, der einen Kirche und des einen Leibes, der einen Braut, vor den konkreten empirischen Verwirklichungen in den einzelnen Teilkirchen scheint mir so offenkundig, daß es mir schwerfällt, die Einsprüche dagegen zu verstehen»³². Andernfalls degradiere man die «große Gottesidee Kirche» zur «theologischen Schwärmerei», «und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kirchen in ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, daß Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird»³³.

Indes ist mit H.-J. Pottmeyer u. a. die Rede von der ontologischen Priorität so zu präzisieren, dass das, was als Grund der ontologischen Priorität der Gesamtkirche und damit letztlich als ekklesiologisches Kennzeichen postuliert wird, auch als das identifiziert wird, was es ist: eine christologisch-soteriologisch näher zu füllende Kategorie von Kirche³⁴: Mit Paulus ist «die innere Einheit aller Glaubenden als vorgängige Wirklichkeit der Gnade Gottes [...] nicht in einem abstrakten Subjekt «Gesamtkirche», sondern [...] ausschließlich in der Christologie [zu finden]: «so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, im Verhältnis zueinander aber Glieder» (Röm 12,5)»³⁵. Damit wird eine reale Greifbarkeit der Universalkirche durchsichtig auf jenes «Geheimnis der Einheit von Vielfalt und Einheit, das sich im Begriff der *Koinonia* oder Gemeinschaft in Analogie zur Trinität ausdrückt und u. a. darin besteht, daß die *Una Sancta* in jeder Ortskirche «da» ist und nicht erst «hinter» dieser Konkretion als dessen universales «Wesen» ansichtig würde und nur als abstrakt universale Kirche wirklich Kirche wäre»³⁶. Alles andere wäre ein ekklesiologischer «Modalismus», der letztlich dazu führte, dass Kirche nie konkret «da» wäre, sondern immer nur hinter «Masken», «Modi» verborgen und damit letztlich ungreifbar und unsichtbar, eben letztlich nur eine «*civitas platonica*» wäre³⁷. So schärft die Nr. 9 der «*Communio* Notio» zum einen die notwendig unaufhebbare Verbindung von sakramentaler und hierarchischer Grundstruktur der Kirche ein, zum anderen kann erst vor dem Horizont einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Orts-

und Gesamtkirche der eine Dienst der Einheit in der Gesamtkirche, das Amt universalkirchlicher Einheit, adäquat bestimmt werden.

4. Zum Verhältnis von Primat und Episkopat

Ist der Ortsbischof einerseits Glied des Bischofskollegiums andererseits auch Zeichen der Einheit und Hirte seiner Ortskirche, so sind beide Elemente dieses Amtes gleichermaßen konstitutiv und auch als solche nur in ein Miteinander und in kein Gegenüber zu stellen. Ja, gerade als Hirte in der *Communio* seiner Ortskirche ist er wirksames Glied des Kollegiums: «Indem er seiner Ortskirche dient, dient er der Gesamtkirche, und indem er kollegiale Verantwortung im Rahmen der Gesamtkirche oder seiner Region wahrnimmt, trägt er zugleich Sorge für seine Ortskirche und dient ihr»³⁸. Im Gefolge des II. Vaticanums kann man hier tatsächlich von zwei Deutungstypen der Kollegialität sprechen³⁹: einem eher spekulativen (u.a. von K. Rahner vertretenen) Typus, der davon ausgeht, dass das Kollegium zusammen mit dem Papst in gewisser Weise die Verantwortung für die Gesamtkirche trägt; der zweite, eher altkirchlich orientierte Typus, der als Hauptwirkungsfeld des Bischofs seine Ortskirche bestimmt und in der Wahrnehmung seiner Verantwortung dort seinen Beitrag für die Gesamtkirche als geleistet ansieht.⁴⁰ Beide Typen sind indes keine sich gegenseitig ausschließenden Modelle.⁴¹ Das eher spekulative (neuzeitliche) Modell verweist dabei auf ein Problem, das die Alte Kirche so noch nicht kannte und daher in ihrer Struktur auch nicht berücksichtigt: «Die alte Kirche kannte noch keine gesamtkirchliche Gesetzgebung und Administration. Bestimmungen, die die Gesamtkirche banden, wurden durch ein Konzil getroffen [...] das ein außerordentliches und seltenes Ereignis war. Die normale Regelung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens geschah innerhalb der Patriarchate durch den Patriarchen zusammen mit den Bischöfen oder deren Repräsentanten»⁴². Demgegenüber geht es für die heutige Kirche, die gerade eine besondere Betonung der zentralen Gesetzgebung und Administration kennt, darum, «die zentrale Gesetzgebung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und [...] zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren»⁴³. Erst eine solche Struktur kann heute als Verwirklichung des altkirchlichen Ideals betrachtet werden. «Bischofsamt und Papstamt stehen nicht in Konkurrenz, sondern in sich bedingender Korrelation, weil keines ohne das andere ganz es selbst ist und bestehen kann; beide wurzeln in der *successio apostolica* und konkretisieren diese gerade in ihrer Differenz und Interdependenz. Die Eingebundenheit beider Ämter in Kollegialität und Kirche ist für sie konstitutiv, nicht ein für sie nur ordnungshalber notwendiges Akzidens»⁴⁴. Der Primat im Sinne des II. Vaticanums ist also ein *Communio-Primat*.⁴⁵

Nach katholischem Selbstverständnis war das Verhältnis von Episkopat und Primat nie als ein konkurrierendes verstanden worden, sondern immer schon war es die eigentliche Aufgabe des Primats, «kollegiale *Communio*, zumal auf gesamtkirchlicher Ebene, zu ermöglichen, vor allem gegen die immer wieder durchbrechenden Tendenzen nationalkirchlicher oder regionaler Isolierung»⁴⁶. Diese Aufgabe ist mit einer inneren strukturellen Dynamik verbunden, die einerseits dafür sorgt, dass «das primatiale Element einen Eigenstand und eine Selbständigkeit gegenüber dem kollegialen Element [...] gewinnt», d. h. «eine «spezielle» Vollmacht «oberhalb» der kollegialen Strukturen beansprucht und durchsetzt»; und andererseits dazu führt, dass «die kollegialen Strukturen [...] an den Primat gebunden und von ihm autorisiert werden, auf seiner Grundlage existieren und so aufhören, ein selbständiges und damit kritisches und begrenzendes Element ihm gegenüber zu sein»⁴⁷. Es kommt dem II. Vaticanum dabei nicht darauf an, die aktive Gesamtverantwortung des Papstamtes auf irgendeine Weise in Frage zu stellen, sondern darum, «diese Verantwortung so einzusetzen, daß sie die Entfaltungs- und Gestaltungsfreiheit der übrigen Strukturen und Glieder der Kirche fördert»⁴⁸. Die Wesensbestimmung des Primats findet in den Konzilstexten des II. Vaticanums gerade darin ihr Ziel. Das Konzil macht die Förderung der Mitverantwortung des gesamten Episkopats, die Stärkung der Eigenverantwortung der Ortskirche wie der *Communio* aller zum eigentlichen innersten Kennzeichen des Primats und ordnet die Bestimmungen des I. Vaticanums in die ekklesiologische Grundstruktur des II. Vaticanums ein. Hierfür nimmt die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums einen doppelten Ausgangspunkt: zum einen bei der Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi vor Ort in der in Gemeinschaft mit ihrem Bischof die Eucharistie feiernden Ortsgemeinde, zum anderen beim Bischofsamt selbst⁴⁹.

Die sakramentale Grundlegung von Kirche und ihr *Communio*-Charakter stellen auch hierfür die entscheidende Perspektive zur Interpretation bereit. Das Grundverständnis der einen Kirche Jesu Christi, die sich in und aus Ortskirchen verwirklicht, bildet die notwendige Grundlage für das Verständnis der Kirche als «*Communio ecclesiarum*» wie das Verständnis des Papstamtes in der Gemeinschaft dieser Ortskirchen: «Das Bischofsamt als Dienst in einer Kirche, die strukturell eine *Communio* bildet, hat einen wesentlich kollegialen Charakter. Der Papst wird deshalb als Anhaltspunkt der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft gesehen; sich von ihm trennen heißt, sich von der Einheit des Kollegiums und der Kirche trennen»⁵⁰. Dadurch erst kann das Papstamt so zum «sichtbaren Zeichen und Fundament» der Einheit der Kirche werden, «daß die Einheit mit ihm Bedingung des Bleibens in der *Communio* ist [...] Um sich nicht von der *Communio plena* zu trennen, sind alle Gläubigen [...] berufen, ihre eigenen Gaben, ihre

Berufung und Sendung in der Einheit mit dem Nachfolger Petri lebendig umzusetzen»⁵¹. Damit stellt man aber den Papst nicht über die Kirche, sondern mitten in sie hinein, und man nimmt ihn in die Pflicht: «Der Bischof von Rom hat den Auftrag, die ganze wahre Communio-Dynamik, das Wort und die Sakramente, den besonderen Charakter der kirchlichen Verfassung, den jede getrennte Kirche oder Gemeinschaft bewahrt, anzuerkennen»⁵². Erst so kann er die wahre Bedeutung seines Dienstes erfüllen, die letztlich darin wurzelt, «daß das Dasein des Nachfolgers des Petrus objektives und sichtbares Kriterium der «vollen Communio» ist, so daß die Gläubigen die Gewißheit haben können, daß sie in Verbindung mit ihm in der wahren Einheit bleiben, die im Geist Christi gründet»⁵³.

Auch hier liefert die Communio-Notio von 1992 eine notwendige Präzisierung: «Tatsächlich gründet die Einheit der Kirche auch in der Einheit des Episkopates. Wie schon die Idee vom Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen) verlangt, daß eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der «universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht» –, so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom [...] Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit all ihren Wesenselementen, und somit nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium «gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt». Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, «die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten» (Nr. 12f). Das impliziert deutlich die Verpflichtung der Ortskirchen, die Einheit mit der Weltkirche, insbesondere mit der Leitungsinstanz des Papstamtes, zu wahren. Doch macht es auch auf die andere Seite des Communio-Geschehens aufmerksam, nämlich dass der Papst gleichermaßen auf die Ortskirchen verpflichtet ist, dass er auch mit ihnen Communio zu halten hat, ihnen einen möglichst weiten Raum der Mitgestaltung und Verantwortung einzuräumen hat.

Diese Konsequenz der gegenseitigen Perichorese von Universal- und Ortskirche ist in der nachkonziliaren Diskussion häufig zu wenig bedacht worden. So steht in der Diskussion um das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche nicht etwa der Auftrag des einen Dienstes an der universalkirchlichen Einheit in Frage, sondern es ist eine am Communio-Gedanken orientierte Einheitsvorstellung und die Idee eines Papsttums als deren zeichenhafter Ausdruck zu etablieren, die davon ausgehen, dass es die Gesamtkirche «nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese» gibt, und dass diese «Perichorese [...] sich normalerweise in unmittelbaren, gegenseitigen wie vielseitigen Beziehungen der

örtlichen Kirchen»⁵⁴ vollzieht. So wäre auch eine Vorstellung von Einheit in den Blick zu nehmen, die die Dimension der Kirche als «*communio fidelium*» ebenso in das Zentrum ihrer Überlegungen stellt: «Die Eigenart der Kirche, Gemeinschaft von Ortskirchen zu sein, ist die strukturelle Wirklichkeitsgestalt der Gemeinschaft der Glaubenden. Was die Gemeinschaft der Ortskirchen verletzt, verletzt nicht weniger die Gemeinschaft der Glaubenden und umgekehrt. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, und jede dieser ortskirchlichen Gemeinschaften wie die ganze Kirche ist eine Gemeinschaft von Personen, in denen jede berufen ist, ihr Kirchesein zu leben und die Sendung der Kirche mitzutragen»⁵⁵. Dabei ist es aber gerade die entscheidende Aufgabe als Dienst an der Einheit die Hilfe zur Mündigkeit zu gewährleisten. Eine solch wahrhaft «subsidiäre» Form des Amtes universalkirchlicher Einheit ist ein binnenkatholisch allenfalls angedachtes Ideal⁵⁶. Hilfreich und wegweisend ist hierfür die kanonistische Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip.⁵⁷ Die konkrete ekklesiologische Anwendbarkeit dieses Prinzips bedarf aber noch der weiteren Klärung. Daher stellt Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben «*Pastores gregis*» (2003) dazu fest: «In der Synodenaula wurde die Frage aufgeworfen, ob das Verhältnis, das zwischen dem Bischof und der höchsten kirchlichen Autorität besteht, nicht im Lichte des Subsidiaritätsprinzips zu behandeln sei, insbesondere hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bischof und Römischer Kurie. Dabei bestand der Wunsch, diese Beziehungen im Sinne einer *Communio*-Ekklesiologie unter Achtung der jeweiligen Kompetenzen und demnach unter Verwirklichung einer größeren Dezentralisation zu gestalten. Es ist auch gebeten worden, über die Möglichkeit nachzudenken, dieses Prinzip auf das Leben der Kirche anzuwenden, wobei auf jeden Fall der Tatsache Rechnung getragen werden müsse, daß das konstitutive Prinzip für die Ausübung der bischöflichen Gewalt die hierarchische Gemeinschaft der einzelnen Bischöfe mit dem Papst und mit dem Bischofskollegium ist. Wie man weiß, wurde das Subsidiaritätsprinzip von meinem Vorgänger seligen Angedenkens Pius XI. für die bürgerliche Gesellschaft formuliert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Terminus »Subsidiarität« nie gebraucht. Es hat jedoch zu einer Aufteilung unter den Organen der Kirche ermutigt und dabei ein neues Nachdenken über die Theologie des Episkopats in Gang gesetzt, die bei der konkreten Anwendung des Kollegialitätsprinzips auf die kirchliche Gemeinschaft schon Früchte trägt. Hinsichtlich der Ausübung der bischöflichen Gewalt haben die Synodenväter jedoch gemeint, daß sich der Begriff der Subsidiarität als zweideutig erweist. Sie haben darauf bestanden, das Wesen der bischöflichen Autorität im Lichte des *Communio*-Prinzips theologisch zu vertiefen. In der Synodenversammlung war mehrmals vom *Communio*-Prinzip die Rede. Es handelt sich hierbei um eine organische Gemeinschaft im Sinne des Bildes vom Leibe

Christi, von dem der Apostel Paulus spricht.» (Nr. 56) Eine konkrete Verhältnisbestimmung von Orts- und Universalkirche unter der Perspektive des Subsidiaritätsprinzips wie der Communio-Theologie sowie eine Verortung des Amtes der Einheit in diesem Kontext von Communio und Subsidiarität ist auch nachkonziliar nur anfanghaft entwickelt worden⁵⁸ und bedarf daher der weiteren Diskussion.

ANMERKUNGEN

¹ W. KASPER, *Kirche als Communio – Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz 1987, 272–289, hier 275.

² Das Konzil verwendet – mit einer in der weiteren Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte des Konzils aber stark wirksamen Ausnahme – den Begriff «communio» in dreifacher Weise: Es charakterisiert damit die Kirche als Gemeinschaft (vgl. LG 4; 7; 9; 13; 15; 50; 51; 69), es strukturiert damit Kirche, indem es das Verhältnis von Bischofskollegium und Papst sowie von Presbyterat und Bischof umschreibt (vgl. LG 8; 18; 24; 25 bzw. 28; 29; 41), und es kennzeichnet damit die strukturelle Eigenständigkeit der römisch-katholischen Ortskirchen und ihre Verbindung mit dem Papst (vgl. LG 8; 14; 15).

³ Vgl. u.a. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 55.

⁴ KASPER, *Kirche als Communio* (s. Anm. 1), 280.

⁵ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Communio – ein Programm*, IkaZ 1 (1972) 4–17, hier 9f; 16f; vgl. ebd. 11: Kirchliche Communio hängt «an der Wirklichkeit der eucharistischen Selbstverteilung Jesu in seinem Abendmahl und der von ihr her begründeten, keineswegs magischen, aber sakramental-objektiven Communio der Mahlteilnehmer, die unauflöslich sowohl Teilhabe an Gott in Christus wie wechselseitige Teilnahme ist (1 Kor 10,16ff)».

⁶ Vgl. nachdrücklich z. B. J. RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, Cath 26 (1972) 108–125, hier 111f; DERS., *Communio – ein Programm*, IkaZ 21 (1992) 454–463, hier 461.

⁷ Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 5.

⁸ Vgl. dazu und zum dort theologisch grundgelegten Traditio-Begriff: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 51ff; vgl. bes. 54 mit Anm. 11.

⁹ Den Schritt aus einer solchermaßen geprägten Heilsgeschichte zurück in die immanente Trinität mit «Brüchen» und «Spannungen» hat nur H. U. v. BALTHASAR gewagt.

¹⁰ Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 16f: «Communio wird gestiftet am Karsamstag, nach dem Verlassenheitsschrei, vor der Sprengung des Grabes: im wortlosen, transdialogischen Schweigen des Mitseins im Allein». Vgl. dazu auch VERWEYEN, *Grundriss* (s. Anm. 8), 54 mit Anm. 11; RATZINGER, *Communio* (s. Anm. 6), 160.

¹¹ Vgl. R. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche*, US 36 (1981) 226–241, hier 232.

¹² Vgl. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 234.

¹³ K. RAHNER/J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, QD Bd. 11, Freiburg 1961, 26f. Vgl. auch J. FREITAG, *Vorrang der Universalkirche?* ÖRu 44 (1995) 74–92, hier 80f. Vgl. auch die aus dieser eucharistischen Mitte der Ekklesiologie abgeleiteten Modelle der Verhältnisbestimmung von Orts- und Gesamtkirche – das exklusiv ortskirchliche Modell (N. AFANASIEFF) – das Mischmodell (J.D. ZIZIOULAS) – das exklusiv gesamtkirchliche Modell (J. RATZINGER) bei FREITAG (ebd., 75ff). Eine eucharistische Ekklesiologie fordert indes beides: «die Vielfalt der Ortskirchen wie die Einheit der universalen *Una sancta*. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken» (ebd., 79f).

¹⁴ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 24.

¹⁵ Zur altkirchlichen Tradition dieser Verbindung vgl. L. HERTLING, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, US 17 (1962) 91–125, hier 96ff.

¹⁶ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 26.

¹⁷ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28. Zur pneumatologischen Vertiefung dieses Ansatzes vgl. J. D. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124–140, bes. 131f.

¹⁸ H. M. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel* (s. Anm. 17), 141–174, hier 141.

¹⁹ K. RAHNER *Kommentar zu Artikel 18–27 der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, LThK¹ Erg. Bd. 1, 243. Zur ökumenischen Bedeutsamkeit dieser Öffnung vgl. ebd. 243f.

²⁰ Vgl. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona – Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München ³1968 522f. Zur pneumatologischen Grundlegung vgl. ebd., 522: «Der eine Geist Christi als das Einheitsprinzip der Kirche ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend».

²¹ MÜHLEN, *Una Mystica Persona* (s. Anm. 20), 523. Zur Eigenständigkeit vgl. ebd., 523ff. Dieses Streben nach Einheit hat nichts mit Eintönigkeit und Uniformität zu tun (vgl. ebd., 524).

²² Vgl. W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. G. SCHREER (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS Homeyer, München 1999, 32–48, hier 43.

²³ Ebd.; Zum Hl. Geist als Grundprinzip der Einheit von Orts- und Gesamtkirche vgl. auch O. SAIER, «*Communio*» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, MThS – Kanonistische Abteilung Bd. 32, Bamberg 1973, 161f; 168. G. L. Müller spricht von einem «gegenüber staatlichen Organisationsformen analogieelosen Verhältnis» (vgl. G. L. MÜLLER, *In quibus et ex quibus. Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Nr. 37, Münster 2003, 59–68, hier 64).

²⁴ Zu einem analogen Ansatz orthodoxer Theologie vgl. ZIZIOULAS, *Christologie* (s. Anm. 17), 135.

²⁵ ERNI, *Pneumatologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 239f.

²⁶ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28.

²⁷ Zur Unterscheidung zwischen Gesamt- und Universalkirche, die die im Folgenden skizzierte Auseinandersetzung nicht immer beachtet, vgl. S. ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 31, Würzburg 2001, 329ff.

²⁸ Zur Begründung der «Notwendigkeit» dieser Notifikation vgl. J. RATZINGER, *Die große Gottesidee (Kirche) ist keine Schwärmererei*, in: FAZ vom 22.12.2000, S. 46 Sp. 1: «Im Maß, in dem *Communio* zum griffigen Schlagwort wurde, wurde es verflacht und verfälscht. Wie beim Volk-Gottes-Begriff so mußte man auch hier eine fortschreitende Horizontalisierung, das Auslassen des Gottesbegriffes beobachten. *Communio*-Ekklesiologie begann sich auf die Thematik des Verhältnisses von Orts- und Gesamtkirche zu reduzieren, die wiederum immer mehr zur Frage nach der Kompetenzverteilung zwischen der einen und der anderen verfiel». Vgl. zu einer positiven Würdigung des Anlasses der «Note» auch M. KEHL *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, SdZ 221 (2003) 219–232, hier 222f.

²⁹ KASPER, *Theologie und Praxis* (s. Anm. 22), 44.

³⁰ MÜLLER, *Verhältnis* (s. Anm. 23), 64f.

³¹ Vgl. RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 3. Zur exegetischen Präzisierung und Relativierung dieser These vgl. K. McDONNELL, *Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 102–114; vgl. auch M. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 81–101, hier 94.

³² RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 2.

³³ Ebd.; Kritisch dazu KEHL, *Zum jüngsten Disput* (s. Anm. 31), 93.

³⁴ Mit KEHL sogar eine trinitarische (vgl. KEHL, Disput [s. Anm. 31], 227f).

³⁵ M. THEOBALD, *Glosse – «Der römische Zentralismus» und die Jerusalemer Urgemeinde*, ThQ 180 (2000) 225–228, hier 227. Vgl. auch H. J. POTTMEYER, *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in: A. FRANZ (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und die Vielfalt der Kirche*, QD Bd. 192, Freiburg 2001, 291–310, hier 303f: «Was der Kirche (in der Zeit) «ontologisch» vorausgeht und immer voraus sein wird – das «Eigentliche des Mysteriums» ihrer Einheit – ist der ewige Heilsrat-schluß Gottes und seine in Treue andauernde Liebe, und was ihr «ontologisch und zeitlich» vorausgeht, ist der menschgewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, der als Erhöhter ständig im Heiligen Geist seinen Leib aus den Vielen bildet».

³⁶ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 84.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308.

³⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden bes. J. RATZINGER, *Die bischöfliche Kollegialität – Theologische Entfaltung*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. 1 und 2, Freiburg 1966, hier Bd. 2, 44–70, hier 56ff.

⁴⁰ Zur Präsenz beider Typen in der Kirchenkonstitution vgl. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, QD Bd. 179, Freiburg 1999, 103ff.

⁴¹ Vgl. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 105.

⁴² POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 107.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83; vgl. auch POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 305.

⁴⁵ Vgl. POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308. «Wer dagegen von der Priorität der Gesamtkirche (in der Zeit) vor der Ortskirche spricht, steht zumindest in der Gefahr, die Vollmacht des Bischofsamtes aus der des Papstamtes abzuleiten, wozu eine universalistische Ekklesiologie neigt; das ist mit der Lehre des 2. Vatikanums kaum vereinbar» (ebd.).

⁴⁶ K. SCHATZ, *Primat und Kollegialität – Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses*, IkaZ 27 (1998) 289–309, hier 289.

⁴⁷ Ebd. 289f. Genau Letzteres erweist sich als eine folgenschwere Entwicklung. Zur historischen Entwicklung im 1. Jahrtausend vgl. ebd. 290ff.

⁴⁸ H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1984, 89–110, hier 110.

⁴⁹ Zur zeitgeschichtlichen Einordnung und den theologischen Vorarbeiten zum Konzil vgl. die Beiträge in: Y. CONGAR (Hg.), *Das Bischofamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964.

⁵⁰ A. CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum*, IkaZ 27 (1998) 310–329 hier 314.

⁵¹ CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 320.

⁵² CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 322. Carrasco Rouco spricht eindrucksvoll von der «Dynamik des Entgegennehmens» (vgl. ebd., 323).

⁵³ CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 323.

⁵⁴ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83.

⁵⁵ POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 309f. Vgl. auch FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 85: «Jede Ortskirche ist integral Kirche nur als «Glieder» der Una Sancta und in dem Maß, als sie sich der lebendigen Perichorese, dem gegenseitigen Innesein aller Glieder untereinander, nicht nur des Zentrums in den je einzelnen Gliedern, nicht verschließt».

⁵⁶ Vgl. die Überlegungen von KARDINAL FRANZ KÖNIG zur Kirchenführung, in: HerKorr 53 (1999), 176–181; auch J. WERBICK, *Subsidiarität, Partizipation, Solidarität: hilfreiche und normative Prinzipien für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Ortskirchen und Weltkirche*, in: J. WERBICK/F. SCHUMACHER (Hg.), *Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?*, Münster 2006, 41–61; GUIDO BAUSENHARTS Kommentar zu «Christus dominus», in: *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. II, Freiburg 2005, 225–313; A. SCHEUERMANN, *Die Amtsgewalt des Papstes*, in: H. SCHAMBECK (Hg.), *Kirche und Staat*.

FS Fritz Eckert, Berlin 1976, 3–20; P. KRÄMER, *Wer hat das Sagen in der Kirche? Zur spannungsgeladenen Einheit zwischen Rom und den Ortskirchen*, in: H. HOFFMANN (Hg.), *Das Bischofsamt im Spagat zwischen Ortskirche und Weltkirche*, Trier 2002, 9–28.

⁵⁷ Vor allem sind hier zu nennen K. MÖRSDOFF, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: R. BÄUMER, u.a. (Hg.), *Volk Gottes. FS J. Höfer*, Freiburg 1967, 568–584; und W. AYMANS, *Das synodale Prinzip in der Kirchenverfassung*, München 1970. Zur aktuellen Diskussion vgl. die im 37. Band der «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche» (Münster 2003) dokumentierten Beiträge; darüber hinaus: A. LEYS, *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*, Kampen 1995; DERS., *Structuring Communion: The Importance of the Principle of Subsidiarity*, in: *The Jurist* 59 (1998) 84–123.

⁵⁸ Vgl. dazu die Beiträge in: *Il primato del successore di Pietro*. Atti del simposio teologico (Atti e documenti 7), Città del Vaticano 1998; insbes. W. HENN, *Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy During the Second Millennium*, 222–273, bes. 266–273; M. J. BUCKLEY, *«Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum»*. *The Primacy and the Episcopate: Towards a Doctrinal Synthesis*, 282–339, bes. 303–339: «For finally, the primacy is vital to the degree that the episcopate is strengthened and untitled. It is not a weak episcopate that indicates a powerful primacy; it is a strong episcopate. So also the episcopate is vital to the degree that the People of God it is to serve are actualized and local churches are brought into the communion and the freedom that is their sacramental heritage.» (ebd. 339).

JEAN-LUC MARION · PARIS

LAUDATIO AUF KARDINAL LUSTIGER¹

Meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie,

was kann ich sagen, in diesem Augenblick, in dem man gleichwohl, und mehr als in jedem anderen, etwas sagen muss? Denn Sie haben mir das Wort erteilt und dennoch bringe ich angesichts dieses Ortes und all jener, die an ihm versammelt sind, kaum ein Wort hervor.

I.

Das ist nicht weiter verwunderlich: Denn auch wenn jeder weiß, welch überaus große Ehre es bedeutet, in die Académie française aufgenommen zu werden, so spürt doch nur der, der in ihr tatsächlich auch einen Sitz und eine Stimme hat, die Bürde, die mit diesem *officium* verbunden ist, einem Dienst, der denjenigen, der die Ehre hat, ihn zu versehen, voll und ganz in Anspruch nimmt und ihn, wenn auch nicht unsterblich, so doch zumindest äußerst robust und widerstandsfähig macht – wie übrigens auch den grünen Rock, den er trägt. So ist dies heute für mich eine Prüfung in der größtmöglichen Bescheidenheit. Schon seit langem und immer, wenn mich der Zweifel an meiner eigenen Arbeit überkam, habe ich mich an den Sinnspruch gehalten: Wenn ich mich selbst betrachte, werde ich betrübt, wenn ich mich aber vergleiche, so bin ich getröstet. Von nun an aber, meine sehr verehrten Damen und Herren, da ich in den Schoß Ihrer ehrwürdigen Gesellschaft aufgenommen bin, werde ich jedes Mal, wenn ich mich vergleiche, noch betrübter sein, als wenn ich mich nur selbst betrachten würde.

Oder vielmehr werde ich mich vergleichen, um von Ihnen zu lernen, wie ich mich dieser Auszeichnung als würdig erweisen kann, so wie Sie dies durch Ihr eigenes Werk bereits getan haben. Und das einjährige Noviziat, das mir durch die äußeren Umstände auferlegt wurde, hat mich bereits ermessen lassen, welches Arbeitspensum Sie sich aufbürden und mit welcher Vielzahl an Publikationen Sie Ihrer Gesellschaft die Ehre erweisen. Ich werde mich aber auch mit der Schar von

*JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist Professor auf dem Lehrstuhl für Metaphysik an der Sorbonne (Paris IV) und Professor für Religionsphilosophie und Theologie an der University of Chicago. Er ist Mitbegründer der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* und verantwortlicher Herausgeber der Reihe «Épiméthée» im Verlag Presses Universitaires de France. Jüngste Veröffentlichungen: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008; *Certitudes négatives*, Grasset, 2010; *Le croire pour le voir*, collection *Communio, Parole et Silence*, 2010.*

Philosophen vergleichen, die Sie im vergangenen Jahrhundert in Ihren Reihen aufgenommen haben: Bergson und Levi-Strauss, Gouhier und Gilson, Serres und Girard, aber auch mit jenen, die Sie hätten aufnehmen können, oder sollte ich sogar zu sagen wagen, die Sie hätten aufnehmen müssen, Levinas und Ricœur, Henry und Derrida, Merleau-Ponty und Sartre – sie alle hätten sich dieser Ehre nicht verweigert und die Philosophie, die heute in Frankreich so bedeutend ist, hätte es verdient. Und schließlich werde ich mich mit all jenen vergleichen, die, seit vierhundert Jahren, diesen ehrenvollen Dienst ausgeübt haben, damit sie mich in jener Praxis unterweisen, die Montaigne (der de iure auch ein Mitglied der Académie gewesen ist) «die Diskussion» nannte, «... die fruchtbarste und natürlichste Übung unseres Geistes». Die Diskussion vergleicht, weil sie jene zusammenbringt, die sich einander zuwenden, um sich gleichermaßen zuzuhören wie miteinander zu sprechen. Und die Académie française tut zweifellos nichts anderes – sie stellt nichts her, produziert nichts – als zuhören. Descartes war sich in seinem Entwurf für eine Akademie, den er im Auftrag der Königin Christine von Schweden zehn Tage vor seinem Tod angefertigt hatte, über das paradoxe Wesensmerkmal Ihrer Gesellschaft im Klaren, denn im Artikel VI seines Reglements heißt es, dass man «einander beim Reden mit Wohlwollen und Ehrfurcht zuhören solle und keine Geringschätzung demgegenüber aufkommen lasse, was in der Versammlung gesprochen wird.» In der Akademie hört man sich also beim Reden zu, nicht sich selbst, sondern einer dem anderen.

II.

So kann ich auch verstehen, dass Jean-Marie Lustiger sich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, zutiefst zugehörig gefühlt hat, auch wenn es so schien, als hätte er keine Gelegenheit ausgelassen, um Ihnen zu entkommen. Dieser herausragende Geist und diese nicht nur intellektuelle, sondern auch spirituelle Ausnahmeerscheinung, dem so viele Studenten der Sorbonne seit den 1950er-Jahren ein verlässliches Wissen verdanken, hat zahllose Theologieseminare und Einkehrtage gehalten und eine Unzahl an Predigten hinterlassen, sich aber gleichzeitig hartnäckig geweigert, irgendwelche Bücher zu schreiben und eine literarische Karriere, welcher Art auch immer, anzustreben. Ich war erst wenige Monate Student in der Rue d'Ulm, als ich ihm im Mai 1968 mitten in dem brodelnden Vulkan des Quartier Latin zum ersten Mal begegnete, und seit diesem Tag habe ich ihn selten mehr aus den Augen verloren, so sehr prägte er diejenigen, die mit ihm zusammenkamen. Und als er dann Priester der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal an der Porte de Saint-Cloud wurde, durchquerten wir ganz Paris, um seine Predigten zu hören; ich studierte damals, übrigens zusammen mit Christoph von Schönborn, die ziemlich schwierigen Abhandlungen des hl. Maximus Confessor und stellte mit ziemlicher Verblüffung fest, dass die Predigten dieses Priesters sich exakt an die Lehre des großen griechischen Theologen anschlossen, ohne es zu wollen oder es vielleicht gar zu wissen. Die Öffentlichkeit war sich schnell der Bedeutung dieser Predigten bewusst, sodass nach und nach Mit- oder Abschriften angefertigt und unter der Hand in Umlauf gebracht wurden, genau so, wie es auch zu Zeiten der Kirchenväter der Fall gewesen ist. Zu sehr durch ihre pastoralen Aufgaben in Pflicht genommen, als dass

sie Zeit gehabt hätten, Bücher zu schreiben, waren sie Männer des gesprochenen Wortes, die ihren Schreibern die Aufgabe überließen, um aus den einzelnen Körnern, die von der Kanzel fielen, das Brot einer Theologie zu backen, deren Rang bis heute unerreicht geblieben ist. So war auch Jean-Marie Lustiger jemand, der redete und predigte, aber nicht schrieb. Wir mussten lange warten, bis er nachgab und uns 1978 die *Sermons d'un curé de Paris* (dt. *Habt Vertrauen. Impulse zur Nachfolge*, 1982) veröffentlichen ließ – allerdings lange Zeit unter der Bedingung, dass dieses Werk anonym erscheine. Tatsächlich war es dann dafür schon zu spät und die Leser hätten ihn sowieso erkannt. Seit seiner Ernennung zum Erzbischof von Paris im Jahre 1981 jedenfalls hat die Zahl seiner Veröffentlichungen zugenommen, wobei diese aber immer auf Predigten oder Vorträge (wie etwa die beiden bewundernswerten Bände *Osez croire* und *Osez vivre* aus dem Jahre 1985; dt. in Teilübersetzung: *Wagt den Glauben*, 1986) bzw. auf Gespräche (wie z.B. der beeindruckende Band *Le Choix de Dieu* von 1987; dt. *Gotteswahl*, 1992) zurückgingen und nie Autorenbücher im engeren Sinne waren. Der Mangel an Zeit wird wohl kaum genügen, um diese ständige Praxis hinreichend zu erklären.

Dieser *Académicien* hat alle Sorgfalt darauf verwendet, nicht zu schreiben. Wie konnte er dennoch einer der Ihren werden und es über zwölf Jahre lang bleiben, während doch die Verantwortung für seine Diözese – eine Diözese übrigens, deren Glanz sich sehr rasch immer weiter ausbreitete, ganz entsprechend seiner Intelligenz und der Kraft seines Geistes, über ganz Frankreich, über Europa, ja bis an die Grenzen der Welt –, die, wie ich selbst sehen konnte, immer erdrückender wurde und es ihm kaum noch erlaubte, an Ihren wöchentlichen Sitzungen teilzunehmen? Und tatsächlich wurde er ja sogar zu einem der einflussreichsten Mitglieder Ihrer Gesellschaft. Dennoch aber hat wohl, wie durch eine seltsame Ironie, kaum ein Ereignis seine Zugehörigkeit zu ihr so sehr gekennzeichnet wie der Abschied, den er von Ihnen anlässlich einer Wahlsitzung, der von Max Gallo am 31. Mai 2007, nahm, wenige Monate, bevor er dieser Welt sterben und für die Ewigkeit geboren werden sollte. «Sie werden mich nicht wiedersehen.»

Nein! Nein, im Gegenteil, wir fangen erst an, Sie zu sehen, Kardinal Lustiger. Sie bleiben in der Tat unter uns, und zwar in der paradoxen Weise, wie auch der Apostel Paulus innerhalb der christlichen Gemeinde der Philipper geblieben ist: «... nicht nur in seiner Gegenwart, sondern noch viel mehr in seiner Abwesenheit» (Phil 2,12). Und um gleich damit einen Anfang zu machen: Sie bleiben in dieser Gesellschaft gegenwärtig. Als Anzeichen dafür verweise ich nur auf Ihren Leitspruch – «Für Gott ist alles möglich»: Die Eigentümlichkeit Gottes besteht darin, dass das Unmögliche sich für ihn als möglich erweist, während es für den Menschen immer unmöglich bleibt. So zum Beispiel die wunderbare Geburt des Isaak durch die bereits im hohen Alter stehende Sarah (Gen 18,14) sowie die noch wunderbarere Geburt Christi aus einer Jungfrau (Luk 1,37). Es war Jean-Marie Lustigers innerste und selbstverständlichste Überzeugung, dass Christus den Menschen sogar das Mögliche Gottes möglich macht, das heißt das, was ihnen ansonsten unmöglich wäre. «Mein Herz muss an das Mögliche glauben, das heißt an die für Gott bestehende Möglichkeit, von der die Menschen glauben, sie sei unmöglich» (*Osez croire*, p. 33). Oder: «Dem Evangelium glauben ist etwas anderes, als einem idealen und nicht zu verwirklichenden Programm, einer Utopie anhängen. Es will vielmehr bekennen, dass

Gott gekommen ist, um in uns das zu vollenden, was zu tun er von uns verlangt» (*Wagt den Glauben*, S. 257). Was nun aber kaum bekannt sein dürfte, ist, dass dieser Leitspruch von Kardinal Lustiger bereits lange vorher von einem sehr geistreichen und äußerst begnadeten Autor kommentiert worden ist, einem verkannten Theologen, der sowohl in der Tradition des hl. Franz von Sales als auch in der der abstrakten Mystik stand, auch einem Kardinal, und zwar dem, den man in diesem Hause den Kardinal Richelieu nennt. Es war tatsächlich er, der in der besten seiner religiösen Schriften, dem *Traité de la perfection du chrétien* von 1639 (dt. *Über die christliche Vollkommenheit*) – der erst jüngst von Ihrem Kollegen, dem leider inzwischen verstorbenen Pater Ambroise-Marie Carré neu herausgegeben wurde –, das Prinzip entwickelt hat von der «[...] Liebe, für die nichts unmöglich ist» (c. 36). Denn wenn für Gott nichts unmöglich bleibt, so rührt das von der einzigen Allmacht her, die seine Transzendenz zulässt, nämlich seiner Liebe. Und infolgedessen gewinnt der Mensch nur insofern einen Zugang zur göttlichen Möglichkeit dessen, was ihm unmöglich bleibt, als es ihm gelingt, in der gleichen Weise zu lieben, wie Gott uns liebt: «Nur in der Liebe kann der Mensch danach streben, eine gewisse Gleichheit mit Gott zu erlangen» (c. 42). Wie Sie sehen, meine sehr verehrten Damen und Herren dieser Akademie, handelt es sich hier um mehr als nur eine glückliche Fügung – der erste und der letzte unter den Kardinälen dieser Gesellschaft stimmen in dem entscheidenden Punkt überein: Nur Gott allein vermag alles, aber er will es nur durch die Macht der Liebe. Der letzte Kardinal sagte bei seiner feierlichen Aufnahme in diese Akademie über den ersten, dass «[...] hier allein Armand du Plessis de Richelieu den bestimmten Artikel verdient: er bleibt *der* Kardinal». Sie werden mir erlauben, dass ich, wenn ich *der* Kardinal sage, diese Exklusivität zuweilen dadurch verletze, dass ich dabei manchmal auch, ja sogar zuerst an Letzteren denke, denn der sagt ja in der Sache dasselbe wie der Erste.

Ausgehend von diesem Bezugspunkt wird es uns auch deutlich, warum Kardinal Lustiger so ganz und gar zu Ihrer Gesellschaft gehörte. Denn alles dreht sich hier um das Wort.

Wie aber versteht die Akademie das Wort? Als etwas, das einem erteilt wird und nicht als etwas, das man ergreift. Alles in Ihrer Tradition im Umgang mit dem Wort erinnert daran. Denn muss man nicht zuerst Ihre Stimme erhalten, um gewählt zu werden? Sofort und sogar in ganz trivialer Weise dient die Stimme zu einer Wahl. Aber ist man dann in Ihren Reihen aufgenommen, muss man wieder warten, bis Sie das Wort erteilen: Wenn ich also heute die schreckliche Freiheit habe zu sprechen, dann nur, weil Sie sie mir einräumen. Diese selbe Regel gilt auch für Sie in Ihrer vorrangigen Aufgabe, den *Dictionnaire de l'Académie* zu überarbeiten. Nun, wie wird sich die neueste von den früheren Auflagen unterscheiden? Im Vorwort zur 9. Auflage aus dem Jahre 1986 wiederholt es Maurice Druon noch einmal: «Der *Dictionnaire de l'Académie* ist ein solcher des alltäglichen Sprachgebrauchs, ganz einfach und in erster Linie, das Wörterbuch zum guten Gebrauch der Sprache, das deshalb auch als Richtwert für alle anderen dienen kann bzw. dienen sollte.» Aber wie wiederum definiert man den Sprachgebrauch? Genau genommen lässt er sich weder definieren, noch kann man über ihn entscheiden; er wird festgestellt. Man muss ihm nur folgen, oder anders gesagt, hinter ihm hergehen, ihn abwarten und auf ihn hören. Ein Wörterbuch des Sprachgebrauchs verfolgt den Grundsatz, darauf

zu horchen, wie Wörter sich hervordrängen und verschieben, wie die Sprache gesprochen wird. Wir sprechen innerhalb einer Sprache (frz. *langue* im Sinne des allgemeinen, überindividuellen, sozialen Sprachsystems, d.h. als die Gesamtheit der sprachlichen Gewohnheiten, welche es dem Individuum gestatten, zu verstehen und sich verständlich zu machen, Anm. d. Ü.), die uns in ihr sprechen lässt. Wir hören auf sie, um ihr zu antworten. Und so wie die Sprache als Sprachsystem (frz. *langue*) nicht auf das erste Wort (frz. *parole*) verzichten kann, so verdankt die Sprache überhaupt (frz. *langage* im Sinne ihrer allgemeinen Funktion als Ausdrucksmittel, Anm. d. Ü.) ihre Realität diesem Sprachsystem (frz. *langue*), das ihr vorausliegt und das sie je neu ins Werk setzt. Und ihrerseits kann die gesprochene Sprache (frz. *langue parlée*) nur ausgehend vom Wort eine Wirkung entfalten, das sie laut werden lässt. Und schließlich antwortet auch das ausgesprochene Wort selbst wieder auf das Wort, das es anruft. Es ist das Wort selbst, das in der Sprache (frz. *langue*) spricht, und sobald das Wort aufhört, der Sprache (frz. *langage*) ihren Atem einzuhauchen, wird diese gewissermaßen zu einem toten Archiv.

Folglich erschöpft sich das Sprechen nicht darin, etwas mitzuteilen, und noch viel weniger darin, nur Informationen auszutauschen (oder eine Reihe von Daten zu sammeln). Im Grunde genommen geht das Sprechen darauf zurück, jemanden anzurufen, also sich jemand anderem zuzuwenden. Sprechen kann folglich auch nichts sagen wollen: nicht etwas, *ne rem*, nicht einmal irgendetwas. Es gibt tatsächlich noch etwas Anderes zu sagen als irgendwelche Dinge, da ich ja über etwas gar nichts sagen könnte, wenn ich es nicht zuvor, implizit oder explizit, schon einem anderen sagen würde. Oder um es mit Levinas zu sagen: Das Gesagte kommt erst nach dem Sagen, es verdankt sich diesem Sagen und sollte es nie zum Verstummen bringen. Oder um es mit Heidegger zu sagen: «Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt» (*Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S. 148). Das Wort kann nichts sagen, nichts sagen über etwas, und dennoch demjenigen umso mehr sagen, dem es noch nichts oder nichts mehr sagt. Denn indem es sich an den anderen richtet, lädt es diesen vor, oder genauer, lässt es diesen anderen erscheinen, erweckt ihn zu sich selbst, weil es ihn zuerst zum Wort provoziert. Noch bevor wir sprechen, um Wissen zu erlangen, sprechen wir bereits, um Anerkennung zu finden.

Die natürlichen Sprachen entstehen und vergehen, und wir kennen viele wunderbare unter ihnen, die niemand mehr spricht, kaum jemand noch liest, ja an die sich die meisten kaum noch erinnern. Und wir sehen, wie manche direkt vor unseren Augen im Verschwinden begriffen sind, und zwar äußerst bedeutende Sprachen. Daher gehört es mit zu unserem Dienst (zu unserer Pflicht, denn ein Mitglied in Ihrer Gesellschaft zu werden, meine sehr verehrten Damen und Herren, bedeutet auch, eine Pflicht zu übernehmen, die leidenschaftlichen Einsatz erfordert, und nur wer es nicht besser weiß, kann glauben, es sei anders), Sorge zu tragen für die Unsterblichkeit der französischen Sprache. Die gigantische Informations- und Kommunikationsmaschinerie von heute zielt auf nichts anderes ab, als uns zum Schweigen zu bringen, indem sie uns verbieten will, ja schlimmer noch, indem sie uns davon befreien will – gleichsam wie von einer Aufgabe, die, wie sie meint, in Zukunft unnütz sein wird –, unsere Sprache zu sprechen, in der Sprache unserer Heimat zu denken.

Das Wort geht voraus, also ruft es an. Und hier klärt sich alles auf. Denn das, was für das Wort gilt, so wie es die Akademie versteht, nämlich das des Menschen, gilt umso mehr für das Wort Gottes, so wie die Kirche es versteht. Jean-Marie Lustiger fand ganz offensichtlich, wenn auch in analoger Weise, das eine im anderen wieder. Denn wenn ein Wort von Gott kommt oder mehr noch, wenn Gott sich zum Wort macht und dieses Wort Fleisch wird, dann, so die Hypothese, bedeutet dies einen Anruf, der noch radikaler ist als jeder andere Anruf, der von einem endlichen, fehlbaren oder abgeleiteten Wort herkommt. Es ist per definitionem «Gott, der anruft» (*Osez vivre*, p. 67). Der Text, die Wörter und die Sprache sind nur dann etwas wert, wenn sie durch ein lebendiges Wort wieder aufgegriffen werden. Zweifellos den Brief an die Hebräer im Sinn habend, wo es heißt: «Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert» (Hebr 4,12), ermahnt uns Jean-Marie Lustiger mit folgendem Hinweis: «Sie können die Schrift auch nicht wie ein beliebiges Buch lesen, sie muss ein in Ihrer Mitte gesprochenes Wort Christi sein, wobei Sie den Sinn der Geschichte verstehen lernen, in die Sie eingeführt werden. Denn Christi lebendiges, in seiner Kirche gesprochenes Wort empfangend, treten Sie in eine Geschichte ein, in die gesamte Geschichte des Volkes Gottes, die auch zur Ihrigen wird. Es geht jetzt nicht darum, das Christentum in der modernen Kultur aktuell werden zu lassen, es ist schon in ihr da, tiefer, als Sie vermuten. Es geht darum, dass Sie, die Christen, dieses Evangelium als Ihre Muttersprache erlernen» (*Wagt den Glauben*, S. 23). Die natürliche Muttersprache verdoppelt sich durch eine geistliche Muttersprache; die geistliche, indem sie selbst eine zweite Natur annimmt, bestätigt auf diese Weise, dass die natürliche schon eine geistliche gewesen ist. Und in der einen wie in der anderen klingt das Wesen des Anrufs an, die Erwählung.

Auch wenn es eine Illusion ist zu glauben, das natürliche Wort werde durch das geistliche Wort beherrscht, so gilt es sich andererseits dennoch auch der Illusion der, in diesem Fall christlichen, Theologen und Exegeten zu widersetzen, wenn sie von der Hypothese ausgehen, «der Meister des Evangeliums, der Meister des Wortes Gottes sei nicht Gott, sondern der Mensch, der sich zum Deuter, zum Richter aufwirft. Während nur das Umgekehrte zählt. Man gewinnt Zutritt zum Wort nur, wenn man sich von ihm interpretieren lässt, also zulässt, dass das Wort selbst uns anspricht» (*Wagt den Glauben*, S. 107). Zuzugestehen, dass die «Norm der Theologie nicht menschlicher Geistestätigkeit [entspringt], sie sich vielmehr im Glauben der Kirche [enthüllt], die in der Schrift und Überlieferung die Offenbarung Gottes erkennt» (*Gotteswahl*, S. 165), bedeutet keinen Angriff auf die Freiheit der theologischen Forschung, sondern sichert ihr vielmehr ihre einzige Legitimität. Jede Sprache kommt uns wie ein Anruf entgegen. Und was die Offensichtlichkeit dieser Erwählung angeht, so hat Jean-Marie Lustiger sie niemals bestritten.

III.

Diese Erwählung, die auch körperlich-sinnlich deutlich wahrnehmbar ist, wer hätte sie mehr empfunden und besser zum Ausdruck gebracht als Jean-Marie Lustiger. Diese Kraft und diese Macht, die von ihm ausgingen (diese Gestalt, so groß und aufrecht und zugleich so agil in ihren Bewegungen, dieses Gesicht mit seinen hierati-

schen und ständig sich wechselnden Zügen, seine feierliche und eindringliche Stimme), waren so gar nicht einer persönlichen Verführungskunst geschuldet, die ihm auch völlig fern lag, sondern einer tiefen und vollkommenen Übereinstimmung seiner Seele mit dieser Erwählung. Er ging ganz in dieser Erwählung auf, die ihn in seinem Wesen durch und durch geprägt hatte, um hier den Ausdruck der tridentinischen Theologie und der *École française* für das Priesteramt aufzugreifen. Seine Autorität, die unumstritten war, rührte nicht von ihm selbst her, sondern von *jenem*, der ihn erwählt und gesandt hatte. Was man zuweilen als eine autoritäre Attitüde angesehen hatte, resultierte ganz im Gegenteil aus einer unheimlichen Demut: «Ich beschwöre Sie nicht. Ich fordere nichts von Ihnen. Ich spreche Sie im Namen Gottes an» (*Wagt den Glauben*, S. 27f.). Oder auch: «Wenn er [scil. jemand, der von der rechten Gesinnung abweicht] mich anhört, so gehorcht er nicht mir, sondern Gott, genau so wie ich Gott gehorche, wenn ich ihn auf rechte und legitime Weise anrede» (*Wagt den Glauben*, S. 35). Er konnte in der Tat behaupten, niemals in seinem eigenen Namen zu sprechen.

Wir wollen also einige Etappen des Lebens von Jean-Marie Lustiger nachzeichnen und uns dabei seine Erwählung zum Leitfaden nehmen. Mit dem, was er als Gotteswahl bezeichnete, war sicherlich nicht in erster Linie seine Entscheidung für die Sache Gottes gemeint, sondern ursprünglicher noch die Gnade, die er durch Gott erfahren hat. Sein ganzer Lebensweg bestand aus nichts anderem als einem ständig neu ergehenden Anruf und der entsprechenden Antwort darauf. Er war aber auch, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, eine Provokation, eine Berufung, die immer wieder mahnend das Wort ergriff: «Ich weiß, ich bin eine lebendige Provokation.» (*Gotteswahl*, S. 392).

Als er 1926 im XII. Arrondissement in Paris geboren wurde, dann im XVIII. und schließlich im XIV. Arrondissement heranwuchs («Ich bin eine Pariser Asphaltblume», wie er von sich gerne sagte), betrachtete er sich sicherlich nicht als einen Emigranten. Seine Eltern stammten zwar aus Bendzin in Polen, aber sie kamen nach Frankreich in der Absicht, Franzosen, Bürger eines Frankreichs zu werden, das meine Generation schon nicht mehr kannte, nämlich jenes, das nach dem 11. November 1918 glaubte, seine beherrschende Stellung in Europa wiedererlangt zu haben; ein Frankreich, das von sich selbst überzeugt war und noch nicht die Sprünge und Risse sah, die 1940 zu seiner Niederlage führen sollten. Dieses Frankreich, das wirkliche, aber auch das als Wunschtraum vorgestellte, sah sich stets als die Mutter der Schönen Künste, als Herrin über Krieg und Frieden, mit seiner über Erzählungen gewonnenen Identität, die scheinbar mit sich im Reinen ist, Vercingetorix und Chlodwig, die Revolution und Jeanne d'Arc, Ludwig XIV. und Napoleon, ein riesiger Gedächtnisraum, die französische Geschichte, die noch umso bedeutender ist, als sie von anderswoher mit sehnsuchtsvollen Augen betrachtet wird. Die tragischen Brüche des wirklichen Frankreich hatten folglich auf den jungen Aron Lustiger keinen direkten Einfluss: Er wurde zum Republikaner ohne jede Nostalgie für das Ancien Régime, er blieb von den verheerenden Folgen der Dreyfus-Affäre weitestgehend verschont und wurde auch nicht in die Auseinandersetzungen zwischen der Action française und den verschiedenen revolutionären Gruppierungen hineingezogen (was zum Teil auch seinen Abstand selbst zu den Entwicklungen des französischen Katholizismus seiner Zeit erklärt, der immer noch an diesen Rissen litt und

sie zum großen Teil nur dank seiner Hilfe überwunden hat). Von seinen Eltern hatte er zwar das klare Bewusstsein erhalten, ein Jude zu sein, aber es war ein Judentum, in dem der Gang in die Synagoge keine Rolle spielte und das vor allem auf den Pflichten der Moral und der Gebote beruhte – nicht zu lügen, nicht zu betrügen, lernen und verstehen, das schien ihm entscheidend für den Unterschied zwischen einem Juden und einem Goi zu sein. Das Exil hatte noch nicht begonnen, denn die Wahl wurde stillschweigend vollzogen, verborgen sozusagen unter dem Schutzmantel des französischen Aufenthaltsortes. Aber traf dies nicht auch für manch andere zu, etwas für – und zu demselben undurchschaubaren Zeitpunkt innerhalb der französischen Geschichte – Emmanuel Levinas, der unter ähnlichen Umständen nach Straßburg kam, in seinem Fall aus Litauen, um dort die französische Philosophie zu studieren, obwohl er auch Deutsch sprach. Als sie sich eines Abends in der Rue d’Auteuil begegneten, in den 1980er-Jahren, hatte ich den etwas seltsamen, aber zugleich auch tröstlichen Eindruck, dass sich hier zwei Brüder sofort wiedererkannten und miteinander über Dinge sprachen, die ich nicht verstehen konnte. Auch das ist ein charakteristisches Merkmal der französischen Identität, einer Identität, die von Emigranten zu ihrem Schicksal erwählt wird, ohne dass wir, die wir als Franzosen geboren wurden, dies wirklich begreifen könnten – sie sind also sozusagen wahrere Franzosen als wir selbst. Barrès, der Denker des Verwurzel-seins schlechthin, hat dieses Paradox auf den Punkt gebracht. Als er José Maria de Heredia, der in Santiago de Cuba geboren, dann aber durch seine Mutter in der Normandie und durch die École des Chartres in Paris «entwurzelt wurde», auf dem 4. Sitz in der Académie française nachfolgte, dessen Besetzung uns auch heute hier zusammengebracht hat, würdigte er ihn mit den folgenden Worten: «In den Adern des berühmten Dichters, dessen Laudatio zu halten ich heute die ehrenvolle Pflicht habe, floss kein französisches Blut. Doch durch ausdrückliche Wahl reihte er sich in die geistige Tradition unseres Landes ein [...]. Und wenn wir den Autor von *Les trophées* genauer betrachten, können wir nicht umhin, wenn Sie so wollen, als wieder einmal einzugestehen, dass Frankreich, das in der Nachfolge Griechenlands und Roms steht, sich darin hervortut, Medaillen aus fremdem Gold herzustellen.» Mit Lustiger, Levinas und so vielen anderen hat Frankreich, indem es seine Medaillen mit fremdem Gold hergestellt hat, auf Kredit zu leben gewusst. Solange es fortfährt, sich auf diese Weise in die Schuld anderer zu begeben, wird es es selbst bleiben – was übrigens auch für Ihre Gesellschaft gilt.

Aber durch seine Erwählung wurde Aron Lustiger schnell dem Land der Chaldäer entrissen und in die Wüste geschickt, wo er verschiedenen Prüfungen ausgesetzt war. Sein Vater wollte, sei es aus Unüberlegtheit, sei es aufgrund eines Geistesblitzes, oder in einer Mischung aus beidem, dass er nach Deutschland ging, zwei Sommer lang, in den Jahren 1936 und 1937, um dort die Sprache zu lernen, und die einzige Vorsichtsmaßnahme, die er dafür traf, war, seinen Vornamen Aron in Arno abzuwandeln. Arno machte also die Bekanntschaft mit der Hitlerjugend und den Nazideutschen, aber auch mit jenen Deutschen, die keine Nazis waren, sondern, zum überwiegenden Teil, Christen: «Mir war damals klar, dass der Nazismus eine tödliche Gefahr darstellte und dass in ihm der alte Götzendienst der «Heiden», der *Goyim*, wiederauflebte. [...] Aber für mich war mindestens ebenso wichtig die Tatsache, dass die Christen nicht mit den Antisemiten gleichgesetzt werden konnten,

nicht einmal in Deutschland. Dass man zwischen Christen und Antisemiten einen Unterschied machen konnte, dafür gab mir meine deutsche Gastfamilie den unwillkürlichen und schlagenden Beweis» (*Gotteswahl*, S. 42f.). Auf dieselbe Unterscheidung wird er in den kommenden Jahren dann auch in Frankreich Wert legen, wenn er, in Orléans, Conflans, Decazeville und Toulouse, darauf hinweist, dass «die Verfolgung der Juden weit schlimmer gewesen [wäre], wenn die katholische Geistlichkeit sich nicht so entschlossen eingesetzt und alle katholischen Untergrundorganisationen nicht so effizient gearbeitet hätten. Die Katholiken haben in Frankreich bei der Rettung von nicht wenigen Juden eine entscheidende Rolle gespielt» (*Gotteswahl*, S. 106). Ihre Kollegin Simone Veil hat es kürzlich in ihrer beeindruckenden Biografie *Une vie* auch noch einmal gesagt. Aber entscheidend war etwas Anderes: Es waren seine Schulkameraden, die ihn am Ausgang des Lycée Montaigne verprügelten und ihn lehrten, dass er ein Jude sei und es immer mehr werden sollte. Aron Lustiger lebte seine jüdische Identität in einer möglichst unauffälligen Weise, für die Antisemiten aber reichte dies schon aus, um ihm ans Leder zu wollen. Zur selben Zeit jedoch, im Jahre 1936, und in einer Gleichzeitigkeit der Ereignisse, die man wohl kaum als einen Zufall bezeichnen kann, fing er an, die Bibel zu lesen: Eines Tages, als er wieder einmal keine Lust hatte, drei Stunden Klavier zu üben, wie es seine tägliche Pflicht war, ließ er, wie Herr Wagner, die Tonleitern Tonleitern sein und las in der Bibel (übrigens in einer protestantischen Übersetzung, der von Segond). Und er las darin das, was er bereits kannte, seine eigene Geschichte, die von Abraham und Moses, die von ihm selbst, Aron, und vor allem jene des leidenden Messias aus dem Volke Israel. «Ich hatte das Gefühl, in der Bibel das zu entdecken, was ich bereits wusste. [...] Für mich handelte es sich [im Alten und Neuen Testament] um die gleiche spirituelle Frage, die gleiche Gnade und das gleiche Versprechen: das Heil der Menschen, die Liebe und Erkenntnis Gottes» (*Gotteswahl*, S. 32f.). Hier, in diesem Moment, fand die Erwählung statt, in endgültiger Weise. Die Erwählung führt zum Exil, nicht aber zur Entfremdung – das innere Exil eröffnet einen Zugang zu dem, was das eigene Selbst immer schon war, aber bislang nichts wusste.

Von diesem Moment an konnten die Prüfungen beginnen: die sichtbare und schreckliche Prüfung des Krieges und der Niederlage im Mai 1940, die ersten antisemitischen Gesetze und sehr schnell danach der gefundene Zufluchtsort in Orléans (wo, eine weitere Parallele, auch die Frau und die Tochter von Emmanuel Levinas Schutz gefunden hatten) bei einer Freundin eines von ihm verehrten Lehrers am Lycée Montaigne. Aber auch die unsichtbare Prüfung in einem geistigen Sinne: an einem Donnerstag, als Aron auf dem Weg zum Lycée Pothiers die Kathedrale von Orléans betritt (in der er später zum Bischof geweiht werden sollte; noch eine Koinzidenz, wenn man so will). Er tritt ein, ohne zu wissen, dass Gründonnerstag ist, der Tag des Priestertums Christi, der Einsetzung der Eucharistie. Er verweilt dort «einen langen Moment» in Schweigen und erzählt danach niemandem etwas davon. Am nächsten Tag geht er wieder dorthin, sieht das Kirchenschiff ganz kahl und aller Pracht entkleidet, ohne zu wissen, dass es nackt ist wie ein Leichnam, da ja Karfreitag ist, der Tag der Kenosis Gottes, in der er sich seiner Göttlichkeit entleert. «Und ich ließ diese Leere auf mich wirken. [...] und in diesem Moment dachte ich: Ich will getauft werden» (*Gotteswahl*, S. 49). Das Wunderbare hierbei zeigt sich in der Abwesenheit von jedem psychologischen Pathos und in dem Gegensatz zu so

vielen anderen erbaulichen Berichten: Die Bekehrung, wenn man diesen Begriff überhaupt verwenden will, wo doch alles seinen geraden Verlauf nahm, verläuft hier ganz entsprechend der Logik der österlichen Liturgie – die Eucharistie am Donnerstag, der Tod am Freitag, die Erwartung der Auferstehung in der Nacht von Samstag auf Sonntag. Hier vollzieht sich das, was er später einmal als Bischof über die Liturgie sagen wird: «Die Liturgie ist nicht die Darstellung des Unsichtbaren, sondern die Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi» (*Gotteswahl*, S. 328). Hans Urs von Balthasar, der zur gleichen Zeit zusammen mit Henri de Lubac und Ihrem Kollegen Kardinal Jean Daniélou in Lyon studierte, spricht in diesem Zusammenhang einige Jahre später von der objektiven Gestalt der Offenbarung Gottes.

Proselytismus spielte dabei keine Rolle, wie er versichert, und schon gar nicht von Seiten des Bischofs Courcoux von Orléans. Man glaubt dies durchaus, denn es bestand keine Notwendigkeit mehr, ihn zu überreden: Es war eine Erwählung, die ihn aus heiterem Himmel getroffen hatte. Und wenn einer in dieser Angelegenheit zu überzeugen wusste, so war das Aron Lustiger selbst, der, am Ende eines langen Kampfes zwischen Jakob und seinem Vater, diesem schließlich die Erlaubnis zu seiner Taufe abgerungen hatte und dann später auch für sein Priesteramt. Doch konnte man überhaupt über diese Dinge so sprechen wie über eine Frage, die es zu klären gab? Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass er jemanden, der mit Problemen zu ihm kam, nicht mit Argumenten zu überzeugen versuchte, vielmehr hörte er schweigend und aufmerksam zu, den Blick fest auf sein Gegenüber gerichtet, so als ob er das Leiden und das Geheimnis des anderen auf sich nähme, um sie im stillen Gebet vor Gott zu tragen. Übrigens kannte er das Leiden und das Böse nur zu gut, so wie man alte Feinde kennt, und er schaute ihnen ins Gesicht, Auge in Auge und mit gelassener Entschlossenheit, bis diese ihren Blick senkten und das Leben selbst sie schließlich mürbe machte. Auch er wurde einer harten Prüfung ausgesetzt; zunächst die Verhaftung seiner Mutter, dann ihr Verschwinden in Auschwitz. Und er musste arbeiten, nämlich zuerst das Abitur machen in dem kleinen Seminar von Conflans, wo er Zuflucht gefunden hatte; dann, zum eigenen Schutz, sich nach Decazeville zurückziehen, wo er zusammen mit seinem Vater in einer Fabrik arbeitete, in der Ölschiefer abgebaut wurde, der zur Gewinnung von Bitumen diente. Zur gleichen Zeit arbeitete Karol Wojtyła im Steinbruch von Zakrzówek, wo er Kalk für die Sodafabrik von Solvay, einem Vorort von Krakau, abbaute. Beide kannten sich also aus mit den Bedingungen und der Mühsal harter körperlicher Arbeit. Dann, als sich alles noch verschlimmerte und mit der Besetzung der sogenannten Freien Zone der Anfang vom Ende eingeleitet wurde, hieß es gänzlich unterzutauchen, in Toulouse, und zwar mit Hilfe des Priesters Bezombes und in Verbindung zu einzelnen Mitgliedern aus der Widerstandsgruppe *Témoignage chrétien*, die sich vor allem auf die Schriften der beiden Jesuiten Pierre Chaillet und Gaston Fessard berief. In dieser Zeit führte der Sohn den Vater in die Wüste des Bösen in seiner nackten und rohen Gestalt. Er wusste nun, «dass sich das Schlimmste in jedem Augenblick ereignen konnte» (*Gotteswahl*, S. 352). Ihm wurde vorgeworfen, was schlicht von Dummheit zeugt, sein Menschenbild sei ein pessimistisches und offensichtlich vom hl. Augustinus beeinflusst. Er hatte allerdings das Böse gesehen, aus der Nähe, ganz aus der Nähe. Nicht nur in seiner banalen, sondern auch in seiner diabolischen Gestalt, in seiner alltäglichen und abgründigen Erscheinung.

Dieser Zeitabschnitt endete mit dem Beginn des Studiums an der Sorbonne im Herbst 1944, unmittelbar nach der Befreiung, sowie mit dem Eintritt in das Karmeliterseminar in Paris im Jahre 1946. Von dort jedoch führte ihn sein Weg, über die Schule für Reserveoffiziere in Saint-Maixent, nach Berlin, wo er ab 1950 in der Uniform der ehemaligen französischen Besatzungsarmee diente. In Berlin, genauer in Ost-Berlin, das noch zugänglich war, entdeckte er den real existierenden Kommunismus und die Menschen, die er zwar in anderer Weise, aber ebenso wie der Nationalsozialismus unterjocht hatte. Wie Karol Wojtyła konnte er unmittelbar die beiden Gesichter des Totalitarismus kennenlernen, aber, und dies war noch schwerwiegender, darin zugleich auch die beiden offensichtlichsten Formen des Nihilismus wiedererkennen. Ab diesem Zeitpunkt machte er sich mit all seinen außergewöhnlichen Geistesgaben daran, die historische und soziologische Wirklichkeit der Dinge des Lebens, des Lebens und folglich auch des Todes, auf das Genaueste zu lesen, und dies in einem theologischen und spirituellen Sinne. Dieser Exodus erreichte dann, entsprechend einer verblüffenden Logik, bei seiner ersten Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1951 seinen Höhepunkt. Hier ereignete sich das, was man bei Pascal die zweite Bekehrung nannte: Gebeugt über den Stein des Heiligen Grabes, habe er wie folgt gebetet: «So wahr dieser Stein hier liegt, so wahr du ihn berührst und so wahr er deinen Händen und deinem Gesicht widersteht und sich deinen Sinnen als wirklich aufdrängt, so wahr musst du dich entscheiden, ob du dem auferstandenen Christus, Gott, dem Erlöser, und dem Anruf Gottes an sein Volk zum Heil der Welt mit ganzem Herzen anhängen willst oder nicht» (*Gotteswahl*, S. 178). Hier schließlich erhielt die Erwählung ihre endgültige Bestätigung, denn, wie er nicht müde wurde, zu wiederholen: «Die Gewissheit, von Gott berufen zu sein, hat mich nie verlassen» (*Gotteswahl*, S. 123). Nun wurde Aron Lustiger der, der er im Heilsplan Gottes, wenn nicht auch schon in sich selbst, war, Aron Jean-Marie Lustiger, «eine lebendige Provokation, die die Gläubigen dazu zwingt, sich Gedanken über die historische Gestalt des Messias zu machen» (*Gotteswahl*, S. 392).

Und jetzt konnte auch sein öffentliches Leben beginnen, das man in zwei Abschnitte einteilen kann, den seines Wirkens als Priester und den seines Wirkens als Bischof. Im ersten stand die Diagnose, im zweiten das Handeln im Vordergrund.

1954 wurde er in der Kapelle der Karmeliter zum Priester geweiht und unmittelbar darauf zum Studentenkaplan am «Centre Richelieu» ernannt, das er bereits seit dem Beginn seines Studiums an der Sorbonne regelmäßig besucht hatte. Hier begegnete er auch wieder dessen außergewöhnlichem Gründer, Pfarrer Maxime Charles. Dieser kleine Mann aus dem Périgord, der ein genialer Menschenführer, beeindruckender Vorkämpfer des Glaubens und zuweilen auch ein unerträglicher Plagegeist in den Fußstapfen des Don Camillo war, hat nach der Befreiung Frankreichs, und nach seinem Dienst in der Pfarrgemeinde von Malakoff, zuerst im Quartier Latin und dann in der Basilika von Montmartre Dutzende Priester, von denen viele später Bischöfe wurden, Hunderte Hochschullehrer, Tausende Studenten und Zehntausende Gläubige mit großem pastoralen Gespür und Organisationstalent in ihrem Glauben geprägt und vor allem aber die Grundlagen für eine tiefe Spiritualität der Eucharistie gelegt, die in direkter Linie auf Pierre de Bérulle zurückging. Die Bedeutung dieses Mannes wird eines Tages noch genauer zu erforschen sein, der zu jener Sorte von Menschen gehörte, die hinter ihren ersten Rollen verdeckt bleiben,

die sie herauszustellen und zu befördern wussten, ohne die aber das Entscheidende ihres Wirkens gar nicht zu begreifen wäre: Er wurde nämlich für viele Generationen von Studenten, an der Sorbonne und in den Elitehochschulen, eine Art katholischer Lucien Herr. Jean-Marie Lustiger griff dessen grundlegenden Zielsetzungen auf und führte sie stets in der Weise fort, dass sie am Ende eine Wirkung erlangten, die damals noch gar nicht abzusehen war. Bei beiden war da zunächst ein absoluter Glaube zu spüren, der, sobald sie anfangen zu sprechen, ihre ganze Person mitsamt ihren Worten in dem *Wort dessen* aufgehen ließ, um den sich alles drehte, und der ihren Gesprächspartnern immer das Gefühl gab, direkt dem Geheimnis selbst gegenüberzustehen. Dann gab es da eine grenzenlose Weite des Geistes, in der jede begriffliche oder künstlerische Gestalt Platz fand, jede philosophische oder geschichtliche Lehre, egal aus welchem Bereich der Humanwissenschaften, und die immer zumindest einen Gesprächspartner ausfindig machte, oft auch einen Verbündeten, oder jedenfalls immer einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit wahrnahm und so die gelassene Gewissheit hatte, dass keine Wahrheit *der Wahrheit* widersprechen kann, sondern in dieser letztlich erst in ihrer ganzen Vernünftigkeit lesbar wird. Dieses Vertrauen in den menschlichen Geist (dieser «Intellektualismus», den man ihm zuweilen vorgeworfen hat) beruhte auf einer, ich kann es nicht besser sagen, liturgischen Vision der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft und der Verkündigung des Evangeliums selbst, in der, weit entfernt davon, das eine dem anderen entgegenzusetzen, wie die etwas phantasielose Nüchternheit der gängigen Weltsicht dies tut, alles, was geistlich ist, auch wirklich ist, und alles, was wirklich ist, auch geistlich: «Aber das Geistliche ist das Allererste. Alles was geistlich ist, ist real: das war es, was ich Ihnen schließlich zu sagen hatte» (*Wagt den Glauben*, S. 379). Später dann hielt Kardinal Lustiger einmal ein privates Seminar, zu dem die herausragenden Köpfe unserer Zeit eingeladen waren (einige unter Ihnen, die heute Abend hier versammelt sind, werden sich noch daran erinnern), und ich war auch damals, wie so oft, nicht nur über seine Kenntnisse auf allen Gebieten verblüfft, sondern vor allem auch über seine Fähigkeit, mit der er stets die entscheidende Frage stellte und dabei seinem Gesprächspartner auch immer bis in den hintersten Winkel seiner Gedankengänge folgte, egal ob dieser nun ein Paläontologe, ein Phänomenologe, ein Wirtschaftswissenschaftler, ein Spezialist auf dem Gebiet des Feminismus oder der Elementarteilchen war. Ich habe aus seinem Munde niemals etwas Unvernünftiges oder gar eine Plattitüde gehört.

Tatsächlich aber tat er stets nichts anderes, als die von Pascal entwickelte Lehre von den drei Ordnungen umzusetzen: die Körper und die politische Macht gehören zur ersten Ordnung, der des Fleisches, die keinen Zugang zur zweiten, zu der des Geistes und der Vernunft hat, so wie diese zweite keinen Zugang zur dritten Ordnung hat, zu der des Herzens und der Liebe. Die erste Ordnung sieht also weder die zweite Ordnung («Die Republik braucht keine Gelehrten!») noch die dritte («Wie viele Divisionen hat der Vatikan?»). Und die zweite Ordnung sieht die dritte nicht («Gott? Sire, ich brauche diese Hypothese nicht.»). Nun besteht aber Pascal gerade darauf, dass jede höhere Ordnung die niedrigere(n) Ordnung(en) sieht. Wir alle können die erste Ordnung nicht nur ausgehend von ihr selbst betrachten (so wie es die politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich Verantwortlichen tun), sondern auch ausgehend von der zweiten Ordnung, und sei es nur, weil die kritische Wach-

samkeit des Bürgers auf der Voraussetzung beruht, dass alle Meinungen von dem entscheidenden Gesichtspunkt der Vernunft aus in Frage gestellt werden können. Aber um die beiden ersten Ordnungen ausgehend von der dritten sehen zu können, muss man bereits in der Liebe Fuß gefasst haben und auch in ihr verbleiben. Uns allen gelingt das kaum oder immer nur aufgrund einer sehr kurzen Regung des Herzens. Jean-Marie Lustiger dagegen vermittelte den untrüglichen Eindruck, in dieser Ordnung der Liebe dauerhaft Wohnung genommen zu haben. Ich will damit nicht sagen, dass er schon von Natur aus ein herzenguter Mann oder von einer unerschütterlichen biblischen Sanftmut gewesen sei, im Gegenteil: Seine legendären Wutanfälle und seine zuweilen vernichtenden Urteile trafen deren Adressaten deshalb so schwer, weil sie aus einer so großen Höhe herniederdonnerten. Er sah die Welt und die Menschen im Lichte der Liebe, so wie man die Dinge in der Nacht im grünen Licht der Nachtsichtgeräte sieht. Im Gegensatz zum Materialismus erklärte er das Niedrigere immer aus dem Höheren. Angesichts einer politischen Situation fragte er sich stets, welche Kräfte des Hasses, des Bösen, der Güte und der Treue zu Gott jeweils am Werke sind. Und bei einer scheinbar nur theoretischen Debatte, die aber häufig auch ideologisch eingefärbt ist, bemühte er sich immer darum, bei den jeweiligen Protagonisten das herauszuhören, was sie in ihrem Denken leitete oder was jeder von ihnen liebte oder hasste. Denn im Lichte der dritten Ordnung leuchtet die Wahrheit nur in dem Maße, wie sie auch geliebt wird, andernfalls klagt sie an – und sei es nur in dem Sinne, wie das Licht die Umrisse dessen hervorhebt, was von ihm erleuchtet wird. *Veritas lucens*, die auch und häufig auch eine *veritas redarguens* ist: Jean-Marie Lustiger schien mit zu jenen zu gehören, die zwar wenige, aber dafür um so entschiedener waren, wenn es darum ging, diese Lehre von der Wahrheit des hl. Augustinus in die Praxis umzusetzen.

Daher auch sein politischer Scharfsinn in der vornehmsten Bedeutung dieses Begriffs: «[...] die Haltung, die von einem moralischen und geistigen Standpunkt aus gesehen keine Kompromisse kennt, ist politisch die verantwortlichste Haltung» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, 1990, p. 195). Oder auch: «Es ist nicht nur unmoralisch und unchristlich, ja es ist sogar gegen den Geist der Politik selbst, die Moral aus der Politik auszutreiben» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 214). Diese Auffassung hat ihn, unter anderem, dazu geführt, die Ereignisse von 1968 keineswegs als eine Revolution zu betrachten (vgl. *Gotteswahl*, S. 255) oder 1987 den Zusammenbruch des kommunistischen Systems «vorauszusehen» (*Gotteswahl*, S. 292) oder die Revolution in Polen und in Mitteleuropa in einer Weise zu analysieren wie sonst niemand, Karol Wojtyła und die maßgeblichen Führer von Solidarnosc ausgenommen. Ja, sie hat ihm bereits im selben Jahr 1987 auch schon erlaubt, die Wahl Barack Obamas vorherzusagen: «Stellen Sie sich vor, morgen würde ein Schwarzer zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt – das ist innerhalb der nächsten zwanzig Jahre durchaus möglich» (*Gotteswahl*, S. 450f.). Aber auch im Hinblick auf die zweite Ordnung bewies er denselben Scharfsinn: «Das Wirkliche widersetzt sich dem, was der Mensch für berechenbar hielt. Und dieses Wirkliche ist eine geistliche Wirklichkeit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 318). Man hat ihn so oft für seine Kritik an der Aufklärung kritisiert, dass ich mich gehalten sehe, sie zu verteidigen und näher zu erläutern. Wie kann man immer wieder wiederholen, dass es nach Auschwitz nicht länger mehr möglich sei, zu philosophieren,

Theologie zu betreiben oder Gedichte zu schreiben (de iure und de facto, wobei zu fragen wäre, ob nicht die Not unserer Zeit geradezu danach verlangt, dies auch weiterhin zu tun, aber ganz anders und in einer aufrichtigeren Weise, und ob es nicht genau das ist, was Levinas, Henry und Derrida, Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac, Paul Celan und René Char versucht haben?), ohne die Selbstgenügsamkeit dieser «[...] selbstgenügsamen» Vernunft, die ihre Grenzen nicht kennt» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 129) in Frage zu stellen? Heißt dies nicht, das ernst zu nehmen, was Valéry als die Sterblichkeit der Zivilisationen diagnostiziert, Freud als das Unbehagen in der Kultur stigmatisiert, Husserl als die Krisis der europäischen Wissenschaften analysiert, Heidegger als das Ende der Metaphysik gedacht, ja was Heisenberg sogar als die Krise der Grundlagen der Wissenschaften aufgezeigt und Gödel als Unvollständigkeit der Logik herausgestellt hat und was dann von Wittgenstein weiter untersucht wurde? Warum sollte man dieses Urteil nicht für vernünftig halten: «Um es ganz deutlich zu sagen: Dieses ungeheure Geschehen besiegelte das Ende der Aufklärung in den Herzen der Menschen» (*Gotteswahl*, S. 317f.). Und gibt es eine klarere und gelassene Diagnose als diese: «[F]ür mich ist die Vorstellung, die Vernunft könne sich selbst erlösen, eine glatte Illusion» (*Gotteswahl*, S. 119). Indem er dem christlichen Denken die vorrangige Aufgabe zuschreibt, dabei zu helfen, «[...] die Vernunft vor sich selbst zu retten, um so ihren Sieg zu sichern» (*Gotteswahl*, S. 286f.), tritt er damit nicht, auf paradoxe Weise, wie ich einräumen muss, aber dennoch unbestreitbar das Erbe des Marxismus der Frankfurter Schule an, des Protestantismus von Barth und Bonhoeffer, der Dekonstruktion von Derrida und der dezentrierten Ethnologie von Levi-Strauss? Wenn man dieser Krise nicht dadurch begegnen will, auf einen neuen Anfang zu warten, einen, den Husserl mit «einem breiteren Begriff des Logos und der Logik» umschrieb und Nietzsche als «die große Vernunft» bezeichnete, wird es einem, so ist zu fragen, dennoch gelingen, «auf der Ebene der Vernunft» das zu denken, was uns bedroht und was uns dennoch retten könnte? Es gereicht Jean-Marie Lustiger zur Ehre, dass er sich über das zugleich Tragische und Heilsame eines «Grundes ohne Grund» niemals etwas vorgemacht hat (*Devenez dignes de la condition humaine*, 1995, p. 37). Mit einem Wort: Was man als banale Kritik an der Aufklärung verunglimpft hat, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine sehr bewusste Auseinandersetzung mit dem, was man in dürftigen Zeiten wie diesen als Nihilismus bezeichnen muss.

Und es ist in der Tat die universale Herausforderung des Nihilismus, in deren Kontext Jean-Marie Lustiger das zu thematisieren verstanden hat, was man allgemein die Krise des Glaubens, und im Besonderen die Krise der katholischen Kirche, vor allem der in Frankreich, bezeichnet hat. Nirgendwo besser als in dem faszinierenden Dialog, den er 1989 in der Zeitschrift *Le Débat* mit Ihrem leider allzu früh verstorbenen Kollegen François Furet führte (der mir in Chicago zu einem Freund wurde), hat er seine Diagnose dargelegt: «Ich werde von einer Feststellung ausgehen: Im Unterschied zu anderen europäischen Nationen hat Frankreich im Katholizismus nicht die Matrix seiner nationalen Identität gefunden. In mehreren Ländern ging die Kirche dem Staat voraus und hat der Nation durch die Sprache und die Kultur einen gewissen Halt gegeben. [...] In Frankreich dagegen deckt sich die Idee der Nation nicht mit der Idee des Katholischen als solcher, und übrigens

auch nicht mit einer sprachlichen Gegebenheit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 18 sq.). Entgegen der schmeichelhaften Legende von «der ältesten Tochter der Kirche» hat Frankreich nie aufgehört, sich zu entchristlichen (die Religionskriege, die Revolution, die Trennung von Staat und Kirche 1905, die Landflucht etc.) und folglich durch ebenso viele Bekehrungsbewegungen das Evangelium wieder neu zu verkünden (das 17. Jahrhundert der Mystiker, die Missionen im 19. Jahrhundert, die Action Catholique und die kulturelle Erneuerung im 20. Jahrhundert etc.). Denn «Frankreich [...] ist das einzige im westlichen, oder besser: im christlichen Europa, wo nie eine völlige Identifizierung zwischen Christentum, Kultur und Volk stattgefunden hat» (*Wagt den Glauben*, S. 148). Dass sich die Katholiken heute als Minderheit wiederfinden, bedeutet also keine Katastrophe und ist auch keineswegs neu, denn sie fühlen sich nicht zu einer Mehrheit berufen, und noch viel weniger dazu, eine politische Vormachtstellung innerhalb der Nation auszuüben, mit oder gegen den Staat. Ihre Erwählung durch die Taufe bestimmt sie allein dazu, Zeugnis für das Heil abzulegen, das Gott der Menschheit durch die Gegenwart Christi in ihr gebracht hat. Oder mehr noch, warum sollte nicht auch die Kirche den Weg einschlagen, den Christus selbst eröffnet hat – dass nämlich die Offenbarung Gottes sowohl ihre Ablehnung wie auch ihre Annahme durch die Menschen bedeuten kann? Wenn der Knecht nicht größer ist als der Herr, warum sollte sich dann die Gemeinschaft der Gläubigen der Prüfung der Verlassenheit und des Todes entziehen, um zur Auferstehung zu gelangen? Ja im Gegenteil, müsste sich eine triumphierende Kirche unter den Menschen nicht darüber beunruhigen, dass sie bereits ihre ganze Erwählung aufs Spiel gesetzt hat dadurch, dass sie mit der Welt einen Kompromiss geschlossen hat?

Denn in dieser dürftigen Zeit des Nihilismus gilt es danach zu streben, eben nicht beim Willen zur Macht seine Zuflucht zu suchen, denn es ist paradoxerweise gerade ihre Bejahung, die die höchsten Werte entwertet, weil sie ja dadurch, dass sie sich bewerten lassen, bereits wieder ihre innere Abhängigkeit von dieser Bewertung selbst erkennen lassen. Wir werden den Nihilismus nicht dadurch überwinden, dass wir mit noch mehr Macht neue Werte bejahen, sondern vielmehr damit aufhören, zu bewerten und uns somit auf den Machtzuwachs des Willens zum Willen einzulassen. Doch wie könnten wir uns vom Willen zur Macht befreien? Die christliche Antwort lautet hier: Indem wir nicht unseren eigenen Willen verfolgen, sondern den eines anderen, indem wir nichts mehr dafür tun wollen, um unseren eigenen Willen zu behaupten, sondern alles dafür, einen heiligen und folglich radikal anderen Willen zu empfangen. «Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen» (Lk 22,42). In der Krise der Kirche sah Jean-Marie Lustiger den Kern der universalen Krise der Vernunft, die der Nihilismus unausweichlich mit sich bringt. Er begegnet ihr durch eine einzige Forderung, die natürlich an die Christen, aber auch an alle Menschen ergeht, nämlich «[...] das Recht, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 66).

Diese Überzeugungen, zu denen er, nach reichlicher Prüfung, gelangt war, mussten nur noch auf ein Ereignis warten, um sich in ihrer ganzen Macht, die lange Zeit gebremst war, entfalten zu können. Und dieses Ereignis trat dann plötzlich und völlig unerwartet ein: 1979 wurde der ehemalige Studentenkaplan der Communauté étudiante de Paris (CEP, bis 1959 als Centre Richelieu bekannt, Anm. d. Ü.)

und spätere Pfarrer der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal, der Mann aus Paris, der seine Stadt jahrzehntelang auf seinem Mofa durchquerte, zum Bischof von Orléans ernannt. 18 Monate später, im Jahre 1981, wurde er zum Erzbischof von Paris ernannt, was auf eine persönliche Wahl von Papst Johannes Paul II. zurückging, die weniger politisch und vernunftmäßig als vielmehr mystisch motiviert war. Aber was sage ich? Diese Wahl war eine mystische und folglich, in guter Pascalscher Logik, eine umso mehr politische und vernunftmäßige, was sich dann glücklicherweise auch bestätigen sollte. Dieser Zeitabschnitt, der mehr als 20 Jahre dauerte, wurde für ihn und vor allem auch für uns alle, ob katholisch oder nicht, entscheidend. Dennoch und obwohl nun durch die Aufmerksamkeit der Medien alles, was er tat, öffentlich wurde, all seine Reden kommentiert und besprochen und so überall bekannt wurden, seine Publikationen Auflagen und Massen erreichte, wie man es nicht vermutet hätte, all die Initiativen, die er anstieß, gute und für alle sichtbare Ergebnisse hervorbrachten, sein oft paradoxes Denken einen Einfluss ausübte über die Grenzen Frankreichs und sogar Europas hinaus, und obwohl auch ich den Wirbelsturm und den Kardinal mittendrin miterlebt und gesehen habe, wie das Gebet ihm eine unerschütterliche Gelassenheit verlieh, trotz alledem vermögen wir nicht allzu viel über ihn zu sagen. Das, was er angestoßen hat, hat erst angefangen, die ersten Früchte zu tragen. Zu nennen sind dabei sicherlich die Reformen in der Ausbildung der Priester und der ständigen Diakone und in der Unterweisung der Getauften, die Neudefinition der Rolle der Pfarrgemeinde, die Wieder- oder Neugewinnung von (ehemaligen) Kirchgängern, die Einrichtung einer neuen Presse, eines Radio- und Fernsehsenders, eines vorzüglichen kulturellen Zentrums (ich meine das Collège des Bernardins), der Fondation Notre-Dame – all dies, und was ich anzuführen noch vergessen habe, hat das Gesicht der Kirche in Paris, und also in ganz Frankreich, verändert. Die theologische Forschung erhielt mit der Gründung der École Cathédrale Auftrieb, da sie das Institut Catholique de Paris und das «Centre Sèvres» der Jesuiten zu einem sicherlich gesunden Wettstreit herausgefordert hat. Und auch ist heute die christliche (und nicht nur die katholische) Botschaft generell im öffentlichen Raum deutlicher zu vernehmen, weniger polemisch, aber auch weniger kleingläubig, sodass religiöse Fragen heute in der öffentlichen Debatte einen Platz einnehmen, der nicht zu vergleichen ist mit dem, was ihnen vor dem Mai 1968 zugestanden wurde (Maurice Clavel und Ihr Kollege André Frossard hätten sich darüber mächtig gefreut) – denn wer sieht heute nicht, dass «[...] die Frage nach Gott nicht mehr die Infragestellung Gottes ist [...]. Gott ist Frage und Antwort zugleich» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 63). Die Verständigung unter den getrennten Kirchen, aber auch mit dem Islam und an erster Stelle mit dem Judentum erscheint künftig als eine unwiderrufliche Option, sodass die Frage Europas sich ebenso oder sogar mehr noch in theologischen Begriffen als in ökonomischen oder sozialen stellen kann, oder auch stellen muss, trotz der anachronistischen Vorbehalte der Politik bzw. ihres zuweilen ungeschickten Vorgehens. Oder um noch auf eine andere Voraussage hinzuweisen: «Die Einheit der Christen ist daher die Bedingung der Möglichkeit für das Zustandekommen von Europa» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 130). Aber noch einmal, all dies ist gerade erst dabei, die ersten Wirkungen zu zeigen. Wie weit diese gehen werden, kann niemand voraussagen.

Vielleicht war es sein Schicksal, wie Péguy zu leben und zu sterben. Dieser Vergleich drängte sich mir auf, als ich auf eine Geschichte des Marschalls Juin gestoßen bin. Anlässlich seiner Aufnahme in die Académie française (4. Sitz) im Jahre 1953 kam Juin in seiner Laudatio für Jean Tharaud auf den Tod des christlichen und sozialistischen Dichters Péguy zu sprechen, der auch sein Freund und ehemaliger Kriegskamerad gewesen ist und am 5. September 1914 in der Marneschlacht zwischen Peuchard und Monthyon gefallen war, «[...] einige Schritte von mir entfernt [...]», wie es dort hieß. Und weiter hieß es dort: «[...] es war wie ein Wunder, als ich sah, dass der Feind, den man schon als Sieger glaubte, plötzlich genau an der Stelle Halt machte, an der er [Péguy] gefallen war, und sich dann zurückzog, um in die Nacht zu verschwinden.» Der deutsche Vormarsch sei also sprichwörtlich durch den Tod von Péguy gestoppt worden, ja sogar wegen ihm. Und war es nicht auch, so wage ich zu fragen, Jean-Marie Lustiger, der, tot und lebendig, für uns den äußersten Vorposten gegen den Nihilismus markierte und folglich die Stelle, an der dieser den Rückzug antreten musste? Denn was sonst wollte er uns sagen, wenn er immer wieder darauf hinwies, «dass wir am Beginn eines christlichen Zeitalters stehen» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 451)? Lasst uns also das vernünftige Wagnis eingehen, daran zu glauben.

IV.

Wir haben uns das Leben von Jean-Marie Lustiger noch einmal entlang des Leitfadens der Erwählung vor Augen geführt, d.h. der Antwort auf das Wort, das selbst wiederum als ein Anruf verstanden wird. Aber mehr als bei allen anderen bedeutete dieses Wort für ihn das Wort *par excellence*, weil es sich als *das Wort* aussprach – und dieses «Wort war Gott». Und folglich ist die Erwählung hier als die Verheißung zu verstehen, die der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegeben hat, sich ein Volk zu erwählen und durch es die ganze Menschheit anzunehmen, die sich selbst überlassen und daher ganz verzweifelt war. Es ist also kein Zufall, wenn ein Buch, das als Antwort auf den Gesprächsband *Le Choix de Dieu* (1987) (dt. *Gotteswahl*, 1992) gedacht war, den Titel *La promesse* (2002) (dt. in Teilübersetzung: *Die Verheißung*, 2003) trägt und bewusst erst sehr spät erschienen ist, aber seit 1982 unweigerlich kommen musste; und es ist auch kein Zufall, dass das Interview mit der israelischen Tageszeitung Yediot Haharonot unter der Überschrift «Da es anders nicht geht ...» erschienen ist (wieder abgedruckt in: *Wagt den Glauben*, S. 41-74). Es ging tatsächlich nicht anders, Herr Kardinal Lustiger! Denn wenn Sie konstatierten, dass Ihre «Ernennung eine Provokation [war], an einen wunden Punkt [rührte], die Menschen zum Nachdenken und zur Ergründung der Wahrheit [zwang]» (*Gotteswahl*, S. 394), so deshalb, weil dadurch öffentlich bekannt wurde, was Sie, und gerade Sie, seit 1936 entdeckt hatten, als Aron sich noch nicht Jean-Marie nannte: «Aber sagen kann ich, dass ich, indem ich Christ wurde, nicht aufhören wollte, der Jude zu sein, der ich damals war. Ich wollte nicht vor der *conditio judaica* fliehen», denn im Gegenteil, «[d]as Judentum hatte damals für mich keinen anderen Inhalt als den, den ich im Christentum entdeckte» (*Wagt den Glauben*, S. 46, 52). Die Augenfälligkeit nicht nur einer ähnlichen Kontinuität, sondern gar einer Identität, wie sie auch andere, wie etwa Bergson, festgestellt haben; dennoch mag sie, angesichts der langen

Geschichte von Konflikten zwischen den beiden Religionen, überraschen, ja sogar schockieren. Und es hat ja auch auf beiden Seiten nicht an Verwunderung, ja sogar Entrüstung darüber gemangelt. Dies zeugt zumindest von der Ernsthaftigkeit einer wesentlichen Debatte bei beiden Partnern, weil sie so tatsächlich lernen, jeder für sich und beide in Bezug auf den anderen, sich mit der Erwählung und der Verheißung auseinanderzusetzen, die beide in ihrem Wesen bestimmen, wobei beide stets auch Gefahr laufen, und sei es auf unterschiedliche Weise, diese zu verkennen und also zu pervertieren. Versuchen wir also das zu begreifen, was Aron Jean-Marie Lustiger uns zu verstehen geben wollte.

Zuerst wies er darauf hin – was nur für die Christen provozierend ist –, dass die Lektüre des Alten Testaments zusammen mit dem Neuen Testament einem Juden, der keine besondere religiöse Erziehung genossen hat und also auch nicht nach den Gesetzen des Talmuds lebt, geschweige denn etwas über die rabbinische Kultur weiß, die gesamte Bibel als ein einziger, zusammengehörender Block erkennbar werden lässt. Wer das Gesetz und die Propheten kennt, um die Geschichte der Erwählung Israels und die Wechselfälle des Bundes weiß und um das Warten auf den Messias in Gestalt des leidenden Gottesknechtes, der kann oder, wenn es nach Lustiger geht, sollte zumindest zugestehen, dass das Christentum «[...] mir gleichsam im Voraus bekannt war. Ich war sogar überrascht, dass ich Dinge verstand, die die anderen nicht verstanden» (*Gotteswahl*, S. 75). Anders gesagt: Es ist besser, ein Jude zu sein, als kein Jude zu sein, um Christus zu verstehen. «Die Umstände ergaben, dass ich, als ich zum ersten Mal wirklich vor Christen stand, besser als sie wusste, was sie glauben» (*Wagt den Glauben*, S. 50). Das Neue Testament anzuerkennen bedeutet in keinsten Weise einen Bruch, weder mit dem Alten Testament noch mit der jüdischen Identität, da es ja um dieselbe Verheißung geht: «Keinen einzigen Augenblick lang ging es mir darum, meine jüdische Identität zu verleugnen. Ganz im Gegenteil. Ich erkannte in Christus den Messias Israels, und ich begegnete Christen, die das Judentum achteten» (*Gotteswahl*, S. 53). Diese Kontinuität kann nur dann anerkannt werden, wenn auch die Christen, und sie zuerst, auf einen Bruch verzichten oder, anders gesagt, wenn auch sie Abstand nehmen von einer perversen Theologie des *verus* Israel und der Häresie des Marcion, die immer schleichend virulent bleibt und uns einzuflüstern versucht, dass die Kirche Israel ersetzt und auflöst. Keineswegs! Sie ist darin eingepfropft, so wie der Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde, entsprechend einer auf den Kopf gestellten Hortikultur, von der der Apostel sagt, sie sei «gegen die Natur» (Röm 11,24) – gemeint ist, aus reiner Gnade. Ein Christ kann nur zu einem Jünger Christi, dieses Juden, werden, mit dem beunruhigenden Gefühl, dass «die Kirche kein anderes Israel [ist], sie ist *die Vollendung in Israel selbst* des Planes Gottes» (*Die Verheißung*, S. 18). «Gott hat mit seinem Messias die Verheißung erfüllt, die er Israel gemacht hat» (*Gotteswahl*, S. 80). «Christus, den Gott zum Herrn aller Menschen und zum Erstgeborenen unter den Toten gemacht hat, tritt nicht an die Stelle Israels, vielmehr ist er dessen höchste Gestalt und vollendete Frucht. Er ist nicht die Verneinung Israels, sondern seine Erlösung» (*Gotteswahl*, S. 355). Die Erlösung Israels ist von nun an vollendet in der Erlösung all der Menschen, die Christus in sich vereint. Denn alle Völker werden nach Israel hinaufziehen, vorausgesetzt, es ist das Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt.

Daraus folgt, dass die Kirche aus dem Judentum geboren wurde und dass der erste Streit, der ausbrach, zwischen denjenigen Juden bestand, die Jesus von Nazareth als Christus, als den leidenden und von Gott auferweckten Messias anerkannten, und denjenigen, die ihn nicht als solchen anerkannten. Die erste Zäsur, nach der Zerstörung des zweiten Tempels, trennte diejenigen, die den Leib Christi als das von nun an einzig Gott wohlgefällige Opfer anerkannten, von denjenigen, die, von nun an ohne Tempel und ohne Opfer, den Gottesdienst in der Synagoge und die Lektüre des Talmuds einführten. Christus hat zuerst die Juden vor die Wahl gestellt, und die Kirche bildet sich in ihren Umrissen zuerst unter den Juden heraus, die gleichwohl alle in einzigartiger Weise erwählt und ebenso für die einzigartige Verheißung bestimmt bleiben. Denn ein Jude wird immer, in seinem Fleisch und Blut, ein Jude bleiben – und das ist eines seiner Privilegien im Vergleich zu einem Christen. Oder wie Paulus von Tarsus sie umschmeichelt: «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). Wenn es also schon eine Aufteilung geben muss, dann nicht eine solche zwischen Juden und Christen, sondern zuerst und im Wesentlichen eine zwischen denjenigen Juden, die treu zu ihrer Erwählung gestanden sind und die deshalb meinten, Jesus die Würde des Christus absprechen zu müssen, und denjenigen Juden, die, um ihrer einzigartigen Erwählung treu zu bleiben, sich dazu entschieden haben, Jesus als Messias anzuerkennen.

So zeigt sich die Größe und Schwachheit der christlichen Kirche, wie sie uns in recht provozierender Weise durch Aron Jean-Marie Lustiger vor Augen geführt wird. Und sind dann auch noch die Heiden, zu Recht übrigens, in das Heil, das von den Juden kam, mit eingeschlossen, dann gilt fürwahr, dass «die Kirche [...] herausgenommen [ist] aus Juden wie aus Heiden» (*Die Verheißung*, S. 19). Aber damit diese Heiden auch wirkliche Christen werden, müssen sie damit aufhören, sich wie Heiden zu benehmen und es akzeptieren, dass sie auf den edlen Ölbaum, also auf die jüdische Wurzel, aufgepfropft wurden. Jede Infragestellung dieser Aufpfropfung, also jede Form von Antisemitismus, kommt einer Verleugnung Christi in ihren Reihen gleich. «Die Sünde, der die Heidenchristen erlegen sind, ob es nun Männer der Kirche, Könige oder Völker waren, bestand darin, sich Christi durch Entstellung zu bemächtigen und dann aus dieser Entstellung ihren Gott gemacht zu haben. Somit haben sie das verfolgte Israel dazu geführt, ungewollt als Gestalt des erniedrigten Christus aufzutreten. Ihr Verkennen Israels ist der Test ihrer Verkenntnis Christi, dem zu dienen sie vorgeben» (*Die Verheißung*, S. 71). Oder anders gesagt: «Im Laufe dieser Geschichte [scil. des Abendlandes] ist das Verhältnis zum Judentum eine Bewährungsprobe für den christlichen Glauben» (*Gotteswahl*, S. 87). Oder noch anders: «An der Art und Weise, wie die Völker bzw. die Generationen die Juden behandeln, lässt sich meiner Meinung nach ablesen, was sie mit Christus machen, was sie wirklich von Gott denken. Ihr Verhalten gegenüber den Juden ist ein Zeugnis ihres Umgangs mit Christus» (*Gotteswahl*, S. 93). Wer denkt hier nicht an die kritischen Äußerungen von Levinas in Bezug auf Montherlant, den er als jemanden beschrieb, der «[...] sich einem Christentum verbunden fühlte, das vor allem ein Christentum der Heiden und nicht eines der Juden war» (*Carnets de captivité*, tome 1, 2009, p. 183)? Und wer denkt hier nicht an die Versuchungen und Bestrebungen, ein im wahrsten Sinne des Wortes entjudaisiertes Christentum

zu fabrizieren, einen Jesus als «sanften Galiläer» oder einen provenzalischen, wenn nicht gar arischen Jesus? Wenn also der Antisemitismus zum «Test» (*Die Verheißung*, S. 71) für den Abfall vom christlichen Glauben wird, dann ist ein christlicher Antisemit das, was es schlicht und einfach nicht geben kann: «Für mich waren die Antisemiten keine wahren Christen» (*Gotteswahl*, S. 54). Man darf also den Antijudaismus – den Streit unter den Erben darüber, wer der Treueste von allen ist und die Erwählung eher verdient (ein Streit übrigens, der von beiden Seiten schief geführt wird, weil kein Erwählter seine eigene Antwort auf eine Erwählung, die von anderswoher erging, beurteilen kann) – nicht mit dem Antisemitismus verwechseln, der nichts weniger will, als die Erbschaft selbst in kategorischer Weise zurückzuweisen und der, um dies zu erreichen, den Juden ihre Erwählung bestreitet, und zwar bis zu dem Punkt, dass er sie vernichten will, weil sie auf unwiderruffliche Weise die Verheißung Gottes verkörpern. Die Shoah stellte nicht nur die äußerste Verletzung der Menschenrechte dar, sondern sie bedeutete auch die ungeheuerlichste Blasphemie gegenüber dem Recht Gottes, denn sie zielte auf sein erwähltes Volk, auf die Juden, und, erlauben Sie mir, dass ich dies hinzufüge, letztlich auch auf die Christen, auf das riesige Volk der universalen Verheißung. Der moderne Atheismus, zumindest in seinen totalitären Gestalten, wie wir sie kennengelernt haben, wollte nicht nur antichristlich, sondern letztendlich auch antisemitisch sein, weil für ihn «die Vorstellung einer partikularen Gegenwärtigkeit des Absoluten in der Geschichte unerträglich [ist]» (*Gotteswahl*, S. 88). Er wollte nicht nur Gott vernichten, sondern er wollte auch jede Spur der Erwählung auslöschen, durch die sich Gott in der Welt offenbart.

«Gott ist tot». Gewiss, aber welcher Gott? Nietzsche hat den ersten Sachverhalt festgestellt, aber er hat auch die zweite Frage gestellt. Für einen Juden und folglich auch für einen Christen versteht sich die Antwort von selbst: «Der zurückgewiesene Gott ist nur ein Gott der Heiden, der sich als christlicher Gott verkleidet hat» (*La promesse*, p. 101), ein heidnisch-christlicher Götze, die Vielzahl der «[...] entmachteten Götter, der schändlichen Götzenbilder» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 23). Die Erwählung ist also nicht nur ein zufälliges Ereignis in der Geschichte, so zumindest die Auffassung von Aron Jean-Marie Lustiger, dem Juden und Kardinal der katholischen Kirche, sondern sie bestimmt deren Sinn und eröffnet in ihr die letzten Dimensionen. Sicherlich kann man befürchten, wie dies Pierre Emmanuel, der Vorgänger von Kardinal Lustiger auf diesem Sessel, getan hat, dass die Erwählung eine oft unbestimmte bleibt: «[...] der Himmel / er ist immer so weit entfernt von den beiden Armen des Menschen / die ihm das ganze Gewicht seines Schmerzes entgegenstrecken / als Blasphemie oder als Anruf, wer vermag es zu sagen?». Aber jeder von uns weiß sehr wohl, dass in seinem tiefsten Inneren, und sogar bis in unsere jämmerlichen Blasphemien hinein, dieser Anruf unablässig widerhallt, und zwar als ein anhaltendes Echo auf die Erwählung von Aron Jean-Marie Lustiger.

Jetzt, da ich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie, gerne meinen Dank aussprechen wollte für die Ehre, mich in Ihrem Kreise aufzunehmen, ergreift mich plötzlich ein Schrecken, der mich verstummen lässt: Denn Sie haben mich auf einen Stuhl gewählt, den diese allzu große Gestalt besetzte und immer

besetzen wird. Und alles wird für uns, unter ihrem Licht, noch bedeutender und noch schwieriger. Aber auch für diese Schwierigkeit bin ich Ihnen dankbar. Möge sie also kommen, *utinam*.

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus

ANMERKUNGEN

¹ Jean-Luc Marion, der am 6. November 2008 als Nachfolger von Kardinal Lustiger in die Académie française gewählt wurde, hielt diese Laudatio auf seinen Vorgänger anlässlich seiner feierlichen Aufnahme am 21. Januar 2010.

ANDREAS BIERINGER · WIEN

«HÜHNERLEITER WIRD JAKOBSLEITER»

Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»

Nach der Lektüre von Peter Handkes neuestem Stück *Immer noch Sturm*¹ bleibt der Leser etwas ratlos zurück: Am Jaunfeld in Kärnten – im Süden von Österreich – versammeln sich um ein «Ich» seine Vorfahren: die Großeltern und ihre fünf Kinder, darunter auch die eigene Mutter. In unterschiedlichen Spiel- und Redeformen treten sie in einer Vielzahl von Szenenfolgen auf und begleiten so den Erzähler in seinen Träumen durch verschiedene Zeitschichten. Das Genre des Stückes ist schwer zu bestimmen, auch der Klappentext lässt diese Frage offen: Handelt es sich um eine Familientragödie, ein Epos der Kärntner Slowenen, ein Geschichtsdrama der ewigen Verlierer? Oder wendet sich der Autor zurück zur eigenen Biographie, deren Voraussetzung und Folgen? *Immer noch Sturm* ist ein Prosatext mit eingestreuten Dialogen und Regieanweisungen, eine Mischung aus Drama und Poesie, Totengespräch und Historienstück. Inhaltlich geht es um eine slowenische Kleinhäuslerfamilie in Kärnten, die aufgrund ihrer Herkunft und «Quellensprache» vom NS-Regime mit Sprachverbot und Aussiedlungspolitik belegt wird und so in den Widerstand findet. Nach 1945, «kaum zwei Wochen» nach der lang ersehnten Freiheit, schlägt der «frische in einen faulen Frieden» um. Die Täter und Mittäter – «die Brut der tausend Jahre» – kommen als Verbündete der Besatzer wieder an die Macht, und die Muttersprache wird erneut «befeindet». «Es ist eine Tragödie, eine zum Lachen», stellt der Widerstandsheld Gregor desillusioniert fest. Der Widerstandskampf wird nach 1945 in Österreich nicht honoriert, die Slowenen bleiben eine entrechtete Minderheit.

Dieser Text ist aber nicht bloß eine Kärntner Geschichte, er besitzt vielmehr universellen Charakter, besonders sichtbar in den «Zwischenräumen» und im Leidvollen der Geschichte. Im fünften und letzten Teil des Familiendramas hockt sich das «Ich», der Autor, auf «die halbversunkene Bank inmitten des Jaunfelds» zu Gregor, dem überlebenden Widerstandskämpfer und es entwickelt sich eine «Art Rede-Antwort-Wettbewerb, wie er mir [= dem Erzähler-Ich/AB] aus unserer Stammgehend erinnerlich ist.»

ANDREAS BIERINGER, geb. 1982, Studium der Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg, seit 2009 Universitätsassistent am Institut für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien.

[...] Darauf ich: «Und hör: das Glockenläuten durch ganz Kärnten, von Villach über Ferlach bis hinauf nach Gurk →» – Darauf Gregor: «Welche Glocken? Ich höre nichts →» [...] Darauf ich: «Aber den Wind, der die Völker im Land verbindet, den entgrenzenden – den hörst du doch?» – Gregor lauscht in die Himmelsrichtungen, wo wieder nichts zu hören sein wird: «Du und deine andere Zeit. Es ist aus mit der – wann wirst du es wahrhaben wollen?» – Darauf ich: «Aber hat deine Mutter nicht immer gesagt: «Gott liebt es, zurückzukehren?»» – Und er: «Du und dein Friedenswahn» – Darauf ich: «Aber der Raum – steht der nicht weiter offen?» – Er zurück: «Auch den hat der Krieg mir ausgetrieben. Er hat gefruchtet nur, solange ich ein Kinde der Liebe war.» (S.153)

Dieser Ausschnitt steht programmatisch für die Dialektik Handke'schen Schreibens und die Widersprüche, die das ganze Stück durchziehen. Der Leser wird Zeuge, wie der Autor immer wieder aufs Neue gegen die «Flüche», den «Ekel», den «Weltverdross» anschreibt und so versucht, sich einen «offenen Raum» zu erschreiben. So düster, bedrückend, ja leidvoll diese Geschichte über weite Strecken auf den Leser auch wirken mag, so kann man trotzdem schlussfolgern, *Immer noch Sturm* bringt einen «großen Gesang auf das Leben»² auf die Bühne! Die Faszination liegt in Handkes «kontemplativer Form der Aufmerksamkeit», die er den Menschen, Namen, Gesten, Gebärden, Geräuschen, Dingen, Orten, Plätzen, Räumen, Tages- und Jahreszeiten, Zeiten des Kirchenjahres, den Naturdingen und –erscheinungen entgegenbringt.³ So verwundert es weiter nicht, dass das Läuten der Glocken, der völkerverbindende Wind, die gebrochene Sehnsucht nach Frieden zu Boten Handke'schen Schreibens und Denkens werden.

«Du wirst gehen / zurückkehren – nicht sterben im Krieg»

Die Familien-Thematik des Stückes *Immer noch Sturm* nimmt seinen Ausgang in einem Brief des erst zwanzigjährigen Peter Handke an seine Mutter. Am 13. Jänner 1963 schrieb er der Mutter, er habe von seinem Onkel Gregor, ihrem in Russland gefallenen Bruder, geträumt. In diesem Traum sei er, als Onkel Gregor – «an dessen Stelle er war» – im Krieg von seinem Feldlager aufgestanden und desertiert. Er wusste auch von seinem Bruder Hans, den er auf der Flucht wieder treffen würde und «der mit ihm gehen sollte».⁴ Unter dem Motto «Du wirst gehen / zurückkehren – nicht sterben im Krieg»⁵ griff Handke den Gregor-Traum erstmals in seinem Debütroman *Die Hornisse* (1966) auf – seither kehrt die Thematik in seinen Erzählungen immer wieder und wird so zum «Zentrum von Handkes literarischem Familienmythos».⁶ Gregor Siutz, der Großvater des Autors, hatte drei Söhne und zwei Töchter, eine davon ist Handkes Mutter Maria. Der älteste Sohn Gregor und dessen Bruder Hans fielen, zwangsrekrutiert in die deutsche Wehrmacht, im Zweiten Weltkrieg. Diesen sinnlosen Tod und die daraus resultierende Tragödie macht Peter Handke zu einem Hauptthema seines Schreibens, indem er ihn nicht akzeptieren will und die erträumte Desertion in seinen Texten immer wieder aufs Neue herbei schreibt. Gregor war laut Handke der letzte bewusste Slowene der Familie, zugleich sein Taufpate und seit jeher sein Vorbild. Zwar ist niemand aus Handkes Familie in den Widerstand gegangen, aber der Onkel ist der erste unter den Kleinhäuslern, der

ein Buch schrieb. Er studierte vor dem Krieg an der Landwirtschaftsschule in Maribor Obstbau und verfasste ein handschriftliches Studienbuch zum Obstbau auf Slowenisch. Dieses «Werkbuch» und die Feldpostbriefe seiner zwei Onkel, beides heute von Peter Handke in seinem Haus in Chaville bei Paris aufbewahrt, wurden im Kreis der Familie immer wieder vorgelesen. Der tote Onkel Gregor, den er nie persönlich kennenlernte, wurde somit schon früh zum Vorbild des «schreibenden Vorfahren». In *Immer noch Sturm* lässt der Erzähler den Hauptprotagonisten Gregor aus dem Obstbaubuch des Onkels vortragen:

Und was sehe ich jetzt? Der von mir eingangs «Gregor» geheißene Einäugige, das älteste der Geschwister, tritt vor, mit seinem Jaunfeldschritt, der da einem Tanz gleicht, und verkündet, oder spielt nach Sippenart Verkünder: «Nach dem Gloria die feierliche Lesung aus dem heiligen Buch der Familie.» (Er zeigt mir und den anderen dieses Buch, das sehr große, eher schlanke, in altersfleckiges Packpapier geschlagene.) «Mein weithin berühmtes Werkbuch zum Obstbau, Titel: «Sadjarstvo!», das ist Obstwissenschaft, mit Rufzeichen!, oder eben Obstbau, eine Mitschrift von mir, Gregor Svinec oder Gregor Bleier – wie unser Name, wie du weißt, oder nicht weißt, dann zwangseingedeutscht wurde – [...]. Und ich schlage euch das Buch jetzt auf, wie es kommt. Vorher aber drücke ich meine Lippen darauf und rieche daran.» (Er tut das und wendet sich dann wieder an mich.) «Mach mir das nach, Täufing, und laß das Buch dann im Kreis gehen.» [...] «Jabolko Welschbrunner: Plod debel, pravilno oblaste oblike.» (Er hat gestockt, mit einem Blick auf meine blutjunge Mutter, worauf diese vorgetreten ist und übersetzt hat.) «Der Welschbrunnerapfel: Dicke Frucht, in der Regel von runder Gestalt.» (Ihr Bruder fährt in der Lesung fort) «Koža gladka, zelena, pozneje rumena na sončni strani živordeče barvana.» Meine Mutter übersetzt: «Die Haut glattgrün, später gelb, an der Sonnenseite lebhaft rot gefärbt» [...] Und der Vorleser hat seinen Codex geschlossen, ihn kurz wieder geküßt, und ist damit an seinen Platz oder sonstwohin zurückgetreten. Und dann von neuem das allgemeine Innehalten. (S. 23ff.)

In Handkes literarischem Familienmythos wurde das «Werkbuch» über den Obstbau zum Evangelium der Familie und begründet damit, gemeinsam mit den Feldpostbriefen, die für den Schriftsteller so wichtige familiäre Schrifttradition. Durch die Inszenierung einer Familienliturgie arbeitete er mit der Zeichensprache der Liturgie die Bedeutung der slowenischen Sprache und die daraus entstehende Identität für ihn und seine «Sippe» heraus. Hier klingt die Idee der «Sprache als Lebensform» (Ludwig Wittgenstein) an, die für Handke und seine Autorengeneration so typisch ist, denn «Sprache retten ist Seele retten». Sein ideenreicher Umgang mit liturgischen Versatzstücken und biblischen Konnotationen überhöht einerseits die Sippengeschichte feierlich, andererseits unterstreicht der Schriftsteller sein «Recht auf Autorschaft»⁷. Die Frage, woher Peter Handke, als «vaterloser» Sohn einer slowenischen Kleinhauslerfamilie, sein Recht zu schreiben nimmt, ist prägend für sein gesamtes Erzählen. Aus der «bedrängten Sprachwelt» und der Armut seiner kleinbäuerlich-slowenischen Herkunft wird so die «Hühnerleiter zur Jakobsleiter». Dem Recht auf Autorschaft, so zeigt das Stück *Immer noch Sturm* eindringlich, liegen aber

universelle Fragen zugrunde, die uns alle angehen: Wer sind wir, woher kommen wir, was stellen wir dar, welcher Familie schreiben wir uns zu, was ist unser Platz auf Erden und wohin will es mit uns hinaus.

«Das Gebet in die Sprache nehmen»⁸

Die Frage nach der religiösen und besonders der liturgischen Symbolsprache der Werke Handkes wird von literaturwissenschaftlicher Seite nur selten oder sehr leise gestellt. Handke (Jahrgang 1942) gehört zu jener letzten Generation von österreichischen Schriftstellern, im Zweiten Weltkrieg oder unmittelbar danach geboren, die noch in einem geschlossenen katholischen Milieu sozialisiert wurden. Seine Kindheit war unbeeinflusst von elektronischen Zeichen und Bildern und verlief über weite Strecken bilder- und bücherlos: «Ich bin aufgewachsen in einer kleinbäuerlichen Umgebung, wo es Bilder fast nur in der Pfarrkirche oder an Bildstöcken gab».⁹ Umso wichtiger war für ihn die Kirche als Ort des Buches, der Schrift und der Bilder, die sich allesamt tief in sein Inneres einschrieben. In diesem Kontext trifft Alois Brandstetters Bemerkung, die exemplarisch für eine ganze österreichische Autorengruppe steht, zu: «Ich habe vor dem Sprechen das Beten gelernt.»¹⁰ Für diese Schriftsteller war die Erfahrung mit der Sprache der Liturgie die erste Begegnung mit einer Sprache, die zweckfrei aus der Alltagskommunikation herausgenommen war – es kam ihr nicht auf sofort umsetzbare Mitteilungen an. «Diese Sprache ist fremd und vertraut in einem: Zwischen den bekannten Wörtern stehen Worte, deren Sinn unbekannt ist, Worte, die längst aus dem Vokabular der Alltagssprache gestrichen sind. Diese Autoren begegneten also dem Fremden im Vertrauten. Grund zugleich für ironische Distanzierung wie auch für Anverwandlung.»¹¹ Besonders die in der «heiligen Muttersprache» Slowenisch gebeteten Litaneien in der Kirche seines Geburtsortes Griffen wurden für den jungen Peter Handke zu einem seiner «Grunderlebnisse von Sprache», wie der Schriftsteller in seinen seltenen Interviews betont. «Und diese schwingende, melodiose, in die Tiefe gehende slawische Litanei – um einmal das Wort *slowenisch* zu vermeiden – hat mich einfach gepackt und hat mich gepackt für meine Ewigkeit.»¹² Hier wird anschaulich geschildert, welche Bedeutung der Volkssprache schon vor den liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils zukam. Natürlich wurde die Messe noch in lateinischer Sprache gefeiert – «aber es gab ja die Litaneien, es gab die Zeiten – es gab den Rosenkranz, es gab die Litaneien *vor* der Messe, glaub ich, wenn ich mich richtig erinnere, ob es die lauretanische, die Marienlitanei war oder was auch immer, die Allerheiligenlitanei [...] – ich geriet völlig in eine mystische Verzückung, sowie in der slowenischen Litanei einmal eine Anrufung stattgefunden hat, die fast, ja sagen wir mal über mehrere Atemzüge hinaus gedauert hat. Das weiß ich nicht, woran das lag; das war etwas Tieferes, als jemals dann Jazz das geschafft hat oder – ma, das ist mein Grund-, meine Grundmusik.»¹³ Die Texte und Gebete aus der liturgischen Praxis haben sich stilbildend auf das Erzählen Peter Handkes ausgewirkt.¹⁴ Die vom Autor formulierte Devise «Sinn für Wiederholungen kriegen» hat ihre Wurzel im retardierenden Moment der katholischen Liturgie. Wiederholungen im Ritual werden so zur Erfahrung einer umfassenden Analogie, die offenkundig alle Lebensvorgänge durchdringt. Neben den Gebeten aus der Messfeier sind es immer wieder die

Litaneien, die als Subtexte in seinen literarischen Werken auftauchen und ihre Struktur nachhaltig bestimmen. «Die Litaneien in den katholischen Kirchen anhören» ist die erste Anweisung für die Schauspieler, die Handke seiner *Publikumsbeschimpfung* voranstellt.¹⁵ Der Erzähler der stark autobiographisch geprägten Erzählung *Die Wiederholung* stellt über die Litanei unmissverständlich fest:

Nur bei den Litaneien, mehr noch als bei den Gesängen, horchte ich auf. In all den Anrufen des Erlösers der Welt, der sich unser erbarmen sollte, und der Heiligen, die für uns bitten sollten, lebte ich vollkommen mit. In dem dunklen Kirchenschiff, gefüllt von den unkenntlich gewordenen Silhouetten der Dörfler, die sich mit ihren Stimmen an den Altar vorne wendeten, ging von den Silben der anderen Sprache, den wechselnden des Vorbeters und den immergleichen der Gemeinde, eine Inbrunst aus, als lägen wir insgesamt auf dem Erdboden und bestürmten, Aufschrei um Aufschrei, einen verschlossenen Himmel. Diese fremdsprachigen Tonfolgen konnten mir nie lange genug sein; sie sollten immer weitergehen; und war die Litanei zu Ende, empfand ich danach kein Ausklingen, sondern Abbrechen.¹⁶

Handke hier ausführlich im Originalton zu Wort kommen zu lassen scheint nötig, um zu zeigen, dass sein spezifischer Umgang mit religiösen Motiven und die liturgische Grundmusik seiner Erzählungen von einem komplexen Zusammenhang von Innen- und Außenwelt geprägt sind. Wird man dem Schriftsteller und seinem Anliegen aber gerecht, wenn man diese Beziehung auf ein bloßes Von-der-Seele-Schreiben seiner vormodernen katholischen Sozialisation reduziert? Die Frage muss letztlich offen bleiben, doch gerade von dieser Offenheit oder besser den «offenen Räumen» lebt die Faszination seines Schreibens. Aufgrund des oben Zitierten und ähnlich feierlich überhöhter Szenen wird Handke von Kritikern gerne als «selbstbeweihräuchernder Hohepriester religiöser Utopien»¹⁷ abgekanzelt. Diese Stimmen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Handke durch die «Gabe obsessiven Hinschauens und scharfsichtiger Einfühlung»¹⁸ etwas von der Wesentlichkeit der Liturgie eröffnet hat. Im Zusammenhang mit der oft bemühten «Wiederkehr der Religion» wird von theologischer Seite wieder vermehrt darauf hingewiesen, dass in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur – bei aller Komplexität und Vielschichtigkeit dieses Phänomens – Tendenzen eines Rückgriffs auf religiöse Traditionen zu beobachten sind. Beim Versuch einer Kategorisierung dieser Strömung kristallisiert sich eine Gruppe von Autoren heraus, die «ästhetisch – von der Farben- und Formenwelt katholischer Liturgie fasziniert sind» und so auf die «Prägenkraft des christlichen Glaubens» zurückkommen.¹⁹ Solche Erscheinungen in der Literatur spiegeln in gewisser Weise auch Strömungen im alltäglichen liturgischen Leben der Kirche wider, wenn mancherorts ein Trend zur emotionalisierenden «Versinnlichung des Sakramentalen» festzustellen ist. Trotz des stetigen Rückgangs der Gottesdienstbesuche erfreuen sich Sakramente wie Taufe, Erstkommunion oder Firmung und Sakramentalien, wie etwa die Beerdigung, als kultisch-ästhetische Handlungen noch immer größter Beliebtheit – auch dann, wenn sie nicht mehr in die kirchliche Glaubenspraxis eingebunden sind. Die religiösen Feierformen werden den persönlichen Bedürfnissen nach einer «ästhetischen Inszenierung

des eigenen Lebens»²⁰ samt einer undurchsichtigen Spiritualität untergeordnet – Grundkonstanten christlichen Glaubens wie die Trinität, Volk Gottes und Kirche spielen dabei nur mehr eine sekundäre Rolle. Ohne näher auf eine solche oft fragwürdige Inszenierung eingehen zu wollen, kann man ihr mit Hans Urs von Balthasar antworten und auf eine Liturgie verweisen, die nicht nur das innerweltlich «Schöne, sondern das Heilige, das Göttlich-Herrliche»²¹ ins Zentrum stellt. Wer im gottesdienstlichen Feiern der Kirche nur das vom Menschen inszenierte Schöne vor Augen hat, kann zwar ein ersatzreligiöses Erlebnis haben, aber dennoch in einer Täuschung bezüglich des wahren Sinnes der Liturgie verbleiben. Der Austausch zwischen oben und unten, zwischen Gott und den Menschen bzw. die anabatische und katabatische Dimension der Liturgie muss gewahrt bleiben. Als Beispiel führt Balthasar jene an, die am Karfreitag die Matthäuspasion anhören, den wahren Sinn des Gehörten aber nicht erfassen, weil sie nur dem Schönen lauschen und nur davon ergriffen werden.²² Auch bei Handke gibt es Tendenzen zur Ästhetisierung, denken wir nur an den eben zitierten Ausschnitt über das Litaneiegebet aus *Die Wiederholung*. Diese und ähnliche Stellen, die vordergründig einem Erzählen und Ergriffen-Sein von der ästhetisch aufgeladenen Außenseite religiöser Rituale entsprechen, sollten aber nicht zu vorschnellen Schlüssen führen. «Das Heilige» – im Sinne Handkes – zeigt sich gerade in den tagtäglichen Verrichtungen des Alltags – dazu nochmals der Erzähler aus *Die Wiederholung* über die «Frömmigkeit» seines Bruders Gregor: «Das Wort ›heilig‹, das er so oft verwendet, bedeutet bei ihm nicht die Kirche, den Himmel oder sonst einen entrückten Ort, sondern immer das Alltägliche und ist in der Regel jedesmal verbunden mit dem Aufstehen am Morgen, dem Zur-Arbeit-Gehen, den Mahlzeiten, den sich wiederholenden Verrichtungen. [...] das Hallelujah, daheim laut, im Chor mit den anderen, gesungen, ›murmelt‹ er an der Front, ›still für sich‹, und noch in seinem letzten Brief schreibt er: ›Ich habe den Dreck der Welt kennengelernt und erfahren, es gibt nichts Schöneres als unseren Glauben.‹»²³ In *Immer noch Sturm* wird in gleicher Weise die Zeit des Friedens besungen – alternierend von den beiden Großeltern im Stil einer Litanei: «Der Mann: ›Wie feierlich ist da alle Verrichtung in Haus und Hof. Das Einspannen des Pferdes→ Die Frau nimmt ihm die Worte aus dem Mund: ›Das Einkochen der Himbeeren, der Brombeeren, der Schwarzbeeren, und zuletzt im Jahr noch die Preiselbeeren, oben von der Svinjska planina – wie rubinrot die gegläntzt haben ... und→ › [...] Der Mann: ›Und das Eintreten der Söhne und Töchter in die Stube → – Die Frau: ›Heilig war der Frieden, heilig, heilig, heilig.‹»²⁴ Könnte man hier nicht von einer – im positiven Wortsinn – Sakralisierung menschlicher Urphänomene sprechen, auch wenn Handke mit einem immanenten Heilig-Begriff operiert? Wie kaum einem anderen zeitgenössischen Autor gelingt es Handke mit Hilfe seiner «sensiblen Zeitgenossenschaft»²⁵ solche Muster, die bereits unter unsere Wahrnehmungsschwelle gesunken sind, wieder zu entdecken und auf deren Wert hinzuweisen. Alltägliche Verrichtungen wie das gemeinsame Aufbrechen, Innehalten, Singen, Feiern, Wohnen, Essen, Arbeiten etc. werden sakralisiert und entfalten so eine Lebensrelevanz, die uns heute zunehmend verloren geht. Denken wir nur daran, dass auch die wesentlichen sakramentalen Riten unserer Liturgie letztlich in solchen Urphänomenen des Menschlichen wie gemeinsames Mahlhalten, Waschung und Salbung, preisen- des und dankendes Wort, Gesten der Auflegung der Hand etc. wurzeln. Eine von Peter Handkes Protagonisten vorgelebte und exzessiv beschriebene sakrale Auf-

merksamkeit für das «entwirklichte, wesenlose, banalisierte, nichtige Dasein des Tagesmenschen»²⁶ könnte daher in der Lage sein, unseren (sakramentalen) Riten, deren Sinngehalt heute oftmals verschüttet ist, ihre Lebens- und Glaubensrelevanz zurückzugeben. Im Umkehrschluss wird der auf diese Weise gewonnene transzendente Mehrwert seinerseits das Alltägliche wieder tiefer erleben lassen.

«Jeder Schritt wird Unermeßlichkeit»

Einige Konstanten, die sich durch das gesamte Werk von Peter Handke ziehen und das Spezifische seines Schreibens ausmachen, wurden bereits angesprochen. Abschließend sei noch auf die Sehnsucht des Schriftstellers nach der «anderen Zeit» verwiesen, die als «religiöses Moment» in den Erzählungen an prominenter Stelle vertreten ist.²⁷ Hier soll der Autor nochmals selbst zu Wort kommen: «Das ist von A bis Z mein Ausgangspunkt: die andere Zeit; nicht die geschriebene, nicht die Historikerzeit und nicht die journalistische Zeit, auch nicht die Kalenderzeit, nicht die Realzeit, [...] sondern die *andere* Zeit. Was auch immer die ist, es gibt eine andere Zeit. Wahrscheinlich ist das mein religiöses Element, auf dem ich aber bestehe, weil es *Stoff* ist, weil es *Materie* ist.»²⁸ Handke schreibt in seinen Erzählungen beharrlich, fast ist man versucht zu sagen verbissen gegen diese *chrónoi* der Welt an, was manchmal verstört und irritiert, doch um so beglückender für den Leser ist, wenn seine Idee des *kairós* im Übergang von Prosa zur Poesie erfahrbar wird. Im literarischen Text klingt das dann folgendermaßen:

[...] Und wieder seltsam, daß der Ekel sich kaum bemerkbar macht vor dem Tag, und völlig verschwindet vor der Nacht, und fast Sehnsucht wird vor dem Ostertag, dem Tag der Auferstehung, und noch stärker in den Nächten vor Weihnachten, vor dem Tag der Geburt, und daß ich mich dann nach einer anderen Zeitrechnung, nein, nicht «Rechnung», Ekel vor jeder Rechnung, vor den Zahlen überhaupt – daß ich mich nach einer anderen Zeit sehne. –

Du zählst nicht mehr,
berechnest keine Zeit,
und jeder Schritt wird Unermeßlichkeit. (*Immer noch Sturm*, 28)

Wir dürfen schon gespannt sein, wie *Immer noch Sturm* – Peter Handkes vielleicht persönlichstes Stück – bei den Salzburger Festspielen (es wird im August 2011 in der Regie von Dimitar Gotscheff uraufgeführt) auf die Bühne gebracht wird.

ANMERKUNGEN

¹ Peter HANDKE, *Immer noch Sturm*, Berlin 2010. Längere Zitate im Fließtext werden mit Seitenangaben in Klammern angeführt.

² Hans HÖLLER, «*Hei ich bin noch da!*», in: Der Standard/Album vom 16./17. Oktober 2010, 46.

³ Vgl. Erich KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit oder: Der Weg führt nach Innen*, in: IkaZ Communio 38 (2009) 648-656.

⁴ Dieser und ähnliche Träume kehren in den Erzählungen von Peter Handke immer wieder. Sie sind nachzulesen bei Hans HÖLLER, *Peter Handke*, Reinbek bei Hamburg 2007. (= rm 50663) und

Malte HERWIG, *Meister der Dämmerung. Peter Handke. Eine Biographie*, München 2011. Im Unterschied zu Malte HERWIGS Werk gehört Hans HÖLLERS Kurzbiographie mit Abstand zu den besten biographischen Werken über Peter HANDKE.

⁵ Es ist die Übersetzung eines lateinischen Orakelspruches und zugleich der knapp formulierte Wunschinhalt des Gregor-Traums vom 13. Jänner 1963. Dieses Motto greift Handke beinahe 40 Jahre später in seiner Erzählung *Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos* (2002) erneut auf.

⁶ Vgl. HÖLLER, «*Hei ich bin noch da!*», 46.

⁷ Vgl. HÖLLER, «*Hei ich bin noch da!*», 46.

⁸ Diese Überschrift ist dem Titel des folgenden Aufsatzes entnommen: Wendelin SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisierungssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, in: Christiane PANKOW, *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*, Umeå 1992, 45-62.

⁹ Peter HANDKE, *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1980, 14f.

¹⁰ Alois BRANDSTETTER, *Überwindung der Blitzangst. Ausfälle. Natur- und Kunstgeschichten*, München 1974, 101.

¹¹ SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen*, 47.

¹² Michael KERBLER/Peter HANDKE, ... und machte mich auf, meinen Namen zu suchen. *Peter Handke im Gespräch mit Michael Kerbler*, Klagenfurt 2007, 22f.

¹³ KERBLER/HANDKE, *Peter Handke im Gespräch*, 23f.

¹⁴ Nicht nur für Peter HANDKE spielt die Erfahrung der katholischen Liturgie eine fundamentale Rolle, auch bei anderen österreichischen Autoren und Autorinnen wie Friederike MAYRÖCKER, Ernst JANDL und Josef WINKLER lässt sich ein prägender Einfluss der katholischen Liturgie auf ihre Texte feststellen. Weitere Beispiele sind, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, Thomas BERNHARD, Alois BRANDSTETTER, Barbara FRISCHMUTH und Reinhard Peter GRUBER.

¹⁵ Peter HANDKE, *Publikumsbeschimpfung*, Frankfurt/M. 1975, 13.

¹⁶ Peter HANDKE, *Die Wiederholung*, Frankfurt/M. 1986, 195f.

¹⁷ Vgl. Malte HERWIG, *Stille Post vom toten Paten. Warum musste Gregor sterben? Die wahre Geschichte hinter Peter Handkes neuem Buch*, in: Die ZEIT vom 23. September 2010 (Nr. 39), 55.

¹⁸ KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

¹⁹ Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010, 12f.

²⁰ In diesem kurzen Abschnitt folgt der Artikel den grundsätzlichen Überlegungen von Elisabeth HURTH, die sehr schlüssig eine »Versinnlichung des Sakramentalen« im Werk Heinrich Bölls herausarbeitet. Beide Nachweise bei Elisabeth HURTH, *Ein unbequemer Katholik. Was heute von Heinrich Böll zu lernen wäre*, in: HerKorr 64 (8/2010), 399-404. Hier 403.

²¹ Hans Urs von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln ²1995, 80.

²² Vgl. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, 79ff.

²³ HANDKE, *Die Wiederholung*, 181f. Hier zitiert der Erzähler aus den bereits oben erwähnten Feldpostbriefen.

²⁴ HANDKE, *Immer noch Sturm*, 122f.

²⁵ KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

²⁶ KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

²⁷ Peter HANDKE äußerte sich kürzlich in einem Interview mit Ulrich GREINER über das Religiöse in seinen Werken: «[...] Wenn jemand nur sagt, er sei religiös, geht mir das auf die Nerven. Wenn er nicht erzählt, was das ist. Das Erzählen ist das Entscheidende. Wenn ich an der heiligen Messe teilnehme, ist das für mich ein Reinigungsmoment sondergleichen. Wenn ich die Worte der Heiligen Schrift höre, die Lesung, die Apostelbriefe, die Evangelien, die Wandlung miterlebe, die Kommunion und den Segen am Schluss «Gehet hin in Frieden!», dann denke ich, dass ich an den Gottesdienst glaube. Ich weiß nicht, ob ich an Gott glaube, aber an den Gottesdienst glaube ich. Die Eucharistie ist für mich spannender, die Tränen, die Freude, die man dabei empfindet, sind wahrhaftiger als die offizielle Religion. Ich weiß, ich habe, wenn ich das sage, eine Schattenlinie übersprungen, aber dazu stehe ich.» DIE ZEIT vom 25. Nov. 2010 (Nr. 48); ZEIT-Literatur (Beilage), 8.

²⁸ KERBLER/HANDKE, *Peter Handke im Gespräch*, 50.