

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«



Internationale  
Katholische Zeitschrift  
»Communio«

40. Jahrgang  
2011

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.  
Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern

## INHALT

JAN./FEB. 2011: HIMMELFAHRT UND PFINGSTEN. MYSTERIEN DES LEBENS JESU X, S. 1-88

MÄRZ/APRIL 2011: ARBEIT UND MUSSE, S. 89-200

MAI/JUNI 2011: APOSTOLISCH, S. 201-320

JULI/AUG. 2011: DEMOKRATIE IN DER KRISE? S. 321-396

SEPT./OKT. 2011: NEUER NACHBAR ISLAM, S. 397-504

NOV./DEZ. 2011: VIRTUELLE WELTEN, S. 505-583

Ansorge, Dirk: Die «Regensburger Rede» Papst Benedikts XVI. Ihre Folgen und theologischen Perspektiven für das Gespräch zwischen katholischer Kirche und Islam	442
Appel, Kurt: Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias – unter Aufnahme einiger Gedanken G. Agambens	138
Aris, Marc-Aeilko: Virtualität und Typologie. Otto von Freising und Jerusalem	514
Backhaus, Knut: Anwesenheit. Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi	3
Bieringer, Andreas: «Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch». Walter Kaspers Theologie der Liturgie angesichts der Krise der Moderne	192
Böhr, Christoph: Sich in seiner Erfahrung gegeben: der Mensch. Karol Wojtyła zur Phänomenologie der Person	315
Deibl, Jakob H.: «Glauben zu glauben» – Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen	284
Desarbres, Paul-Victor: Die Gastfreundschaft Abrahams. Louis Massignon als Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs	485
Dirmeier, Ursula: Die apostolische Ordensgründung Mary Wards (1585-1645)	273
Gassmann, Michael: Verlust und Gewinn. Johann Sebastian Bachs Himmelfahrts-Oratorium	26
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: «...der einzige Ort, wo ich innere Heimat fühle» – Guardinis Briefe an Josef Weiger in Mooshausen 1908-1962	44
Heede, Philippe Van den: Weggehen, um wiederzukommen. Das Oster- geheimnis nach der ersten Abschiedsrede im Johannesevangelium	15

Henrici, Peter: Die Kirche ist apostolisch	201
–: Die Vollendung des Paschamysteriums: Himmelfahrt und Pfingsten	1
Hertl, Michael: Mit der Botschaft auf Sendung gehen. Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen	543
Hildmann, Philipp W.: Glaube und Vernunft. Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen	427
Hoppe, Rudolf: «Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen». Zur Bedeutung der «Arbeit» im Neuen Testament	92
Hüther, Gerald: Die Macht der virtuellen Bilder. Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien	533
Kapp, Volker: Maske, Kirche und Theater	301
Karimi, Ahmad Milad: Der Koran – Gottespoesie oder Menschenwort?	457
Khoury, Adel Theodor: Jesus Christus im Koran	466
Klose, Joachim: Das Unbehagen an der Demokratie	349
Knop, Julia: Breviarium fidei – das apostolische Glaubensbekenntnis	210
–: Virtuelle Welten – neue Medien. Erkundungsgänge	505
Koch, Kurt: Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch	234
Körner, Felix: Der Islam in der Welt von heute. Geschichte, Begriffe, Perspektiven	400
Maier, Hans: Die Sendung der Laien in der Kirche von heute	262
März, Claus-Peter: Apostolizität der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven	204
Merkt, Andreas: «Amt der Tradition» und «Charisma der Wahrheit». Die theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession bei Irenäus von Lyon und Augustinus	221
Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Arbeit – cantus firmus kirchlicher Sozialverkündigung	127
Oberreuter, Heinrich: Krise der Demokratie?	323
Oster, Stefan: Umsonst geben – Über Lehrer-Sein und geistliche Vaterschaft. Ferdinand Ulrich zum 80. Geburtstag	51
Pottmeyer, Hermann J.: Das Lehramt im Dienst der Apostolizität der Kirche	253
–: Das Memorandum «Kirche 2011 – Ein notwendiger Aufbruch» – Chance zu einem Dialog?	145

Prügl, Thomas: Ora et labora. Theologie der Arbeit im antiken und mittelalterlichen Mönchtum?	104
Schärtl, Thomas: Was ist die Krise der Kirche? Über das «Memorandum 2011» und seine brennenden theologischen Fragen	151
Schelkshorn, Hans: Europa und die arabische Revolte	359
Schlögel, Herbert: Arbeit – in vielfältiger Beziehung. Editorial	89
–: Demokratie lebt von und mit Tugenden	338
Schönborn, Christoph: Fremdkörper oder Wurzel? Das Christentum und seine Bedeutung für Europa	366
Seewald, Michael/Stubenrauch, Bertram: Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor	381
Skala, Dominik: Mahlers Auferstehung. Theologische Notizen zur Zweiten Symphonie	574
Söding, Thomas: Vernunft und Verantwortung des Glaubens. Zur Rationalität von Religion und Politik bei Benedikt XVI.	496
Spieker, Manfred: Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika «Humanae Vitae»	561
Spieker, Michael: Geburt als Zäsur für Lebensrecht und Würdestatus. Philosophische Anmerkungen	62
Stoll, Christian: Die Geburt des modernen Kapitalismus aus dem Geist des Calvinismus. Max Webers «Protestantische Ethik» wiedergelesen	115
Stubenrauch, Bertram/Seewald, Michael: Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor	381
Terwitte, Paulus: «...und du hast mir gemailt.» Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web 2.0	553
Teufel, Erwin: Europa in eine bessere Verfassung bringen	333
Tück, Jan-Heiner: Die Anwesenheit des Abwesenden. Notizen zur pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie	38
–: Macht und Ohnmacht des Charisma. Zur Seligsprechung von Papst Johannes Paul II.	310
–: Passion der Liebe. Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes	177
Valentin, Joachim: Wort in Welt. Christliche und islamische Variationen eines Themas	414

Vorholt, Robert: Gott ruft sein Volk zusammen. Die Pfingsterzählung des Lukas	31
Wendel, Saskia: Gott als Inbegriff der Heiligkeit. Eine Annäherung an eine umstrittene Bestimmung Gottes	163
–: Virtuelle Realität und die alles bestimmende Wirklichkeit, die wir Gott nennen	524
Wirth, Mathias: Der torquirte Mensch. Die Zerstörung des Subjekts im exzessiven Leibhass des postmodernen Horrors	78
Ziegler, Janine: Am Küchentisch und an der «table de la République». Ein Blick auf Deutschland, Frankreich und «den» Islam	474



## DIE VOLLENDUNG DES PASCHAMYSTERIUMS: HIMMELFAHRT UND PFINGSTEN

*Editorial*

Dank der vorausgehenden Karwoche ist Ostern noch weitgehend als christliches Fest im Bewusstsein. Für Pfingsten und Christi Himmelfahrt wird man das kaum sagen können. Selbst in katholischen Ländern, wie in Italien, wurde der Festtag Christi Himmelfahrt aufgehoben und die Feier auf den folgenden Sonntag verlegt. Dabei ging die biblische Symbolik der vierzig und der fünfzig Tage verloren: Die vierzig Tage sind ein Symbol für die Vollzahl eines irdischen Lebens; die fünfzig dagegen – sieben mal sieben plus eins – ein Symbol für die Vollendung und Überbietung alles Irdischen.

In Symbolen muss auch von dem gesprochen werden, was Himmelfahrt und Pfingsten für das Leben Jesu und das Leben der Kirche bedeuten. Ostern und Pfingsten gehören eng zusammen. Schon die jüdischen Feste Pessach und Schawuoth (Wochenfest) gehörten zusammen, zunächst agrarisch als Fest der ungesäuerten Brote zu Beginn der Gerstenernte und dann als Erntedankfest am Ende der Getreideernte; dann geschichtlich als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und an den Bundschluss am Sinai. In den Evangelien und in unseren Glaubensbekenntnissen ist darüber hinaus die Auferstehung Jesu untrennbar verwoben mit seiner Heimkehr zum Vater, und die Geistsendung wird von Johannes und Lukas ineins gesehen mit Tod, Auferstehung und Heimgang zum Vater. Wie konnte diese Einheit der drei Aspekte des einen Mysteriums so sehr aus dem christlichen Bewusstsein entschwinden? Ein Grund liegt zweifellos in der zeitlichen Zerdehnung. Theoretisch weiss man zwar, dass für Gott alle Zeit ineins fällt; doch in unserem Erleben bringt jeder Tag etwas Neues, und die Erinnerung an das Vergangene verblasst. In den vier Wochen des Advents führt die Erwartung und Vorbereitung des Weihnachtsfests noch zu einer einheitlichen spirituellen Ausrichtung; in den sieben Wochen der Osterzeit verblasst dagegen die Erinnerung an das gefeierte Pascha, und Himmelfahrt und Pfingsten werden vor allem als ein «Jetzt ist die Osterzeit zu Ende» wahrgenommen. Zudem ist die Vorstellung einer «Himmelfahrt» für unser heutiges Weltverständnis schwierig, wenn nicht gar unmöglich, und wir können uns auch die Geschehnisse in jenen als historisch verstandenen vierzig Tagen kaum vorstellen. Wo weilte der Auferstandene bis zu seiner Himmelfahrt? wo waren seine Jünger, in Jerusalem oder in Galiläa?

Die nachfolgenden, vorwiegend exegetischen Beiträge möchten auf diese Schwierigkeiten antworten. Sie weisen hin auf die von der unsern wesentlich verschiedene Vorstellungs- und Darstellungsweise der Evangelisten. Mit den erzählerischen, literarischen Mitteln ihrer Zeit (*Knut Backhaus*) versuchten die Evangelisten die Bedeutung und die Dimensionen des Paschamysteriums auszuloten und darzustellen (*Philipp Van den Heede*). Das Ergebnis dieser Erkundung ist ermutigend und bereichernd. Die Himmelfahrt Jesu bedeutet nicht seinen Weggang, sondern seine neue, umfassendere Anwesenheit als der erhöhte «Herr» (Kyrios) – wie schon Paulus ihn mit Vorzug nennt –, und das so vollendete Paschamysterium setzt sich ungebrochen fort in der Sendung der Kirche (*Robert Vorholt*). Sichtbares Zeichen dieser fortdauernden Anwesenheit ist die Eucharistie. Doch auch das ist eine gebrochene Sichtbarkeit, die nur im Glauben erfasst werden kann (*Jan-Heiner Tück*), so wie das ganze Christumysterium.

Vieles bleibt ungesagt in diesen Hinweisen. Sie wollen ermutigen zur Entdeckung der dreifachen Anwesenheit des Erhöhten, von der das Konzil gesprochen hat: Im Wort, in den Sakramenten und in der gottesdienstlichen Gemeinde selbst (Sacrosanctum Concilium, Nr. 7) und darüber hinaus im ganzen Leben. Ein ökumenisches Beispiel solcher Entdeckung bietet das Himmelfahrtsoratorium Bachs (*Michael Gassmann*), zu anderen möchte unsere neue Artikelreihe über das Mysterium Kirche anregen. Sie möchte ein Doppeltes zeigen: Dass das Geheimnis der Kirche aus dem – ständig wiederholten – Geheimnis der Eucharistie lebt (worauf vor allem Henri de Lubac aufmerksam gemacht hat) und dass der Geist in der Geschichte der Kirche immer neu die Sendung Christi aufleben lässt, namentlich in seinen Heiligen (was ein Grundanliegen Hans Urs von Balthasars war). Indem Christus so unsichtbar-sichtbar im Leben der Kirche immer neu wiederkommt, stärkt er die Hoffnung auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit. Sie bleibt für uns das letzte Geheimnis.

*Peter Henrici*

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

## ANWESENHEIT

### *Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi*

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns, –  
durch Zufall; denn es könnte sein:  
ein Rufen Deines oder meines Munds –  
und sie bricht ein,  
ganz ohne Lärm und Laut.

Aus Deinen Bildern ist sie aufgebaut.

RAINER MARIA RILKE<sup>1</sup>

#### *1. Repraesentatio Caeli – Vom Ernst der lukanischen Erzählkunst*

Vom drohenden Untergang unserer Welt hören wir häufiger. Der Kontext ist nur selten noch religiös, meist friedenspolitisch oder ökologisch. Der mögliche Untergang der Erde bereitet freilich auch Theologen so viel Kummer, dass sie übersehen, dass ihr eigentliches Metier – der Himmel – bereits untergegangen ist. Jedenfalls mag dieser Eindruck entstehen, verfolgt man, was kirchlichem Verkündigungsalltag wichtig scheint. Das Leben vor dem Tod ist moralisches Ressort der Christen; über das Leben jenseits des Todes zeigen sie sich eher zugeknöpft.

Warum eigentlich? – so fragte einst gar der Leitartikel einer großen Tageszeitung: «Warum glaubt man denn, wenn nicht wegen der großen Hoffnung?»<sup>2</sup> Es ist die Angst vor dem Hoffnungsbild – bilanziert der Kommentator –, die die kirchliche Sprachlosigkeit über den Himmel erklärt. Wer sich vor dem Verdacht fürchtet, infantil zu regredieren oder naiv zu projizieren, der verstummt. Die dünnbeinigen theologischen Erklärungen oder blutleeren Verkündigungsformeln bleiben weltlos und fade. Der Himmel der Christen wirkt so, dass der Wunsch hineinzukommen, erfrieren mag: «Die ‹Nacht der Bildlosigkeit› lockt niemanden».

Wie aber, wenn sich die Theologie des Himmels mit der Kunst narrativer Malerei verbinden ließe, ohne dass die Erdhaftung verloren ginge? Die biblische Gegeninstanz zur skizzierten Kritik ist der Evangelist Lukas. Das Kirchenjahr steht uns in seinen Bildern vor Augen. Sie mischen stets himm-

*KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Professor für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.*

liche Farben in die irdische Realität. Die erzählte Welt ist keine andere als die geschichtliche, aber sie wird durchschaubar auf ihren göttlichen Grund. Weihnachten, Lichtmess, der Kreuzweg wie der Emmausgang, Pfingsten, die Gestalt Mariens, des Petrus, Paulus oder Stephanus, der Urgemeinde überhaupt – eine Vorstellung haben wir von der kirchlichen Urzeit, weil Lukas uns – mit himmlischem Glanz – ihr Gedächtnisgemälde vor Augen malt. Darin findet die Legende ihr inneres Recht, der dritte Evangelist sei ein Maler gewesen. Nehmen wir die alte Auskunft hinzu, er sei ein Arzt gewesen, so dürfen wir ihn uns als Schöpfer heilender Bildsequenzen vorstellen: Der Titel, den er seiner Hauptperson gibt, lautet nicht ohne Grund Heiland (ὁ σωτήρ).

Nicht nur die Heilungen, auch die Gleichnisse sind im dritten Evangelium oft «soteriologisch» getönt. Christen erzählen und malen sie meist nach Lukas: der verlorene Sohn, der barmherzige Samariter, der Zöllner Zachäus. Wir können die lukanischen Schriften nicht lesen, ohne dass sich uns Bilder – bergend, drohend, schenkend, verwandelnd – vor Augen stellen. Sie drängen auf Realität: Im Lazarus des Gleichnisses hat man einen historischen Heiligen gesehen; auf dem Weg nach Jericho zeigt man den Pilgern die Herberge des barmherzigen Samariters. Der Evangelist meint es eher umgekehrt: Nicht die Erzählfiguren sollen in der Welt der Leser, die Leser sollen in der erzählten Welt heimisch werden.

Wir neigen heute dazu, darin keine Theologie zu sehen. Was über Gott und Christus zu denken ist, das muss sich in dokumentarischer, diskursiver, definatorischer Weise sagen lassen. Alles andere ist allenfalls pädagogische Vermittlung, stellt zudem vor die Vexierfrage, wie es um die Historizität bestellt sei. Dem 19. Jahrhundert verpflichtet und als Kinder des Historismus, halten wir Wahrheit für eine Frage der Quellenrecherche.

Lukas widersteht solchem Wahrheitsansinnen – nicht *obwohl* er Historiker ist, sondern *weil* er es ist. Für den antiken Historiographen ist Geschichte nicht Gegenstand methodisch kontrollierter Forschung, sondern literarisch inszenierte Gegenwart im Modus von Geschichten. Erst so, eidetisch: als Eindruck und Erlebnis, stellt sich die Wahrheitsfrage überhaupt: Geschichte will *gesehen* sein. Die Adressaten, so schärft Quintilian ein, sollen zu Teilhabern an der erzählten Welt werden. Daher muss die Erzählung das Geschehen herbeiführen und heraushämmern. Vor dem geistigen Auge des Lesers muss es erstehen, ihn mit allen Sinnen umstellen und ergreifen. Wer Geschichtswerke liest, erwartet, «dass es scheint, als hätten wir, was die Bekanntschaft mit den Geschehnissen betrifft, auch die vergangenen Jahrhunderte selbst miterlebt» (Quintilian, inst. 12,4,2). Ohne φαντασία *in concipiendis visionibus* (8,3,88) solle man sich den Lesern nicht zumuten. Die Erzählung nimmt so die Form der *sub oculos subiectio*, der *evidentia* und *repraesentatio an*<sup>3</sup>.

Hier nun stehen wir in der Mitte der lukanischen Kunst. Nicht darum geht es ihr, dass der Leser Protokollsätze über sein Heil kennt, sondern dass er dieses Heil, buchstäblich, wahr-nimmt. Dass es hier nicht um eine Fortdeutung der Wahrheitsfrage geht, sondern um deren tiefsten religiösen Ernst – freilich entkleidet der philosophischen Vorurteile des Historismus – belegt Ludwig Wittgenstein, wenn er Glauben als Seh-Akt, als Durchschauen der «Tatsachen der Welt», bestimmt<sup>4</sup>: *sub oculos subiectio*. Wir verdanken es Lukas, dass wir nicht «Bescheid wissen» über unser Heil, sondern «ins Bild gesetzt» werden. Ihn lesend, finden wir uns wieder als Mitspieler im Christus-Drama. Lukas zeigt, zeichnet, inszeniert das Heil. Der Himmel wird – in einer irdischen Geschichte – Gegenwart.

Längst schon handeln wir von einem christologischen Thema, das ebenfalls ein Hochfest prägt: der Himmelfahrt des Herrn. Lukas erzählt gleich zweimal – und durchaus nicht deckungsgleich – von ihr (Lk 24,50-53; Apg 1,4-12). Sie beschließt das dritte Evangelium und eröffnet die Apostelgeschichte. Bereits diese Beobachtung lässt deutlich werden, dass die *ascensio Domini* die Dramaturgie maßgeblich bestimmt. Tatsächlich ist ihre leserlenkende Bedeutung kaum zu überschätzen. Sie ist ein Heilsbild – das ist wahr. Aber gerade deshalb stellt sie keine fromme Unverbindlichkeit dar; sie ist eine soteriologische Tatsache, ohne die der Wahrheitsanspruch des lukanischen Doppelwerks ins Nichts fällt.

Wird gefragt, ob dieses Heilsbild mythischen Charakter habe, so ist diese Frage zu bejahen<sup>5</sup>. Lukas und seine Leser waren mit dem Mythem von göttlichen Wesen, die sich in den Himmel erheben, vertraut<sup>6</sup>. Bereits über Romulus wird eine Entrückung berichtet. Nachdem er sein Stiftungswerk auf Erden vollbracht hat, wird der *deus deo natus* in einer Wolke den Blicken der Seinen entzogen, in den Himmel gehoben und von ihnen fortan als Gott verehrt (vgl. Livius 1,16; Plutarch, Romulus 27,6-28,3; Numa 2,1-3). Die Himmelfahrt des verstorbenen Kaisers, mitunter auch von dessen Angehörigen, gehörte zum Motivbestand der Apotheose. Augenzeugen bestätigten die Auffahrt; der Senat ordnete die kultische Verehrung des neuen Staatsgottes. Dass die *consecratio* kein Glaubensakt in unserem Sinne war, belegt drastisch Seneca: Neben die Totenrede, die er dem Nero zur *Apotheosis* des Claudius schreibt, setzt er die Satire *Apocolocyntosis* («Veräppelung»), in der er sich über die Serie von Himmelfahrten amüsiert und die des Claudius grob in der Unterwelt enden lässt.

Gleichwohl sollten wir die Wirkung solcher Bilder, die die Lebenswelt und Alltagsästhetik eines reichsrömischen Zeitgenossen durch Plastik, Kult, Münze und Brauchtum sehr konkret bestimmten, nicht unterschätzen. Gerade in Kleinasien, wo das lukanische Doppelwerk vermutlich entstanden ist, war die Verehrung des zum Himmel erhobenen Staatsgottes dankbare Reaktion auf erfahrene Wohltat. Sie repräsentierte Ordnung und Sicher-

heit, also ersehntes «Heil». Natürlich hatte die Apotheose eines Herrschers und seiner Familie unmittelbar politische Bedeutung. Es wäre jedoch kurzschlüssig, dieses symbolische Ordnungshandeln lediglich unter dem Aspekt des Nutzenkalküls zu sehen und ihm religiösen Charakter abzusprechen. Lukas jedenfalls hat das nicht getan. Er hat die Symbolik stattdessen konsequent mit christlichem Sinn gefüllt, sie der Osterbotschaft zugeordnet und auf solche Weise diese Botschaft in ihrer Erfahrungstiefe ausgeleuchtet. Er hat, anders gesagt, die Christologie nicht mythologisch aufgehoben, sondern den Mythos christologisch geerdet<sup>7</sup>.

Nach dieser Christologie ist zu fragen (Kap. 2). Sollte sie nicht nur dem dritten Evangelisten bedeutsam sein, so ist zu erwarten, dass sie sich auch in anderen Entwürfen des Neuen Testaments findet. Dies ist in Breite wie Tiefe der Fall (Kap. 3). Aus dem Gesamtspektrum neutestamentlicher Christus-Wahrnehmung bestätigte sich damit noch einmal, dass die Himmelfahrt des Herrn zentrale Bedeutung besitzt. Sie gehört dorthin, wo die Kirche sie verortet hat: in die Mitte des Glaubensbekenntnisses (Kap. 4).

## 2. *Praesentia realis* – Vom lukanischen Sinn der Himmelfahrt Christi

Das dritte Evangelium endet mit der Himmelfahrt. Die durch den Segensgestus als Abschied gezeichnete Szene mündet in die Gebetsreaktion der Jünger und ihre Rückkehr nach Jerusalem. Anbetung und Freude tragen die Züge des klassischen Chorschlusses, sodass vordergründige Lektüre zwei subtile, aber wesentliche Veränderungen der Handlungsebene übersehen mag<sup>8</sup>. Zunächst: Im letzten Satz des Evangeliums wechseln (dauerhaft) die Aktanten. Die Kirche wird zum Subjekt der Geschichte. Sodann: Jerusalem, der letzte Ort, bislang in der Erzählführung bedrohlicher Zielpunkt, tritt nun als hoffnungsvoller Ausgangspunkt in den Blick (vgl. Lk 24,47-49). Die Kirchengeschichte nimmt ihren Anfang. Der entscheidende Zug freilich liegt darin, dass die elf Apostel nicht allein sind. Im Erzählfluss, in der Einheit des «ersten Tages der Woche» (vgl. Lk 24,1.13.33.36.50), sind die beiden Emmaus-Jünger noch unter ihnen; die Himmelfahrt selbst findet im unmittelbaren Zusammenhang mit jener Christophanie auf dem Weg statt. Damit eröffnet Lukas die Perspektive auf den zweiten Teil seines Doppelwerks, der folgerichtig mit der Himmelfahrt anhebt. Wir können die Emmaus-Erzählung, die zum lukanischen Sondergut gehört, in der Tat als Schlüssel für den zweiten Logos des Lukas lesen. Dabei entdecken wir zugleich die Brücke zwischen Christologie und Ekklesiologie: die *ascensio Domini*.

Die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13-35) bereitet als christologische Bildfolge vor, was das Gedächtnisgemälde der Kirche in der Apostelgeschichte prägen wird: das Motiv des Weges (ὁδός), das Verstehen der Schrift, der gekreuzigte und in seine Herrlichkeit eingegangene Messias, die Erlösung

Israels, das Brechen des Brotes, das getroffene Herz, die Gemeinschaft der Apostel. Freilich auch dies: die gehaltenen Augen der Jünger, der unbekannte, dann: unsichtbare Begleiter auf dem Weg. Nicht nur die Augen der beiden Jünger am Tag der Himmelfahrt öffnen sich; die Augen der lesenden Jünger sollen sich gleichermaßen auf tun, um zu sehen, wer sie begleitet. Die Jüngerbelehrung vor der Himmelfahrt (Lk 24,44–48) ist eine Reprise der Belehrung «auf dem Weg», jetzt allerdings auf dessen künftige Etappen gerichtet.

Dass die Jünger in jene Mischung aus kultischem Handeln und gehobener Freude fallen, die in der Apostelgeschichte die Ekklesia kennzeichnet, ist kein Nebenzug: Der Abschied ist eigener Art und begründet die Kirche. Die scheinbar naheliegende Schlussfolgerung «An die Stelle Jesu treten die Jünger, und das Ende der Jesusgeschichte wird an dieser Stelle zum Beginn der Jüngergeschichte»<sup>9</sup> blickt jedoch nicht tief genug. Der Skopus der Himmelfahrtserzählung liegt vielmehr darin, dass die Jüngergeschichte Jesusgeschichte bleibt.

Tatsächlich besteht Jesu einzige Tat in der Apostelgeschichte *prima facie* darin, dass er gen Himmel fährt. Dies bleibt in eine österliche Erscheinung eingebunden: Das Motiv dient als Interpretament der Auferstehung. Im weiteren Gang tritt Jesus nur vom Himmel her, zur Rechten der Herrlichkeit Gottes, auf, von der er bereits auf dem Weg nach Emmaus handelt (bes. Apg 7,55f.). In das Geschehen greift er sehr selten ein, am deutlichsten im Dialog mit Saulus vor Damaskus, der, leserlenkend, dreimal anklingt: «Warum verfolgst du *mich?*» (Apg 9,4f.; 22,7f.; 26,14f.). Wer die Ekklesia verfolgt, verfolgt den Kyrios. Diese sublime Gleichsetzung prägt die Ekklesiologie der Apostelgeschichte: Indem von der Kirche erzählt wird, wird unmittelbar die Anwesenheit ihres Herrn geschildert (vgl. Apg 18,10). Die Apostelgeschichte lässt sich gleichsam als Biographie des Erhöhten lesen. Nicht nur Stephanus oder Paulus sehen den Himmel offen, wo es am wenigsten erwartbar ist. Auch der Leser soll dies tun. Man hat das *absentee Christology* genannt<sup>10</sup>, sollte aber eher von einer im Wortsinn präsentischen Christologie sprechen: Die Erzählung von der Kirche wird zur angewandten Christologie.

Im Verstehen der Schrift, im Brechen des Brotes, in der Ausbreitung des Evangeliums, in der Gemeinschaft der Apostel, vor allem in der Kraft «aus der Höhe», verheißen im Moment der Himmelfahrt und deren Heilsfolge (Lk 24,49; vgl. Apg 1,5.8), ist Christus Begleiter «auf dem Weg» – unsichtbar (wörtlich Apg 1,9: «fort von ihren Augen»), aber machtvoll. Wenn das Proömium mit dem Hinweis anhebt, der erste Logos habe von all dem gehandelt, was Jesus zu tun und zu lehren *begonnen* hat (Apg 1,1), ist darin zu lesen, dass der zweite Logos von dem handeln wird, was Jesus zu tun und zu lehren auf neue Weise *fortsetzt*. Dass nunmehr zwei Himmelsboten die Apostel brüsk auffordern, statt nach oben nach vorn zu schauen und so ihre

Aufgabe als Zeugen bis zu den Grenzen der Erde wahrzunehmen, lässt sie unverzüglich das Obergemach aufsuchen (vgl. Apg 1,8.10f.13). Damit betreten sie den Grund der Kirchengeschichte. Dort – nicht im Himmel, sondern auf dem vor ihnen liegenden Weg bis an die Grenzen der Erde und das Ende der Zeit – sollen sie den Erhöhten entdecken. Lukas klammert die Kirchengeschichte mit den einander zugeordneten Heilsbildern von Himmelfahrt und Parusie christologisch ein. Dazwischen liegt die erhöhte Seinsweise des Kyrios; seine in der Kirche bereits erfahrbare kosmokratische Stellung. Die Ekklesia geht ihren Weg nicht nur von ihm her und auf ihn zu; sie geht ihn mit seiner Kraft und an seiner Seite.

Im Beistand des Kyrios setzt sich das Wirken JHWHs an Israel fort, es steigert sich endzeitlich und wird zugleich geschichtlich eingebunden. Denn die reale Gegenwart des Erhöhten wirkt insofern stärker als der Beistand des Bundesgottes in der Heilsgeschichte, als diese Realität apostolisch und pneumatisch vermittelt ist und so unverstellt – *cum grano salis*: sakramental (als sichtbare Wirklichkeit einer unsichtbaren Gnade) – auf den Menschen trifft. Sie wird vor allem durch das Wirken des Geistes, die Wirkung des Jesus-Namens und die Wunder der Apostel Wirklichkeit. Der Weg der Apostel erweist sich daher «als eine Fortsetzung der Geschichte Jesu Christi unter den veränderten Voraussetzungen, die durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes geschaffen sind». So gesehen sind die *acta apostolorum* recht eigentlich *acta Iesu Christi*<sup>11</sup>.

Die Himmelfahrt ermöglicht also die reale Gegenwart des Erhöhten bei den Seinen. Das Mythem entfaltet einen wichtigen Aspekt des Oster- und Pfingstgeschehens: die bleibende, machtvolle und vielfältig wirksame Gegenwart des Kyrios in seiner Ekklesia. Lukas hat diesem Christologoumenon den anschaulichsten, keineswegs aber den einzigen Ausdruck gegeben. Am nächsten kommt ihm das andere synoptische Großevangelium: Bei Matthäus «fährt» Jesus statt in den Himmel in die Kirche – «alle Tage bis zum Ende der Welt» (s.u. Kap. 3). In der theologischen Sache stimmen die beiden unterschiedlichen Szenerien prägnant überein: Die Himmelfahrt führt den Erhöhten für immer und für immer nah in die Ekklesia. Die Jünger kehren zu Recht «mit großer Freude» nach Jerusalem zurück. Denn als Zeugen ihres erhöhten Herrn wissen sie: Nicht darauf kommt es an, wie es der Jüngerschar geht, sondern wer mit ihr geht.

### 3. *Adventus – Die Erhöhung Christi im Neuen Testament*

Lukas, so sahen wir, stellt das Mythem von der himmlischen Auffahrt in den Dienst einer sehr geerdeten Christologie. Das Motiv dient der Inkulturation der Osterbotschaft und interpretiert sie zugleich unter dem ekklesialen Aspekt der herrschaftlichen Anwesenheit Christi bei den Seinen. Ist unsere



These berechtigt, dass es sich hierbei um eine Leitlinie des lukanischen Doppelwerks handelt, so ist zu prüfen, welche geschichtliche Erfahrung dieser eidetischen Deutungsfigur zugrunde liegt, ob und wie diese Erfahrung und Deutung auch andere Schriften des Neuen Testaments kennzeichnet und inwiefern die christologische Aussage außerhalb der von Lukas gewählten mythischen *evidentia* Geltung besitzt.

Das Ostergeschehen ist nach allen neutestamentlichen Zeugnissen unmittelbare Präsenz-Erfahrung – Christophanie. Der Auferstandene wird als der Kyrios im Hier und Jetzt erlebt. Daraus folgt retrospektiv die Bedeutung der Tradition vom leeren Grab, prospektiv die Bedeutung der Wiederkunft. Der Seinsgrund für die Gegenwart des Auferstandenen ist seine Einheit mit dem Vater, also sein Eintritt in die göttliche Transzendenz. Wie ist diese Nähe-Erfahrung – religionspsychologisch gesagt: diese ästhetische, emotive und kognitive Distanzreduktion<sup>12</sup> – zu erklären?

Der christologische Transformationsprozess wäre verkannt, ginge man einfach davon aus, die Urchristen hätten beliebige Mytheme – hier eben die Auffahrt von Heroen und Herrschern – aus der Umwelt übernommen und auf Jesus Christus übertragen. Vielmehr sind drei Schritte zu unterscheiden: (1) der Wurzelgrund der Nähe-Erfahrung im Basileia-Wirken Jesu, (2) die Deutung dieser Erfahrung im Licht der Schriftlesung und des biblisch inspirierten Gebets, (3) die Gestaltgebung im Rahmen der kulturellen Enzyklopädie.

(1) Die Auferstehung wird im Urchristentum als lebensmächtige Rechtfertigung des Gekreuzigten, seines Wirkens und seiner Botschaft durch Gott betrachtet<sup>13</sup>. In ihr bestätigt sich jene ursprüngliche und unmittelbare Nähe zwischen dem Abba und seinem Gesandten, die die Jünger in Jesu Magnetfeld als aufkeimende Gottesherrschaft erfahren hatten. Die Auferweckung Jesu aus dem Tod und seine Vereinigung mit dem himmlischen Vater sind zwei Seiten derselben Medaille: Die österliche Erscheinung setzt die himmlische Erhöhung notwendig voraus. Dabei ersinnt die früheste Gemeinde keine völlig neuen Zusammenhänge: Der Himmel als Heiligkeitsraum JHWHs ist in Jesu Botschaft Ursprung und Ziel aller Heildynamik (vgl. Lk 10,18b.20; 11,20). Eben dort – das heißt: in letzter und tiefster Einheit mit dem Vater – sahen ihn folgerichtig die Gläubigen. Die ältesten gebetsartigen Anrufungen – *maránathá* (1Kor 16,22; Did. 10,6; vgl. Offb 22,20) – sind die personal zugespitzte Form der Bitte um das Kommen der Basileia des Vaters, um die Theophanie in Gestalt der Herabkunft, um die ursprüngliche und unmittelbare Nähe des himmlischen Gesandten (in Parusie und Kult). Was sich damit in der lukanischen Himmelfahrt – Christophanie, Erhöhung, kultische Reaktion, Geistempfang – abbildet, ist ein wesentlicher Erfahrungsaspekt des frühesten Osterglaubens.

(2) Erfahrungen als solche konstituieren keine Theologie. Sie bedürfen der Deutungsarbeit. Auch hier wirkte nicht der pagane Verstehenshorizont bestimmend, sondern das Koordinatensystem der Schriften Israels. Die Anknüpfungsmöglichkeiten waren vielfältig. Zwei Linien scheinen mir maßgeblich: (a) Entweder Jesus selbst oder die früheste Tradition hat Jesu Basilea-Wirken an die – ursprünglich mit der Himmelsvision verbundene – Vorstellung vom Menschensohn geknüpft (vgl. Dan 7,13), die sich wiederum mit der Parusie-Erwartung berührt (vgl. Mk 14,62 parr.). Hier bot sich eine personale Deutungskategorie, um den himmlischen Status des Mandatars der Gemeinde zu beschreiben<sup>14</sup>. (b) Alter und Verbreitung der Zitate bzw. Allusionen lassen darauf schließen, dass dem – als Prophetie gelesenen – Königpsalm 110 (109<sup>LXX</sup>) früh eine Schlüsselrolle zuwuchs. Ps 110 ist (mit V. 1, in Hebr zudem V. 4) der am häufigsten angeführte Text des Alten Testaments im Neuen. Zumal in Verbindung mit dem Menschensohn-Motiv eignete er sich zur Beschreibung der in Tod und Auferweckung gewonnenen Stellung Christi<sup>15</sup>. Mit Hilfe des V. 1 als *sessio ad dexteram* wird das irdische Geschick Jesu in den Thronsaal Gottes erhoben: Er wird als Kyrios bekannt und gleichzeitig in Seins- und Funktionseinheit mit Gott geschaut (vgl. bes. Apg 2,30–36; 7,55f.; 1Kor 15,25; 1Petr 3,21f.). Diese Aufnahme in die Mitte des Monotheismus inspiriert eine hoheitschristologische Sinnentwicklung, die letztlich in die altkirchlichen Christus-Dogmen mündet. Hier zeigt sich, was für die urchristliche Glaubensgenese auch sonst gilt: Sie vollzieht sich wesentlich im Kontext der biblischen Gebetspoesie. Es ist die geistliche und kultische Praxis, die das altkirchliche Dogma aus sich entlassen hat – keineswegs umgekehrt.

(3) Die wirkungsreich gemalte Sequenz des Lukas steht im neutestamentlichen Schrifttum einzig dar. Die darin abgebildete Christologie jedoch ist urchristliches Gemeingut. Die *sessio ad dexteram* wird unterschiedlich verortet, wirkt aber gleichbleibend zentral. Was der Auferstandene (aber in der erzählten Welt noch nicht zum Himmel Erhobene) zu Emmaus, auf Ostern zurückblickend, «Eingehen in die Herrlichkeit» nennt (Lk 24,26), ist ein Signum neutestamentlicher Christologie. Es wird freilich auf ganz verschiedene Weise wahrgenommen und aus sehr unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet.

Für *Paulus* ist die Erhöhung inneres Moment der Auferstehung: Indem Gott den Sohn von den Toten auferweckt, erhebt er ihn zu seiner Rechten, wo er kraftvoll für die Seinen eintritt (Röm 1,3f.; 8,34; 1Kor 15,25). Für den Apostel fallen also «Ostern» und «Himmelfahrt» strikt zusammen. Er trägt offenkundig kein Bedenken, den Erhöhungsaspekt unter Rückgriff auf pagan-mythische Vorstellungen poetisch zu inszenieren, stellt ihn dabei aller-

dings sogleich unter den geschichtlichen Gesichtspunkt des Kreuzes (vgl. Phil 2,6-11). Besonders eindrücklich malt der *Hebräerbrief* die *sessio ad dexteram* vor Augen. Hier nun fallen «Karfreitag», «Ostern» und «Himmelfahrt» zusammen. Bereits im Eingang inszeniert das Schreiben mit Hilfe einer Kombination aus Schriftzitat, gerahmt durch die Königspsalmen 2 und 110, einen himmlischen Thronergreifungsakt: Der Sohn, der sein Sühnewerk vollbracht hat, tritt in die himmlische Welt und ergreift seine göttliche Herrscherstellung (Hebr 1,5-13). Auch hier kann dieselbe theologische Denkfigur andere mythische Bilder an sich ziehen: Unter dem priesterlichen Aspekt wird der Vorgang als kultisches Bewegungs-drama gezeichnet. Der menschlich-göttliche Hohepriester durchschreitet im Kreuzesopfer ein für alle Mal – also in einem geschichtlichen Akt mit ewiger Geltung – den Vorhang zum Allerheiligsten, die Seinsschranke, die die Menschen von der Heiligkeitssphäre Gottes trennt (9,11-14). Er eröffnet so einen «neuen und lebendigen Weg» für alle, die ihm folgen (10,20). Himmelfahrt wird zum Richtungsweiser für das durch irdische Wüsten wandernde Gottesvolk, das nur in der himmlischen Stadt Heimat zu finden vermag (vgl. 11,13-16; 12,22-24).

*Markus*, das Buch der «geheimen Epiphanien» (Martin Dibelius), bietet bekanntlich keinen Erscheinungs- oder Himmelfahrtsbericht. Wenn jedoch das Schlusswort des Engels (Mk 16,7) auf «seine Jünger und Petrus» sowie auf «Galiläa» als Ort verweist, an dem der Auferstandene sich sehen lässt, wird die Kirche – als erinnernde und vergegenwärtigende Jüngergemeinschaft – zum Begegnungsfeld des Erhöhten, zum Raum seiner Realpräsenz. Was bei *Matthäus* auf dem galiläischen Berg geschieht, liegt in der Sache ganz nah beim lukanischen Betanien: Der Auferstandene betont – mit einem Programmwort des Evangeliums (vgl. Mt 1,23) – sein vollmächtiges Mit-Sein bei allen Jüngern, an allen Orten, zu allen Zeiten (28,16-20). Die personale Gegenwart des Auferstandenen in der Lebens- und Lerngemeinschaft seiner Jünger ist die diesem Evangelium eigentümliche Form des Osterkerygmas und zugleich seine Variation des Erhöhungsmotivs. Pointiert: Die «Himmelfahrt» geschieht hier in das Leben der Ekklesia hinein. Kirche ist die bleibende Versammlung der Jünger um ihren erhöhten Lehrer (23,10). Fassbar wird dies im Umgang mit den Boten (10,40), der Eucharistie (14,13-21; 15,32-39), dem betenden Miteinander (18,19f.), entscheidend in der Begegnung mit dem «geringsten Bruder» (25,31-46)<sup>16</sup>.

Bei *Johannes* findet die Erhöhung am Kreuz statt (vgl. Joh 3,12-15; 8,28; 12,32). Der Kreuzweg selbst gewinnt den Triumphglanz einer Himmelfahrt (vgl. 19,30). Aber bereits die Abschiedsreden, in denen längst schon der Erhöhte spricht, beschreiben Jesu «Hingang zum Vater» und dessen Folgen für die irdische Jüngerschaft (Kap. 13-17). Diese Kapitel sind als die diskursive Variante zur eidetischen Himmelfahrt des Lukas zu lesen. Der Logik

des Kirchenjahres widersprechend, aber ganz in der johanneischen Logik, werden wir sagen dürfen, dass hier «Karfreitag» und «Himmelfahrt» ebenso zusammenfallen wie dann «Ostern» und «Pfingsten». Das Christus-Mysterium wird in seiner ganzen Tiefe ausgeleuchtet. Die Einheit mit dem Vater gehört deshalb – ähnlich wie punktuell in den synoptischen Verklärungsszenen – zur Wahrnehmung des Irdischen: Die Erhöhung ist kein Wandel im Verlauf der Zeit; sie ist das Wesen des Menschgewordenen, sein Ursprung aus Gott. Die Perspektive hat sich umgekehrt: Nicht so sehr die Erhöhung ist staunenswert als vielmehr die Fleischwerdung.

Diese Tendenz findet in der *Johannes-Offenbarung* zu letzter Radikalität: Jesus ist ausschließlich Himmelswesen. Das Moment der Menschwerdung kommt nur blitzartig in den Blick und wird sogleich in eine entscheidende Aufwärtsbewegung genommen: «Ihr Kind wurde fortgerissen zu Gott und seinem Thron» (Offb 12,5). Dies führt insofern zu einer «Erdenfahrt», als in der dadurch ausgelösten Himmelschlacht der Satan aus den Höhen gestürzt wird. Für die Erde hat dies teuflische, aber zeitlich begrenzte Folgen, denn hier kämpft der Teufel seinen Todeskampf. Die Himmelfahrt wird in diesem Szenario – das auch in der Johannes-Offenbarung andere Dramatisierungen nicht ausschließt – zum entscheidenden Movens der endzeitlichen Befreiung: Sie erschüttert, verwandelt und erlöst den Himmel und letztlich auch die Erde. Denn das messianische Kind steht als Erhöhter seinen Gemeinden zur Seite und kämpft als Befreier vom Himmel mit überlegener Macht gegen das Böse auf Erden.

#### 4. *Ad dexteram Patris – Vom biblischen Ort des Glaubens*

*Dicto Evangelio exstinguitur Cereus paschalis, nec ulterius accenditur* – lautete die Rubrik am Hochfest Christi Himmelfahrt im alten Missale Romanum. Wir sahen, dass sie mit biblischem Recht verändert wurde: Der Auferstandene verlässt die Mitte der Ekklesia am Himmelfahrtstag nicht. Er füllt sie als Erhöhter aus.

Darin stimmen alle neutestamentlichen Zeugen überein. Das dreistufige Weltsystem ist zu dieser Christologie ebenso wenig nötig wie die vertikale Aufwärtsbewegung. Und doch eignet sich dieses dem Symbolsystem der Antike entlehnte Heilsbild sehr dazu, die Anwesenheit des Herrn menschlich fassbar zu machen. Die liturgische Aufnahme belegt dies; aus Paulus-Briefen ließe sich schwerlich das Kirchenjahr komponieren. Die *ascensio* öffnet Augen: «Das nämlich ist die Natur des Glaubens ...: Sehen, was man nicht sieht, und nicht sehen, was man sieht»<sup>17</sup>.

Joseph Ratzinger hat den Satz des Glaubensbekenntnisses über die Himmelfahrt wiederholt als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch gedeutet: «Der Himmel ist zu definieren als das Sichberühren des

Wesens Mensch mit dem Wesen Gott». Das Weltbild, wie es uns Lukas vor Augen malt, sei Ausdruck jener Wirklichkeit, in der der Mensch sich findet. Das Unten bezeichnet die Hölle, die der Mensch, um das Eigene kreisend, sich selbst bereitet. Das Oben nennen wir Himmel; wir können es nur im Modus von Liebe – die stärker ist als der Tod – empfangen<sup>18</sup>. Himmelfahrt, so gesehen, ist die Vereinigung des Menschen Jesus Christus mit Gott und daher zugleich der «neue und lebendige Weg» des Menschen, der mit, in und durch Christus leben darf. Der Glaube versetzt den Glaubenden in ein neues Beziehungsgefüge, in eine radikal andere Gegenwart. Die Himmelfahrt beschreibt daher letztlich nichts anderes als den Ort, an dem der Glaubende lebt.

Auf den kürzesten Nenner hat es vielleicht – inmitten kruder Tagespolitik und doch auch in dem Versuch, deren Niederungen zu überwinden – Heinrich Böll gebracht: «Ich kann das Menschliche vom Göttlichen so wenig trennen wie Form vom Inhalt; ... An der Gegenwart des Menschgewordenen werde ich nie zweifeln. Aber Jesus allein? Das ist mir zu vage, zu sentimental, zu storyhaft, zu sehr eine «rührende Geschichte» ... Ich kann nur an die Präsenz des Menschgewordenen glauben. Nicht mehr und nicht weniger»<sup>19</sup>.

Himmelfahrt ist der Modus der Anwesenheit des Auferstandenen in seiner Kirche – einen menschlichen Herzschlag weit entfernt. Leben *ad dexteram Patris*. Weniger nicht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Das Buch vom mönchischen Leben* (1899), in: Sämtliche Werke III, Wiesbaden 1959, 309f.

<sup>2</sup> Michael FRITZEN, *Himmelsbilder*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.03.1997, Nr. 74/13, 1.

<sup>3</sup> Wir sind diesen Zusammenhängen in zwei Studien nachgegangen: *Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung*, in: K. BACKHAUS; G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn (2007) <sup>2</sup>2009 (BThSt 86), 1-29; *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, ebd., 30-66. Zu Rang und Mitteln der imaginativen Repräsentation in der antiken Historiographie eingehend Adriana ZANGARA, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 2007.

<sup>4</sup> Vgl. Ludwig WITTEGENSTEIN, *Tagebücher 1914-16*, in: DERS., *Werkausgabe I*, Frankfurt a.M. (1984) <sup>12</sup>1999 (stw 501), 167f.

<sup>5</sup> Unter einem Mythos sei allgemein die Erschließung transzendenter Wahrnehmung durch symbolsprachliches Erzählen über Lebenswirklichkeit begründende, fördernde oder gefährdende numinose Mächte und Gestalten verstanden. Zum Verhältnis von paganer Mythologie und christologischer Erhöhungsmotivik am Paradigma von Phil 2,6-11 grundsätzlich Thomas SÖDING, *Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6-11)* (1992), in: DERS., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, Tübingen 1997 (WUNT 93), 104-131. Zur Wahrheitsfähigkeit des Mythos wegweisend Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, bes. 324-348.

<sup>6</sup> Zum Vergleich etwa Peter PILHOFER, *Livius, Lukas und Lukian. Drei Himmelfahrten*, in: DERS., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*, Tübingen 2002 (WUNT 145), 166–182. Frühjüdische Vergleichstexte bei A.W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden 1997 (NT.S 87), 36–79. Zur hermeneutischen Würdigung James D.G. DUNN, *The Ascension of Jesus: A Test Case for Hermeneutics*, in: F. AVEMARIE; H. LICHTENBERGER (Hg.), *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen 2001 (WUNT 135), 301–322.

<sup>7</sup> Vgl. – hier mit Blick auf die (vor-)paulinische Erhöhungsmotivik – SÖDING, a.a.O. (Anm. 5), 122–125.

<sup>8</sup> Zur Auslegung vgl. Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008 (HNT 5), 794–798. Eingehend: Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 (StANT 26); Forschungsgeschichte, Interpretation und bibliographische Übersicht bei ZWIEP, a.a.O. (Anm. 6).

<sup>9</sup> WOLTER, Lk, 797.

<sup>10</sup> C.F.D. MOULE, *The Christology of Acts*, in: L.E. KECK; J.L. MARTYN (Hg.), *Studies in Luke-Acts. FS P. Schubert*, Nashville, Tenn. 1968, 159–185: 179f.

<sup>11</sup> So der Titel der lehreichen Studie von Friedrich AVEMARIE: *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, in: J. FREY u.a. (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin 2009 (BZNW 162), 539–562, Zitat: 543.

<sup>12</sup> Vgl. näher Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh (2000) <sup>3</sup>2003, 71–98.

<sup>13</sup> Vgl. zum Folgenden (mit textlicher und historischer Absicherung) Ulrich B. MÜLLER, *Auferweckt und erhöht: Zur Genese des Osterglaubens*, in: NTS 54 (2008) 201–220.

<sup>14</sup> Dazu näher MÜLLER, a.a.O. (Anm. 13), 214–216.

<sup>15</sup> Zur Bedeutung von Ps 110 für die urkirchliche Christologie vor seinem traditions- und religionsgeschichtlichen Horizont vgl. umfassend Martin HENGEL, «Setze dich zu meiner Rechten!» *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110* (1993), in: DERS., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*. Hg. v. C.-J. THORNTON, Tübingen 2006 (WUNT 201), 281–367; ferner: David M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, Tenn. 1973 (SBLMS 18); Michel GOURGUES, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978 (EtB); unter dem Gesichtspunkt der Intertextualitätsdiskussion näher Lukas BORMANN, *Psalm 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, in: D. SÄNGER (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn 2003 (BThSt 55), 171–205; zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund Michael TILLY, *Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament*, ebd., 146–170.

<sup>16</sup> Die Begründung und Vertiefung der hier angedeuteten Zusammenhänge haben wir in zwei Studien versucht. Für Markus: «Dort werdet ihr Ihn sehen» (Mk 16,7). *Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe*, in: ThGl 76 (1986) 277–294; für Matthäus: *Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums*, in: J. ERNST; St. LEIMGRUBER (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J.J. Degenhardt*, Paderborn 1996, 127–139.

<sup>17</sup> Martin LUTHER, *Vorlesung 1517/18: Glossen* (WA 57/3, 68).

<sup>18</sup> Vgl. bes. *Einführung in das Christentum*, München (1968) 2000, 293–300, Zitat: 296.

<sup>19</sup> *Wer ist Jesus von Nazareth – für mich?* (1973), in: DERS., *Werke. Kölner Ausgabe XVIII*, Köln 2003, 199.

PHILIPPE VAN DEN HEEDE · BOCHUM

## WEGGEHEN, UM WIEDERZUKOMMEN

*Das Ostergeheimnis nach der ersten Abschiedsrede im Johannesevangelium*

### 1. Der Gesandte, der geht

«Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater.» (Joh 16,28). Diese Worte, die Jesus nach dem Johannesevangelium spricht, als er sich vor seiner Passion mit den Seinen trifft, sind eine ungeheure Kurzfassung der johanneischen Christologie: Um dem Geheimnis der Person Jesu näher zu kommen, muss man sein irdisches Leben in einer umfassenderen Perspektive betrachten, die ein Vorher und ein Nachher seiner geschichtlichen Anwesenheit in der Welt einschließt.

Es ist tatsächlich ein nur weltliches Verstehen des Ereignisses Jesu, das seine Jünger und seine Gegner verblendet. Weil sie es nicht begreifen können, woher er kommt, haben sich viele gegen ihn empört: Als Jesus sagt, das vom Himmel herabgestiegene Brot zu sein, wundern sich die Juden: «Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er jetzt behaupten: Ich bin vom Himmel herabgekommen?» (Joh 6,42). Die Identität Jesu lässt sich also nur von denen begreifen, die seine Herkunft aus Gott erkennen. In diesem Sinn ist der Leser des Johannesevangeliums gegenüber den Figuren der Erzählung im Vorteil, denn er weiß seit dem Prolog (Joh 1,1-18), dass der Mensch Jesus nichts anderes als das unter den Menschen wohnende Wort Gottes ist, der fleischgewordene Logos. Diese Herkunft und dieses Kommen haben Jesus nicht nur als den einzigen Offenbarer des Vaters, sondern auch als seinen Gesandten eingesetzt. Um die Urbedeutung dieser Funktion zu verstehen, ist es angebracht, den Begriff «Gesandter» in den Kontext seiner Zeit zu stellen. Ein jüdischer Halacha-Rechtsgrundsatz lautet nämlich: «Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst» (mBer 5,5).<sup>1</sup> Im johanneischen Sinn drückt das christo-

*PHILIPPE VAN DEN HEEDE, geb. 1975, Dr. phil. Université catholique de Louvain (Réalisme et Vérité dans la littérature. Réponses catholiques: Léopold Levaux et Jacques Maritain), arbeitet an seiner theologischen Promotion an der Ruhr-Universität Bochum über Jesus als Exegeten Gottes nach dem Johannesevangelium.*

logische Schema des Gesandten grundlegend die Einheit des Abgesandten (Jesus) mit dem Sendenden (dem Vater) aus: «Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.» (Joh 13,20).

So wichtig die Erkenntnis der Herkunft Jesu ist, so reicht sie doch nicht aus, um zur vollen Bedeutung der Offenbarung zu gelangen. Sie erschließt sich erst beim Blick auf den Weg seines Lebens und Sterbens. Durch seinen Tod und seine Auferstehung kommt er zum Vater. In der Zeit nach den Aposteln kann man das nur glauben, ohne dass man die österlichen Ereignisse gesehen hat. Das ist der Sinngehalt der berühmten Thomasperikope, die mit diesem Makarismus schließt: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29). Durch diese Episode wendet sich nicht nur Jesus an seinen Apostel, sondern auch der Autor des Evangeliums an seine Gemeinde: Thomas war, wie jeder nachapostolische Gläubige, abwesend, während Jesus den Jüngern – ein erstes Mal – erschienen war (Joh 20,24f.); wie alle späteren erfährt er die Botschaft der Auferstehung durch die Zeugenaussage der (anderen) Apostel. Thomas kann aber nicht glauben, was sie sagen: Nur das Sehen und das Berühren können seine Meinung ändern. Thomas will im Auferstandenen den ihm bekannten irdischen Jesus wiederfinden; er sucht den Gekreuzigten. Ob es dann wirklich zur Berührung der Wundmale kommt, lässt Johannes offen. Jesus ist bereit; aber er mahnt vor allem Thomas: «Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!» (Joh 20,27). Dadurch werden Thomas die Augen geöffnet; er wird auf ein anderes Sehen vorbereitet, nämlich das Sehen des Glaubens: Jesus wird weg sein und gehört der historischen Welt nicht mehr an; aber er lebt, was der Apostel durch sein abschließendes Glaubensbekenntnis bekundet: «Mein Herr und mein Gott!» (Joh 20,28). So mündet das Fortgehen Jesu in die wahre Erkenntnis seiner Identität.

Dieses Ende des Offenbarungsweges Jesu, das ein neuer Anfang ist, wirft ein Licht auf sein ganzes irdisches Leben: Er ist derjenige, der kommt, aber auch derjenige, der weggeht. Johannes hat eine eigene Perspektive auf dieses Kommen und Gehen. Anders als Matthäus und Lukas beschreibt er nicht das Kommen des Gesandten in die Welt, sondern behauptet es (vgl. Joh 1,14). Das Weggehen Jesu hingegen wird nicht nur angekündigt (vgl. 7,33; 8,14.21f) oder betrachtet (vgl. Joh 13-17), sondern auch erzählt: Jesus wird gekreuzigt (19,18); er stirbt (19,30); er wird begraben (19,42); dann liegt der Leichnam Jesu nicht mehr im Grab (20,1-10); Jesus erscheint Maria Magdalena, obwohl sein Hinaufgehen zum Vater noch nicht vollzogen ist («Rühr mich nicht an! Denn noch bin ich nicht hinaufgegangen zum Vater» 20,17)<sup>2</sup>; schließlich schickt er Maria Magdalena zu seinen Brüdern mit der Erklärung: «Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott» (20,17). Da Johannes die Form einer Erzählung wählt, ist seine Darstellung des Weges Jesu zwangsläufig sequentiell und zeitlich.<sup>3</sup> Deshalb



hat er die Wirklichkeit dieses einen Ereignisses – des Fortgehens Jesu zu seinem Vater – in mehreren Etappen abgefasst.<sup>4</sup>

## *2. Die Worte, die bleiben*

Wie kann jemand den Weggang des Sohnes zum Vater begreifen, vor allem wenn er Jesus nicht persönlich gekannt hat? Wie kann man den Glauben bewahren oder gar gewinnen, wenn er nicht mehr da ist? Dies sind die Fragen, mit denen die johanneische Gemeinde konfrontiert war und auf die sie sich eine Antwort geben musste. Eine solche findet sich in den Abschiedsreden Jesu, besonders der ersten (Joh 13,31-14,31). Die Schwierigkeiten des Glaubens werden nicht ausgeblendet; aber Jesus wird als der vergegenwärtigt, der aus diesen Problemen herausführt.

Man muss zuerst den Ort dieser Reden im Evangelium beachten: Jesus hält sie, nachdem Judas in die Nacht hinausgegangen ist (Joh 13,30) und bevor der Passionsweg beginnt. Sie liefern also den hermeneutischen Schlüssel der anschließenden Ereignisse. Dies erklärt die für Johannes charakteristische Spannung zwischen dem prospektiven und retrospektiven Aspekt der Abschiedsreden<sup>5</sup> und die Eigenart (die für den modernen Leser verwirrend sein kann) der Äußerungen, die die Hauptfigur macht: Jesus besitzt eine so absolute Allwissenheit, dass er über seinen kommenden Tod spricht, als ob er schon geschehen wäre (vgl. Joh 17,11). Die Leser bzw. Zuhörer müssen bereits eine Kenntnis der Ereignisse haben, die noch nicht geschehen resp. erzählt sind. Dieser Bezug ist aber gerade entscheidend für die Auslegung der Worte Jesu. Jesus spricht mit den Jüngern, richtet sich aber dadurch an die nachösterliche Gemeinde. Die heutige Exegese hat u.a. den von Gadamer entwickelten Begriff von Horizontverschmelzung übernommen, um dieses Phänomen zu erklären:

«Die Zusammenschau der beiden Horizonte [des irdischen Jesus und der Adressatengemeinde] ermöglicht es dem Evangelisten, die Geschichte Jesu in ihrer raum-zeitlichen Konkretheit festzuhalten und sie doch auszuweiten und fruchtbar zu machen für das Selbst- und Weltverständnis seiner Adressatengemeinde.»<sup>6</sup>

## *3. Der Weg, der zurückführt (Joh 14,2f.)*

Am Anfang der ersten Rede erklärt Jesus: «Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gehen» (Joh 13,33). Er führt so das Thema seiner baldigen Abwesenheit ein; die Ansage wird mehrmals wiederholt (vgl. Joh 13,36; 14,4f. 28; 16,5.10.17). Die Ankündigung seines Fortgehens versetzt aber die Jünger in eine große Bedrängnis: Ihr Herz ist erschüttert (Joh 14,1.27) und furchtsam (Joh 14,27); sie sind mit Trauer erfüllt (Joh 16,22) und fühlen sich als Waisen

(Joh 14,18), um so mehr, da die Welt um sie herum feindlich eingestellt ist (15,18-16,4a). Welche Bedeutung kann es dann haben, dass Jesus weggeht? Joh 14,2f. bietet eine erste Antwort: «Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt, dass ich gehe, euch einen Platz zu bereiten? Und wenn ich gegangen bin und euch einen Platz bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid.»

Die Trennung von seinen Jüngern erweist sich als die Vollendung des Weges Jesu, da er ins Haus seines Vaters geht. Das geschieht nicht zu seinen eigenen Gunsten, sondern zugunsten der Jünger: Er bereitet ihnen einen Platz vor. Die «Wohnung» ist also die Metapher des Heilsortes, der Gott selbst versinnbildlicht, wo «die Bewohner des himmlischen Hauses [...] den Unsicherheiten des irdischen Daseins enthoben [sind], sie werden in der bleibenden Geborgenheit von Vater und Sohn sein».<sup>7</sup>

Dieser Erklärung seines Weggangs schließt sich ein Versprechen an: «Ich komme *wieder*» und «ich werde euch zu mir nehmen» (Joh 14,3). Die historisch-kritische Exegese hat in diesem Vers einen traditionellen Verheißungs-spruch erkannt, der unbestritten an andere Aussagen des Neuen Testaments erinnert, in denen eine Naherwartung der Parusie anklingt (vgl. 1 Thess 4,13ff.).<sup>8</sup> Eine zeitliche Fixierung auf einen bestimmten Termin kommt allerdings bei Johannes überhaupt nicht in Frage: Das Adverb *πάλι* («wieder») bleibt unbestimmt und lässt die Auslegung offen. Man muss die Bedeutung von Joh 14,2f. in einer futurischen Eschatologie einordnen und annehmen, dass ein Zeitraum zwischen dem Weggang Jesu und seiner Rückkehr besteht.

#### 4. Das Ziel, das der Weg ist (Joh 14,6)

Man kann sich fragen, ob die Idee einer unbestimmten Rückkehr und folglich einer besseren Zukunft eine verfolgte und verunsicherte Gemeinde wirklich trösten konnte. Es ist bekannt, dass die Botschaft der Kirche in den Verdacht geraten ist, den Gläubigen ein besseres Jenseits zu predigen, um sie von der gegenwärtigen Misere abzulenken. Die diesbezügliche Kritik von Karl Marx ist allen in Erinnerung. Jedoch besteht die Originalität des Johannes darin, die Gegenwart der Gläubigen berücksichtigt und ihre Bedeutung betrachtet zu haben. So bietet das Unverständnis des Thomas (14,5b) angesichts der Verheißung Jesu (14,5a) die Gelegenheit, den Sinn des Weggangs Jesu im Heute der nachapostolischen Generationen zu vertiefen.

«Und wohin ich gehe – ihr kennt den Weg.» Thomas sagt ihm: «Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie können wir den Weg kennen?» Jesus sagt ihm: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14,4-6)

Wenn Jesus in einer unbestimmten Zukunft wiederkommt, um die Seinen abzuholen, bedeutet es noch lange nicht, dass sie einfach passiv darauf warten müssen. «Wohin ich gehe – *ihr kennt den Weg*» sagt Jesus. Mehr als um eine Feststellung geht es um die Einladung, sich auf den Weg zu machen. Dennoch ist die Verwirrung groß, die Thomas erfasst: «Wir wissen nicht, wohin du gehst». Hat Jesus nicht gerade gesagt, dass das Ziel seines Weges ist, beim Vater zu sein, und dass der Sinn seines Weggangs ist, ihnen einen Platz vorzubereiten? Es ist aber nötig, die Frage des Thomas im Zusammenhang der ganzen Abschiedsrede und des gesamten Johannes-evangeliums zu betrachten: Die Erschütterung der Jünger angesichts der Ankündigung Jesu wegzugehen, scheint sie blind zu machen: In der Logik der räumlichen Metapher kann der verzweifelte Ausdruck von Thomas: «Wir wissen nicht, wohin du gehst», nur bedeuten: «Wir wissen nicht, wo die Wohnung des Vaters liegt». Wie könnten sie folglich den Weg kennen? Die Frage verrät die tiefe Angst der Jünger: Welche Beziehung können sie noch mit dem Vater haben, wie Jesus es ihnen offenbart hat, wenn der Offenbarer selbst weggeht? Im Hintergrund des Wegmotivs zeichnet sich ein echtes Problem ab, und zwar der Sinn der Existenz bzw. des Lebensweges eines jeden Gläubigen. Es ist genau diese existentielle Krise, auf die Jesus durch seine Offenbarung antwortet: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Jesus provoziert so einen völligen Wechsel der Blickrichtung, indem das Wegmotiv eine ganz andere und neue Bedeutung annimmt: Der Weg, den Jesus durch seinen Tod bis zu seinem Vater zurücklegt, schien den Jüngern das Ende aller Beziehungen mit ihrem Herrn zu sein. Jesus aber offenbart ihnen, dass durch sein Fortgehen der Weg die Basis einer definitiven Verbindung mit ihm wird, weil Jesus sich mit dem Weg identifiziert («*Ich bin der Weg*»), und so jedem Jünger den Sinn des «Lebensweges» aufzeigt: Sich auf den Weg zum Vater – dem Ziel – machen bedeutet *schon* mit Jesus zu sein, denn er ist *der einzige* Weg, der zum Vater führt («Niemand kommt zum Vater außer durch mich»). Er kann diese Exklusivität fordern, weil er die Wahrheit ist: Er ist die Äußerung der göttlichen Realität selbst («Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» Joh 14,9), die sich in der gegenseitigen Immanenz zwischen dem Vater und dem Sohn ausdrückt («Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir» Joh 14,11). Dank dieser *Inhabitatio* ist er auch Leben, das «der johanneische Heilsbegriff par excellence»<sup>9</sup> ist, weil er vom Vater das Leben bekommen hat, wie Jesus es schon den Juden offenbarte: «Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben» (Joh 5,26).

So verstanden, ist Jesus sozusagen die Personifikation des Ausdrucks «Der Weg ist das Ziel», weil in ihm «Weg» (Jesus selbst) und «Ziel» (der Vater) absolut miteinander verschränkt sind. Deshalb kann Jesus unmittelbar eine

andere Folge seines Weggehens für die Gläubigen ausdrücken: «Wer an mich glaubt, wird die Werke tun, die ich tue, und größere als sie wird er tun, weil ich zum Vater gehe» (Joh 14,12). Das Kreuz bedeutet also nicht den Abbruch des Handelns Christi bei den Seinen, mit ihnen und für sie. Im Gegenteil erlaubt die Vollendung seines Weges die Fortsetzung seiner Aktivität in der nachösterlichen Zeit und sogar die Bewerkstelligung größerer Werke durch die Gläubigen.

Wenn Jesus auf die existentielle Krise jedes Jüngers geantwortet hat, indem er sich als Weg offenbarte, stellt sich dennoch eine Frage: Wo befindet sich der Weg konkret? In anderen Worten: Wo kann man Jesus nach seinem Fortgehen begegnen?

### 5. Die Gegenwart, die im Kommen ist (Joh 14,18-20.28)

«Ich lasse euch nicht als Waisen zurück; ich komme zu euch; noch ein wenig, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.» (Joh, 14,18-20)

Nachdem in Joh 14,4-14 erklärt worden war, welche Bedeutung es hat, dass Jesus weggeht schließt sich ein Versprechen Jesu an: «Ich komme zu euch» (Joh 14,18.28). Zu Joh 14,3 («Ich komme wieder») besteht ein kleiner Unterschied: Das Adverb «wieder» (πάλι) ist verschwunden. Der Evangelist scheint hier weniger auf eine futurisch-eschatologische Rückkehr zu verweisen, als sein gegenwärtiges Kommen zu betonen, Synonym seiner Präsenz für die nachösterliche Zeit: Jesus ist also nicht nur einmal gekommen, im Fleisch, sondern er kommt *immer* wieder aufs neue trotz – oder wegen – seines Weggangs. Diese Auslegung bestätigt sich durch andere Elemente: Das Verb *παρέρχομαι* («ich komme») ist im Präsens, was auf die Sicherheit und das unmittelbare Bestehen seines Kommens (in der Erzählung des Evangeliums muss sich das Fortgehen Jesu noch ereignen) hinweist. Das Motiv des Sehens baut diese Spannung mit auf. In Vers 19a («noch ein wenig, und die Welt sieht mich nicht mehr») geht es um die narrative Logik und ein physiologisches Sehen, da der Tod Jesu noch geschehen soll; in Vers 19b («ihr aber seht mich») handelt es sich dagegen um das Sehen derer, die glauben – nicht nur vor-, sondern auch nachösterlich. Bei der Gruppe der Apostel richtet sich der johanneische Blick immer auch auf die johanneische Gemeinde («nachösterliche Logik»), die auch sieht, weil sie glaubt – wie Thomas es gelernt hat.

Dieses Sehen hat eine Erkenntnis zur Folge, nämlich die Präsenz des Sohnes im Vater und die gegenseitige Immanenz zwischen dem Sohn und den Gläubigen. Nun verwirklicht sich diese Erkenntnis «an jenem Tag». Wenn eine traditionelle Parusiterminologie hinter diesem Ausdruck

steht<sup>10</sup>, verhindert die Nähe von Vers 19 den Bezug auf den «letzten Tag» apokalyptischer Eschatologie<sup>11</sup>: Dem Ausdruck entspricht das bevorstehende Kommen Jesu, das in jedem nachösterlichen Tag geschehen kann.

## 6. Das Kommen, das Gegenwart wird

Wie geschieht das Kommen Jesu in dem nachösterlichen Heute, das nicht mit seiner Rückkehr bei der Parusie (cf. 14,3) zu verwechseln ist? Um die Modalitäten herauszuarbeiten, ist es wichtig, sich auf die Verse (Joh 14,15-17.21-24) zu beziehen, die die Zusage seines Kommens (Joh 14,18-20) einrahmen. Ihr Parallelismus ist besonders zu bemerken. Auf beiden Seiten beinhalten sie ein Versprechen: Es geht jedes Mal um ein Kommen, dasjenige vom Paraklet in Joh 14,16 und dasjenige vom Sohn in Joh 14,21 («ich werde mich ihm offenbaren»), bzw. vom Vater und Sohn in Joh 14,24. Darüber hinaus beginnen beide Sektionen mit einer Anweisung, nämlich der Beachtung der Gebote bzw. Worte Jesu (Joh 14,15.21.23).

### a. Die Gabe des Parakleten, des Geistes der Wahrheit

Das erste Versprechen (Joh 14,14-16) besteht in der Gabe eines *anderen* Parakleten (Beistand). Das Adjektiv ἄλλος (anderer) in Joh 14,15 ist signifikant: Es unterscheidet den Geist der Wahrheit von Jesus, der der Beistand der Seinen während seines irdischen Lebens war, verbindet ihn aber auch mit ihm: Tröster, Anwalt, Beistand sind beide. Das johanneische Attribut ist von größter Bedeutung für die trinitarische Theologie. Es gibt bei aller Unterschiedenheit eine Zahl gewichtiger Aussagen, die über Jesus und über den Parakleten getroffen werden: Es gibt das gleiche Versprechen einer Präsenz bei den Jüngern (V.16 und V.20), das gleiche Motivfeld des Sehens und Erkennens (V.17 und V.19f.); das gleiche Versprechen einer *Inhabitatio* (V. 17 und V. 19). In Joh 14,26 ist die Parallele noch offenkundiger, da Jesus den Parakleten als denjenigen bezeichnet, «den der Vater in meinem Namen *senden wird*». Wie Jesus ist der Heilige Geist also der Gesandte des Vaters, aber mit einer Nuance: Die Sendung geschieht dank der Initiative Jesu. In der Wiederaufnahme dieses Themas in den nächsten Abschiedsreden (Joh 15,26; 16,7) wird sogar gesagt, dass der Paraklet, der vom Vater kommt, vom Sohn selbst geschickt wird: Wie der Sohn – als Gesandter – der Vertreter des Vaters ist, so ist der Heilige Geist der Vertreter des Sohnes und folglich des Vaters. Das Kommen Jesu in der nachösterlichen Zeit soll also unauflösbar mit dem Parakleten verbunden sein. Die Frage ist nun, wie Jesus durch seinen Gesandten gegenwärtig wird. Um darauf zu antworten, muss man die Voraussetzungen betrachten, die Jesus für die Erfüllung seines Versprechens gesetzt hat. Es sind Voraussetzungen, die er selbst schafft, die aber von den

Jüngern erfüllt sein müssen, wenn ihnen sein Wort nicht nur äußerlich bleibt.

#### b. Die Beachtung seiner Gebote

Das Gebet Jesu zu seinem Vater, damit er den Jüngern den Parakleten gibt (Joh 14,16), baut auf ihrer Liebe zu Jesus auf, die an die Beachtung seiner Gebote gebunden ist: «Wenn ihr mich liebt, haltet ihr meine Gebote» (Joh 14,15). Der Leser erinnert sich sicherlich daran, dass Jesus sein neues Gebot am Anfang der ersten Rede gegeben hatte: «Ein neues Gebot gebe ich euch: dass ihr einander liebt. Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr untereinander Liebe habt.» (Joh 13,34–35)

Wenn der ethische Status des Gebotes unverkennbar ist, ist seine Tragweite dennoch weit größer, da es die Identität der Jünger definiert («Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid»). Nun ist das Jüngersein, das an die gegenseitige Liebe gebunden ist, der Beweis der Liebe zu Jesus. Das Jüngersein ruft also das Gebet Jesu hervor, das schließlich das Kommen des Parakleten zu den Seinen gewährleistet.

Die gleiche Logik regiert in Joh 14,21: «Wer meine Gebote hat und sie hält, jener ist, der mich liebt». Das Wort «Gebot» kann auch auf die Perikope der Fußwaschung verweisen, in der das Jüngersein sich durch die Nachahmung des Herrn charakterisiert: «Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, so wie ich euch getan habe, auch ihr tut» (Joh 13,15). Diese «*Imitatio Christi*» ist ebenfalls ein Zeichen der Liebe zu Jesus, deren Folge zugunsten des Jüngers nach Joh 14,21 ist: «Er wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm sichtbar machen.» Diese Offenbarung bzw. dieses Sich-Zeigen Jesu entspricht seiner Anwesenheit bei dem Jünger.

Wie kann man nun diese beiden Tatsachen in Einklang bringen, dass die Liebe zu Jesus gleichzeitig das Kommen des Parakleten zu den Jüngern und die Präsenz Jesu mit seinem Vater bei dem Gläubigen bewirkt? Die Antwort steht in der Bedeutung des Begriffs «Logos» in Verbindung mit Jesus und dem Parakleten.

#### c. Die Beachtung des Wortes (λόγος)

Die Frage von Judas in Joh 14,22 («Herr, was geschieht, dass du dich uns offenbaren wirst und nicht der Welt?») spiegelt wahrscheinlich einen Vorwurf wider, der an die johanneische Gemeinde von ihrer Umgebung gerichtet wurde. In der narrativen Logik aber ist die Frage vor allem ein stilistisches Verfahren, um eine Wiederaufnahme und eine Vertiefung des Arguments von Joh 14,21 hervorzurufen, damit die konkrete «Modalität» der Präsenz Jesu in der nachösterlichen Zeit enthüllt wird.

In Joh 14,23f. ist die Liebe zu Jesus diesmal als Beachtung seines Wortes gekennzeichnet: «Wer mich liebt, wird mein Wort [λόγος] halten» (Joh 14,23). Die Ersetzung des Wortes «Gebot» durch «Logos» (und nicht nur in V. 23, sondern auch zweimal in V. 24) ist kennzeichnend: Der Evangelist erweitert die Perspektive und bezieht sich so auf die gesamte Offenbarung, die sich auf die Person Jesu – den Logos – konzentriert. Wenn Jesus deswegen sagt: «Das Wort, das ihr hört, ist nicht meines, sondern des Vaters, der mich gesandt hat» (Joh 14,24), muss man verstehen, dass der Gesandte Jesus das Wort des Vaters vertritt bzw. *ist*. Er ist tatsächlich der Logos, wie der Prolog schon behauptete: «Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott» (Joh 1,1). Wer deshalb sein Wort bzw. sein Gebot bewahrt, empfängt in Wirklichkeit den Logos selbst, der das Wort des Vaters ist: «Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen» (Joh 14,23). Von daher kann man schließen, dass Jesus in dem von den Jüngern befolgten bzw. gelebten Wort das Versprechen seines Kommens erfüllt. Und dies geschieht «an jenem Tag» (Joh 14,20), bzw. jedes Mal, wenn ein Mensch als «Jünger» lebt.

#### d. Die Erinnerung an Jesus

Jesus selbst schafft die Voraussetzung, die von den Jüngern erfüllt werden muss, sein Wort zu bewahren und seine Gebote zu beachten, indem er ihnen die Zusage des Parakleten gibt (Joh 14,16). Denn er ist derjenige, der die Jünger erfüllt, so dass sie an Jesus und seiner Liebe festhalten: Der Paraklet «wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, *was ich euch gesagt habe*» (Joh 14,26); das bedeutet: «an meine Worte».

Die doppelte Aufgabe des Parakleten, lehren und erinnern, ist eng an das Wort Jesu gebunden. Die Lehre des Parakleten ist nicht so zu verstehen, dass eine neue Theorie vermittelt würde; das Erinnern geht nicht in einer Gedächtnisauffrischung auf. Lehren und Erinnern sind die vom Heiligen Geist gebrauchten Mittel, damit Jesus als Wort Gottes bei den Seinen gegenwärtig wird: Dies verwirklicht sich durch eine Vertiefung und eine Aktualisierung der Worte Jesu, damit die Gemeinde sie im Heute erfasst und davon lebt. Das Wort zu bewahren, bedeutet somit, Christus zu leben und seine Gegenwart zu empfangen. Der Schlüssel dieser Präsenz liegt folglich im Wirken des Parakleten, der als Gesandter für immer mit den Jüngern bleibt (vgl. Joh 14,16).

#### 7. Die Begegnung, die Zukunft hat

Das durch seinen Tod verursachte Fortgehen Jesu bedeutet überhaupt nicht seine Abwesenheit. Im Gegenteil: Durch Ostern kommt er jeden Tag zu

seinen Jüngern: im Wort, das sie beachten. Man kann sogar hinzufügen, dass das Wort – da es der Logos selbst ist – der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Es ist für den Jünger der Weg: «Wer mein Wort hört und dem glaubt, der [...] ist aus dem Tod ins Leben *hinübergegangen*» (Joh 5,24). Es ist die Wahrheit: «Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien.» (Joh 8,31f). Es ist das Leben: «Wenn jemand mein Wort bewahrt, so wird er den Tod in Ewigkeit nicht sehen» (Joh 8,51). Im Umkehrschluss können die Welt und die Juden im Evangelium Jesus nicht erkennen, weil, so behauptet er, «mein Wort keinen Platz in euch findet» (Joh 8,37).

Die Spannung zwischen der futurischen Eschatologie in Joh 14,2f. und dem in Joh 14,18 angeführten Kommen Christi in der Gegenwart hat schon viel Tinte fließen lassen: Einige betrachten die erste Rede als eine Korrektur des traditionellen apokalyptischen Spruches; dagegen behaupten andere, dass Joh 14,2f. ein Zusatz ist, um die johanneische Darstellung des Kommens Jesu zu relativieren.<sup>12</sup> Wenn aber diese beiden Perspektiven koexistieren, dann deshalb, weil der Redaktor des Evangeliums die Wahrheit beider Gesichtspunkte erhalten wollte: Zwischen seinem Weggang und seiner Rückkehr bei der Parusie lässt Jesus seine Jünger nicht als Waisen zurück, sondern er wird gegenwärtig. Diese Präsenz in Erwartung der Parusie wurde oft durch den Begriff des *iam et nondum* («Schon-Jetzt und noch nicht») erklärt.<sup>13</sup> In der johanneischen Logik wäre es freilich besser, über eine präsensische Fülle zu sprechen, die eine futurische Fülle ankündigt. In der Tat verspricht Christus schon jetzt den Jüngern die Fülle seiner Gaben: «Meinen Frieden gebe ich euch» (Joh 14,27); «Jetzt aber gehe ich zu dir, und dies sage ich in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben» (Joh 17,13). Dieser Frieden, «nicht wie die Welt ihn gibt» (Joh 14,27), und diese Freude setzten nicht voraus, dass die Jünger aus ihrer weltlichen Situation weggenommen werden («Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst» Joh 17,15). Diese Fülle, die man schon jetzt erfahren kann, kündigt diejenige an, die in Joh 14,2f. beschrieben wird, nämlich die ewige Präsenz des Herrn in der Wohnung des Vaters (vgl. Joh 17,24) bei den Seinen. Diese Metapher führt uns in die transzendente Welt Gottes ein, deren Bild der Wohnung sich mit dem Aspekt von Frieden, Freude und Geborgenheit verbindet. Die verheißene Immanenz kann es an jedem Ort und jeder Zeit geben. In der Welt kommen der Vater und der Sohn zu dem Gläubigen und nehmen Wohnung bei ihm (vgl. Joh 14,23); in der Herrlichkeit wird der Gläubige im Haus des Vaters leben (vgl. Joh 14,3), das das Symbol des Vaters selbst ist. Die Perspektive der Immanenz ist gegenläufig, aber es bleibt die gleiche Realität, nämlich die Begegnung mit Gott durch das Wort.



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Y. IBUKI, *Die Doxa des Gesandten. Studie zur johanneischen Christologie*, in: *AJBI* 14 (1988), 60.

<sup>2</sup> Vgl. M. THEOBALD, *Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20)*, in: R. HOPPE – U. BUSSE (Hg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag (BZNW 93)*, Berlin 1998, 93-123.

<sup>3</sup> Vgl. R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, Garden City, NY 1970, 1014.

<sup>4</sup> Vgl. M.C. DE BOER, *Jesus' Departure to the Father in John. Death or Resurrection?*, in: G. VAN BELLE, J.G. VAN DER WATT, P. MARITZ (Hg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184)*, Leuven 2005, 1-19.

<sup>5</sup> Siehe u.a. Ch. HOEGENS-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT.2 84)*, Tübingen 1996.

<sup>6</sup> J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band II. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT.2 110)*, Tübingen 1998, 261. Siehe auch die wichtigen Bemerkungen von J. Rahner, *Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums*. In: *ZNW* 91 (2000), 72-90.

<sup>7</sup> U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 705.

<sup>8</sup> Siehe u.a. Jörg FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT.1 117)*, Tübingen 2000, 134-153.

<sup>9</sup> A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169)*, Göttingen 1995, 165.

<sup>10</sup> Siehe J. FREY, *Eschatologie III*, 169.

<sup>11</sup> J. ZUMSTEIN bemerkt: «On sera néanmoins attentif au fait que, dans Jn, l'auteur implicite utilise une autre expression pour désigner le «dernier jour» (cf. 6,39-40.44.54; 11,24; 12,48)», in: *L'Évangile selon Jean (13-21)*, Genf 2007, 80.

<sup>12</sup> Für eine Zusammenfassung der unterschiedlichen Gesichtspunkte, siehe J. FREY, *Eschatology in the Johannine Circle*, in: G. VAN BELLE, J.G. VAN DER WATT, – P. MARITZ, (Hg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184)*, Leuven 2005, 49-55.

<sup>13</sup> Vgl. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT.1 96)*, Tübingen 1997, 227-236

MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

## VERLUST UND GEWINN

*Johann Sebastian Bachs Himmelfahrts-Oratorium*

Vermutlich am 19. Mai 1735 wurde Johann Sebastian Bachs Himmelfahrts-Oratorium, die Kantate BWV 11 «Lobet Gott in seinen Reichen», in Leipzig zum ersten Mal aufgeführt: im Morgengottesdienst in Sankt Nicolai und im Abendgottesdienst in Sankt Thomas. Das Werk ist groß besetzt (drei Trompeten, Pauken, Flöten, Oboen, Streicher, Basso continuo) und wird von zwei prachtvollen Ecksätzen gerahmt, wie wir sie auch aus der ersten und sechsten Kantate des Weihnachts-Oratoriums kennen. Noch etwas anderes verbindet Weihnachts- und Himmelfahrts-Oratorium: Auch ein beträchtlicher Teil des letzteren geht auf frühere weltliche Werke Bachs zurück; mehrere Sätze wurden im Parodieverfahren für den neuen Zweck adaptiert. So stammt der Eingangschor des Himmelfahrts-Oratoriums aus der Kantate zur Wiedereinweihung der Thomasschule (BWV Anh. 18); Bach verwendete ihn auch für die Huldigungskantate «Frohes Volk, vergnügte Sachsen» (BWV Anh. 12). Der Hochzeitszeitsserenade «Auf! Süß entzückende Gewalt!» (BWV deest) von 1725 sind die beiden Arien entnommen. Die anderen Sätze wurden neu komponiert.

In der Gliederung des Himmelfahrts-Oratoriums lässt sich eine Zweiteiligkeit erkennen: Auf den Eingangschor folgt ein Evangelien-Rezitativ, dann ein betrachtendes Rezitativ, dann eine Arie. Diese Abfolge wird modifiziert wiederholt: Evangelien-Rezitativ (nun mit korrespondierendem Choral), betrachtendes Rezitativ (von zwei Evangelien-Rezitativen umgeben), Arie, Schlusschoral. Der Text des ersten Chorals stammt aus Johann Rists Lied «Du Lebensfürst, Herr Jesu Christ» (1641); es handelt sich um die vierte Strophe, «Nun lieget alles unter dir». Den Schlusschoral hat Bach dem Lied «Gott fährt auf gen Himmel» von Johann Wilhelm Sacer (1665) entnommen, diesmal ist es die siebte Strophe, «Wenn soll es doch geschehen?» Die Texte des Eingangschores, der betrachtenden Rezitative und der Arien stammen von einem unbekanntem Verfasser.

*MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Chefdramaturg der Internationalen Bachakademie Stuttgart, Mitglied des Redaktionsbeirates dieser Zeitschrift.*

Drei seiner Werke hat Johann Sebastian Bach «Oratorium» genannt: das Weihnachts-, das Oster- und das Himmelfahrts-Oratorium. Sie alle sind Mitte der 1730er Jahre in Leipzig entstanden; ihr Wesensmerkmal ist, dass sie – anders als die sonstigen Kantaten Bachs – eine biblische *Historia* erzählen. Im Falle des Himmelfahrts-Oratoriums werden die Berichte von der Auffahrt Christi aus der Apostelgeschichte 1,9-12, dem Lukas-Evangelium 24,50-52 sowie dem Markus-Evangelium 16,19 nach der Evangelienharmonie Johann Bugenhagens verwendet, die zu Bachs Zeit in jedem Gesangbuch abgedruckt war.

Der Begriff «Oratorium» in Zusammenhang mit Bachs knapp halbstündiger Himmelfahrts-Kantate mag heutige Hörer überraschen. Wikipedia gibt eine knappe und zutreffende Beschreibung dessen, was unter diesem Begriff zu verstehen ist: «Oratorium (kirchenlat. oratorium = Bethaus, von lat. orare = beten) nennt man in der musikalischen Formenlehre die dramatische, mehrteilige Vertonung einer zumeist geistlichen Handlung, verteilt auf mehrere Personen, Chor und Orchester. Es ist eine erzählend-dramatische (also mit Handlungselementen durchsetzte) Komposition.»

Die beiden Passionen Bachs lassen sich unter dieser Definition leicht fassen, auch das Weihnachtsoratorium, das ja konzertant oftmals vollständig aufgeführt wird, so dass von der Verkündigung Mariens über die Geburt Jesu, das «Gloria in excelsis» der Engel, die Anbetung der Hirten, die Beschneidung Christi, das Erscheinen der Weisen aus dem Morgenland bis zur Herodes-Episode die gesamte Weihnachtsgeschichte zu erleben ist. Händels Oratorien, auch Mendelssohns «Paulus» und «Elias» – all dies sind Werke, die der Vorstellung einer mit musikalischen Mitteln erzählten Geschichte vollauf entsprechen.

Das Himmelfahrtsoratorium (BWV 11) aber hat fast nichts zu erzählen, denn das, worum es geht, spielt sich offenbar in einem einzigen, für die Jünger überraschenden Augenblick ab. Die Evangelienharmonie Bugenhagens dehnt diesen Augenblick ein wenig, indem sie die Himmelfahrtspassagen aus Lukas, Markus und der Apostelgeschichte addiert, aber dennoch bleibt die Himmelfahrt Jesu eine Begebenheit von kaum zu komponierender Kürze selbst dann, wenn auf sie noch die Erscheinung der Männer in weißen Kleidern folgt und die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem.

Das erste Evangelien-Rezitativ (Lukas 24 50/51) gibt bereits einen Hinweis darauf, wie Bach mit dieser Situation umgeht: «Der Herr Jesus hub seine Hände auf und segnete seine Jünger, und es geschah, da er sie segnete, schied er von ihnen.» Hier fehlt der Nachsatz «und fuhr auf gen Himmel». Nach einem betrachtenden Rezitativ und einer Arie wird dieser im zweiten Evangelienrezitativ, das aus Apg 1,9b, Lk 24,51b und Mk 16,19c zusammengesetzt ist, nachgeliefert: «Und ward aufgehoben zusehends und fuhr auf gen Himmel, eine Wolke nahm ihn weg vor ihren Augen, und er sitzet zur

rechten Hand Gottes.» Das Scheiden Jesu von seinen Jüngern und seine Himmelfahrt werden voneinander geschieden, kommentierende Abschnitte werden eingefügt. Hier kommt die andere Zeit der Musik zu ihrem Recht und die besondere Kunst Johann Sebastian Bachs: Fast ist es, als ob bei der Wiedergabe des Evangelientextes in kurzen Abständen die Pausentaste gedrückt würde. So wird der Augenblick gedehnt.

Wie oft bei Bach dienen die Worte, bei denen innegehalten wird, als Auslöser der dann folgenden, frei gedichteten Betrachtungen. Auf das «schied er von ihnen» folgt das Rezitativ «Ach, Jesu, ist dein Abschied schon so nah?» und die Arie «Ach bleibe doch, mein liebstes Leben»:

*Recitativo*

Ach, Jesu, ist dein Abschied schon so nah?  
 Ach, ist denn schon die Stunde da,  
 Da wir dich von uns lassen sollen?  
 Ach, siehe, wie die heißen Tränen  
 Von unsern blassen Wangen rollen,  
 Wie wir uns nach dir sehnen,  
 Wie uns fast aller Trost gebricht.  
 Ach, weiche doch noch nicht!

*Aria*

Ach, bleibe doch, mein liebstes Leben,  
 Ach, fliehe nicht so bald von mir!  
 Dein Abschied und dein frühes Scheiden  
 Bringt mir das allergrößte Leiden,  
 Ach ja, so bleibe doch noch hier;  
 Sonst werd ich ganz von Schmerz umgeben.

Die Pointe dieses ersten Teils der Kantate liegt in der Klage über den Verlust. Ist sie nicht unangebracht angesichts der großen Freude der Jünger bei ihrer Rückkehr nach Jerusalem, von der Lukas berichtet? Statt Auferstehung und Himmelfahrt gemeinsam zu denken, wird die Himmelfahrt hier in einem an die Bachschen Passionsvertonungen gemahnenden Tonfall der Klage in die Nähe des Todes Jesu gerückt: Wir haben ihn zum zweiten Mal verloren!

Doch die formale Zweigliedrigkeit der Kantate erweist sich auch als eine inhaltliche. Die Wende wird eingeleitet mit dem den ersten Teil abschließenden und den zweiten Teil eröffnenden Choral, der von dem bereits zitierten zweiten Evangelien-Rezitativ «ausgelöst» wird: Auf «er sitzt zur rechten Hand Gottes» folgt

Nun lieget alles unter dir,  
dich selbst nur ausgenommen,  
es müssen Engel für und für  
dir aufzuwarten kommen,  
die Fürsten stehen auf der Bahn  
und sind dir willig unterthan,  
Luft, Wasser, Feu'r und Erden  
muß dir zu Dienste werden.

Hier wird der Gegensatz von Oben und Unten, von Himmel und Erde benannt. Er ist konstitutiv für den Aufbau und Inhalt des Himmelfahrts-oratoriums. Denn nun, im zweiten Teil, wird nicht mehr die Trauer über das Scheiden Jesu, sondern die Hoffnung auf seine Wiederkunft besungen. Und wieder sind es Worte des Evangelientextes («wird kommen»), die die gedichteten Reflexionen gewissermaßen provozieren:

*Recitativo (Evangelist)*

Und da sie ihm nachsahen gen Himmel fahren, siehe, da stunden bei ihnen zwei Männer in weißen Kleidern, welche auch sagten: Ihr Männer von Galiläa, was stehet ihr und sehet gen Himmels Dieser Jesus, welcher von euch ist aufgenommen gen Himmel, wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren.

*Recitativo*

Ach ja! so komme bald zurück:  
Tilg einst mein trauriges Gebärden,  
Sonst wird mir jeder Augenblick  
Verhaßt und Jahren ähnlich werden.

*Recitativo (Evangelist)*

Sie aber beteten ihn an, wandten um gen Jerusalem von dem Berge, der da heißet der Ölberg, welcher ist nahe bei Jerusalem und liegt einen Sabbater-Weg davon, und sie kehrten wieder gen Jerusalem mit großer Freude.

Aus Trauer wird Freude, aus Verzagtheit Zuversicht. Die nun folgende Arie ist auch im instrumentalten Sinn gänzlich unbeschwert: Bach verzichtet auf eine Bassbegleitung und besetzt das Stück nur mit Flöten, Oboe, Violinen und Bratsche:

*Aria*

Jesu, deine Gnadenblicke  
Kann ich doch beständig sehn.

Deine Liebe bleibt zurücke,  
 Dass ich mich hier in der Zeit  
 An der künftgen Herrlichkeit  
 Schon voraus im Geist erquicke,  
 Wenn wir einst dort vor dir stehn.

Im abschließenden Choral wird aus der Zuversicht sogar Sehnsucht und Ungeduld:

*Choral*

Wenn soll es doch geschehen,  
 Wenn kömmt die liebe Zeit,  
 Dass ich ihn werde sehen,  
 In seiner Herrlichkeit?  
 Du Tag, wenn wirst du sein,  
 Dass wir den Heiland grüßen,  
 Dass wir den Heiland küssen?  
 Komm, stelle dich doch ein!

Eingebettet ist dieser Choral in einen Instrumentalsatz mit Pauken und Trompeten, wie er festlicher nicht sein könnte. Bach wendet hier einen subtilen Kunstgriff von ungeheurer Symbolkraft an: Die Choralmelodie in h-Moll wird in einen Instrumentalsatz der Tonart D-Dur eingebettet und so die inhaltliche Wendung, die das Himmelfahrtsoratorium vollzieht, auch tonartensymbolisch vollzogen. Zeitgleich mit der irdischen Musik erklingt bereits die himmlische Musik. Irdische und himmlische Liturgie vereinigen sich zum Lobpreis Gottes. Vor diesem Hintergrund offenbart nun der Text des Eingangschores seine eigentliche Bedeutung:

*Coro*

Lobet Gott in seinen Reichen,  
 Preiset ihn in seinen Ehren,  
 Rühmet ihn in seiner Pracht;  
 Sucht sein Lob recht zu vergleichen,  
 Wenn ihr mit gesamten Chören  
 Ihm ein Lied zu Ehren macht!

Aus der kurzen biblischen Erzählung gestaltet Bach ein Drama über die Heilsgeschichte – allemal Stoff genug für ein Oratorium.

ROBERT VORHOLT · BOCHUM

## GOTT RUFT SEIN VOLK ZUSAMMEN

*Die Pfingsterzählung des Lukas*

Dass jedem Anfang ein Zauber innewohnt, beschreibt Hermann Hesse in seinem Gedicht «Stufen» auf lyrische und bemerkenswert schöne Weise. Der Evangelist Lukas, dessen Feder auch die Apostelgeschichte entstammt, zeichnet auf erzählerisch nicht minder schöne, aber theologisch tiefsinnige Art den Zauber des Anfangs der Kirche nach. Seine Pfingsterzählung gehört zu den bekanntesten neutestamentlichen Episoden, die sich der Kirche als Gemeinschaft von Glaubenden widmen. Worin findet sie ihren Ursprung? Was ist ihr bleibendes Prägema? Wie verhält sich die Geschichte Jesu zur Geschichte der Kirche? Das sind entscheidende Fragen, auf die Apg 2,1-11 eine Antwort gibt.

### *Ereignis und Erinnerung*

Die historische Substanz der Pfingstgeschichte ist umstritten. Für Alfons Weiser<sup>1</sup> bildet nur ein enthusiastisches Erlebnis inspirierter Glossolie den Kern der Erzählung. Ulrich Wilckens sieht im Pfingstgeschehen hingegen die Verheißung Jesu aus Mk 13,11 auf wunderbare Weise erfüllt: Mit «unerhörter Gewalt» sei der Heilige Geist in die Jünger «hineingefahren» und habe sie zu wirkmächtiger Predigt befähigt<sup>2</sup>. Exegetischen Studien, die insbesondere die apokalyptischen Stilelemente der Erzählung hervorheben, geht das zu weit<sup>3</sup>. Doch auch die Reduktion des Ereignisses auf ekstatisch-glossolische Phänomene kann den lukanischen Bericht nicht erklären. Sie setzt voraus, dass Apg 2,1-11 keinen historisch belastbaren Bericht über den Beginn frühchristlicher Mission darstellt, sondern ein allgemeines Phänomen des Urchristentums interessengeleitet in historisierende Formen gieße. Bei Lukas ist aber von einem Sprechen «in anderen Zungen» die Rede (Apg 2,4). Dieses ist zwar der Glossolie verwandt, bleibt jedoch ein Reden in Menschenzungen, nicht in Engelzungen (vgl. aber 1Kor 13,1). Die Pointe der Pfingsterzählung liegt im Reden und Verstehen<sup>4</sup>. Apg 2 beschreibt kein Phänomen der Glossolie, sondern der Prophetie<sup>5</sup>.

*Robert Vorholt, Dr. theol., geb. 1970, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum.*

Der historische «Sitz im Leben» der Pfingstgeschichte erschien einigen Exegeten auch deshalb knapp bemessen, weil Apg 2 eine Unterbrechung in der Chronologie der Ereignisse, i.e. eine Pause zwischen der österlichen Begegnung der Jünger mit ihrem auferstandenen Herrn und dem Beginn der frühchristlichen Evangeliumsverkündigung voraussetzen würde<sup>6</sup>. Dieser Einwand sticht nicht. Der durch die Apostelgeschichte erweckte Eindruck, die Jünger hätten nach einer Übergangszeit die erstbeste Gelegenheit ergriffen, um ihre öffentliche Verkündigung zu starten, erscheint keineswegs unplausibel<sup>7</sup>.

Von Bedeutung ist die Datierung des Ereignisses. Lukas hält fest, dass es sich am Pfingsttag zutrug. Damit ist das jüdische Wochenfest am 50. Tag nach dem Paschafest gemeint. Im Frühjudentum wurde das Wochenfest kaum mehr in seiner ursprünglichen Sinnggebung als Erntefest, sondern als Fest der Bundeserneuerung gefeiert (vgl. Jub 6, 10–22)<sup>8</sup>. Die damit verbundene Thematik von «Bund» und «Toraobservanz» klingt in Apg 2 aber nicht an – auch wenn das Brausen des Sturmes an die Offenbarung Gottes am Sinai denken lässt (vgl. Ex 19, 6–9; Dtn 4,11f.36). Die Spannung der lukanischen Erzählinhalte zum Proprium des Wochenfestes ist groß. Erzähltechnisch eignet sich die Datierung, um die in der Szenerie versammelte Menschenmenge als Pilgerschar aus aller Welt zu erklären. Theologische Konnotationen erschließen sich erst aus dem Stellenwert, den Lukas der Pfingsterzählung im Gesamthorizont der Apostelgeschichte beimisst.

Es kann unterdessen nicht ausgeschlossen werden, dass die Erzählung auch einen Reflex historischer Plausibilität beinhaltet, dass nämlich die Jünger sich zum Wochenfest wieder in Jerusalem versammelten, um mit der Evangeliumsverkündigung zu beginnen, weil sie erfahren konnten, dass sie der von Jesus verheißene Geist Gottes erfüllt hatte<sup>9</sup>. Dieser historische Kern gehört zu einer weitaus älteren Überlieferung, die wahrscheinlich auf Traditionen der Jerusalemer Urgemeinde zurückgeht<sup>10</sup>. Lukas hätte sie dann im Duktus seiner Darstellung so konzipiert, dass sie als Geburtsstunde der Kirche verstanden werden kann. Dazu werden spätere Missionserfahrungen auf den Anfang rückprojiziert. So kann die Kirche aller Zeiten an der Pfingstgeschichte ihre Berufung, Vollmacht und Sendung ablesen.

### *Geist der Kirche*

Im Pfingstgeschehen erfüllt sich die Verheißung des Auferstandenen. Apg 1,8 knüpft an Lk 24,49 an. Die Ankündigung Jesu, seine Jünger mit der Kraft des Gottes-Geistes auszurüsten, wird so als die große Gabe Gottes konkretisiert. Das dynamische Moment der Geistverleihung wird erzählerisch ausstaffiert: Ein Brausen kommt vom Himmel herab wie ein heftig daherkommender Sturm und sich teilende Zungen, wie Feuer, lassen sich auf die



Anwesenden hinab (Apg 2,1f.). Beide Himmelsphänomene deuten motivgeschichtlich auf eine Theophanie hin (vgl. Ex 3,2; 14, 10,24; 1Kön 19,11f.; Jes 66,15; 4Esra 13,10) und signalisieren die Gegenwart Gottes. Um den Gedanken der Anwesenheit Gottes mit dem der Verleihung seines Geistes an die vielen Menschen verbinden zu können, erwähnt Lukas nicht nur die das ganze Haus erfassende Gewalt des Sturmes, sondern auch die sich über alle Anwesenden aufteilenden Feuerzungen.

Wer genau sind diese Anwesenden, von denen Apg 2,1f. nur erwähnt, dass sie alle gemeinsam an einem Ort, näherhin in einem Haus, versammelt waren? Frühmittelalterliche Miniaturen prägen die Vorstellung, dass es sich allein um die zwölf Apostel zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, handelt. Eine Antwort vom biblischen Text her erschließt sich aber erst, wenn man die Pfingsterzählung vom Beginn der Apostelgeschichte aus liest. Lukas hält fest, dass die Elf nach der Himmelfahrt Jesu vom Ölberg nach Jerusalem zurückkehren, wo sie sich in ein «Obergemach» zurückziehen (Apg 1,12f.). Zusätzlich ist die Rede von «den Frauen», die bereits in der lukanischen Ostererzählung eine Rolle spielten (vgl. Lk 24,1ff) und zu denen nach Lk 24,10 Maria von Magdala, Johanna, Maria, die Mutter des Jakobus, und einige andere Frauen zählen. Apg 1,14 nennt außerdem Maria, die Mutter Jesu, und seine Brüder. Anschließend wird die Nachwahl des Matthias geschildert (Apg 1, 15–26), der Kreis der zwölf Apostel ist also wieder vollständig. Anwesend sind zudem weitere «hundertzwanzig Brüder etwa» (Apg 1,15). Nach dem Pfingstereignis wird Petrus das Wort erheben und den Kreis der Adressaten des Geschehens im Rückgriff auf die Prophetie Joëls noch weiter fassen: Der Geist werde ausgegossen über alle Israeliten, über Männer und Frauen, Junge und Alte (Apg 2,17). Auf diese Weise wird deutlich, dass Lukas eine große Menschenschar, mithin das ganze Volk vor Augen steht, wenn er den Empfängerkreis des Pfingstereignisses nachzeichnet. Entscheidend sind in diesem Zusammenhang zwei Beobachtungen:

(1) Lukas lässt es in dieser entscheidenden Stunde ausschließlich Juden sein, die angesprochen werden. Erst zu einem späteren Stadium der Kirchengeschichte beginnt die Verkündigung des Evangeliums vor den Heiden (vgl. Apg 10,1–11,18). Die Kirche hat also jüdische Wurzeln, die ein besonderes Miteinander von Christen und Juden in gegenseitigem Respekt und wechselseitiger Wertschätzung begründen. Nicht minder markant wird in die lukanische Darstellung eingetragen, dass die jüdischen Adressaten aus aller Herren Länder kommen. Die lange Völkerliste zeichnet den Umkreis der der Antike bekannten Welt nach (Apg 2,9ff.)<sup>11</sup>. Aus jenen Regionen, in die das Evangelium erst noch auf mühsamen Wegen gebracht werden muss, sind bereits fromme Juden als Repräsentanten der Ökumene und Bindeglieder zu den Heiden präsent.

(2) So sehr Apg 2 den Kreis der Adressaten des Pfingstereignisses weitet und die Vielzahl der Glaubenden in den Blick nimmt, so wenig lässt Lukas außer Acht, dass Petrus nicht nur unter ihnen ist, sondern eine hervorgehobene Stellung einnimmt: Er «erhebt seine Stimme» und deutet das Geschehen (Apg 2, 14–36). In den Fokus der theologischen Qualifizierung rückt das ganze Volk Gottes; es ist aber als solches apostolisch strukturiert.

Petrus gebührt die Deutehoheit: Über alle Israeliten, sagt er, wird der Geist Gottes ausgegossen, der sie zum Leben führt. Sie alle werden Propheten sein (Apg 2,17ff). Darin liegt das Auge des Orkans, dessen Wehen die ganze Kirche erfüllt.

### *Reden und Hören*

Das Pfingstwunder bewirkt die Aufhebung des babylonischen Sprachenwirrwarrs. Die Exegeten streiten, ob es sich um ein Sprachenwunder<sup>12</sup> oder um ein Verstehenswunder<sup>13</sup> handelt. Beides schließt sich m.E. nicht aus. In jedem Fall wird auf wunderbare Weise eine Verständnisebene geschaffen, auf der die Zuhörerinnen und Zuhörer die aus Galiläa stammenden Jünger hören und verstehen können (Apg 2,6.8.11). Das Wunder besteht darin, dass die vom Geist Ergriffenen nun «in anderen Zungen» (Apg 2,4) sprechen können. Es besteht auch darin, dass diese Sprache in anderen Zungen verstanden wird. Diese hermeneutische Leistung des Geistes ist die große Mitgift auf dem Missionsweg der Urchristenheit<sup>14</sup>.

Die Pfingstgeschichte steht in einem doppelten Kontext, der ihre Bedeutung erhellt: Sie korrespondiert mit der Antrittspredigt Jesu in Nazareth Lk 4,16–30 und dem Abschluss der Urgeschichte in Gen 11: Am Beginn seiner Sendung, ehe er zur Verkündigung aufbricht, erklärt Jesus mittels einer Auslegung von Jes 61,1f., dass er der geisterfüllte und bevollmächtigte Repräsentant Gottes ist (Lk 4,18ff). Dadurch werden die Worte, die er in der Synagoge von Nazareth spricht, zum Schlüssel seines gesamten Redens und Handelns. Sie weisen voraus auf die Ereignisse der Passion, der Auferweckung und der universalen Verkündigung des Evangeliums. Sie klären, dass Jesus kraft des Heiligen Geistes der Christus ist.

Das spiegelt sich in Apg 2. Die Jünger werden, der Verheißung Jesu entsprechend und in seinem Namen, mit dem Heiligen Geist erfüllt, bevor sie sich auf den Weg machen, das Evangelium zu den Menschen zu tragen.

Jesus erfährt die Ablehnung der Dorfgemeinschaft aus Nazareth (Lk 4,28f.). Von nun an ist sein Weg Kreuzweg. Indem er aber durch die Mitte derer, die ihm nach dem Leben trachten, fortgeht (Lk 4,30), kündigt sich seine Auferstehung an.

Ostern ist das Movens der Kirche. Die Jünger erfahren, erfüllt vom Heiligen Geist, großen Zuspruch (Apg 2,5ff). Die Weltkirche, die Lukas

vor Augen steht, ist schon in den Anfängen gegeben, weil diese Anfänge von der Auferweckung des Gekreuzigten herrühren.

Das «Gnadenjahr», das Jesus proklamiert (Lk 4,19.21), endet darum nicht am Kreuz, sondern erneuert sich Jahr für Jahr bis zum Ende der Zeit.

Während der Turmbau zu Babel im Sprachenwirrwarr und in der Zerstreuung der Menschen endet (Gen 11,1-9) – worauf Gott mit der Erwählung Abrahams und universaler Segensverheißung reagiert (Gen 13,14ff) – bewirkt die Aussendung des Geistes in Jerusalem internationale Verständigung. Das Pfingstereignis stellt also die Auflösung und das positive Pendant zu Gen 11 dar: Sie ist Zeichen der Hoffnung in einer zerrissenen Welt und Vorschein der allgemeinen Verständigung in der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes<sup>15</sup>.

### *Bleibende Wirklichkeit*

Lukas beendet seine Erzählung nicht einfach mit dem spektakulären Wunder von Sturmesbrausen und Feuerzungen, sondern mit einer das Geschehen einordnenden und zugleich alltagstauglich machenden Predigt des Petrus, die als solche die erste Missionsrede der Apostelgeschichte darstellt. Ob diese Rede wirklich mit so großer Gewissheit als unhistorisch zu beurteilen ist, wie G. Lüdemann zu wissen glaubt<sup>16</sup>, steht dahin. Lukas lässt Petrus jedenfalls das sagen, worauf es nun ankommt. Der Apostel beleuchtet die Situation, indem er in rhetorisch ausgefeilter Weise die Geschichte Jesu, die er in knappen Zügen Revue passieren lässt (Apg 2,14-36), mit der endzeitlichen Geistverheißung des Propheten Joël in Verbindung bringt. Das trägt zur Klärung des Geschehens bei:

(1) Zuerst erfährt die alttestamentliche Prophetie eine Aktualisierung im Licht ihrer Erfüllung, die zugleich eine neue Verheißung beinhaltet. Dem Gottesvolk als Ganzem wohnt ein prophetisches Moment inne, das die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes inmitten von Welt und Geschichte bezeugen lässt.

(2) Die Jesusgeschichte wird in das Licht eines großen Sieges getaucht, nicht einer großen Niederlage, wie sie den Zuhörerinnen und Zuhörern angesichts der Katastrophe des Karfreitags bis dato erscheinen musste. Dieser Sieg des Lebens über den Tod steht nicht für sich allein. Er wird zum Geschenk für alle, die Umkehr und Taufe, also den Glauben wagen (vgl. Apg 2,38).

(3) Die Geschichte der Kirche erweist sich von ihrem Ursprung her in die Geschichte Jesu hineinverwoben. Darum hält die Pfingsterzählung nicht nur den «Zauber des Anfangs» fest, sondern qualifiziert und dynamisiert die Geschichte der Kirche auf alle Zukunft hin als Wirkungsgeschichte Jesu. Als solche wird sie sich von Anfang an und je neu messen lassen müssen, ob und

wie sie in konkreter Ausgestaltung ihrem Wesen Rechnung trägt. Der lukanischen Darstellung liegt jedenfalls der begründete Optimismus zugrunde, dass es der Kirche aller Zeiten gelingen wird, als eine Geisterfülle durch die und in der Verkündigung der Großtaten Gottes (Apg 2,11) Menschen zum gemeinsamen Hören, Verstehen und Glauben zu bewegen.

### *Perspektiven*

Die Pfingsterzählung des Lukas eröffnet weitreichende theologische Perspektiven: Dass die Verleihung des Geistes nicht allein auf die Zustimmung zur Botschaft Jesu und ihre Verkündigung zielt, sondern auch auf das Werden der Kirche und die Bildung von Gemeinden. Die Kirche kann von ihren biblischen Ursprüngen her nicht anders beschrieben werden als eine apostolisch strukturierte Gemeinschaft, die durch den Geist verbunden ist und zugleich den Ort bildet, an dem der Geist erfahrbar wird: durch Gebet und Gemeinschaft, durch Brotbrechen und Festhalten an der Lehre der Apostel.

Sie zeigt außerdem, wie kirchliche Verkündigung – wenn der Geist es will – zum Glauben führt, weil sie die Geschichte Gottes mit der Geschichte der Menschen verbindet. «Glaube entsteht durch die Verkündigung des Wortes Gottes, wenn inspirierte Redner auf inspirierte Hörer treffen» (Th. Söding).

Pfingsten ist die Taufe derer, die Jesus selbst mit Maria zu Aposteln und Jüngern berufen hat. Die Taufe steht deshalb am Beginn des Lebens in der Kirche, weil sie mit dem Geist begabt, der all jene erfüllt, die zu Christus gehören.

Die Wirkung der Predigt Petri ist durchschlagend: Die Zahl der Taufen zählt Lukas von nun an in Tausenden (Apg 2,37-41)<sup>17</sup>. Sollte die Pfingsterzählung also tatsächlich in keiner inhaltlichen Verbindung zu seiner Datierung stehen? In rabbinischer Zeit verband sich mit dem Wochenfest ausdrücklich die Erinnerung an die Offenbarung am Sinai und zugleich die Vergegenwärtigung der Erwählung Israels. Es ist dieser Gedanke, der von Lukas im Duktus seiner Darstellung christologisch und auch ekklesiologisch transformiert wird: Gott ruft sein Volk zusammen.

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> A. WEISER, *Die Apostelgeschichte I* (ÖTK 5/1), Gütersloh 1981, 79ff; P. DSCHULNIGG, in: I. MÜLLNER, DERS., *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 9), Würzburg 2002, 87

<sup>2</sup> U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilband 2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003, 170

<sup>3</sup> Vgl. etwa R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2005, 99; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 39; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen <sup>2</sup>1997, 200

<sup>4</sup> Den Begriff der «Zungen» verwendet Lukas ferner in Apg 10,46 und 19,6. Hier wie dort geht es um eine Befähigung, zwar nicht zur Fremdsprachlichkeit, aber zur allgemeinen Verständigung: Der Geist macht die Stummen sprechend. Was zuvor unmöglich war, ist jetzt möglich: Gotteslob- und Verkündigung. Eben so deutet auch Petrus das Pfingstereignis in Apg 2,15-21.

<sup>5</sup> Th. SÖDING, *Jesus und die Kirche*, Freiburg 2007, 239.

<sup>6</sup> Vgl. A. WEISER, *Apostelgeschichte* 79f, O. BAUERNFEIND, *Die Apostelgeschichte* (ThHK 5), Leipzig 1939, 37f. G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987, 48f identifiziert das Pfingstereignis mit der in 1Kor 15,6 erwähnten Erscheinung des Auferstandenen vor «fünfhundert Brüdern».

<sup>7</sup> Vgl. U. WILCKENS, *Theologie I/2*, 170.

<sup>8</sup> Vgl. I. MÜLLNER, P. DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste 35-39*; G. STEMBERGER, *Art. Pfingsten, Pfingstfest. I. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament und Judentum*, LThK VIII (2006) 187.

<sup>9</sup> So auch Th. SÖDING, *Jesus und die Kirche* 240; U. WILCKENS, *Theologie I/2* 170; J. ROLOFF, *Apostelgeschichte* 39; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13* (SBS 63/64), Stuttgart 1973.

<sup>10</sup> Vgl. U. WILCKENS, *Theologie I/2* 169f.

<sup>11</sup> W. STENGER, *Beobachtungen zur sog. Völkerliste des Pfingstwunders (Apg 2,7-11)*, *Kairos* 21 (1979) 206-214.

<sup>12</sup> So A. WEISER, *Apostelgeschichte* 85; U. WILCKENS, *Theologie I/2* 169; G. LÜDEMANN, *Christentum* 45.

<sup>13</sup> So R. PESCH, *Apostelgeschichte* 105; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen <sup>7</sup>1977, 171.

<sup>14</sup> Th. SÖDING, *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: G. KOCH, J. PRETSCHER (Hrsg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit* (Würzburger Domschulreihe), Würzburg 1997, 19-67; 34.

<sup>15</sup> Vgl. G. CHEREAU, *De Babel a la Pentecost. Histoire d'une benediction*, in: *NRTh* 122 (2000) 19-36.

<sup>16</sup> G. LÜDEMANN, *Apostelgeschichte* 54.

<sup>17</sup> Vgl. Ch. STENSCHKE, *Zu den Zahlenangaben in Apg 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 20 (2006), 177-183.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## DIE ANWESENHEIT DES ABWESENDEN

*Notizen zur pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie*

Alle Geschenke sind Gaben der Hinterlassenschaft. Angebinde der Abwesenheit. Die Gabe ist vor allem das, was zurückbleibt. Sie erhandelt das Gedenken an den Geber.\*

BOTHO STRAUSS

*Für Hermann Kurzke*

Der Glaube an die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie scheint dem verbreiteten Gefühl der Abwesenheit Gottes auf geradezu anstößige Weise zu widersprechen. Dieses Gefühl speist sich nicht unwesentlich aus der bedrängenden Erfahrung des Leids, die keine zureichende Antwort zu finden scheint. Nicht wenige Dokumente der Kunst und Literatur konvergieren in einer negativen Ästhetik und geben Zeugnis vom Verblässen der Transzendenz. Die abgründig verkehrte Welt der Parabeln Franz Kafkas, die Satiren auf die messianische Erwartung in Samuel Becketts Stücken, die dem Verstummen abgerungenen und an «Niemand» adressierten Gedichte Paul Celans – sie alle bekunden ein Ringen mit der Abwesenheit Gottes. «Für *wie lange* hat Gott sich versteckt?»<sup>1</sup>, fragt Elias Canetti mit einer gewissen Unruhe.

Doch anders als in den philosophischen Debatten des 20. Jahrhunderts, in denen der Topos der rettenden Nähe Gottes als utopisches Motiv immer wieder aufflackerte<sup>2</sup>, scheint heute mitunter nicht einmal mehr vermisst zu werden, dass man die rettende Nähe Gottes einmal schmerzlich vermisst hat (nachdem man sie zuvor Jahrhunderte lang dankbar gepriesen hatte). Die eucharistische Liturgie, in deren Zentrum die reale Gegenwart Jesu Christi in den Gaben von Brot und Wein steht, rückt vor diesem Hintergrund in den Verdacht, eine illusionäre Gegenwelt von Heil und Frieden aufzurichten, welche die Kulisse des Lebens zwar ästhetisch verschönert, der harten Realität von Unheil und Gewalt aber nicht standhält. «Es kann sein», so die Einschätzung von George Steiner, «dass uns nichts anderes mehr zur Verfügung steht als die Abwesenheit Gottes.»<sup>3</sup>

*JAN-HEINER TÜCK, geb 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

## I.

Statt den Begriff der Realpräsenz zu verabschieden und durch eine rhetorische Feier der Abwesenheit Gottes zu ersetzen, erscheint es sinnvoller, daran zu erinnern, dass sich die Eucharistie gerade durch eine eigentümliche Schweben zwischen An- und Abwesenheit auszeichnet. Auch im «Zeichen der Nähe Gottes» *par excellence* hat das Moment der Entzogenheit Platz, so dass das spätmoderne Gefühl der Abwesenheit und Ferne hier einen Anhaltspunkt hat und auch die negative Theologie als Anwältin der Verborgenheit des göttlichen Mysteriums zu ihrem Recht kommt. Thomas von Aquin hat in seinem Hymnus *Adoro te devote* mit poetischen Mitteln auf die *verborgene* Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten in den Gaben von Brot und Wein abgehoben.<sup>4</sup> In der *Summa theologiae* hat er den Modus der eucharistischen Präsenz begrifflich dahingehend bestimmt, dass der *in propria specie* bis zur Parusie *abwesende* Christus in der Eucharistie lediglich *in specie sacramenti*, also zeichenhaft *anwesend* sei. Nur durch die Betonung der sakramentalen Vermittlung der Realpräsenz Christi konnte Thomas das grobsinnliche Missverständnis abwehren, der verklärte Leib des Herrn selbst werde beim Empfang der Eucharistie mit den Zähnen zerrieben (*cum dentibus atteri*).<sup>5</sup> Das gläubige Subjekt, das kommuniziert, betreibt keine Anthropophagie, weil die Realpräsenz Christi an die Zeichen von Brot und Wein gebunden ist. Die Pointe der Konsekration, die der Priester nicht im eigenen Namen, sondern in der Person Jesu Christi vollzieht, besteht darin, dass Brot und Wein in die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi gewandelt werden. Die sinnlich wahrnehmbaren Gestalten aber ändern sich nicht. Die substantiale Gegenwart Jesu Christi ist demnach unter den Gestalten zeichenhaft verborgen: *Substantia [...] non est visibile oculo corporali*.<sup>6</sup> Es bleibt also im Blick auf die Gegenwart des Herrn ein empirisches Verifikationsdefizit, das nur durch den Glauben, der auf die *verba testamenti* hört, ausgeglichen und gewissermaßen kompensiert werden kann. Die Nichtwahrnehmbarkeit Christi aber – oder besser: der Entzug seiner physischen Präsenz – hat für Thomas von Aquin einen entscheidenden Vorzug: Er eröffnet die Möglichkeit, dass der auferweckte Gekreuzigte den Gläubigen auch *innerlich* nahe sein kann.<sup>7</sup>

## II.

Schon die Erscheinungsberichte – allen voran die Emmaus-Perikope – zeigen eine eigentümliche Spannung von Präsenz und Entzug. Der Auferstandene kommt und geht, gewährt auf geheimnisvolle Weise seine Gegenwart und entzieht sie auf nicht minder geheimnisvolle Weise wieder. In dem Augenblick, wo er erkannt wird, entschwindet er und lehrt dadurch die Zurückbleibenden, dass er der nicht Festzuhaltende ist.<sup>8</sup> Aber gerade im

Entzug der leiblichen Präsenz Christi liegt die Voraussetzung für eine vertiefte pneumatische Gegenwart. «So ist der Entzug seines Neben-uns-Seins die Ermöglichung seines In-uns-Seins, und das heißt die Mitteilung seines Geistes.»<sup>9</sup> Die physische Abwesenheit Jesu, die mit dem Topos der Himmelfahrt angezeigt wird, ist die Voraussetzung für seine pneumatisch qualifizierte Anwesenheit. Im Wort der Verkündigung, in der Feier der Sakramente, allen voran der Eucharistie, aber auch im notleidenden Anderen, woran die Befreiungstheologie zu Recht erinnert, kommt Christus nahe. Er «ist kraft der Himmelfahrt nicht der von der Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende.»<sup>10</sup> Die lukanischen Berichte von der Himmelfahrt Christi (Lk 24,50–53; Apg 1,9–11) erzählen vom sichtbaren Entschwinden Jesu vor den Augen seiner Jünger. Sie inszenieren damit ein Ereignis, durch welches der bislang Anwesende sinnenfällig abwesend wird, und können als narrative Ausgestaltung der christologischen Grundbewegung gelesen werden, dass Jesus, der am Kreuz Erniedrigte, zur Rechten des Vaters erhöht wird (vgl. Phil 2,6–11). Auch wenn die Himmelfahrtsberichte der Form nach auf Entrückungslegenden und damit auf das Vorstellungsmaterial der antiken Kosmologie mit den drei Stockwerken Unterwelt – Erde – Himmel zurückgreifen, so ist ihre *theologische* Aussage doch festzuhalten, dass der gekreuzigte Jesus in die Wirklichkeit des Vaters eingeht. Auferstehung und Himmelfahrt sind theologisch zwei Seiten eines Vorgangs, und der Begriff Himmel ist keine meteorologische Größe (*sky*), sondern meint das Ankommen Christi in der Realität unvergänglichen Lebens bei Gott (*heaven*).<sup>11</sup>

Die Erhöhung des Gekreuzigten ist die Voraussetzung für die Geistsendung, die eine neue, pneumatisch qualifizierte Form seiner Anwesenheit unter den Menschen stiftet. Die Tatsache, dass Gott im Leben und in der Person Jesu Christi endgültig und unüberbietbar gezeigt hat, dass er die in ihr Unheil verstrickten Menschen nicht vergessen hat, sondern ihrer gedacht hat, dieses Heilsereignis wird in der Sendung des Geistes gegenwärtig gehalten. Die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, ist der privilegierte Raum, in dem sich die Gabe dieser Selbstvergegenwärtigung in Wortverkündigung und sakramentalen Zeichenhandlungen vollzieht.

Der sakramentalen Gegenwart aber ist zugleich eine *temporale* Spannung eigen: die Zeichen gewähren eine Präsenz, die vor-läufig und pro-visorisch ist, insofern sie auf die selige Schau Gottes, die *visio beatificans*, allererst zuläuft. Es gibt etwas, das auch durch das Sakrament nicht gestillt wird: den Durst nach dem «unaustrinkbaren Licht»<sup>12</sup> der Glorie, nach dem unverhüllten Antlitz Jesu Christi, den Thomas in eine poetische Sprache der Sehnsucht und des Begehrens gefasst hat. Im Hymnus *Adoro te devote* heißt es: «Jesu, quem *velatum* nunc aspicio, / quando fiet illud quod tam sitio; / te *revelata* cernens facie, / visu sim beatus tuae gloriae. – Jesus, den *verborgen* jetzt mein Auge sieht, / stille mein Verlangen, das mich heiß durchglüht: /



lass die Schleier fallen einst in deinem Licht, /dass ich selig schaue, Herr, dein Angesicht.» Die sakramentale Ordnung ist vorläufig. Die Eucharistie bietet einen Vorgeschmack des Kommenden, nicht das himmlische Hochzeitsmahl selbst, aber als *Viaticum* stärkt sie gewissermaßen die provisorische Existenz der Glaubenden, auf dass sie am Ende bei allen Irrungen und Wirrungen auch das Ziel erreichen: die selige Begegnung von Angesicht zu Angesicht.

### III.

Die Eucharistie bietet aber nicht nur einen Vorausblick, sie ist als *memoriale mortis domini* auch bleibend auf das Geschehen von Golgotha, die *passio caritatis*, rückbezogen. Nimmt man dies ernst, dann ist der in den Zeichen von Brot und Wein verborgen Anwesende zugleich der, der – wie kein zweiter – die Abwesenheit Gottes durchlitten hat.<sup>13</sup> Der Gekreuzigte hat den Abbruch aller Kommunikation, die radikale Verlorenheit der Sterbenden durchlitten und ist am Ende, ohne das Vertrauen auf den Vater widerrufen zu haben, im Tod verstummt. Seitdem haben Not und Klage, ja selbst das tödliche Verstummen gewissermaßen einen Ort in Gott selbst.<sup>14</sup> Zugleich ist seine Passion Ausdruck einer Liebe, die bis ins Äußerste geht. In ihrem Zentrum steht die rettende Nähe zu den Leidenden und Verlorenen – rettend deswegen, weil sich in der rückhaltlosen Hingabe für die anderen nicht nur Vergebung, sondern auch der Umschlag vom Tod zum Leben ereignet hat. An Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wird ablesbar, dass das Fragment des Lebens in Gott seine Vollendung findet. An den Wundmalen des Verklärten wird sichtbar, dass das Leid nicht vergessen, die Zeit nicht ausgelöscht, sondern rettend aufbewahrt wird. Jesus, der seine Sendung in ungebrochener Entsprechung zum Willen des Vaters bis in den Tod hinein durchgehalten hat – *se tradidit voluntarie* –, erfährt am Kreuz die radikale Gottesnacht: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Ps 22,2) Seither hat die von Vielen bedrückend empfundene Gottesnacht, die sich in der Klage Ausdruck verschafft, in Gott selbst einen Ort. Daher darf der Schrei des Gekreuzigten in der Feier des Paschamysteriums auch nicht vergessen werden oder im Osterjubiläum einfach untergehen. «Anklagen zur Glorie addieren»<sup>15</sup> – schreibt Elias Canetti und erinnert die *theologia gloriae* an die Abgründe der Wirklichkeit, die ein Leiden an Gott und das Vermissten seiner rettenden Nähe hervorrufen.

Der erhöhte Christus, der interzessorisch für die Seinen beim Vater eintritt, ist von den Wundmalen der Passion, den Zeichen der rückhaltlosen Selbsthingabe für uns, bleibend gezeichnet. Man würde das *memoriale passionis et resurrectionis* verkürzen, wenn man überginge, dass Christus in seinem Sterben für die Leidenden und Verlassenen zu einem an der Ent-

zogenheit Gottes Mit-Leidenden und Mit-Verlassenen geworden ist. Die Erfahrung der Gottesferne hat also einen christologischen Ort. Umgekehrt führt die ›substantiale‹ Präsenz des Gebers in der Gabe zu einer Verwandlung des Empfängers, die man mit Maurice Blondel als «moralische Transsubstantiation»<sup>16</sup> bezeichnen könnte. Denn im Akt der Kommunion wird Christus, der Andere, nicht einfach einverleibt und in den Horizont des Eigenen eingezeichnet. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Speise, die durch unseren Körper biochemisch assimiliert wird, werden wir in der Eucharistie durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi in dessen Lebenswirklichkeit hineingenommen. Nicht wir wandeln Christus, sondern dieser verwandelt uns, wenn wir uns denn verwandeln lassen, gemäß der Einsicht des Thomas: «[...] die leibliche Speise wandelt sich in das Wesen dessen, den sie nährt; die geistliche Speise aber verwandelt den Menschen in sich selbst.»<sup>17</sup> Die *Verwandlung der Gaben*, die sich durch die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi ereignet, wird für alle zur *Gabe der Verwandlung*, die sie gastlich empfangen. «Die ›Andersheit‹, die in uns eintritt, macht uns anders.»<sup>18</sup> Die eucharistische *communio* mit dem auferweckten Gekreuzigten lädt dazu ein, das eigene Leid als *compassio* mit Christus zu verstehen. Das ist keine problematische Leidverklärung. Denn wie das Leiden Christi unter dem Vorzeichen der Proexistenz steht, so überschreitet auch das Mitleiden der Christen mit dem bedürftigen Anderen den Zirkel der Selbstbezogenheit. Gerade dadurch aber vermag es nicht selten die schmerzhafteste Erfahrung der Abwesenheit Gottes in eine neue Erfahrung seiner Anwesenheit zu verwandeln.

## ANMERKUNGEN

\* B. STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 99.

<sup>1</sup> Elias CANETTI, *Das Geheimherz der Uhr*, München-Wein 1987, 172.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Th.W. ADORNOS viel zitierte Schlussreflexion *Vom Ende* in den *Minima moralia*, Frankfurt/M. 1987, 333f.

<sup>3</sup> G. STEINER, *Der Garten des Archimedes*, 65. Vgl. auch DERS., *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 2002, 215f.: «Ein solcher Agnostizismus, gebrochen durch Impulse gequälten Gebets, gedankenloser Schreie zu Gott in Augenblicken des Schreckens und des Leidens, ist im post-darwinschen, post-nietzscheschen und post-freudschen Abendland allgegenwärtig. Ob bewusst oder nicht, der Agnostizismus ist die etablierte Kirche der Moderne.»

<sup>4</sup> Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2009, bes. 258-274.

<sup>5</sup> Vgl. die *Professio fidei*, die Berengar von Tours 1059 vorgelegt wurde: «[...] scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et *sensualiter*, non solum in sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium *dentibus atteri*.» (DH 690).

<sup>6</sup> *S. th.* III, q. 76, a. 7.

<sup>7</sup> Die Subtraktion der sinnlichen Präsenz des Leibes wird ausdrücklich als pneumatologisches Plus gedeutet in *S. th.* III, q. 57, a. 1 ad 3: «[...] ascensio Christi in caelum, qua corporalem praesentiam suam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam praesentia corporalis fuisset.» Vgl. auch *In Ioan.* XIV, Lectio 1 (n. 1889). Wie ein Kommentar dazu liest sich der bemerkenswerte Essay vom Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Abwesenheiten Jesu*, in: DERS., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995, 28–36, der darauf aufmerksam macht, dass «die letztgemeinte Präsenz Gottes, der Geist des Vaters und des Sohnes, nur durch den Entzug der sinnlichen Gegenwart des Sohnes hindurch, ja nur durch deren Bejahung, sich verwirklichen kann» (29).

<sup>8</sup> Vgl. Jean-Luc MARJON, *Verklärte Gegenwart*, in: *IKaZ* 12 (1983) 223–231.

<sup>9</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Der Erstling der neuen Welt*, in: *IKaZ* 12 (1983) 214–218, hier 215.

<sup>10</sup> Joseph RATZINGER, *Himmelfahrt Christi systematisch*, in: *LThK* 5 (1960) 360–362, hier 361.

<sup>11</sup> In dieser Deutung konvergieren etwa: Walter KASPER, *Christi Himmelfahrt*, in: *IKaZ* 12 (1983) 205–213; DERS., *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 172–176; Joseph RATZINGER, *Himmelfahrt Christi systematisch*, in: *LThK* 5 (1960) 360–362, und Hans Urs VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in: *MySal* III/2, 302–304.

<sup>12</sup> Zur Metapher des «unaustrinkbaren Lichtes» (die sich bei Thomas selbst nicht findet) vgl. Josef PIEPER, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München 1953, 73–79.

<sup>13</sup> Thomas selbst hat die Unvergleichlichkeit des Leidens Christi hervorgehoben. Vgl. *S. th.* III, q. 46, a. 6.

<sup>14</sup> Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 302f.

<sup>15</sup> Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead*, München 1994, 163.

<sup>16</sup> Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1960, 219. Vgl. auch die Aufzeichnung: «Mein Gott, lass mich sein wie gutes Brot und sprich dann über mich die Worte der Wandlung!» (35)

<sup>17</sup> *S. th.* III, q. 73, a. 3 ad 2. Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, 10: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me, nec tu me mutabis sicut cibum tuae carnis, sed tu mutaberis in me.»

<sup>18</sup> George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 248.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

«...DER EINZIGE ORT, WO ICH INNERE  
HEIMAT FÜHLE»

*Guardinis Briefe an Josef Weiger in Mooshausen 1908-1962<sup>1</sup>*

Bei einer der Umfragen, welche zehn Bücher man auf eine einsame Insel mitnehmen würde, stand in den 50er Jahren Guardinis *Das Ende der Neuzeit* auf dem ersten Platz. Aber schon vor seinem Tod 1968 legte sich ein Schweigen auf den großen Lehrer mindestens zweier deutscher Generationen. Aber beim 100. Geburtstag 1985 deutete sich an, daß über alles Zeitgebundene hinweg erneut etwas Ursprüngliches, der Charakter des Wahren und Richtigen in seinem Werk hervortritt. Guardinis Werk ist deswegen so bezwingend – und es zeichnet sich ab, daß sich dieses Bezwingende wieder einstellen kann –, weil seine Schriften aus einer tiefen existentiellen Verflechtung von Person und Gedanken stammen; tatsächlich «Theologie und Philosophie des Herzens», wie er sie selbst an Augustinus aufdeckte.

Dennoch harrt Guardinis Philosophie der Wiederentdeckung – über den immer noch verschworenen Leserkreis hinaus, der freilich fast nur aus Älteren besteht. Aber die Fachphilosophie ebenso wie die Fachtheologie verhält sich zu ihm weitgehend abstinert. Das Schicksal, fast nur von Eingeweihten gelesen zu werden, teilt er freilich mit anderen wichtigen Autoren, mit Erik Peterson, Josef Pieper, teilweise auch mit Hans Urs von Balthasar. Die Schwierigkeit liegt natürlich auch im Werk selbst begründet, schon in der Zwischenstellung zwischen Philosophie und Theologie, mehr aber noch in der nicht klar einzuordnenden Methode Guardinis. Sie enthält zweifellos Momente der Hermeneutik und auch der Phänomenologie, sowohl in den Begriffen wie in der Durchführung; dennoch war er nie wirklich ein Adept dieser Disziplinen und ihrer großen Vertreter, von der nachweislichen Lektüre Schelers einmal abgesehen. Natürlich ist es auch die Frage, ob Guardini überhaupt als Fachphilosoph anzusehen sei. Zu dem einstigen Kommilitonen Heidegger behielt er immer eine Distanz, nicht wegen dessen Entfernung vom Christentum, sondern wegen dessen ihm relativ

*HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, Dr. phil., Dr. theol., Professorin für Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden. Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*

unverständlich bleibenden Positionen, deren Bedeutung er gleichwohl vermutete. Umgekehrt ist freilich zu sagen, daß sich Heidegger in erstaunlichem Maße um Guardini bemühte.<sup>2</sup>

Um so wichtiger ist die Aufbereitung des noch unveröffentlichten Werkes über die vielen vorliegenden Drucke und Nachdrucke hinaus, wenn ihn auch die junge europäische Forschung entdecken soll. Seit 2005 erscheint in der Morcelliana, Brescia, eine italienische Gesamtausgabe Guardinis, angelegt auf 29 Bände, die noch unveröffentlichte Texte in Übersetzung enthält. Auch die Katholische Akademie in Bayern, die die Druckrechte besitzt, gibt Einiges aus dem Nachlaß heraus, so zum 125. Geburtstag im Jahr 2010 den Aufsatz *Zur religiösen Lage der Gegenwart* (1933/34).

Aber einen außerordentlichen Einblick in die Geisteswelt vor allem des jungen Guardini erlaubt nunmehr ein glücklicher Fund. Im spätbarocken Pfarrhaus von Mooshausen im schwäbischen Allgäu, zwischen München und Lindau gelegen, blieb ein umfangreiches, einzigartiges Konvolut von Briefen Guardinis an seinen lebenslang besten Freund Josef Weiger (1883–1966) erhalten: 223 Briefe einschließlich weniger Postkarten, Aufsatz- und Predigtentwürfe.

Leider sind die Antwortbriefe Weigers bis auf unbedeutende Reste nicht erhalten, da Guardini persönliche Briefe zu verbrennen pflegte. Bisher waren nur Bruchstücke der gewaltigen Korrespondenz Guardinis bekannt: der (holländisch veröffentlichte!) Briefwechsel mit dem Phänomenologen Buytendijk<sup>3</sup> und der sorgfältig kommentierte Briefwechsel mit Abt Ildefons Herwegen OSB und Odo Casel OSB, beide Maria Laach<sup>4</sup>.

Um so bedeutsamer ist die jetzige Veröffentlichung des großen Mooshausener Bestandes. Er betrifft:

- I. 1908–1922: Studium, Promotion in Freiburg und Habilitation in Bonn;
- II. 1923–1943: Berliner Zeit (anschließend Zuflucht in Mooshausen);
- III. 1946–1962: Tübinger und Münchner Zeit.

Leider zeigen sich erhebliche Lücken von 1924–1927 und in den 30er Jahren – offenbar wurde nicht alles aufbewahrt. Tatsächlich ist das Briefcorpus jedoch umfanglicher. Denn es gehören noch drei veröffentlichte Schriften dazu: zunächst jene berühmt gewordenen Reflexionen zwischen 1923 und 1925, die als *Briefe vom Comer See* ebenfalls an Weiger gerichtet sind und Guardinis frühe Technikkritik artikulieren. Was Guardini hier zum Bestehen der übermäßigen Machtfülle durch die Technik an behutsamen und zugleich unnachgiebigen Vorschlägen aus christlicher Erhellung sagt, liest sich heute unabsichtlich modern.

Auch die späte Studie *Die Mutter des Herrn* von 1955 ist als Brief an den Freund abgefaßt. Und auf eindruckliche, erschütternde Weise sind die Briefe an Weiger 1962 – 66 noch einmal aufgenommen worden: Die *Theologischen Briefe an einen Freund* suchen noch einmal das aufmerksame Ohr des Freundes,

dem Schwieriges, (noch) Unlösbares anvertraut werden konnte. Beide waren an die Grenzen der Endlichkeit geraten; die Fragen an Gott wurden immer tiefer. Der zehnte Brief, *Vom Vertrauen* überschrieben, zeigt den Grundakkord der Zustimmung zum letzten, absteigenden Weg des Alterns. Josef Weiger starb bald darauf am 27. August 1966; Romano Guardini am 1. Oktober 1968.

Inhaltlich erschließen die Mooshausener Briefe viele neue Einsichten persönlicher und sachlicher Art in den Werdegang Guardinis. Persönlich ist die durchgängige Selbstreflexion vor allem anfänglich, wo sich Guardini immer wieder mit dem Freund vergleicht und diesen als weit gereifter einschätzt, sich selbst aber als von Grund auf unsicher. Freunde, Bekannte, die Familie, Begegnungen, z. B. mit dem Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster, Orte wie Tübingen und Beuron werden geschildert. Die Lektüre von Augustinus, Thomas, Newman und der zeitgenössischen Literatur von Nietzsche, Bremond und Freud wird ausgebreitet; eigene Übersetzungen von Newman und der französischen Mystikerin Lucie Christine, später auch von Giacomo Leopardi entstehen; eindrucklich beschrieben sind Begegnungen mit der Musik von Richard Wagner und Hugo Wolf; eine Ausstellung von Expressionisten, darunter Emil Nolde, beeindruckt zutiefst; überhaupt wird bildende Kunst immer wieder gegenwärtig (Gebhard Fugel, Karl Otto Speth, Karl Caspar).

Werkbiographisch ergeben sich neue Einsichten: Frühe Arbeiten werden erwähnt, deren mögliche anonyme oder pseudonyme Veröffentlichung (so in Herders *Lexikon für Pädagogik*) noch überprüft werden muß. Wissenschaftliche Fragen der Pädagogik, Liturgie, Theologie, Philosophie und praktischen Seelsorge, etwa Predigten, werden ausführlich erörtert, häufig begleitet von Hinweisen auf die entstehende Gegensatzlehre, die ursprünglich als Charakterlehre angelegt scheint und deren grundlegende Bedeutung für Guardinis Denken damit neu akzentuiert werden kann. Bewegend sind Ausführungen zu Glaube, Frömmigkeit, Offenbarung. Haltungen wie Geduld, Hoffnung, Treue, die Erwartung einer bedeutenden Umwälzung der Kultur werden nach dem Ersten Weltkrieg angesprochen.

Josef Weiger sprach im Rückblick auf viele Jahrzehnte einer solchen Freundschaft die großartige Erinnerung aus: «Schon der Student Guardini brannte von der Leidenschaft des Gedankens. Wer ihn vor bald einem halben Jahrhundert kennengelernt hat, weiß, daß er von diesem eisernen Willen zur Wahrheit in nichts abgewichen ist; im Gegenteil, dieser Wille wurde immer härter. (...) Ich entsinne mich eines Gesprächs, in dem der Student das wundervolle Wort geprägt hat, das ich nie vergaß und ungezählte Male als wahr empfunden habe: die Wahrheit ist polyphon. Es könnte als Leitspruch über seiner Lebensarbeit stehen. Diese abgründige Einsicht bewahrte ihn davor, ein Fanatiker zu werden, wozu er die Möglichkeit in sich trug; denn seine Logik war nicht danach Zugeständnisse zu machen.»<sup>5</sup>

*Resonanz: Der Freund Josef Weiger (1883-1966)*

Was der Freund nicht hinzufügte: Er selbst war von Anfang an ein Gegengewicht gegen Guardinis Zug zum Unbedingten und Kompromißlosen. Aus ihrer Beziehung – zu der noch der Name des früh verstorbenen dritten Freundes Karl Neundörfer (1885-1926) hinzukommt – begann sich ein Spannungsbogen zu wölben.

Dieser Spannungsbogen umfaßte sechzig Jahre gemeinsamen Weges. Gleich in der ersten Stunde dieser Denk-Gemeinschaft taucht mit *Beuron* eine zutiefst inspirierende Station für beide Biographien auf. Weiger war dort einst am 31. Oktober 1903 als Frater Martin in die Benediktinerabtei eingetreten, verließ sie aber aus vorwiegend gesundheitlichen Gründen im Februar 1905, nicht ohne zeitlebens weiter dorthin tiefe und warme Verbindung zu pflegen. So nahm er 1907 auch Guardini von Tübingen aus mit nach Beuron – für diesen eine völlig neue und doch zugleich heimatliche Welt, deren umstürzenden liturgischen Eindruck die autobiographischen Skizzen noch spiegeln. Letztlich verdankt sich ihr sogar Guardinis genialer Erstling *Vom Geist der Liturgie* (1918). «Und damals fiel wirklich ein Samenkorn in einen Geist, den sich Gott für eine weitverzweigte Tätigkeit vorbehalten hat. Heute noch empfinde ich dankbare Genugtuung, daß ich das Werkzeug sein durfte, Romanos theologischen Werdegang in entscheidender Stunde entscheidend zu beeinflussen.»<sup>6</sup>

Weigers Leben verlief von außen gesehen ruhig, innerlich war es reich, tief, bewegt, charismatisch. Etwa das Charisma der Freundschaft: Nicht nur Guardini war regelmäßig im Jahr zweimal dort, einmal im Frühjahr, einmal im Herbst, zu Gedankenaustausch und Erholung, berührt vom Frieden und der Geistigkeit des Hauses und der Lieblichkeit der Landschaft. Sein dort entstandener Aufsatz «Kanal an der Iller», in den Sammelband *In Spiegel und Gleichnis* (1932) aufgenommen, bezeugt eine fast magische Landschaftserfahrung. Vom Sommer 1943 bis Herbst 1945 fand Guardini überhaupt Zuflucht in dem Pfarrhaus.

Ein großer Freundeskreis, darunter der Dirigent Eugen Jochum, der Schriftsteller Joseph Bernhart, die Frauenbundsvorsitzende Gerta Krabbel, der Mitbegründer von *Pax Christi* Manfred Hörhammer, der Journalist Ernst Michel, der Tübinger Alttestamentler Fridolin Stier, der Ulmer Maler Wilhelm Geyer kamen in das Haus; auch Briefe von Ida Friederike Görres an Weiger sind erhalten. Viele Ratsuchende, am Leben Verzweifelnde kamen während der Nazizeit; im Dorf wußte man von Übernachtungen Unbekannter. Guardini sandte aber auch nicht selten von Berlin aus jene, die ihn um Rat angingen oder konvertieren wollten und denen er sich in seiner Arbeitslast nicht gewachsen fühlte, zu seinem Freund. Weiger taufte in der kleinen Pfarrkirche St. Johann Baptist auch Jüdinnen, deren Namen in den Briefen auftauchen: 1928 Rose (Rachel Maria) Oldenbourg

aus München; 1933 Fanny (Franziska von Chantal) Kempner aus Berlin, die durch Guardinis Vorlesungen zum Christentum geführt wurde, und in den 30er Jahren Vera Jensch.

Weiger besaß wohl je länger je mehr die Gabe der Herzensschau. Zugleich ist aber auch sein Reichtum biblischer und patristischer Kenntnis hervorzuheben. Sein Werk weist bezeichnende Schwerpunkte auf; es setzt mit drei liturgischen Vertiefungen ein: *Liturgisches Marienbuch* (1924), *Liturgisches Totenbuch* (1924) und *Liturgisches Wochenbuch* (1925). Ein anderer Gedankenkreis sind Marienbücher, eines davon, *Der geistliche Mai* (1952), wurde zusammen mit Guardini und Felix Messerschmid herausgegeben. Erwägungen zu den kirchlichen Festtagen sammelt der größere Band *Von Ewigkeit zu Ewigkeit* (1935, Guardini gewidmet), aus sorgfältigen Predigten herausgearbeitet.

Weiger wurde bei aller Zurückgezogenheit doch wenigstens einmal in seinem Wirken und Werk anerkannt: Am 22. Februar 1951 promovierte ihn die katholisch-theologische Fakultät Tübingens zum Ehrendoktor. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine erstaunlich geformte, wohl bedachte und schlichte Sprache aus, deutlich in der Bemühung, Theologisches menschlich zu sagen. Über Rahner fand er einmal die Worte: «Das ist nun die eigentliche theologische Sprache, der sich kein Pfürtlein in die Welt auftut; bei aller Gründlichkeit. Ich selber finde mich in ihr ganz ganz fremd. Mir kommen unsere Gelehrtenbücher manchmal vor wie Überseeschiffe, die lange nicht mehr von Muscheln und Seetang gereinigt worden sind. Der Ballast der Jahrhunderte macht sie langsam und schwer bewegbar; oft auch langweilig und unerfreulich.»<sup>7</sup>

Guardini hat viele seiner Bücher, bevor er sie zum Druck gab, mit seinem Freund besprochen. Daß dieser ihn so neidlos loben und uneigennützig verbessern konnte, ja daß er ihn bei aller Gemeinsamkeit und Nähe als den Größeren erkannte, macht Weigers eigene Größe aus: «Diese (Universitäts-) Predigten sind für das XX. Jahrhundert, was die *sermones* Newmans für das XIX. gewesen sind.»<sup>8</sup>

Auch in seinem Humor war er Guardini vertraut. Wohl wenige konnten ihm gegenüber einen so herzlich zugetanen und warmen Ton anschlagen. Daneben stand nicht selten die Qual der Schwermut, schon seit seinen Vikarsjahren. Er teilte diese Last ja mit Guardini, dem er einmal schrieb: «Ich habe Wochen unendlicher Schwermut hinter mir mit allen giftigen Lähmungen, die sie mit sich führt.»<sup>9</sup> – «Arbeit ist eines der wenigen Mittel, die ich gegen Schwermut einsetzen kann, Arbeit und Gebet.»

Josef Weiger starb am 27. August 1966, zwei Jahre vor Guardini, wie dieser 83 Jahre alt geworden. Als Guardini den im Pfarrhaus zu Mooshausen Aufgebahrten zum letzten Abschied aufsuchte, nahm er die in der Sterbeminute stehengebliebene goldene Taschenuhr wieder an sich, die seinen eigenen Namen zur Erinnerung an den Weißen Sonntag trug und die er dem Freund einmal geschenkt hatte. Dabei sagte er: «Die Zeit ist nichts.»<sup>10</sup>



*Im Mooshausener Ambiente: Maria Theresia Knoepfler*

In die Freundschaft der beiden Männer gehört ein Name, der vor allem in den frühen Briefen deutliche und besonders schöne Gestalt annimmt: die Müllerstochter Maria Theresia Knoepfler von der Aumühle an der Argen in Wangen.<sup>11</sup> Josef Weiger lernte sie im Herbst 1911 als Vikar an seiner ersten Stelle in Wangen kennen und war sofort von ihrer ungewöhnlichen Geistigkeit eingenommen. Geboren am 20. September 1881 in der Aumühle, hatte sie zwar nur eine kurze Schulbildung genossen, ihre hohe Intelligenz und Wissensbegierde führten sie aber zu beträchtlichen Eigenstudien, sogar zur Lektüre von Schopenhauer und Nietzsche. Neben einem tragischen und schwermütigen Grundzug in ihrem Leben betonte Guardini in einem Nachruf ihren «Durst nach dem ewigen Frieden und nach der Fülle der Schönheit und die Fähigkeit für alles, was edel ist, stark, kostbar auf Erden»<sup>12</sup>. Er begegnete ihr 1913 in der väterlichen Mühle in einer nie vergessenen Szene: «Noch spüre ich das seltsame Gefühl von Schicksal, das mich überkam, als wir die Treppe hinaufgingen, und Maria Knoepfler uns entgegentrat, in schlichter Gastfreundschaft uns willkommen hieß, und ihre Augen so forschend auf mir lagen...»<sup>13</sup>

Schon vor dieser Begegnung hatte Maria Knoepfler 1912 begonnen, Englisch zu lernen, um John Henry Newman zu übersetzen; tatsächlich hat sie seine Renaissance im deutschen Sprachraum eingeleitet.<sup>14</sup> Später lernte sie Französisch und übertrug das Meisterwerk von Duchesne, *Origines du culte chrétien*. Guardini bezeugt in seinem Nachruf – bemerkenswert bei seiner sonstigen Verschwiegenheit im Religiösen –, sie habe ihn den *Glauben* gelehrt. In der Kennzeichnung dieses Glaubens findet er Worte, die rückwirkend ins Licht rücken, was zu seiner eigenen Haltung wird: «Ihr Tiefstes und Letztes wurzelte im Glauben. Das habe ich von ihr gelernt, fürs Leben, und sage ihr dafür ehrfürchtigen Dank. (...) Glauben bedeutet nicht, daß sich alles in Harmonie löse. (...) Es ist tragischer Glaube, möchte ich sagen, der es trägt, daß im gleichen, engumgrenzten Menschenleben gegeneinander stoßende Wirklichkeiten stehen; ewig, göttlich die einen; vergänglich die anderen, aber auch sie wirklich – und es gibt eine besondere Treue, die gottgesetzte, ewigkeitbereitende Wirklichkeit der endlichen Dinge nicht zu verdünnen. Dieses Nebeneinander, ja Gegeneinander auf sich zu nehmen, das ist Glaube. (...) Es ist herber Glaube, voll Größe, aber auch voll tiefen, geistigen Glücks, und ganz lebend in der Hoffnung.»<sup>15</sup>

Maria Knoepfler übertrug 1914 Guardinis Dissertation über Bonaventura aus dem Stenogramm, all das neben der gewohnten Arbeit, fast fehlerfrei, obwohl sie nicht Latein konnte. Umgekehrt zeigen seine Briefe an Weiger, daß er ihr wohl bei der Übersetzung von Newmans *Apologia* half. Ab 1917 führte sie in Mooshausen den Haushalt; ein Blinddarm-Durchbruch setzte ihrem Leben am 17. August 1927 überraschend ein Ende; ihr Verlust traf

die beiden Freunde genau ein Jahr nach dem noch nicht verwundenen Tod Karl Neundörfers im Fexgletscher (13. August 1926). Beide hielten die Frühverstorbene in hohem Angedenken. Guardinis Nachruf auf sie ist in seinem Schrifttum einzigartig. Er hat an Maria Knoepflers ungewöhnlicher Stärke und Innerlichkeit wohl auch sein Frauenbild geprägt.

Im Blick auf sie hielt Guardini in den 20er Jahren einen tiefen Eindruck fest: «Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhause. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt.»<sup>16</sup> Mooshausen und die dortigen Freunde waren Rast und Kräftigung eines Mannes, dessen Name zu den großen Theologen im 20. Jahrhundert zu zählen ist. In der vorliegenden Erstausgabe der Briefe an Weiger wird diese ganze Welt wunderbar lebendig.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), «Ich fühle, daß Großes im Kommen ist.» *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962*, Ostfildern 2008. Das Titelzitat geht auf einen Brief vom 16.9.1930 zurück,

<sup>2</sup> Vgl. H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini und Martin Heidegger. Person als Antwort auf Existenz?*, in: Peter REIFENBERG (Hg.), *Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen*, Würzburg 2010, 173-195.

<sup>3</sup> Henk STRUYKER BOUDIER (Hg.), *De Rede van het Hart. Correspondentie van F.J.J. Buytendijk met Romano Guardini*, Zeist 1986.

<sup>4</sup> Angelus A. HÄUSSLING OSB (Hg.), *Romano Guardini. Briefe an den Laacher Abt Ildefons Herwegen aus den Jahren 1917 bis 1934*, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 27 (1985), 205-262, 408-411; R. GUARDINI, *Um das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Briefe an Odo Casel OSB 1920-1921*, in: ebd. 28 (1986), 184-192.

<sup>5</sup> Josef WEIGER, *Erinnerungen an Romano Guardini. Zur Verleihung des Friedenspreises*, in: Der christliche Sonntag 38, 21.9.1952, 298.

<sup>6</sup> Ebd., 127.

<sup>7</sup> Brief an Guardini vom 6.9.1958.

<sup>8</sup> Brief an Guardini vom 8.2.1959.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Erich ENDRICH, *Wahrhaft menschlich und priesterlich. Zum Tode von Pfarrer Dr. h.c. Josef Weiger*, in: Schwäbische Zeitung vom 2. September 1966.

<sup>11</sup> Vgl. Alfons KNOLL, «In officio Caritatis.» *Leben und Werk der Newman-Übersetzerin Maria Knoepfler (1881-1927) 75 Jahre nach ihrem Tod*, in: H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), «Herz spricht zum Herzen.» *J.H. Newman in seiner Bedeutung für das deutsche Christentum*, Edition Mooshausen 2002, 71-127.

<sup>12</sup> Romano GUARDINI, *Maria Knoepfler zum Gedächtnis*, in: Die Schildgenossen 8 (1928), 516-523; hier: 519.

<sup>13</sup> Ebd., 516.

<sup>14</sup> Gedruckt wurden sieben Übersetzungen Newmans, darunter *Apologia pro vita sua* und *Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens*, 2 Bde., Mainz 1922 und 1929/1931.

<sup>15</sup> Ebd., 522.

<sup>16</sup> Romano GUARDINI, *Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung. Erste Reihe*, Burg Rothenfels am Main 1925, 60.

STEFAN OSTER · BENEDIKTBEUERN

## UMSONST GEBEN – ÜBER LEHRER-SEIN UND GEISTLICHE VATERSCHAFT

*Ferdinand Ulrich zum 80. Geburtstag*

*Was ist ein Lehrer?*

Im Jahr 1965 veröffentlichte der damals 34 Jahre junge Regensburger Philosoph Ferdinand Ulrich einen Text mit dem Titel «Philosophische Reflexion über die Frage ‹Was ist Didaktik?›»<sup>1</sup>. Darin zitiert er auf S. 135 in einer Fußnote Augustinus mit dem Wort: «Omnis res, quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda sit»<sup>2</sup>. Jede Sache, die im Geben nicht weniger wird, wird, sofern sie nur gehabt aber nicht gegeben wird, noch nicht in der richtigen Weise gehabt. Es geht hier um «geistiges Haben», zum Beispiel um einen als Wissen erworbenen Besitz. Wird dieser nach Augustinus in der rechten Weise von einem Wissenden gehabt, drängt es diesen von selbst zur Mitteilung. Drängt es aber nicht zur Mitteilung, sondern wird das Wissen z.B. wie ein Geheimbesitz bewahrt und verschlossen gehalten, dann wird es nicht in der rechten Weise besessen. Freilich ist Augustinus der Meinung, dass wirkliches Wissen letztlich nur in Christus gründet, dem ewigen Wort des Vaters, weshalb dieser zugleich der Maßgrund und der Garant für jedes echte Wissen ist und zugleich innerer Beweggrund für alle Mitteilung. Christus ist ja als das ewige Wort des ewigen Vaters schlechthin der Welt mitgeteilt worden, als deren innerer Sinngrund. Und als dieses Wort selbst kündigt er wiederum nicht sich selbst, sondern den Vater, dafür gibt er sich hin, verschenkt sich an die Welt und die Menschen. In der Welt ist deshalb Christus, als Repräsentant und Wort des Vaters, auch der Lehrer schlechthin, mithin der einzige Lehrer.<sup>3</sup> Für Augustinus kann es folglich im eigentlichen Sinn keinen anderen Lehrer, keinen menschlichen Lehrer mehr geben. Er begründet dies auch zeichentheoretisch, insofern wir nach seiner Auffassung die Wahrheit einer Sache nicht durch Worte, sondern durch die durch Worte bezeichnete Sache

*STEFAN OSTER, geb. 1965, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern.*

selbst erkennen. Wenn wir also Wahrheit erkennen, dann erkennen wir sie nicht im Wort, das für Augustinus reinen Zeichencharakter hat, sondern indem wir durch das Wort an eine Sache erinnert werden, die wir dann an ihr selbst als evident erkennen. Geht uns diese Wahrheit folglich nicht im menschlichen Wort, sondern vielmehr in uns selbst auf, in der Berührung mit der erkannten Wirklichkeit, dann geschieht das aber im inneren Licht der Wahrheit selbst, die eben Christus ist.<sup>4</sup> Also ist Christus auch in dieser Hinsicht letztlich der einzige Lehrer. Einem menschlichen Vermittler kommt es daher nicht zu, im engeren Sinn nicht zu, Lehrer genannt zu werden.

Thomas von Aquin nimmt die Position des Augustinus wie immer ernst, aber er vertieft und korrigiert sie dabei zugleich. Gott ist nicht nur die Ursache, die *causa prima*, seiner Schöpfung, er schenkt dieser Schöpfung sogar die Möglichkeit, selbst Ursache, *causa secunda*, zu sein<sup>5</sup>. Und im höchsten Sinn empfängt diese Möglichkeit in dieser Welt das freie Geschöpf, der Mensch. Jeder Mensch kann deshalb zunächst in einem gewissen Sinn sein eigener Lehrer sein, er kann von selbst zur Erkenntnis und zu Wissen gelangen, indem er es «findet» (*inventio*), und er bedient sich dabei zuerst vor allem der in der Reflexion immer ausdrücklich oder unausdrücklich miterkannten ersten Prinzipien (etwa des Satzes vom Widerspruch) und insbesondere des unthematisch immer miterkannten Begriffes von «seiend» (*ens*)<sup>6</sup>. Diese Fähigkeit, vom Konkreten, vom Seienden ausgehend, abstrahierend und reflektierend vom einen zum anderen weiterzugehen und schlussfolgernd im Urteil schließlich zur eigenen Erkenntnis zu gelangen, ist eine natürliche Fähigkeit des Menschen. In ihr ist er selbst bzw. sein *intellectus* die natürliche Zweit-Ursache seines eigenen Erwerbs von Wissen und Erkenntnis. Und dies bleibt dann auch in jedem Lernen so, in dem ein Lehrer mitwirkt. Das Lehren des Lehrers ist deshalb für Thomas eine Kunst, die die Natur voraussetzt und an der er sich zu orientieren hat. Beispielgebend ist ihm dabei die ärztliche Kunst. Diese unterstützt den Heilungsprozess der vorausgesetzten Natur, ihr Ziel ist die Gesundheit des Organismus. Sie ist als Medizin umso wirkungsvoller, je besser sie die natürlichen Heilungsprozesse versteht und diese zu aktivieren und gelingend zu begleiten vermag. Das Lehren ist analog eine Kunst, die den natürlichen Wissenserwerb des Schülers voraussetzt, aktiviert und unterstützt, so dass dieser selbst auf seinem eigenen (natürlichen) Weg zur Erkenntnis findet.<sup>7</sup> Diejenige Kunst des Lehrens ist also die am besten geeignete, in der der Schüler bei seinem eigenen Bemühen, Erkenntnis zu gewinnen (Natur), abgeholt, geweckt und gewissermaßen von außen (Kunst) unterstützt wird. Derjenige, dem dies gut gelingt, ist folglich ein guter Lehrer und kann auch legitim so genannt werden, wenngleich dies vornehmlich in einem äußeren Sinn gilt – und wenngleich auch für Thomas (im Anschluss an Augustinus) gültig bleibt, dass der innere Lehrer schlechthin Christus bzw. Gott selbst ist.<sup>8</sup>

Ferdinand Ulrich sieht sein eigenes Bemühen um die Frage nach dem rechten Lehren (und dem persönlichen Vollzug) tief in dieser Tradition von Augustinus und Thomas verwurzelt, aber er steht zugleich ganz im neuzeitlichen philosophischen Kontext, wenn in seinem Fragen ausdrücklich auch die Geschichtlichkeit des Menschen, die dialogische Dimension und die Freiheit des Lehrenden und Lernenden thematisch werden.

Zunächst verdeutlicht Ulrich, dass wissenschaftliche Objektivität nicht bedeuten kann, dass das erkennende Subjekt gegen den Gegenstand der Wissenschaft abgesetzt und separiert werden müsste – um der vermeintlichen Objektivität des Letzten willen. Umgekehrt ist aber auch die Subjektivität des Wissenschaftlers nicht die absolut setzende Instanz, so dass der Gegenstand an sich selbst nichts wäre, weil alles vom Subjekt abhängt. Daher geht es Ulrich zunächst um das rechte Verhältnis von reflektierender Subjektivität und reflektiertem Gegenstand, von Setzen und Voraussetzen dieses Gegenstandes: «Die Reflexion auf das Wissen enthüllt sich in der Wissenschaft ... als beansprucht aus der Einheit von Setzen und Voraussetzen, Sich-Vorgeben von Welt und schöpferischer Hervorbringung von Welt; denn Wissen ist immer <Wissen von etwas und mein Wissen> zugleich und beides geeint durch die Differenz von Subjekt und Objekt hindurch.»<sup>9</sup> Wissenschaft im recht verstandenen Sinn ist deshalb nach Ulrich immer mitgeprägt und mitbestimmt durch einen affirmativen Akt des Wollens von Seiten des Wissenschaftlers, durch den dieser den befragten Gegenstand und zugleich sich selbst bejaht: «Durch diesen Akt des affirmativen Sich-Entscheidens geht freilich die ganze Gestalt der Geschichtlichkeit des Menschen, wenn auch nicht thematisch-ausdrücklich, in die dargestellte objektive Form des Wissens ein. In diesem Sinn kann man sagen, dass gerade dort, wo Wissenschaft sich in <theoretischer Reinheit> ereignet, das Ethos der Verantwortung und das personale Element als der Index der geschichtlich existierenden Freiheit mitsprechen.»<sup>10</sup>

Bejaht sich der Wissenschaftler aber im Vollzug seiner Zuwendung zum Gegenstand selbst, und vollzieht er darin – mit Thomas – eine «reditio in seipsum»<sup>11</sup>, eine Rückkehr in sein eigenes Wesen, so zeigt sich, dass er sich darin niemals nur als isoliertes Subjekt vollzieht, sondern sich immer schon in den Raum von Interpersonalität hineingestellt findet. Der Gegenstand kommt ihm aus dem «Raum der Wahrheit» entgegen, die aber immer schon der Raum der Wahrheit auch der Anderen ist. Ulrich macht hier deutlich, dass die Dimension des Du nicht nachträglich zum Erschlossensein des Gegenstandes im erkennenden Selbstvollzug des Wissenschaftlers hinzu kommt, sondern in gewisser Hinsicht dessen Voraussetzung ist. Der Mensch als dialogisches Wesen ist sich selbst ja von Anfang an vom Anderen her zugekommen. Und er kehrt im Lebensvollzug bleibend und immer wieder von der Erfahrung des Anderen her zu sich selbst zurück – weshalb das

andere Du bleibend und immer neu auf ihn zukommt, ihm also auch bleibend Zu-kunft ist. Hat er sich aber von Anfang an schon vom Anderen her empfangen, dann mit und durch den Anderen eben auch Welt. Daher kann Ulrich sagen, ist der Horizont des Du als der anderen Freiheit, die sich dem Wissenschaftler eröffnet, im Grunde nicht eine nachträgliche Erfahrung. Vielmehr ist es ursprünglich umgekehrt: Die wissenschaftliche Erfahrung der Andersheit des Gegenstandes in der Einheit von Setzen und Voraussetzen ist eine abgeleitete Erfahrung aus dem ursprünglicheren Ich-Du-Verhältnis, aus dem der Mensch sich selbst und seine Welt vom Anderen her je schon empfängt. Und *diese* ursprüngliche Erfahrung der Einheit der affirmativen Setzung und Voraussetzung des anderen Du und das Gesetz- und Vorausgesetzt-werden vom anderen Du her ist in bestimmter Hinsicht das eigentliche Maß oder Kriterium des wissenschaftlichen Umgangs mit Gegenständen, weil in ihr die Andersheit eben nicht nur gegenständlich, sondern tiefer und umfassender: als personale Freiheit vorausgesetzt und bejaht ist. «Deshalb kann man sagen, dass der Vollzug von Wissenschaft erst dort in der rechten Weise bestanden ist, wo er in diese Krisis seiner Selbstmitteilung tritt, die nicht nachträglich zum theoretischen Akt hinzukommt, sondern in ihm selbst immer schon gesetzt war.»<sup>12</sup> Damit ist aber die Erkenntnis des Wissenschaftlers je und je neu in den Raum der Mitteilung verfügt, weil sie ihm im Grunde auch entstammt. Hier sind wir an der Wurzel der ursprünglichen «Einheit von Forschung und Lehre!

Der Vollzug des Lehrens nun enthüllt sich in rechter Weise aus dieser ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Lehrendem und Gegenstand in einem Wir-Raum personaler Freiheit (Ich-Du-Wir), in dem das konkrete Du als Gegenüber jetzt ausdrücklich als Lernender hervortritt. Ulrich geht nun mit Thomas zugleich über Thomas hinaus: Der Schüler wird nicht nur als ein natürliches Wesen mit einem spezifischen Erkenntnisvermögen vorausgesetzt, welches – analog zur Gesundheit – äußerlich zu «behandeln» wäre, vielmehr setzt der wahrhaft Lehrende zusammen mit der Natur des Lernenden und dessen intellektuellen Fähigkeiten diesen als konkrete, geschichtliche, einzigartige, personale Freiheit voraus – eben als Du und als solches: als personales Selbstverhältnis («Ich bin mir gegeben»). Diese Öffnung auf das Du hin schenkt dem Lehrenden zugleich die Möglichkeit, den Schüler eben nicht nur «äußerlich» zu bewegen, damit dieser dann «innerlich» bzw. «natürlich» in seine eigene Erkenntnisbewegung finden kann. Vielmehr ist der gute Lehrer im Anschluss an Ulrich auch derjenige, der den Schüler nicht nur «gemäß seiner Natur» bejaht, sondern als ganze Person. Und er tut dies, indem er in seiner Mitteilung des zu lernenden Inhaltes zugleich sich selbst mitteilt, aber so, dass in der Mitteilung der Lehrer einerseits hinter die Sache selbst zurücktritt, der er dient. Er eröffnet sich in seiner Selbstaussage so, dass darin gerade die besprochene Sache an ihr selbst auf-

scheinen kann. Und er teilt sich darin andererseits auch dem Schüler so mit, dass er sich im Vollzug des Lehrens ganz an diesem ausrichtet. Und zwar in der Weise, dass nicht nur die besprochene Sache an ihr selbst einfach nur aufscheint; vielmehr wird die verhandelte, vom Lehrer gewusste Sache darin zur Mitteilung *als Gabe*. Der wirklich Lehrende schenkt dem Empfangenden seine Gabe in der Kraft seines Selbsteinsatzes, der den Schüler dabei zugleich in sein je eigenes Verstehen-können hinein befähigt und ermächtigt. Anders gesagt: der Lehrer als Geber gibt nicht nur etwas, sondern gibt sich in seinem Selbsteinsatz mit und unterstützt und vollbringt im Geben den Vollzug des Empfangens mit. Der Lehrer im Sinne Ulrichs bleibt dem Lernenden damit nicht nur ein äußerer und im Hinblick auf die scholastische Terminologie «künstlicher» Unterstützer beim Selberlernen, sondern er tritt – in gewisser Hinsicht auch innerlich – so auf die Seite des Anderen, dass er diesen in dessen Verstehen-können hinein mit erweckt. Exemplarisch wird dies etwa bei einer Mutter deutlich, die ihrem Kind das Sprechen beibringt. Die Mutter spricht mit ihrem Kind auch dann schon, wenn das Kind noch kein Wort sagen kann. Sie spricht aber in der Weise, dass es dem Kind dennoch gemäß ist, sie hört gewissermaßen im eigenen Sprechen zugleich das Kind in seinem Verstehen-können mit. Sie spricht kindgemäß, das heißt, sie tritt auch innerlich so auf die Seite des Kindes, dass sie in ihm, auch von innen und nicht nur von außen her, die Fähigkeit, selbst ins Sprechen zu kommen, mit erweckt. Ausdrücklich muss aber gesagt werden: *mit* erweckt. Sie erweckt etwas mit, was schon da ist, nämlich die Fähigkeit überhaupt von der Mutter oder einem anderen, älteren Du angesprochen zu werden, um selbst in die Antwortfähigkeit zu finden. Das heißt: Das Geben des Mitgeteilten an den Empfangenden vollzieht sich hier zugleich als Hören und als Empfangen des Hörenden, der sich ja auch in seinem jeweiligen, geschichtlichen Hören-können schon ausspricht, eben als einer, der jetzt in diesem geschichtlichen Moment so und nicht anders verstehen kann.

Das Ziel aller Mitteilung, allen Lehrens ist dabei explizit oder implizit nicht nur ein inhaltliches Bescheidwissen beim Schüler, sondern immer auch die freie Aneignung und der freie Selbstvollzug des Mitgeteilten im Empfangenden und durch ihn. Das Erwecken des Schülers durch den Lehrer in das Verstehen-können ist deshalb immer auch ein Erwecken in das Selbstsein-können des Schülers. Der Lehrer spricht in diesem Sinne zum Schüler: «Ich verstehe dich, weil ich nicht neben, sondern in dir stehe, dich durch-stehe, aus-stehe, ohne dich dadurch in dem, was du an dir selbst bist und wirst, zu verdrängen, zu zertrampeln oder zu erdrücken. Im Gegenteil, aufgrund dieser dich erkennenden Stellvertretung kannst du: du selbst sein, in der dir eigenen (durch meine Gegenwart in dir bejahten) Objektivität erscheinen, dich selbst verwirklichen und von dir selbst her in deiner Wahrheit zeigen.»<sup>13</sup>

Wenn Thomas nun aber gesagt hatte, dass der Lehrer dem Schüler «äußerlich» bleibe, dann wird auch dieses Moment von Ulrich nicht einfach übergangen durch seine Einsicht in ein gewisses, stellvertretendes Innerlich-sein des Lehrers im Lernenden. Vielmehr bleibt gerade in *dieser* Gestalt der Innerlichkeit in freier Zuwendung die Unterschiedenheit zum Anderen *als Anderen* radikal gewahrt. Denn die Stellvertretung in und beim Anderen geschieht ja so, dass dadurch dessen profilierte Andersheit in der Gestalt freien Selbstseins gerade zum Vorschein kommt. Der Schüler darf und soll im Akt der Paideia gerade *unterschieden vom Lehrer* er selbst werden. Damit bekommt die von Thomas artikulierte «Äußerlichkeit» hier ein verändertes und vertieftes Gesicht: Sie zeigt sich als bleibende Unterschiedenheit und verschärft sich noch einmal, wenn das Ziel der Pädagogik unter der Rücksicht des Verhältnisses zum Lehrer ins Auge gefasst wird: «Derjenige Lehrer ist der beste», hat Ferdinand Ulrich immer wieder im persönlichen oder akademischen Zusammenhang gesagt, «der für seine Schüler überflüssig wird.» Der Überfluss der Liebe, die nicht an-sich-hält und sich durch den Lehrer in der mitgeteilten Sache so mitteilt, dass der Schüler an ihm selbst bejaht und frei gegeben wird, vollendet sich im Überflüssigwerden des Lehrers für den Schüler: Ausweis dafür, dass das Wissen als Gabe und mit ihm die Zuwendung des Gebers umsonst geschenkt sind. Freilich geschieht dies immer auch mit dem Risiko der Vergewöhnlichkeit und Unfruchtbarkeit dieses Umsonst, weil der wirkliche Geber die Gabe nicht noch einmal hintergründig oder manipulativ an sich hält, sondern vorbehaltlos gibt.<sup>14</sup>

### *Lehrer der Philosophie*

In diesem Sinne war und ist Ferdinand Ulrich selbst ein Lehrer. Diejenigen, die bislang in den Genuss dieser Schule kommen durften, machen die Erfahrung, dass da ein wirklich Gebender spricht, einer der selbst viel empfangen durfte und das Empfangene ohne Vorbehalt verschenkt und ohne dabei sein eigenes Ansehen oder seine eigene, anschauliche «Fruchtbarkeit» im Schüler anzuzielen oder bei denen, die von ihm empfangen haben. Dieses Verschenken geschieht freilich dennoch nicht als Verschleudern, sondern stets unter echter Wahrnehmung der konkreten Wirklichkeit des Anderen. Ulrich spricht nicht mit jedem gleich, er spricht aber so, dass der jeweils Angesprochene, sich darin tief wahr- und angenommen fühlen kann. Ulrichs Freund und jahrzehntelanger Weggefährte, Hans Urs von Balthasar, bringt dies treffend ins Wort: Er stellt zwar zunächst fest, «dass Ulrich im allgemeinen schwer schreibt», aber zugleich berichtet er, dass Ulrich «wie seine begeisterten Zuhörer in Regensburg und im Berchmanskolleg München einhellig sagen, und wie ich aus jahrzehntelanger Erfahrung bezeugen kann,



leicht redet; er redet nämlich über ein Thema so lange und so einfach, bis auch der Schwerfälligste verstanden hat. Er spricht auch immer in genauer Beobachtung seiner Zuhörerschaft.»<sup>15</sup>

Die Bemerkung Balthasars, dass Ulrich «schwer schreibt», ist womöglich einer der Gründe, warum die Rezeptionslage für die Philosophie dieses Mannes, angesichts der Originalität und Tiefe seines Denkens bislang eher spärlich ausfällt.<sup>16</sup> Dies hängt freilich mehr noch damit zusammen, dass Ulrich nie einfach nur in ausgetretenen Bahnen des schon Gedachten weiterdenkt. Seine erste, große Publikation von 1961 (zugleich die Salzburger Habilitationsschrift von 1958) heißt *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. In ihr entfaltet Ulrich tatsächlich in abgründiger («abyssaler») Tiefe das Wesen des Menschen aus der Seinsteilhabe. Er steht darin in seiner Schau und Erfahrung des Seins als Gabe zugleich im permanenten inneren Gespräch mit Thomas ebenso wie mit Hegel und Heidegger – um nur die Wichtigsten zu nennen. Alles Spätere faltet sich aus diesem Entwurf aus und bleibt im beständigen Bezug zu dieser grundlegenden Thematik: das Sein als Gabe und der Mensch als personaler Repräsentant der Seinsschenkung. Dass Ulrich damit nicht auf den gängigen Pfaden des akademischen Diskurses geht, wird beispielsweise auch darin deutlich, dass hier aus einer Tiefenschau von Wirklichkeit das Verhältnis von Philosophie und Theologie in ein neues, stimmiges Ineinander überführt wird, ohne beide Disziplinen ineinander aufgehen oder sich gegenseitig absorbieren zu lassen. Eine solche Weise des Dialoges und der Darstellung der Verwiesenheit der Disziplinen aufeinander, scheint heute im universitären geisteswissenschaftlichen Betrieb einfach zu wenig gefragt, obgleich bitter nötig. Hans Urs von Balthasar, der Ulrich als «eine der stärksten, wenn nicht die stärkste philosophische Kraft im gegenwärtigen Deutschland»<sup>17</sup> einschätzte, sah im *Homo abyssus* jedenfalls einen Entwurf, der «den heillosen Dualismus zwischen Philosophie und Theologie glücklicher als vielleicht je bisher überwindet»<sup>18</sup>. Die schwere Zugänglichkeit zu seinem Geschriebenen liegt deshalb auch an der Urintuition, aus der sich alles entfaltet: «Sein ist Liebe umsonst». Man muss in diese Urintuition hineinfinden, man muss lernen, sie von innen her mit zu vollziehen, um so dem daraus Entfalteten nach-denken zu können, denn auch im vermeintlich kleinen Nebengedanken ist immer schon «das Ganze» mit gegenwärtig und mit thematisiert. Aber gerade diese umfassende Schau der Wirklichkeit, die *als Philosophie* aus dem Vertrauen lebt, dass die Wirklichkeit ursprünglich Gabe ist, macht es andererseits wieder so vielversprechend, die Mühe der Lektüre der Schriften auf sich zu nehmen. Wer einmal hineingefunden hat und dem Gang des Denkens dann folgen darf, dem zeigt sich, dass Ulrich auch darin ein echter Lehrer ist, einer der auch im geschriebenen Wort sehr genau und sehr treu nur der Sache dient, die er zur Darstellung bringt – und dabei als er selbst ganz dahinter zurück tritt.<sup>19</sup>

### *Lehrer in der Kirche*

Dieses Hineinführen des Schülers in eine umfassende Erfahrung der Wirklichkeit als Gabe erweist Ulrich auch als einen Lehrer in der Kirche. Ist Sein zuerst Gabe oder Liebe, dann zielt die Seinsgabe vom Geber her auf ein empfangendes, bejahendes Gegenüber. Ulrichs Metaphysik ist deshalb immer schon personal und dialogisch angelegt und entfaltet. Das Ereignis des Kreuzes, die absolute Selbsthingabe des Gottmenschen an die erlösungsbedürftige Welt, macht für Ulrich deutlich, dass auch die ursprüngliche Mitteilung des geschaffenen Seins an die Schöpfung ursprünglich reine, absolut unverzweckte und unverzweckbare Gabe ist, Liebe umsonst. In der Hingabe des Erlösers entdeckt der Mensch (und vermittelt des Menschen die ganze Schöpfung), dass das Sein, dass das Leben, dass die ursprüngliche Wirklichkeit reine Gabe ist, die der Schöpfer aus freiem Willen umsonst gibt und immer schon umsonst gegeben hat. Sünde ist deshalb umgekehrt und ursprünglich Verweigerung der rechten Annahme der Gabe. In der Selbsthingabe des Erlösers leuchtet dieser ursprüngliche Zielsinn der Schöpfung von neuem auf und befähigt den Menschen von neuem zur Annahme des Seins als Gabe und darüber hinaus zur Annahme des Schöpfers und Erlösers selbst – als Gabe. Die Kirche preist an Weihnachten Gott dafür, dass er den Menschen «so wunderbar geschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt hat». Infolge dieser gläubigen Einsicht erschließt sich auch die ursprüngliche Gestalt der Kirche, nämlich die Mutter des Herrn, als diejenige, die diese göttliche Gabe je schon aus einem reinen Ja unverstellt und bedingungslos empfangen, verdankt und ihrerseits verschenkt hat: Sie gibt Gott der Welt. Sie ist deshalb ursprünglicher, personaler Heilsraum der Kirche, ihr übergreifendes Subjekt, in dem der Einzelne seine eigene Befähigung zum freien Ja, zur Annahme seiner selbst und seines Schöpfers und Erlösers von neuem lernt. Kirche ist *in Maria* mit Ulrich deshalb die heile, geschaffene «Wir-Gestalt der Freiheit»<sup>20</sup>. In ihr philosophiert er, in ihr und aus ihr ist er daher nicht nur ein Lehrer der Philosophie, ein Lehrer des Seins als Gabe sondern eben auch ein Lehrer in der Kirche, in der er seine Lehre und darin sich selbst mitteilt und verschenkt. Eines der Werke in Ulrichs Schriftenausgabe hat den bezeichnenden Titel: *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort*<sup>21</sup>. Der Mensch, der aus dem heilen Ursprung lebt, ist – aus Gnade – selbst Gebärer des Wortes; er vermag in Wort und Liebe in und mit der heilen Wir-Gestalt der Freiheit – aber auch in aller und trotz aller endlichen Gebrochenheit – dennoch: Gott selbst zur Welt bringen.

### *Lehrer des Gebetes*

Angesichts dieses Verständnisses von Welt und Kirche hat es eine innere Folgerichtigkeit, dass Ferdinand Ulrich aus solcher Tiefenschau auch ein

Lehrer des Gebetes für Viele ist. Dies bezeugen zuerst diejenigen, denen er persönlich Begleiter auf dem geistlichen Weg geworden ist. Ein schriftliches Indiz dafür ist sein kostbares Büchlein über das *Gebet als geschöpflicher Grundakt*<sup>22</sup>, rund 100 dichte Seiten, auf denen endliches Personsein als sich verdankendes Dasein entfaltet wird. Der eigentliche Selbstvollzug des Menschen, der sich erfährt als «Ich bin mir gegeben», ist seine bejahende Selbstannahme aus den Händen des Gebers, weshalb eben dieser Selbstvollzug im Grundakt annehmender Dank ist und darin tiefste Bejahung des Schöpfers: Gebet. Aber das gebrochene Geschöpf «weiß» ja eigentlich gar nicht, worum es in der rechten Weise beten soll (vgl. Röm 8,26), deshalb betet es in der Kirche, in der befreiten Wir-Gestalt der Freiheit in der Form des Dankes, der Eucharistia, die ihr Lebensvollzug ist. Hans Urs von Balthasar hat über dieses Werk geschrieben, es sei eine kleine «Summa» des Gebetes, und man könne sich fragen, «ob Ferdinand Ulrich auf diesen kurzen, dichten Seiten nicht etwas unternommen hat, worauf Jahrhunderte gewartet worden ist, und ob er es nicht in einer so profunden, zugleich für alle Verbildungen hellhörig-kritischen und für den echten Grundakt unmittelbar offenen Weise getan hat, dass diesen Überlegungen nur noch wenig beizufügen sein wird.»<sup>23</sup>

### *Geistliche Vaterschaft*

Ulrichs letztes großes Buch heißt *Gabe und Vergebung*. Es ist ein *Beitrag zur biblischen Ontologie*<sup>24</sup>, so der Untertitel. Auf über 800 Seiten entfaltet er darin eine Deutung des biblischen Gleichnisses vom barmherzigen Vater und seinen beiden Söhnen (Lk 15,11-32). Und obwohl sich der ganze Text nur auf diese eine Erzählung bezieht, zeigt Ulrich, wie doch gerade in ihr «das Ganze im Fragment» (H.U. von Balthasar) zur Sprache kommt. Das Heildrama zwischen Gott und Mensch, gedeutet in einer von der Gnade erweckten und erleuchteten philosophischen Onto-Dramatik, in der sich das Geheimnis des Seins als Liebe enthüllt. In besonderer Weise kreist diese Deutung immer wieder um die Gestalt des Vaters, der die beiden Söhne liebend freigibt, immer schon bejaht hat und nun in geduldiger Hoffnung erwartet, dass sie sich wirklich als Söhne des Vaters, als Kinder freigebender Liebe umsonst erweisen, als Menschen, die aus Dank und in Freiheit beim Vater wohnen und mit ihm das Fest des Lebens feiern. Der biblische Erzähler der Geschichte ist der eine Sohn, der ewige Sohn des Vaters, der immer schon im heilen, freien Liebesgehorsam zum Vater steht<sup>25</sup>. Er will die Menschen «an sich ziehen» (Joh 12,29), damit er «in ihnen» (Joh 17,26) lebe und «sie in ihm» (Joh 15,7) und damit er sie so von neuem ins rechte Verhältnis zum Vater führen kann. Ferdinand Ulrich hat – soweit das von außen beurteilt werden kann – in all seinen Bemühungen als Lehrer der Philosophie

und als Lehrer in der Kirche immer auf dieses eine hingezielt: dass der eine, ewige Sohn des Vaters im Herzen von denen aufgeht, die ihm, Ulrich, auf seinem Weg anvertraut wurden. Dabei steht dieses alles unterfangende und alles umgreifende Ziel seines Daseins als Lehrer nie im Widerspruch zum konkreten Dienst am einzelnen Menschen und dessen Lebensweg. Vielmehr setzt Ulrich hier noch einmal die ursprüngliche Auffassung von Augustinus wieder in ihr Recht: Wer Christus wahrhaft findet, der findet im tiefsten Sinn die Wahrheit seines eigenen Lebens; für den kann die Erfahrung der erlösenden Liebe des Gottmenschen kein Widerspruch und keine Überfremdung sein zum je eigenen Lebenssinn und -ziel. Vielmehr erweist sich demjenigen Christus selbst als der Sinn, als der Logos schlechthin, als umfassende Instanz der Wahrheit, der jede innerweltliche Sinnerfahrung noch einmal vertieft und verwandelnd erneuert. Und damit erweist sich Christus auch erst recht als der eigentliche Lehrer, demgegenüber jeder menschliche Lehrer ganz zurückzutreten hat. Ferdinand Ulrich würde sich selbst kaum je als Lehrer bezeichnen wollen. Denen aber, denen er als Lehrer und Begleiter nahe ist, gibt er sich als ein dienender Bruder auf dem «kleinen Weg» (Therese v. Lisieux) der gemeinsamen Pilgerschaft zu erkennen. Doch gerade in diesem treuen und geduldigen Dienst für die Anderen wurde er vielen dankbaren Schülern und Begleiteten zu einem Zeugen des Evangeliums, eine Zeugenschaft, die vielfach so prägend ist, dass in ihr das Geheimnis echter geistlicher Vaterschaft aufleuchtet. Ferdinand Ulrich wird am 23. Februar 2011 80 Jahre alt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In: H. RÖHRS (Hg.), *Die Lehrerbildung im Spannungsfeld unserer Zeit*, Ratingen 1965, S. 130-142. (=Was ist Didaktik?)

<sup>2</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I,1

<sup>3</sup> AUGUSTINUS, *De magistro*, 11, 38: «de universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est: Christus.»

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, *De magistro*, 12, 40: «ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis.»

<sup>5</sup> THOMAS, *De Veritate*, 11,1: «... prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint sed et quod causae sint.»

<sup>6</sup> THOMAS, *De Veritate* 1,1: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens.»

<sup>7</sup> THOMAS, *De Veritate*, 11, 1: «sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modus acquiriti scientiam: unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina.»

<sup>8</sup> THOMAS, *De Veritate* 11, 1, ad 8: «dicendum quod Augustinus in libro De magistro per hoc quod probat solum Deum docere non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quod ipse solus Deus docet interius.»

<sup>9</sup> Was ist Didaktik, 130.

<sup>10</sup> Ebd., 131. Die Erkenntnislehre Ulrichs kann hier aus Platzgründen nicht entfaltet werden; vgl. aber dazu z.B.: F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Leben und Tod. Schriften II*, Einsiedeln/Freiburg 1999, 147-227.

<sup>11</sup> THOMAS, *De Veritate* 1,9: «quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa.»

<sup>12</sup> Was ist Didaktik?, 132

<sup>13</sup> F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Leben und Tod. Schriften II*, Einsiedeln 1999, 159.

<sup>14</sup> Vgl. über das Problem der Zweideutigkeit aller Überlieferung (Tradition) zwischen echter Weitergabe und Verrat: F. ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 11-72.

<sup>15</sup> Aus einer Empfehlung von Balthasars für Ulrich aus dem Jahr 1985 oder 1986, die dem Verf. vorliegt.

<sup>16</sup> Vgl. zur Rezeptionslage u.a. M. BIELER, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg/Basel/Wien 1991; R. FEITER, *Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Würzburg 1994; S. OSTER, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg/München 2004. Hans Urs von Balthasar selbst hat den Einfluss Ulrichs auf sein eigenes Denken immer wieder ausdrücklich bezeugt (vgl. etwa DERS. *Unser Auftrag*, 2. Aufl. Einsiedeln/Freiburg 2004, 40) oder auch unausdrücklich durch markante Zitate an entscheidenden Stellen seines Werkes. Gleichwohl ist in der unübersehbaren Literatur zu Balthasar dieser Einfluss kaum jemals angemessen gewürdigt worden. Eine Ausnahme bildet etwa: E. TOURPE, *Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne: «Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige ...»*, in: *Revista española de teología* 65 (2005) 467-491.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Aus einem Brief von Balthasars, vermutlich aus dem Jahr 1962, der dem Verf. vorliegt; das vollständige Zitat über Homo abyssus hat der Verlag auf die Rückseite der Neuauflage des Werkes von 1998 gedruckt. Es lautet: «Ulrichs Philosophie hat mit allen großen schöpferischen Leistungen dies gemein, dass sie in untrennbarer Einheit mit allen anderen großen Intuitionen Aug in Aug steht: sie spricht ebenso unmittelbar mit Thomas wie mit Schelling und Hegel wie mit Heidegger. Sie hat zudem vor allen mir bekannten ontologischen Entwürfen dies voraus, dass sie Aug in Aug zu den innersten Mysterien der christlichen Offenbarung steht, sie öffnet, ohne den streng-philosophischen Rau zu verlassen, und damit den heillosen Dualismus zwischen Philosophie und Theologie glücklicher als vielleicht je bisher überwindet.»

<sup>19</sup> Diejenigen, die Ulrich in seinen Seminaren oder Vorlesungen hören konnten, wissen, dass er – frei von Ehrgeiz – so gut wie nie über seine eigenen Bücher oder Veröffentlichungen gesprochen hat, sondern stets an der Sache selbst oder dem Gedanken anderer entlang gedacht hat.

<sup>20</sup> Vgl. zu diesem Begriff: F. ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 75-158.

<sup>21</sup> Schriften IV, Freiburg 2003.

<sup>22</sup> Einsiedeln 1973.

<sup>23</sup> So H.U. v. Balthasar in einer Verlagswerbung des Johannes-Verlags über Ulrichs Buch zum Gebet. Dieser Text Balthasars findet sich abgedruckt etwa im Anhang zu F. ULRICH, *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens*, Einsiedeln 2. Aufl. 2002.

<sup>24</sup> Schriften V, Freiburg 2006.

<sup>25</sup> Vgl. auch: F. ULRICH, *Gott unser Vater*, in: *IkaZ Communio* 4 (1975), 29-38.

MICHAEL SPIEKER · TUTZING

## GEBURT ALS ZÄSUR FÜR LEBENSRECHT UND WÜRDESTATUS

*Philosophische Anmerkungen\**

Natürlich ist die Geburt eine Zäsur. Wer je männlicherseits bei einer Geburt dabei war, der wird daran nicht zweifeln wollen. War er zuvor noch unsicher, mit wem die Frau schwanger war und wer da zur Welt kommt, so gewinnt er Gewissheit, wenn er das Neugeborene sehen und hören kann. Auch für die gebärende Frau ist die Geburt ein einschneidendes Erlebnis. Die «Zweieinigkeit» der Schwangerschaft wird mit der Geburt entscheidend transformiert. Sie nimmt zwar kein abruptes Ende und mag etwa in der innigen Stillbeziehung fortgeführt werden. Doch die am Ende der Schwangerschaft oft dringend erwartete Geburt lässt nun ein Neugeborenes auftreten, das in ganz anderer Weise als der Fötus in Beziehung zur Mutter und zum Vater treten kann: Ein Beispiel dafür ist, daß die Eltern fortan vom Kind gerufen werden. Das Kind ist nun ein anschauliches und hörbares Gegenüber.

Doch nicht gesammelte Erfahrungen sind hier gefragt, sondern eine philosophische Position zur Bedeutung der Geburt für Leben und Würde der Person. Das verkompliziert die Sache etwas, denn vielfache Verwicklungen müssen dazu auseinandergelegt werden. Was kann Philosophie hier überhaupt beitragen? Sicher ist es nicht ihre Aufgabe, zu sagen, was man tun sollte. Darauf, daß ihr ein Philosoph sagt, wie sie zu sein habe, hat die Welt noch nie gewartet. Die Philosophie vermag allerdings zu sagen, wer wir sind, wenn wir meinen dieses oder jenes tun zu müssen. Ihre Leistung ist damit die Aufklärung unserer selbst. Aufzuklären vermag Philosophie indem sie unsere Begriffe erörtert und dabei insbesondere deren unausgesprochene Voraussetzungen thematisiert. Philosophie wird in diesem Verständnis zur Begriffstherapie.

Die Geburt mag also eine Zäsur darstellen, doch zu fragen wäre, *was* das für eine Zäsur ist? Erschwert werden alle Antwortversuche dadurch, daß

*MICHAEL SPIEKER, Dr., geb. 1975, Assistent für Ethik und Theorie der Politik an der Akademie für Politische Bildung in Tutzing.*

sich bekanntlich niemand an seine Geburt erinnert, und daß auch das Erleben des intrauterinen Kindes uns weitestgehend verschlossen ist. Sollte man nun die Lösung dieser Probleme in der Bibliothek suchen, wird man zumindest in der philosophischen Abteilung nur wenig Hilfe finden.

Hannah Arendt betonte zwar die «Natalität» des Menschen. In seinem Handeln könne der Mensch je neu anfangen, so daß er selbst der Anfangende genannt werden könnte. Für dieses anfängliche Sein steht bei ihr die Chiffre der Geburt. Damit bringt sie aber nicht die natürliche Geburt als Zäsur gegen ein noch nicht angefangenes vorgeburtliches Sein in Stellung. Die Geburt dient hier lediglich als Metapher.<sup>1</sup> Dann findet man in der Bibliothek auch noch die weithin bekannten Dokumente der Debatte um den Status des Embryos. Die Geburt findet dabei aber nur bei jenen Positionen Beachtung, die das Personsein und damit die Rechtsposition des Menschen an das Geborensein binden. Für Positionen, die nicht zwischen menschlichem Leben und Menschsein trennen wollen und in der Folge auch das Personsein an keinerlei Kriterium als allein das Menschsein binden, spielt die Geburt als Begründung einer Rechtsposition keine Rolle. Es scheint daher ausgemacht, welche Rollen die Geburt besetzen kann: Entweder gar keine oder eine rechts- und folglich lebensschutzbegründende. Jenseits dieser Auseinandersetzung im bioethischen Streit herrscht bei jenen, die sich aus der Philosophie zu Fragen der Geburt äußern (und das sind wenige) der Gemeinplatz, daß die Geburt vergessen und verdrängt worden sei, es herrsche eine weitgehende Todesfixierung.<sup>2</sup>

## I. ZWEI SICHTWEISEN DES GEBORENSEINS

Zwei denkbar weit von einander unterschiedene Positionen zur Geburt seien zunächst betrachtet. Für beide markiert die Geburt eine Zäsur. Eine ist antiker Herkunft, die andere entspringt einer bestimmten modernen Sichtweise. Bei der antiken Position geht es scheinbar gar nicht um das Problem von Leben und Würde der Person. Ihr Thema sind Wahrheit und Wissen. Mit der Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem Phänomen der Geburt und dem Ungeborenen zielen wir hingegen auf das Handeln: Es geht mithin um eine Frage der Ethik. Es wird sich aber zeigen, daß das Verständnis davon, was Wahrheit sei, auch unser ethisches Verständnis von dieser Sache formt.

Für die antike Position steht Platon. Im Dialog *Phaidon* rechtfertigt Sokrates vor seinen Freunden seine Gelassenheit angesichts der nahenden Vollstreckung des Todesurteils gegen ihn. Weil das Philosophieren, also sein gesamtes Leben, nichts anderes sei als ein Sterbenlernen, könne er nun weder vor dem Tod fliehen noch sonderlich betrübt über ihn sein. Das verwundert die Freunde freilich nur noch mehr, daher erläutert Sokrates seine

Lehre von der *psyche*, für die der Tod eine Befreiung sein werde. Die Seelen der lebenden Menschen sind nämlich durch ihre Unwissenheit unfrei. Die Ursache von Unwissen und Unfreiheit aber ist nach Sokrates' Rede die Geburt (Phaidon 70–78). Durch sie wird die Seele aus der Anwesenheit bei den Ideen herausgerissen. Die Ideen aber sind die wahrhaften Bestimmtheiten alles Seienden. Wenn der Mensch in der Folge seiner Geburt versucht, das was ihm begegnet zu erkennen, so muß er sich entlang seiner Erfahrungen erst mühsam wiedererinnern, er muß *anamnesis* üben. Das Wissen nennt Sokrates Wiedererinnerung, weil man dasjenige erinnert, was bereits vorgängig geschehen war. So bringt die Erinnerung den abwesenden Maßstab des Erkennens zur Gegenwart. Nur dadurch kann Wissen, auch empirisches Wissen gewonnen werden, das immer auf nicht durch Erfahrung zu gewinnendes Wissen verwiesen ist.

Wir werden also nach Sokrates, wenn wir das Licht der Welt erblicken, in die Dunkelheit geboren. An anderer Stelle, in der *Politeia*, beschreibt ein Gleichnis den Ort, in den hinein wir geboren sind: Geboren werden wir zunächst in den tiefsten Punkt der Höhle des Nichtwissens. Dort sind wir gebunden durch unser Hören, Sprechen und Sehen, mit dem wir uns wahres Wissen nur vorgaukeln: Applaus wird demjenigen gespendet, der treffende Prognosen und Benennungen abgeben kann. Wer hingegen fragen würde, wie wir wurden, wer wir sind, der träfe nur auf Unverständnis. Wer durch die Geburt an sein sinnliches Anschauen gebunden ist, der – so schreibt Platon – träume nur vom wahrhaft Seienden (*Politeia* 533c). Er hält solches für wahrhaft, stabil und vor allem für selbständig, das in Wahrheit abhängig, instabil und somit lediglich ein Schein ist. Solange er meint, das Wahre mit Händen greifen zu können, faßt er eigentlich ins Leere. Nur vermittelt einer Methode kann nämlich Wahres erkannt und Richtiges getan werden. Diese Methode vermittelt nach Platons Dialog die Dialektik, die kein Erscheinendes von sich her und unbefragt gelten läßt, sondern alles auf seinen Grund hin befragt. Im Bild des Gleichnisses wird diese Methode nur auf dem Weg einer zweiten Geburt erlernt. Allein durch «Loslösung und Umwendung» (*Politeia* 515c), im schmerzhaften Auszug aus der Höhle, vermag wahres Wissen erlangt zu werden. Die natürliche Geburt bringt das eigene Sein des Menschen jedenfalls zunächst in Gefahr.

Ganz anders die Rolle der Geburt in der Sicht zweier zeitgenössischer Autoren. Auch für Ernst Tugendhat und Volker Gerhardt stellt die Geburt eine Zäsur dar. Beide antworten damit zwar nicht auf die Frage nach den Bedingungen unseres Wissens, sondern sie wollen die Frage nach dem moralischen Status des ungeborenen und des geborenen Menschen beantworten. Freilich beruht diese Antwort darauf, was jeweils überhaupt als wahrheitsfähig angesehen wird. Die Anführung von Tugendhat und Gerhardt rechtfertigt sich dadurch, daß ihre Ansicht der Geburt als Zäsur zugleich



exemplarisch für sowohl juristische<sup>3</sup> als auch für eine Reihe philosophischer und ethischer<sup>4</sup> Positionen zur Rolle der Geburt steht.

Tugendhat spricht in seinen *Vorlesungen über Ethik* davon, daß Kinder «von der Geburt an sich allmählich entwickelnde Subjekte der moralischen Gemeinschaft sind.»<sup>5</sup> Mit der Geburt trete das Kind in einen Kommunikationsprozess, der die Gemeinschaft und damit die Moral erst möglich mache. Zwar, so schränkt Tugendhat ein, ist diese Kommunikation zunächst noch nicht verbal, aber sie ist doch darauf ausgerichtet, in ein Sprechen zu münden. Wenn man dagegen die bloße Zugehörigkeit zur Spezies Mensch schon als Anlaß zur Inkorporierung in die moralische Gemeinschaft nehme, dann schließe man Wesen darin ein, die lediglich «Objekt der moralischen Verpflichtung» seien und man blende die Frage aus, ob diese Wesen auch «mögliches Subjekt mit Verpflichtungen» sein können. Tugendhat trennt mithin selbst das Objekt- vom Subjektsein und setzt zudem voraus, daß moralische Verpflichtungen überhaupt ein Objekt haben oder benötigen. Dabei spricht er selbst davon, daß die Moral nur in einer moralischen Gemeinschaft existiere. Man müßte also eigentlich präziser sagen, daß es moralische Verpflichtungen nur gegenüber Subjekten gebe: Was andernfalls bloß ein Objekt für mich ist, das wird, indem ich mich ihm verpflichtet weiß, zum Subjekt, das mir aus eigenem Stand gegenübersteht. Doch Tugendhat sieht Objekte und Subjekte moralischer Verpflichtungen in getrennten Ordnungen stehen. So ist das Objekt nur der Gegenstand von Verpflichtungen, während der Subjektstatus hier als das grundständige und selbstverantwortliche Sein gilt. Eine Vermittlung von Abhängigkeit und Selbständigkeit findet nicht statt, da beide als grundverschiedene Aspekte verstanden werden. Erst durch die Geburt werde das Kind sozialisiert und dann, so Tugendhat, gehört es «dazu». Der Wachstumsprozeß des Ungeborenen habe demgegenüber noch keinen kommunikativen und – so muß Tugendhat hier ergänzt werden – auch keinen sozialen Charakter.

In ähnlicher Weise spricht auch Jürgen Habermas von der Geburt als «Zeitpunkt des Eintritts in die soziale Welt [...], von dem an sich die Anlage zum Personsein verwirklichen kann.»<sup>6</sup> Demnach ist die Personalität selbst eine soziale Kategorie. Außerhalb der sozialen Welt ist sie lediglich eine unverwirklichte Möglichkeit. Wie Habermas, so sieht auch Tugendhat die Struktur der moralischen Gemeinschaft und der sie konstituierenden Personen in einer Theorie der sozialen Anerkennung begründet: Die moralischen Subjekte müssen, damit sie überhaupt Subjektstatus besitzen, sozialisiert werden und dazu müssen sie kommunizieren und kooperieren können. Die Geburt eröffnet den Zugang zu dieser Gemeinschaft, sie ist daher, so Tugendhat, die «entscheidende Zäsur»<sup>7</sup>. Als solche wird die Geburt auch in einer weiteren Position betrachtet.

Volker Gerhardt stellt sich mit seiner Polemik *Der Mensch wird geboren* ebenfalls auf den Standpunkt, daß die Geburt der entscheidende «Einschnitt»<sup>8</sup> in der Entwicklung des menschlichen Lebens zur Person ist. Ausdrücklich verbindet er diese Ansicht mit einem Wissensanspruch. Wenn wir nämlich «uns frei von den Machtinteressen der Seelsorge auf das einstellen, was wir vom Anfang des menschlichen Lebens wissen. [So, d.V.] gibt es die so einfache wie offensichtliche Auskunft, daß der Mensch geboren wird. Der Akt der Menschwerdung ist die Geburt.»<sup>9</sup> Wohl kennt Gerhardt auch Gründe für unsere Anteilnahme am vorgeburtlichen menschlichen Leben, das noch kein menschliches Wesen sei. Man könne ihm auch Rechtsschutz zuteil werden lassen, «weil es uns entspricht, deutlicher: weil es uns entgegenkommt.»<sup>10</sup> Doch werde bei aller Kontinuität mit der Geburt alles anders: «Sein Stoffwechsel wird autonom. Es atmet erstmals selbst. Und damit kann es auch zum ersten Mal seine Stimme, das «Organ der Vernunft», ertönen lassen.[Es ist; d. V.] nunmehr ein eigenständiger Teil einer Gemeinschaft aus selbständigen, d.h. aus eigener Dynamik reagierenden menschlichen Wesen. [...] auf diese gesellschaftlich manifestierte Eigenständigkeit kommt es [...] an. Sie ist die Bedingung der Selbstbestimmung, die ihrerseits der personalen Würde zu Grunde liegt.»<sup>11</sup> Selbstbestimmung heißt für Gerhardt, über seinen eigenen Leib zu verfügen und Gründe für sein Handeln angeben zu können. Gleichsam zur Erhöhung dieser im Sinne der Ortsbewegung verstandenen leiblichen Selbstbewegung führt er – in gewagter Weise – Platons Höhlengleichnis an: «Zum Philosophen, also zu einem durch die Vernunft geleiteten Menschen, kann man erst werden, wenn man die Höhle, in der man reglos an seinen Platz gefesselt war, unter dem schmerzhaften Einsatz der eigenen Kräfte verlassen hat.»<sup>12</sup> Gewagt ist dies deshalb, weil Platon mit dem Höhlengleichnis die «zweite Geburt» beschreibt, Gerhardt das Beispiel aber für seine These von der natürlichen Geburt benutzt.<sup>12b</sup>

Im folgenden soll an Tugendhat und Gerhardt die Rückfrage gestellt werden, was für eine Zäsur dort eigentlich mit der Geburt angesetzt wurde.

## II. EVIDENTE KRITERIEN?

Die Antwort darauf muß nicht aufwendig gesucht werden, denn es wird bei Gerhardt deutlich gesagt, was für eine Zäsur die Geburt darstellt: Für die Geburt spreche vor allem, daß sie «offensichtlich»<sup>13</sup> ist. Sie ist der evidente Einschnitt. Man möchte dem intuitiv zustimmen, und mit dieser Intuition, verstärkt durch ein quantitatives Argument, daß nämlich die meisten diese Intuition teilen, argumentieren ja auch jene, die die Geburt als Zäsur für den Anfang des Personseins verstehen.<sup>14</sup> Auch die Personalität wird auf diesem Weg mit dem Kriterium der Evidenz verbunden. Das wird bei Gerhardt

sehr deutlich, wenn er der Person das Sprechen und die Ortsbewegung in die Wiege legt.

Es sei aber noch weiter zurückgefragt, was Offensichtlichkeit beziehungsweise Evidenz eigentlich bedeutet? Dies ist eine Frage der Logik.<sup>15</sup> Evident ist dasjenige, was sich unmittelbar von sich her zeigt und kraft dieser Unmittelbarkeit Gewißheit besitzt. Der philosophiegeschichtliche *locus classicus* für diesen Gedanken ist Descartes' Gedanke des *Cogito, ergo sum*. Zweifel kann ich an allem möglichen Sein, selbst an der Gültigkeit mathematischer Wahrheiten, die auch Vorspiegelungen eines *genius malignus* sein könnten. Gewiß ist dabei jedoch, daß ich als Zweifelnder bin. Alles was nun irgend Wahrheit beanspruchen darf, muß auf dieser Selbst-Gewißheit des Ich gegründet sein.

Anhand des Evidenzkriteriums überprüfen wir auch die Wahrheit unserer Urteile über alles andere Seiende. Mit derartigen Urteilen haben wir es vielfach auch in der Debatte um den Status von Zygote, Embryo und Fötus des Menschen vor und mit der Geburt zu tun. Wir schreiben seienden Gegenständen durch unser Urteil Eigenschaften zu, und das Urteil gilt dann als wahr, wenn der Sache die ihr zugeschriebene Eigenschaft in der Tat von sich selbst her und unabhängig von unserem Urteil zukommt. So sagen wir beispielsweise, daß die Tür geschlossen ist. Wenn ich die soeben noch offene Tür dann jetzt schnell schließe, so ist mein Urteil unrichtig. Einzig, wenn die Tür von sich selbst her schon verschlossen ist, liegen wir richtig mit unserem Urteil, daß sie geschlossen sei. Wann immer wir Seiendem Eigenschaften zu- oder absprechen, verfahren wir derart. Wir rufen die intendierte Sache mit unserem Urteil auf, auf daß sie selbst sich in ihrem eigenen Sein so zeigt, wie sie ist. Dieses Sich-Zeigen der Sache ist ihre Evidenz.

Tugendhat und Gerhardt setzen nun die Kommunikations- und Bewegungsfähigkeit als Kriterien des personalen Status an. Erblickt werden diese Eigenschaften mit beziehungsweise nach der Geburt. Genaugenommen ist es also gar nicht das Ereignis der Geburt, das den Eintritt in die Personengemeinschaft darstellt. Vielmehr sind es diese Eigenschaften. Man könnte sich nun auf diese Spielregeln einlassen und einerseits fragen, ob die beschriebenen Eigenschaften tatsächlich *erst* mit der Geburt oder umgekehrt, ob sie wirklich *schon* mit der Geburt vorhanden sind. Das soll zunächst geschehen.

Naturgemäß gehen die Erklärungsansätze auf alles, was vor dem Geborensein geschieht, entweder überhaupt nicht ein oder mit starken Wertungen einher. Zumindest zieht sich hier ein angestrebter Naturalismus<sup>16</sup> durch die Beschreibungen. Wie soll man es beispielsweise verstehen, daß das Kind durch die Geburt «sozialisiert» werde? Das kann nur zutreffen, wenn Zeugung und Schwangerschaft kein soziales Geschehen sind. Auch wo Zeugung unbeabsichtigt geschieht, wird sie aber doch in jedem Fall ein soziales

Ereignis sein. Das gilt übrigens auch für die in-vitro-Befruchtung. Woher kommen schließlich Eizellen und Samen, wie gelangen sie in das Labor, wie kommt der Reproduktionsmediziner dazu, sie zusammenzufügen? Wer zudem sagt, Schwangerschaft sei kein soziales Phänomen, der war entweder noch nie schwanger oder er hat noch nie eine Schwangere begleitet. Auch kommunizieren Mutter und Kind von Beginn der Schwangerschaft an. Wie sonst kommt es zur Umstellung des Hormonhaushaltes der Frau? Am Ende der Schwangerschaft wird es zudem vielfach so sein, daß der Tagesrhythmus des Kindes denjenigen der Mutter deutlich beeinflusst. Insbesondere die durch zahlreiche Vorsorgeuntersuchungen begleitete Schwangerschaft ist ein soziales Geschehen. Darin einbezogen sind nicht nur Mutter und Ärztin, sondern auch das im Mutterleib getragene Wesen, das mit gesellschaftlich induzierter Erwartungshaltung medizinisch untersucht wird.

Geburt und Anschaulichkeit des Kindes als Zäsur hin zum Eintritt in die von Subjekten getragene soziale Gemeinschaft zu deuten, übergeht zudem die Bedeutung des Leibes. Bereits jenseits des Bewußtseins ist der Leib von Subjektivität durchdrungen und steht so in Beziehung. Die liebende Vereinigung in der Zeugung, die Zweieinigkeit in der Schwangerschaft und das Gebären des Kindes aus dem Leib der Mutter sind derartig subjektivitätsgelenkte leibliche Vollzüge.<sup>17</sup>

Für Gerhardt läßt das Kind mit der Geburt erstmals das – wie er es nennt – «Organ der Vernunft» seine Stimme hören. Diese Meinung ist bezeichnend für das Person- und Vernunftverständnis Gerhardts. Wie die Person durch Selbständigkeit ausgezeichnet ist, so wird die Vernunft durch das freie Aussprechen charakterisiert. Das Schreien des Kindes zur Sprache zu erklären, paßt zwar nicht zum anderweitig gepflegten Naturalismus, etwa in der Beschreibung des Befruchtungsvorganges, aber das mag der polemischen Absicht geschuldet sein. Entscheidend ist vielmehr, daß mit dieser Beschreibung der Vernunft die Hälfte weggelassen wird: Vernunft kommt schließlich vom Vernehmen. Das Organ der Vernunft ist daher ebenso das Gehör, ja dieses ist sogar die Bedingung dafür, eine Stimme zu haben und sprechen zu können. Natürlicherweise, so ist man versucht zu sagen, hält sich die Natur auch an diese Vernunftordnung, indem nämlich der Nasciturus bereits ab der 21. Woche Geräusche wahrnehmen kann, – mitunter Jahre bevor sie sprechen kann. Die Stimmen derer, die beständig in ihrer Nähe sind, erkennt das Neugeborene schließlich wieder. Auch bei Gerhardts Anführung des Höhlengleichnisses wird konsequenterweise etwas weggelassen, das freilich entscheidend für das gesamte Geschehen ist: Keiner bewegt sich von selbst aus der Höhle zum Licht. Dies geschieht nur vermittels Zwang, der von anderen ausgeübt wird (Politeia 106a). Warum ist diese Reduktion charakteristisch für das von Gerhardt vorgestellte Verständnis der Personwerdung? Weil sie nicht alle Bedingungen der Personwerdung

beachtet, und die Person gleichsam mit der Selbständigkeit beginnen lässt.<sup>18</sup> Deshalb stehen hier nach dem Geburtsvorgang selbständige, sich willentlich bewegende und sprechend-kommunizierende Menschen vor uns. Doch nicht nur die Entwicklung eines solchen Menschen bedarf letztlich sehr viel mehr als der Geburt. Einmal erworben, so werden diese Eigenschaften und der durch sie erworbene Status prekär bleiben, jeder fallende Dachziegel bedroht sie.

Gravierender als diese Detailprobleme in der Kriteriologie ist freilich ein prinzipieller Einwand, der es nahelegt, sich der Frage von Person, Leben und Geburt auf andere Weise zu nähern. Aus der Stammzellen-Debatte ist vielleicht noch das Schlagwort in Erinnerung, wonach die Menschenwürde nicht unter dem Mikroskop zu finden sei. Dieses treffliche Wort ist zu erweitern: Nicht nur unter dem Mikroskop kann die Menschenwürde nicht gesehen werden. Würde und Personalität sind weder offensichtlich noch überhaupt sichtbar. Sie haben auch keinerlei Evidenz, vielmehr ist die rechtsbegründende Würde des Menschen auf ganz widersprüchlich scheinende Weise begründet. Läßt sich diese Position begründen, so wird man nicht weiter nach anschaulichen Evidenzen suchen wollen.

### III. DIE FREIE GABE UND DAS MOMENT DER GEBURT

Wer auf der Suche nach Leben, Würde und Personsein nach Evidenzen Ausschau hält, der behandelt diese Begriffe wie Gegenstände beziehungsweise wie Eigenschaften von Gegenständen. Gefragt wird, ob etwas Leben, Würde und Personalität *hat*. Geschaut wird dann, ob es sich als solches zeigt. Wie können wir das sehen? Indem wir Merkmale vorgeben, bei deren Vorliegen gewissermaßen das grüne Lämpchen aufleuchtet. Die Herkunft dieser Merkmale aber sind wir selbst. Auch dies wird am Beispiel Gerhards sehr deutlich: Schutz lassen wir dort dem Ungeborenen angedeihen, weil er sich auf uns zu bewegt. Er wird wie wir sind. Vollständig Person wäre er, wenn wir uns mit ihm unterhalten können. Die Basis derartiger Urteile ist mithin die als Gleichheit gedachte Identität. Sie ist das Ziel. Freilich wird zugegeben, daß auch das Neugeborene noch nicht gänzlich identisch mit uns ist, aber es ist doch zumindest auf anschauliche Weise unterwegs dahin. Geurteilt wird hier vom Standpunkt des Geborensens über solches, das noch nicht beziehungsweise neugeboren ist.

Wo wir mit dem Modell der Wahrheit als Evidenz zur Erkenntnis unserer Welt schreiten, da behandeln wir das Wahre immer als etwas Gegebenes. Wir denken es uns unabhängig vom erkennenden Subjekt. Nach diesem Modell wird hier auch die Person gedacht: Das Subjektsein des anderen ist gewissermaßen seine Sache, es ist eben gegeben oder nicht. Keinesfalls hat in dieser Sichtweise jedoch das Subjektsein des anderen mit dem Subjekt-

status des Urteilenden etwas in dem Sinne zu tun, daß das Ego als solches mit dem Alter etwas zu tun hat. Wenn beide Subjekte sind, dann können sie sich in einer Anerkennungsgemeinschaft treffen, wenn nicht, dann nicht. Der Gedanke, daß der andere mir nicht bereits als Subjekt gegenübertritt, sondern nur durch mich zum Subjekt erhoben werden kann, weil es Subjekte eben nur für Subjekte gibt, wird hier nicht vollzogen. Entsprechend bleibt auch verschlossen, daß mein eigenes Selbstsein von dieser von mir zu leistenden Anerkennung des anderen abhängt. Hier sollen schließlich nur Gleiche anerkannt werden.

Das Denken fährt dabei in einer Einbahnstraße: Über das Ungeborene wird geurteilt, doch weder soll uns *das Ungeborene* eine Auskunft über uns selbst geben können noch sagt unser *Urteilen* über das Ungeborene etwas über uns selbst. Als fix-fertige Personalität bedürfen wir schließlich keiner weiteren Auskunft über uns. Wie sich das urteilende Subjekt, indem es urteilt, in ein Verhältnis zu seinem Gegenstand bringt, wird nicht eigens betrachtet. Der Gegenstand selbst wird vielmehr als gegeben vorausgesetzt. Als von uns gesetzte wird diese Voraussetzung jedoch nicht betrachtet. Bringt man dieses Verständnis auf seinen Begriff, so wird man es als nicht-reflexiv zu bezeichnen haben, denn wir beziehen unsere Urteile über anderes nicht auf uns zurück. Es wird nicht betrachtet, was es eigentlich für uns bedeutet, anderen Personalität und eigenwertiges Sein zuzusagen.

Setzt man das Ziel einer Sache oder einer Entwicklung außerhalb der Entwicklungsbewegung selbst an, so spricht man von äußerer Zweckmäßigkeit. Ein Beispiel dafür wäre es, zu sagen, die Fische seien dazu da, daß wir Menschen sie essen. Diese Äußerlichkeit des Zieles einer Entwicklung wird auch in der Rede von menschlichem Leben («human life»), das kein menschliches Wesen («human being») hat, angenommen.<sup>19</sup> Hier wird eine Existenz ausdrücklich ohne Essenz angesetzt. Vermittelt werden soll der wesenlosen Existenz ihr Wesen durch unser Urteil, das wir auf der Basis von empirischer Anschauung fällen. Die vermeintlich offensichtliche Menschwerdung qua Geburt hat also eine höchst opake Metaphysik zur Voraussetzung. Freilich wird bei der Ansetzung der Geburt als Zäsur der Personalität meist auch von der Aufnahme in eine soziale Gemeinschaft und von Anerkennung gesprochen, man bemüht also sehr wohl eine reflexive Begründung der Personalität. Für diese Reflexivität steht ja der Begriff der Anerkennung, der – verkürzt ausgedrückt – sagt, daß wir dadurch zu Subjekten werden, daß wir andere als Subjekte anerkennen, wozu wir zuvor von diesen anerkannt worden sein müssen. Hegel faßt das in einem Satz zusammen: «Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.»<sup>20</sup> Doch im vorliegenden Fall wird die reflexive Relation und mit ihr die Anerkennung nur simuliert<sup>21</sup>, denn ihre Basis ist ja die Einbahnstraßen-Identität, in der sich kein anderer als er selbst bewegen und entwickeln kann. Dies wird

ihm nur als unser Abbild gestattet, und wir sind sprachbegabt, vernünftig und bewegungsfähig.

Diese Herangehensweise ist doppelt abstrakt, denn sie behandelt ihren Gegenstand losgelöst vom Urteilenden und – indem sie den Gegenstand an allgemeinen Merkmalen misst – losgelöst von seiner individuellen Entwicklung. Auch Würde, Leben und Personalität werden so zu abstrakten Begriffen, als Eigenschaften anderer Wesen sind sie von mir losgelöst. Das auf abstrakte Weise nur nach unserem Bild Anerkannte hat kein eigenes Sein, daher wird es trotz Existenz als wesenlos dargestellt. Deutlich tritt darin der Herrschafts- und Kontrollanspruch gegenüber den beurteilten Wesen hervor. So wird klar: Als was das Andere uns begegnet, hängt davon ab, wie wir ihm begegnen.

Nun kann man diesem Anderen auch anders denn in vergegenständlichender Richtermanier begegnen. Dabei geht es nicht um Geschmacksurteile und bloße Möglichkeiten, denn möglich ist natürlich alles. Worum es bei Leben und Würde der Person geht, ist vielmehr eine praktische Tatsache.<sup>22</sup> Leben, Würde und Person sind Handlungsbegriffe und um diese praktischen Begriffe in den Blick zu bekommen, ist eine Umwendung unseres Blickes notwendig.

Fragen der Praxis zielen immer auf das Subjekt von Handeln und Erleiden. Was eine bestimmte Handlung *am Handelnden selbst* bewirkt, ist die ursprüngliche praktische Frage. Drastisch ausgedrückt: Das ethisch bedenkliche am Mord wäre nicht, daß da jemand tot ist, sondern daß ich nun ein Mörder bin.<sup>23</sup> So geht es bei unserer Frage nach der Geburt als Zäsur zunächst um mich, den Urteilenden und – paradoxerweise – gar nicht um das Beurteilte. Zu fragen wäre dann, was die Bedingung meines würdevollen, personalen Lebens und Handelns ist. Darauf kann nicht mit der Aufzählung von Eigenschaften, die ich dazu besitzen muß, geantwortet werden. Gezeigt werden muß vielmehr eine konkrete Praxis, die dieses Leben verwirklichen kann und ohne die es das Leben gar nicht gäbe. Das Leben, das selbst ein Vollzugsbegriff ist, hängt nicht vom Vorhandensein bestimmter Eigenschaften, sondern von der Verwirklichung eines bestimmten Handelns und Erleidens ab.

Leben selbst ist immer schon Ausdruck von Subjektivität. So entwickelt Leben immer sich selbst, es wird nicht von außen gemacht. Auch der Reproduktionsmediziner kann nur Lebendiges zu einem Lebendigen zusammenfügen, er vermag nicht aus einem dinglichen Etwas ein lebendiges Sein zu erzeugen. Die Prozesse des Lebendigen tragen daher ihren Sinn in sich selbst, sie sind nicht funktional auf die Hervorbringung eines anderen. Die Betrachtung von Lebensprozessen nach dem Modell äußerer Teleologie würde sie zu mechanischen Ereignissen ohne Subjektivität machen. Der lebendige Prozeß aber vollzieht sich als eine Bewegung, die in jedem

Moment in sich selbst ihr Ziel ist. Aristoteles gebraucht dafür in seiner Schrift *Über die Seele* den Begriff der *entelecheia*, Kant nennt dies in der *Kritik der Urteilskraft* die Selbstzweckhaftigkeit. Bewegung, Wachstum und Verfall des Lebendigen sind daher als eine «organische Praxis»<sup>24</sup> zu deuten. Denn Kennzeichen praktischen Vollzugs ist es ja, daß das Handeln seinen Sinn in sich selbst hat, nicht in den hervorgebrachten Effekten. Dies wäre nämlich ein poetisches Verständnis: Nach der aristotelischen Unterscheidung (Nikomachische Ethik IV, 3–5) ist die Poiesis jenes Tun, das sein Ziel außerhalb des Aktes der Herstellung findet. Daher ist die Poiesis mechanisch. Auf den Menschen angewandt hat Peter Sloterdijk dafür das treffende Wort der «Anthropotechnik»<sup>25</sup> geprägt.

Doch wie kann die organische Praxis gelingen? Zunächst ist zu sagen, daß man es keinem Prozeß ansieht, ob er Element organischer Praxis ist. Man kann jeden Prozeß gegenständlich beschreiben und analysieren und wird sodann nichts Zielhaftes in ihm antreffen, obgleich das Ziel nirgends als in diesem Prozeß liegt. Die objektive Ordnung der Dinge kann keinerlei Würdebegründung liefern. Wie ist dann der Zweck dieser Praxis zu fassen, wenn er nicht in der objektiven Ordnung erkennbar ist? Dies gelingt nur, wenn man diesen Vollzug als Darstellung eines Subjekts, mithin als Selbstdarstellung versteht. Dafür braucht es allerdings jemanden, der sich darstellt und jemanden, für den er sich darstellt. Daher braucht Praxis zu ihrem Gelingen eine Beziehung der Anerkennung. Sie eröffnet den Darstellungsraum.

Diese Anerkennung basiert gerade nicht auf der Erkenntnis von Eigenschaften eines Wesens, das daraufhin in die Gemeinschaft aufgenommen wird. Ein anderes Selbst muß bereits als Quelle eines Lautes oder einer Bewegung angesetzt werden, um diesen Laut als Sprache und die Bewegung als Selbstbewegung zu verstehen. Andernfalls hätten wir es nur mit Geräusch und Mechanik zu tun. Wenn das andere Selbst aber *zuvor* gesetzt sein muß, kann es nicht von dessen Eigenschaften abhängen, ob es ist. Schließlich sprechen wir ihm, indem wir es als ein Selbst ansehen, gerade die Unabhängigkeit von unserem Urteil über es zu.

In größter Präzision wird die Bewegung der Anerkennung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* beschrieben. Nur ein Moment aus dieser Beschreibung sei hier herausgegriffen, nämlich das der Wechselseitigkeit von Anerkennung. Die Bedingung der Wechselseitigkeit wird ja auch bei Tugendhat und Gerhardt angeführt und dient ihnen als Argument dafür, daß erst das geborene Kind Anerkennung beanspruchen könne.

Zunächst sei zurückgefragt, wozu das Selbst überhaupt der Anerkennung bedarf? Das Selbst benötigt die Bestätigung durch ein anderes freies Selbstsein zur Entfaltung seines eigenen freien Selbstseins. Es sucht nach der Bewahrheitung seiner Selbstgewißheit. Doch als Wahrheit gilt das, was objektiv gültig und mithin unabhängig vom Subjekt ist. Sein Selbstsein findet das



Subjekt folglich nur in einem anderen Selbstsein. Nur solches besitzt die nötige Unabhängigkeit zur Bestätigung seiner Wahrheit, die gerade nicht nur subjektiv und von mir abhängig sein soll. Der Stein, auch der künstlerisch gestaltete Stein, spricht mir kein «Ja, Du bist» zu. Nur ein lebendiges Selbstsein vermag das. Damit nun ein anderes Sein es selbst sein kann, muß es als ein Selbst verstanden werden. Das aber kann wiederum nur ein Selbst leisten. Andernfalls ist das andere Sein ein toter Gegenstand, der mich nicht anerkennen kann. Hierin liegt die Wechselseitigkeit der Anerkennungsbeziehung: Um anerkennen zu können, muß ich bereits anerkannt sein. Andernfalls bin ich kein Subjekt. Um aber selber als Subjekt anerkannt werden zu können, muß ich bereits gegenüber einem anderen Anerkennung geleistet haben, was ich freilich nur kann, wenn ich bereits anerkannt worden bin. Die Relation der Anerkennung beschreibt mithin einen Zirkel. Damit wird sie jedoch nicht unwahr. Die Zirkularität zeigt vielmehr, daß es für die Anerkennung kein Erstes, keinen Ausgangspunkt und kein Kriterium gibt.

Anerkennung bedeutet die wechselseitige Freigabe als selbstbestimmtes Sein, nur solches ist ein Selbst. Das Resultat der Anerkennung ist daher die Freiheit, die ihren Ausdruck in der Anerkennungsbeziehung findet. Die Freiheit kennt aber kein Erstes und keinen Ausgangspunkt. Sie hat keinen Grund, denn sie ist selbst der Grund. Die gelingende Anerkennung ist wohl davon abhängig, daß der von mir Anerkannte auch mich anerkennt. Gleichwohl kann ich meine Anerkennungsleistung nicht von einer Vorleistung des Anderen abhängig machen, denn so käme sie nie zustande. Die Anerkennungsbeziehung ist mithin, logisch benannt, der Widerspruch. Sie ist in eins und in gleicher Hinsicht abhängig und unabhängig vom Anderen. Der Widerspruch besitzt aber keinerlei Evidenz. Dennoch «gibt» es ihn und ohne durch ihn hindurchzugehen wird es keine Anerkennungsbeziehung geben können.

Wie kommt also die Anerkennung zustande, wenn sie keinen Ausgangspunkt hat? Sie lebt von der freien Gabe, die unabhängig von einer Prüfung geschenkt wird. Wie gesagt: Wo ich warte, was der andere tut und wie er ist, da ist die freie Anerkennungsbeziehung schon gescheitert. Ihr Inhalt ist es ja, den anderen als ihn selbst freizugeben, ihn selber sein eigener Zweck sein zu lassen, ihn also gerade nicht unter unser Gesetz zu bringen. Die Einbindung der Selbstbestimmung in eine Wechselbeziehung zeigt zudem, daß sie selbst abhängig ist von der vorgängigen Gabe. Sie ist keineswegs fixfertig und autark.

Indem ich anderes anerkennend freigebe, verwirkliche ich mein eigenes Selbstsein, denn die Gabe ist *der* Akt der Freiheit. Ich verfehle daher meine eigene Freiheit, wenn ich nicht in der Lage bin, frei zu geben. Die freie Gabe ist daher, obwohl frei, doch nicht voluntativ. Um ein Selbst zu werden,

ist das freie Geben unabdingbar.<sup>26</sup> Weil diese Anerkennung eine Beziehung eröffnet, ist sie immer ein Wagnis, denn was diese Beziehung bringt, kann ich nicht wissen. So weiß ich nie, ob meine Gabe erwidert wird, ob sie mir Gutes oder Schlechtes einbringt. Wer frei gibt, der klammert sich nicht länger an Gewißheiten. Lebensgeschichtlich kann dieses Wagnis aus dem Bewußtsein darüber eingegangen werden, daß ein jeder, der überhaupt in der Lage ist, diese Gabe zu geben, selbst bereits empfangen hat: man kann also von der Wahrheit der Beziehung ausgehen. Schließlich ist diese Gabe nicht etwa selbstlos, sie stellt nämlich eine Herausforderung an den Anderen dar. Denn sie fordert ihn zur Eröffnung freier Gemeinschaft auf.

Was mag dies nun für die Frage nach der Geburt besagen? Damit es überhaupt zur Geburt der Person kommen kann, muß zuvor bereits Ja zu ihr gesagt worden sein. Für die Personalität und das Leben des Kindes kann die Geburt als solche mithin keine Zäsur in dem Sinne darstellen, daß sie zuvor nicht vorhanden gewesen sei. Denn ohne vorangehendes, aus Freiheit geschenktes Ja gäbe es auch keine Geburt. Das heißt aber nicht, daß da wo wir die freie Gabe an das Kind im Mutterleib nicht geben wollen, dieses würdelos und unpersonal ist. Die Verweigerung der Gabe ist zunächst ein Problem für den im würderelevanten Sinne Handelnden: Der Lebens- wie der Würdegedanke handelt schließlich nicht von Gegenständen, vielmehr geht es hier um selbsthaft-relationales Sein (Thomas S. Hoffmann). Wenn daher von der Würde beispielsweise des Fötus die Rede ist, geht es zunächst um die Würde dessen, der hier ein Urteil spricht. Würdesätze definieren sich immer entscheidend von der Täterwürde her. Daher ist es ein ebenso fataler wie verbreiteter Irrtum, wenn man meint, daß unser Urteilen über die Würde oder Unwürde von anderem nur eine Aussage über dieses andere sei. Der reflexive Begriff von Leben und Würde begreift stattdessen, daß wir darin uns selbst aussprechen. Meine Würde realisiere ich nicht dadurch, daß mir jemand etwas zuspricht, sondern indem ich sie tue. Das heißt indem ich selbst zur Quelle von Freiheit werde und anderes freigebe. Daraus würde allerdings folgen, daß ich meine eigene freie Würde verfehle, wo ich auf das Verfügen nicht verzichte und die fremde Freiheitlichkeit mit ihren Bedingungen nicht bejahe. Dies mag auch ein Grund für die Schulderrfahrung sein, die dem sogenannten Post-Abortion-Syndrome zugrunde liegen. Die Gabe zu geben ist also durchaus ein Akt der Gerechtigkeit, mir selbst und dem anderen Selbstsein gegenüber. Die freie Gabe ist also eine Pflicht, meine eigene Freiheit gründet in der Verantwortung für andere.

Wo ich die freie Gabe erbringe, da gehe ich in der Beziehung zu anderem Selbstsein jedenfalls nicht mehr von Merkmalen aus, die es aufweisen muß, damit es überhaupt ein Selbst sein kann. So gehe ich auch nicht mehr von der Identität der Gleichheit aus. Ich eröffne vielmehr eine Einheit von Unterschiedenen, und gebe dem anderen einen Raum für seinen eigenen

Sinn und für seine organische Praxis. Das geschieht zunächst im Mutterleib, sodann an jedem anderen Ort meiner Lebensgeschichte. Dabei gehe ich aus vom Vertrauen auf die Wahrheit des Lebens, die darin liegt, daß ich mich in der Unterscheidung von mir selbst, indem ich anderes freigebe, selbst verwirkliche.

Wo, wie bei Gerhardt und Tugendhat, die Geburt als offensichtliche Zäsur für das Personsein dargestellt wird, da werden Leben und Personalität zu Eigenschaftsbegriffen erklärt. Ausgangspunkt des Urteils über den Status anderer ist meine Selbstgewißheit, die den Identitätsmaßstab für anderes bildet. Doch weder ist die Personalität an Evidenzkriterien gebunden, noch begründet sich ein Anerkennungsverhältnis in der Selbstgewißheit. Vielmehr gründet es auf einer freien Gabe. Um diese zu leisten muß eine Umwendung des Blickes und eine Loslösung von mir selbst stattfinden. Geschaut wird dann auf die Wahrheit der Beziehung. Im Vertrauen darauf kann die freie Gabe gegeben werden. Sie begründet die Anerkennung des anderen als sein eigener Sinn. Weil die Gabe nicht abhängig ist, braucht sie auch nicht auf die Geburt warten. Ich gebe dann, auf daß die Wahrheit sich erweise und sich uns zur Gewißheit bringe. Diese Gewißheit mag wohl die Geburt bringen, sie ist dann aber nicht länger eine Voraussetzung, sondern selbst bereits ein Resultat. Die Geburt ist dann keine Zäsur im Sinne eines Anfangs von etwas, das zuvor nicht da war. Für die Anschauung mag die Geburt ein Einschnitt bleiben, für den Begriff der menschlichen Person und für ihr Leben ist sie es nicht. Stattdessen ist die Geburt ein Moment der Person.

## ANMERKUNGEN

\* Dieser Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der bei der Tagung «Spätabbruch. Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?» an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg am 9. Oktober 2009 gehalten wurde.

<sup>1</sup> Dazu: Hannah ARENDT, *Vom Leben des Geistes*, übers. von Hermann Vetter, München 1998, 342. Zu Hannah Arendts Philosophie der Natalität die Studie von Ludger LÜTKEHAUS: *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.

<sup>2</sup> Für diese Fixierung auf der Sterblichkeit des Menschen wird gemeinhin eine lange Tradition von Platon bis hin zu Heidegger angeführt. Beispielhaft für diesen Gemeinverstand ist LÜTKEHAUS: *Natalität*; vgl. auch – mit betont feministischer Stoßrichtung – Christina SCHÜES, *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg 2008. Klassisch ist Hannah ARENDT, *Über die Revolution*, München 1994, 276. Eine theologisch inspirierte Deutung gibt Karin ULRICH-ESCHEMANN, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Münster 2000.

<sup>3</sup> Vgl. Horst DREIER, *Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes*, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* (2002) 377–383; Jörn IPSEN, *Der «verfassungsrechtliche Status» des Embryos in vitro*, in: *Juristenzeitung* 56 (2001), 991–996, hier 993.

<sup>4</sup> Vgl. Norbert HÖRSTER, *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt 1991, 128ff.; Dieter BIRNBACHER, *Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?*, in: Anton LEIST (Hg.),

*Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung und Selbstmord*, Frankfurt 1990, 266–281; Richard SCHRÖDER, *Die Forschung an embryonalen Stammzellen. Argumentationstypen und ihre Voraussetzungen*, online unter: <http://www2.hu-berlin.de/theologie/schroeder/bioethiktueb.pdf> – 21.10.2009.

<sup>5</sup> Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1995, 193f.

<sup>6</sup> Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt 2001, 65, Anm. 40.

<sup>7</sup> Ernst TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1995, 194.

<sup>8</sup> Volker GERHARDT, *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Geburt*. München 2001, 46.

<sup>9</sup> GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 41.

<sup>10</sup> GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 43.

<sup>11</sup> GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 46.

<sup>12</sup> GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 50.

<sup>12b</sup> Angesichts von Platons Konzeption vorgeburtlicher Erziehung in *Nomoi* 789 zeigt sich Gerhardts Berufung auf Platon als unmöglich.

<sup>13</sup> GERHARDT, *Der Mensch wird geboren* (s. Anm. 8), 41.

<sup>14</sup> So gehört es auch zu derartigen Ansätzen, «moralische Intuitionen» anzusetzen, und derartige zur Basis ethischer Grundüberlegungen zu erklären. Doch die damit angeführte Unmittelbarkeit besagt lediglich, daß man für Begründungen keinen Raum läßt. In der Natur von Intuitionen liegt es zudem, daß man sie teilen kann oder auch nicht. Paradoxerweise soll jedoch gerade durch die Orientierung an Evidenzen ausgeschlossen werden, daß man es hier mit einer bloßen «Ansichts-sache» zu tun hat.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesen Fragen, sowie zu einer Kritik der Evidenz, wie sie die Hegelsche Logik formuliert: Michael SPIEKER, *Wahres Leben denken. Über Sein, Wahrheit und Leben in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2009.

<sup>16</sup> Vgl. GERHARDT, *Der Mensch wird geboren*, 24: Seitdem der Prozeß der Kernverschmelzung «im Labor verfügbar ist, können wir ihn nur noch als ein physisches Geschehen bezeichnen – und als nichts sonst.»

<sup>17</sup> Vgl. Christoph REHMANN-SUTTER, *Eigener Sinn. Kritik der Gegenständlichkeit von «Leben»*, in: Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich 149/1 (2004), 29–37, hier 33.

<sup>18</sup> Der Ansatz bei der Selbständigkeit wird auch in der Debatte um den sogenannten «moralischen Status des Embryos» immer bemüht. Da geht es dann um den Zeitpunkt der eigenen Lebensfähigkeit, um die Trennung von der Mutter, die sogenannte Individuation oder die Trennung von Embryoblast und Trophoblast. Erst das ungebundene Selbst hat dann Rechte.

<sup>19</sup> Diese Vorstellung erfreut sich zunehmender Beliebtheit, gerne wird sie auch mit der englischsprachigen Terminologie dekoriert. Vgl. GERHARDT, *Der Mensch wird geboren*, 42; Horst DREIER, Artikel 1 GG, in: Horst DREIER (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. 1, Tübingen 2004, 139–287, hier 182 (RN 83). Von «mensenähnliche[n] Winzlingen» spricht Bettina SCHÖNE-SEIFERT, *Contra Potentialitätsargument. Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz*, in: Gregor DAMSCHEN, Dieter SCHÖNECKER (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin 2002, 169–185, hier 184. Dabei wird die Angabe der Quantität zur Substanz erklärt und das gemeinhin als *ousia* verstandene Menschsein zur beiherspielenden Eigenschaft der «Winzlingität» erklärt. Ein Beitrag zu dieser Unterscheidung aus der Sicht evangelischer Theologie: Johannes FISCHER, *Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht*, in: Rainer ANSELM, Ulrich KÖRTNER, *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003, 27–45. In der Unterscheidung eines «Präembryo» von einem Embryo wird die Unterscheidung von Leben und Wesen noch vorverlagert. Vgl. etwa Ralf STOECKER, *Contra Identitätsargument. Mein Embryo und ich*, in: DAMSCHEN/SCHÖNECKER, *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, 129–145, hier 138f.

<sup>20</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen-Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1988, 110.

<sup>21</sup> Bekannt ist die These der in «sozialer Anerkennung» gründenden Menschenwürde vor allem durch Hasso HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 118 (1993), 353–377. Doch auch hier wird die Anerkennung nur simuliert: Sie soll nur da geleistet

werden, wo das Gegenüber bereits ein Subjekt ist (vgl. dazu ebd., 376, wonach etwa der Embryo «kein mögliches Subjekt eines sozialen Achtungsanspruchs» sein soll). Dagegen ist es gerade der Begriff der Anerkennung, der ausspricht, daß das Gegenüber gerade durch Anerkennung Subjekt wird. Wer mit der Anerkennung wartet, bis sein Gegenüber ihm als Subjekt entgegentritt, der wird keinen Eingang in die Beziehung wechselseitiger Anerkennung finden. Es scheint die Kategorie der Wechselseitigkeit zu sein, die den genannten Autoren unverständlich bleibt. Was als wechselseitig verstanden wird, das fällt wesentlich in eins (so wie Vater und Kind ein Eines, nämlich Familie, sind). So ist das Subjektsein des anderen mein eigenes Subjektsein, das ist der Begriff der Sache. Hier aber wird versucht, die Einheit des Begriffs von Würde, Person und Leben in eine verstandesmäßige Zweiheit aufzubrechen, damit aber wird sie unmöglich.

<sup>22</sup> Vgl. Thomas S. HOFFMANN, *Würde versus Vernutzung des Menschen. Ein Einspruch aus philosophischer Sicht*, in: Ludger KÜHNHARDT (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Bonn 2001 (ZEI Discussion Paper C 97), 57-66, hier 63.

<sup>23</sup> Dazu Robert SPAEMANN, *Wie praktisch ist die Ethik?*, in: DERS., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 26-37.

<sup>24</sup> REHMANN-SUTTER, *Eigener Sinn*, 33 ff.

<sup>25</sup> Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1999, 45. Noch in der metaphorischen Sprache der Genetik hält sich teilweise dieses äußerliche Verständnis von Leben durch, indem man etwa von der Verwirklichung eines im Vorhinein festgelegten genetischen Programms spricht.

<sup>26</sup> Dabei gilt freilich die Sentenz von Johann Gottlieb FICHTE, *Sämtliche Werke*. Hgg. von Immanuel H. Fichte, Berlin 1971, hier Band 1, 173: «Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.»

MATHIAS WIRTH · HAMBURG-EPPENDORF

## DER TORQUIERTE MENSCH

*Die Zerstörung des Subjekts im exzessiven Leibhass  
des postmodernen Horrors*

### *1. Einleitung: Anthropologie als hermeneutische Matrix*

Der Schmerz ist ein Monstrum, das alles andere vernichtet. Der Schmerz macht taub und blind für alles außer Schmerz, er zwingt zur Reduzierung auf Fleisch. Im Schmerz erstarrt der Mensch und empfindet sich als nichts als Schmerz, er wird sich fremd im Zusammenbruch der Divergenz von Physischem und Psychischem. Die infamste Weise der Überwindung des Individuums durch Schmerz geschieht in der Folter.<sup>1</sup> In ihr wird der Mensch als Mensch vernichtet, in Schlägen und Demütigung verliert er all das, was ihn zum Menschen macht. Der Belgier Jean Améry, der von Nazis gefoltert wurde, demaskiert das Foltern als das furchtbarste aller «Körperfeste»: *«Wer [...] in der Folter vom Schmerz überwältigt wird, erfährt seinen Körper wie nie zuvor. Sein Fleisch realisiert sich total in der Selbstnegation. [...] Aber nur in der Tortur wird die Verfleischlichung des Menschen vollständig: Aufheulend vor Schmerz ist der gewalthinfallige, auf keine Hilfe hoffende, zu keiner Notwehr befähigte Gefolterte nur noch Körper und sonst nichts mehr.»*<sup>2</sup>

Ein Millionenpublikum präferiert im Kino die Unterhaltung durch folternde Misshandlung. Mitten in der Gesellschaft haust eine sadistische Lust, die nicht so sehr sexuell determiniert ist, vielmehr die Zerstörung des ganzen Menschen sucht. Seit den 1990er Jahren ist eine Rückkehr der Tortur, vor allem im Fernsehen und auf dem Markt der Computerspiele zu beobachten, sowie eine signifikante Zunahme intendierter Gewalt in allen visuellen Medien.<sup>3</sup> Hier deutet sich ein Superlativ der Entstellung des Menschen an, wenn das Bild nicht Verbergung, sondern Ikone des Menschen ist.

*MATHIAS WIRTH, geb. 1984, Studium der katholischen Theologie in Bonn und Rom, Doktorand der kath.-theol. Fakultät der Universität Mainz, Lehrbeauftragter am Zentrum für Psychosoziale Medizin, Institut für Geschichte und Ethik der Medizin des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf. Kollegiat des Center of Advanced Study für interdisziplinäre Grundlagenforschung der Universität Heidelberg (Exzellenz-Initiative des Bundes und der Länder).*

Die Frage, um die es geht, hat Noël Carrol narrativ so umschrieben: Im Allgemeinen meiden Menschen den Ekel. Keiner käme auf die Idee, einem langweiligen Nachmittag durch das Öffnen des Mülleimers ein Ende zu setzen, indem man sich durch den Geruch verdorbenen Fleisches und faulenden Obstes amüsierte.<sup>4</sup> Im Fall des Horrors und des ihm innewohnenden Ekels ist es anders. Dieser wird nicht gemieden, sondern von Massen gesucht. Es gibt Begründungsversuche, die auf die Frage antworten wollen, warum Menschen Lust am Horror haben. Die Frage, die hier bewegt, ist schärfer: Was bedeutet anthropo-theologisch der Erfolg des neuen Genre des *torture porn* (David Edelstein) und die gesuchte Begegnung mit dem zersägten Menschen, wie dem aus der Reihe der *Saw*-Filme (2004–2010) von Darren Lynn Bousmann u.a.? Dass es hier nicht bloß um ein neues Filmgenre geht, was die Theologie nicht interessiert, sondern um ein neues Kapitel destruktivster Sicht auf den Menschen<sup>5</sup>, die dem christlichen Bild vom Menschen in jedem ihrer Horrorbilder so fundamental gegenübersteht wie die Sonne des Mittags dem Dunkel der Nacht, ist die These dieses Beitrags. Folgende anthropologische Spiegelungen sollen die vorgetragene These stützen: Eingangs wird ein kurzer Überblick über *Saw* gegeben, um einen Eindruck von der im postmodernen Horror dargestellten Folter und Misshandlung zu erhalten. Dann wird der psychowissenschaftliche Forschungsstand referiert. Besonders die These vom *mood-management* bietet Anknüpfungspunkte zu meiner fundamental-anthropologischen These von der anthropologischen Virulenz des postmodernen *Homo Folterer*. Sodann wird die Anthropologie von *Saw* auf ihre zentralen Anthropologeme befragt. Dabei wird sich der Mensch in *Saw* als *homo abyssus* herausstellen und die Frage nach dem Phänomen des Sadismus als Grundhaltung (und nicht als sexuelle Deviation) aufwerfen. Der *homo humanus* des Christentums erscheint als passgenaues Gegenkonzept. Größer kann nicht über den Menschen gedacht werden (ohne einer Idealisierung zu verfallen, die die Gebrochenheit des faktischen Menschen vergessen hat), als wo der Mensch zur Epiphanie Gottes wird; größer kann nicht über Leib und Geist gedacht werden als dort, wo Gott notwendig Mensch wird, wenn er sich offenbart.<sup>6</sup> Das Diktum vom *homo humanus* erinnert daran, dass die christliche Anthropologie dem Menschen keinen Mythos aufbindet, vielmehr die Erinnerung des *Homunkulus*, seines eigentlichen Wesens ist, dem Gott sich zusagt.<sup>7</sup> Was ist der weitere Sinn der ganzen Übung? Es soll gezeigt werden, dass die christliche Anthropologie mit ihrem Konzept vom Menschen nicht schon jenseits des Haltbarkeitsdatums gammelt. Im Diskurs der Gegenwart erscheint christliche Anthropologie nicht nur als Arrivierte mit Blick auf die Neuro- und Biowissenschaften, sondern, und das soll hier expliziert werden, genauso mit Blick auf Breitenphänomene: Es gibt ein großes Publikum, das gerne zum sekundären Täter (Sadismus) oder sekundären Opfer (Masochismus) wird, das das Schlachten des Leibes und des Menschen orgiastisch feiert.

## 2. Akkumulation von Bestialitäten im postmodernen Horrorfilm

Parataktische Szenen der Verwüstung, des spritzenden Blutes, herausbrechender Organe und explodierender Körper<sup>8</sup>, erscheinen als Derivat postmoderner Philosophie mit ihrem Prinzip des Auflösens. Die Splatterfilme des postmodernen Horrors mit dem Begriff der Pornographie zu belegen macht deshalb Sinn, weil es in der Folterpornographie wie in der Aktpornographie, keine zu erzählende Geschichte gibt. An der Banalisierung des Leibes ist der Rezipient der Pornographie interessiert. Kinosäle sind Spiegelsäle: Lächerlich oberflächlich ist dann auch die These, die meisten Rezipienten des postmodernen Horrors seien wesentlich an Technik und Spezialeffekten interessiert: *«Der Splatterfilm ist nicht reines Subgenre des Horrorfilms, sondern ein ästhetischer Modus: eine Ästhetik der Öffnung, Verstümmelung und Zerstückelung menschlicher Körper in allen Filmgenres»*.<sup>9</sup>

Eine fundamental-anthropologische Analyse von *Saw* setzt eine kurze Szenenskizze voraus. Diese Zumutung kann dem Leser leider nicht erspart werden, ich bemühe mich aber um Knappheit, denn die Art Blutorgie, die die Handlung von *Saw* ausmacht, ist schnell erzählt (und hat noch im Dezember 2010 ein Millionenpublikum mit der letzten Episode, *«Saw 3D»* als Finale des Grauens begeistert). Im Grunde liegt eine einfache Rahmenhandlung vor, der diverse Foltergeschichten angefügt werden:

John Cramer erfährt in einem US-Klinikum, dass er krebskrank ist. Für ihn ändert sich dadurch das ganze Leben, das ihm bis dahin nicht viel bedeutete. Unerträglich wird für ihn der Anblick derer, die das Leben nicht wertschätzen. Ihnen will der Krebskranke den Wert des Lebens andemonstrieren. Er wählt dazu die Folter, entführt seine Opfer und setzt sie einem Kampf zwischen Leben und Tod aus, den die meisten verlieren. Immer geht es darum, das Leben um den Preis massiver und letaler Verletzung zu erkämpfen.

Einmal wird ein Versicherungsmakler entführt. Der Täter operiert diesem in narkotisiertem Zustand einen Schlüssel hinter den Augapfel (retroorbital implantiert). Als das Opfer erwacht, wird es durch eine Videonachricht über seinen Zustand informiert. Der Gepeinigte trägt eine tödliche Konstruktion um den Kopf, ähnlich einer Bärenfalle. Dem Opfer wird bewusst, dass die Zähne und Stacheln der Falle sein Gesicht und seinen Schädel beim Zufallen zerfleischen werden. Dem Opfer steht chirurgisches Besteck und ein Spiegel zu Verfügung. Es hat nur begrenzte Zeit, mit Hilfe eines Skalpells Haut und Knochen freizulegen, um an den Schlüssel zu gelangen, mit dem die Bärenfalle vom Kopf gelöst werden kann. Der Gequälte unternimmt in Panik und Verzweiflung diverse Anläufe, sich bei vollem Bewusstsein dem Schmerz der Sektion zu unterziehen. Er kann sich nicht überwinden. Nach einer Stunde zertrümmert die Bärenfalle seinen Schädel und damit sein Leben.



Ein anderes männliches Opfer findet sich nach Entführung und Narkotisierung in einem von Stacheldrähten durchzogenen Käfig. Er kann sich nur befreien, wenn er vom einen Ende des Käfigs zum anderen gelangt, von wo er eine offene Tür erreichen kann, die innerhalb einer Frist zufällt. Das Opfer springt in den Stacheldraht, dem an keiner Stelle auszuweichen ist. Etwa einen Meter vor dem erlösenden Ausgang bleibt der Gefolterte schwer verletzt im Konstrukt aus Eisen, Nieten und Klingen hängen. Beim Robben über den Stacheldraht kam es zu Verletzungen lebenswichtiger Organe des Thorax und des Abdomens. Blutungen und kombinierte Entzündungen als Folge perforierender Verletzungen führen regelmäßig zum Tod und weisen das Foltern des Rumpfes als folgenschwerste Folter aus.<sup>10</sup>

### 3. Expertise der Psychowissenschaften

Die Bewertung des Phänomens der Hinwendung eines Massenpublikums zur inszenierten Folter in theologisch-anthropologischer Absicht kann die Expertise der Psychiatrie und (klinischen) Psychologie nicht überspringen, weil ja denkbar wäre, dass es sich um ein psychopathologisches Syndrom handelt, womit sich die anthropologisch-ethische Frage nach dem Menschenbild erledigt hätte. Dem fundamental-anthropologischen Anliegen dieses Beitrags kommt die Kultivierungsthese (George Gerbner) als Derivat der Theorie des sozialen Lernens sehr nah. Hier wird nicht davon ausgegangen, dass Mediengewalt im Betrachter zu Gewalthandlungen führt. Wohl wird davon ausgegangen, dass Mediengewalt ein angstbezogenes Weltbild fördert (*Mean-World-Syndrom*). Die Kultivierungshypothese besagt ferner, dass Vielgucker das Weltbild des Fernsehens übernehmen und für real halten. Wenn hier die These gewagt wird, dass der *torture porn* Ausdruck exzessiven Leibhasses ist, dann kann diese These durch die Kultivierungsthese der Medienpsychologie Bestätigung finden, ohne die vielen anderen behavioristischen Auffassungen über Mediengewalt zu affirmieren, um stattdessen von subtilen Wirkungen auf nicht expansiv verhaltensgestörte Personen auszugehen. Der kultivierungstheoretische Zweig der Medienpsychologie geht jedenfalls von solchen subtilen Effekten aus. Leibhass könnte ein solches subtiles Motiv für den Konsum von Folderszenen sein. Recht einstimmig scheint die Medienpsychologie solche abseitigen Meinungen abzulehnen, die Mediengewalt jegliche Wirkung absprechen. Solche selten vertretenen Thesen werden als gefährliche Verharmlosungen zurückgewiesen. Studien belegen, dass Zuschauer aufgrund konstanter Persönlichkeitsmerkmale wie Sensationssuche, Ängstlichkeit, Extraversion, Psychotizismus etc., und aufgrund aktueller Bedürfnisse und Empfindungen, bestimmte Filmgenre wählen. Daher ist die Frage nach dem Menschenbild des Rezipienten völlig naheliegend. Im Anschluss an die Nutzen- und Gratifikations-

theorie der Medienpsychologie stellt die Theorie des *mood management* (Stimmungsmanagement), die ich eingangs schon erwähnte, eine Explikation der These der bewussten Wahl des Filmgenres dar. Sie besagt, dass gute Stimmungen maximiert, schlechte Stimmung minimiert werden sollen, ohne dass das *mood management* als bewusster Prozess zu verstehen ist. Für die hier zu diskutierende These über den Leibhass bedeutet die Theorie vom Stimmungsmanagement, dass ein Millionenpublikum dadurch zur präferierten Stimmung gelangt, dass es exzessivem Missbrauch beiwohnt. Rückschlüsse auf ein vorherrschendes Menschenbild zu ziehen, erweist sich auch von hier als plausibel.<sup>11</sup>

#### 4. Anthropologie als Anthropophagie

Ohne mich fraktalen Filmanalysen der Anthropologie von *Saw* hinzugeben, ziehe ich hier die Zeichnung eines Portraits vor – das des *homo abyssus*. Ich schlage diesen Term als Namen für den durch den postmodernen Folterfilm propagierten Menschen vor. Das Lexem *abyssus* meint den Abgrund, beschreibt die unermessliche Tiefe eines Höllenschlundes. Genau als eine solche Hölle erscheint der Leib und mit ihm der Mensch im postmodernen Horror.

a) Der Zuschauer der *Saw*-Filme wird unausweichlich Beobachter eines Schmerzes, der das Selbst des Gepeinigten zerstört. Der Schmerz ist so proliferativ, dass man nicht sagen kann, ein Organ schmerzt, oder der «Zahnschmerz sei im Zahn», wie der französische Soziologe David Le Breton anmerkt. Nicht erst die Tatsache, dass in *Saw* der Mensch wirklich am Ende der meisten Foltersitzungen geschlachtet ist, erweist den postmodernen Horror als Annihilierung des Menschen. Schon die detaillierte Darstellung der dröhnenden Schmerzen zeigt den kannibalistischen Impetus von *Saw*, der auf «reinen Vernichtungswillen» (David Le Breton) zurückzuführen ist. Bedeutet dann aber die Lust am Bild vom zerstörten Menschen nicht so etwas wie die «Negation des Angesichts» des Anderen?<sup>12</sup>

b) Wenn hier nach der Anthropologie von *Saw* gefragt wird, dann steht der Leib im Mittelpunkt des Interesses. Der Leib ist immer auch ein Skandalon, schon als signifikantestes Zeichen der Endlichkeit, Insuffizienz und Vulnerabilität des Menschen. Der Leib ist aber immer auch Gloriole. Im Leib findet der Mensch zu seiner Identität, er ist die *Morphe* seines Daseins, nur im Leib ist der Mensch in der Welt. In der Liebe wird der Leib zur manifesten Andersheit des Anderen, die nicht überwunden, sondern gerade geliebt wird. Die erotische Dimension der Liebe meint gerade den Leib und seine Schönheit. Zur Anthropologie in *Saw* aber gehört eine einseitige Sicht auf den Körper, die nur das Skandalon ins Licht rückt. Dies geschieht auf eine

so perfide Weise, dass im Laufe der Episoden von *Saw* beinahe jede einzelne Pore des Menschen ihrer Potenz zum Schönen und Heilen verlustig geht. Elaine Scarry verweist in ihrer Studie über Körper und Schmerz darauf, dass in der Folter der Körper zur Hölle pervertiert wird, dass er in den Händen der Folterknechte zu ihrer Waffe wird und der Körper zum Feind. Augen sehen nur noch gleißendes Licht, Ohren hören nur noch Schreie und Lärm, «Geschmack und Geruch [...] werden durch Versengungen oder Schnitte in Nase und Mundraum systematisch zerstört oder brutal traktiert; normale Bedürfnisse wie die Ausscheidung oder spezielle Wünsche wie der nach Sexualität werden in Instrumente von Schmach und Ekel umgemünzt».<sup>13</sup> Wer den Leib des Menschen zerstört, der greift keine Akzidenz an, sondern die Essenz des Menschen, der unvermischt und ungetrennt Seele und Leib ist. Kurz: Der postmoderne Horrorfilm antwortet auf die Frage, was der Mensch ist, radikal materialistisch. Er leugnet Wirklichkeit jenseits der physischen Phänomenalität und charakterisiert Seidendes vor allem durch Zerstörung und Verfall.

### 5. Die Anthropologie der Anthropophilie

Die theologischen Hotspots Leib, Schmerz und das Böse harpunieren die Anthropophagie von *Saw* an kardinalen Stellen und sind im Folgenden die *points to consider*.

a) Am Anfang aller Theologie steht der einfache wie folgenschwere Satz, dass Gott auch der Schöpfer des Leibes ist. Damit lehnt die christliche Theologie all die Theorien ab, die meinen der Leib sei Abfall. Dazu kommt noch die Tatsache des christologischen Dogmas: Wenn das Wort Gottes aus seinem trinitätsimmanenten *silentium* hervortritt, um sich dem Nichtgöttlichen zu sagen, dann wird dieses Wort Gottes notwendig Mensch. Es wird leibhaftig Mensch, seine *sarx* meint auch für den Logos Tod, Bedrängnis und Leiden; ohne das damit gesagt ist, dass dies die eigentlichen *Propria* des Fleisches seien. Das ist wirklich der anthropologische Spitzensatz schlechthin: Wenn Gott sich mitteilt, wird er Fleisch. Fleisch aber ist nichts, was zur menschlichen Geistigkeit addiert wird. Ebenso notwendig wie Gott Mensch wird, wenn er sich dem Nichtgöttlichen sagt, so ist der Geist der Raum-Zeitlichkeit leiblich. Der Leib ist weder Gefängnis, noch Hülle oder Instrument, sondern die Wirklichkeit, die einen endlichen Geist erst zu einem Geist macht. Der Leib wird zur Leibhaftigkeit des Geistes, und so sehr Leib und Geist verschieden sind, so gilt doch, dass alle Wirklichkeit des Leibes Wirklichkeit des Geistes ist. Dieses Theologumenon hat man dann präzise nicht verstanden, wenn man auf die Testfrage, ob man den Leib sehen könne, den Geist aber nicht, bestätigend antwortet. Im Leib ist der Geist *Geist in Welt*.<sup>14</sup>

Gerade die Dogmen von der Auferstehung Jesu und von der Aufnahme Mariens in den Himmel fundieren eine Theologie des Leibes, die dem durch intendierte Gewalt zertrümmerten Leib der Folterfilme diametral gegenüber steht. Der Aussageumfang der christlichen Rede von der Auferstehung als Vollendung zu absoluter Gültigkeit bei Gott, umgreift nicht die Seele allein, sondern *expressis verbis* das Fleisch, wie in den *Symbola* pointiert wird. Somatischen Engführungen ist entgegen zu halten, dass die christliche Rede auf die Rettung des ganzen Menschen in verklärter Gültigkeit bei Gott zielt, was genau die Rede vom Fleisch ausdrücken will.<sup>15</sup>

Das Dogma von der Aufnahme Mariens hat neben einer anthropologischen und ekklesiologischen vor allem eine eschatologische Dimension, in der wiederum der Leib Gegenstand der Frohbotschaft ist.<sup>16</sup> Daraus ergibt sich, dass Heil nur dort ganz angekommen ist, wo es auch den Leib betrifft. Dies ist eine Absage an alle Gnostizismen und Platonismen, die nur durch Negierung des kontingenten Leibes Heil erkennen. Indem der Leib *conditio sine qua non* für Gottes Heil wird, gibt das Dogma von der *Assumpta* in strenger Abhängigkeit vom christologischen Dogma Auskunft über die eschatologisch-soteriologische Dignität des Leibes und steht damit diametral allen Formen des Leibhasses entgegen.

b) Der Schmerz gehört zu den Problemen, die in der Philosophie- und Theologiegeschichte immer wieder diskutiert werden. Epikurs *Ataraxia* (Unerschütterlichkeit der Seele) und die *Apathia* der Stoa, die die *Ataraxia* noch radikalisiert, sehen im Fehlen von Lust und Schmerz den glücklichen Zustand des Menschen. Die Griechen wollen *in globo* Schmerz vermeiden, kennen aber auch Bedingungen, unter denen Schmerz für ein Gut der Zukunft angenommen werden kann.

Das Christentum steht im Ruf, den Schmerz, anders als es die griechische Philosophie tat, aufzuwerten und als Königsweg zu Gott zu verstehen. Eine sonderbare, aber weit verbreitete Sicht auf das Kreuz Christi verbindet Erlösung und Schmerz, erkennt den Skopus des Kreuzestodes im Schmerz und Blutfließen Christi. Daraus wird der Schluss gezogen, dass Erlösung durch Schmerz *an sich* geschieht. Weil diese Sicht das Eigentliche des Erlösungshandelns nicht in den Blick bekommt, kann man nur in einem uneigentlichen Sinne davon sprechen, dass mit dem Christentum und seinem Kreuz das Kapitel der Bonisierung des Schmerzes aufgeschlagen wurde. Das Kreuz adelt den Schmerz nicht. Es geht um etwas ganz anderes: Im Verlassenheitsschrei am Kreuz bleibt der Gott Jesu Christi sein Abba. Der Tod konnte bis dahin alles, einfach alles mit den Menschen machen. Er hat den Menschen sogar die Freiheit genommen: Aus Angst vor dem Tod wurde und wird der Mensch zur alles und jeden zerfleischenden Bestie.<sup>17</sup> Von dieser Angst um das eigene Ich hat das Kreuz erlöst, denn Jesus hat nicht aus Angst

um sich selber gelebt, ist nicht vor der Angst auf die Knie gefallen, sondern durch ihn ist Gott in den Tod gekommen. So aber zerkratzt Jesus die Fratze des Todes für immer. Mit Blick auf Christus kann man der Versuchung der endgültigen Verzweiflung entkommen und so frei sein, man selbst sein, eigentlich erst Mensch sein.<sup>18</sup>

Das Heilshandeln Jesu legt wie überhaupt eine anthropologisch-schöpfungstheologische Perspektive viel eher nahe, dass die Erde und mit ihr der Mensch gut sind und also Schmerz das Nichtseinsollende einer gefallenen Schöpfung darstellt. Die Behauptung, mit dem Christentum sei eine neue Sicht des Schmerzes auf der Bühne der Ideengeschichte aufgetreten, trifft nur insofern zu, als dass christliche Theologie einen Glauben auslegt, der um den Zustand einer Welt weiß, die durch ein Nein zu dem geprägt ist, der ihr *exitus* und *reditus* ist. Da nicht egal sein kann, wie der auch ablehnende Mensch zu seinem Ursprung, seinem Ziel und seinem tragenden Grund, Gott, verhält, da nicht egal sein kann, was der Einzelne entscheidet unter der Setzung eines Gottes, der nicht am Menschen ohne den Menschen handelt und so das Heil für den Einen an den Anderen bindet, deshalb rechnet das Christentum mit einer verwundeten Welt und einem verwundeten Menschen in ihr.<sup>19</sup> Damit aber ist der Schmerz eindeutig Wunde. Das Christentum blickt ehrlich auf eine Welt, in der es brennt, im Vertrauen auf das angebrochene und verheißene Reich Gottes. Der Christ kann seine Ohnmächte, Grenzen und Wunden einem Gott hinhalten, der sich offenbart als der, der den Menschen in seiner leiblich-seelischen Verfasstheit meint. Es stimmt also das Gegenteil: Das Christentum braucht den Schmerz nicht, um Gott zu begegnen. Wo der Schmerz aber zur Realität einer Welt gehört, da gilt die Zusage eines Gottes, dessen Liebe besonders den marginalisierten Leidenden und defamiert Gebrochenen gilt. Zugleich ist der Glaube davon überzeugt, dass Schmerz und Leid im Anbruch des Reiches Gottes bereits im Begriff der Überwindung sind, sodass gesagt werden kann, die Essenz der Welt ist nicht der leidende Gottesknecht (Jes 53,2), sondern wahre Essenz der Welt ist die Schönheit der *Doxa* Gottes, die freilich im Modus der Vollgültigkeit Gegenstand der Hoffnung bleibt. Deswegen hat sich das Christentum nie vor dem Schmerz und dem Leid verstecken müssen. Vielleicht entstand deshalb für den ungeschulten Blick auf Mystik, Spiritualität und Karitativität des Christentums der Eindruck, die Christen suchten den Schmerz. Vielmehr ist richtig, dass Christen vor dem Schmerz nicht fliehen, sich von ihm nicht auf die Knie einer Ohnmacht zwingen lassen, mit Blick auf den handelnden Gott, der in Krankheit, Leid und Schmerz als Erlöser epiphan wird. Deshalb haben Christen aller Zeiten und Zonen an den Betten der Infizierten gewacht, weil sie nicht verlieren konnten, was sie ihr Leben nannten! Deshalb haben sie den Schmerz nie verharmlost oder die Natur verniedlicht, wie es ein Friedrich Nietzsche tat, der sich gewaltig täuschte,

als er meinte, die Natur sei gnädig, denn sie gewähre Ohnmacht. Nicht nur alle Folterknechte aller Zeiten und Zonen wären wirkungslos geblieben. Nietzsche übergeht die Wirklichkeit des Schmerzes, der bis heute trotz Hightechmedizin nicht exkludiert werden konnte.

c) Es gibt das Böse. Es gibt das Perverse. Aber kann der Mensch der geniale und perfekte Macher des Bösen sein, wie es in *Saw* und seinen Verwandten den Eindruck macht? Findet der Kannibalismus nicht irgendwo Grenzen? Der Blick in die Geschichte scheint dies zu widerlegen. Auf einen zweiten Blick jedoch erscheint der Mensch immer als Täter und Opfer zugleich. Der Mensch kann nie zu Dreck werden, für ihn kann und muss immer gehofft werden.<sup>20</sup> Ohne damit die Täter aller Zeiten freisprechen zu wollen oder zu können, erinnert die christliche Anthropologie an den Hiatus zwischen *existentia*, also Dasein und *essentia*, Wesen. Dem Menschen gelingt keine Ganzheit, weder in der Liebe, noch im Hass. Außer im Hinblick auf das Leben Jesu und das seiner Mutter gibt es kein einziges Leben *sine macula et ruga*. Nur Gott ist, was er tut, reine Liebe. Der Mensch ist nie was er tut. Liebt der Mensch, so ist er doch nicht die Liebe. Hasst der Mensch, so ist er doch nicht der blanke Hass. Es gibt neben Gott keinen ebenbürtigen Fürsten, der in gleicher Weise Tod wäre, wie Gott Leben ist.<sup>21</sup> Nicht einmal der Teufel kann das Böse schlechthin sein, denn auch er ist nur ein Geschöpf, für das man noch hoffen muss, und so verbietet sich für die christliche Anthropologie ein Portrait des Menschen als dem radikal Bösen, wenn selbst der Teufel nicht als absolut böse denkbar ist; will man ihn nicht zu einem Gegengott stilisieren wie es der Dualismus tut, was das Christentum ebenso wenig wollen kann wie die Einbettung des Bösen in Gott nach monistischer Manier.

#### 6. *Der Mensch, der einfach Mensch werden soll*

Die hier geführte Diskussion über den neuen Spielort des «Theaters der Hölle», wie Michel Foucault die Folter nennt<sup>22</sup>, hat als anthropologischer Diskurs höchst ethische Relevanz, denn Anthropologie (Sein) und Moral (Sollen) hängen eng zusammen. Die Frage nämlich, wie der Mensch handeln soll, verweist auf die Frage, wer der Mensch eigentlich ist. Sittlichkeit bedeutet in einem ganz allgemeinen Sinn nichts anderes als Sachlichkeit (Hans Eduard Hengstenberg). Die Anthropologie fragt nach der Wirklichkeit des Menschen und wird so zur Beschreibung einer Sachlichkeit, an der Sittlichkeit sich zu messen hat. Können aber Bilder moralisch richtig oder falsch sein, so wie eine Handlung richtig oder falsch sein kann? Ja, denn Bilder können dokumentarisch oder appellativ sein, ihnen liegen Handlungen (Betonungen), Unterlassungen (Ignoriertes), Meinungen und Menschen-

bilder zugrunde. Bilder, gerade die bewegten des Fernsehens, haben performative Wirkung, insbesondere in ihrem Influxus auf das Bild vom Menschen. Im Menschenbild liegt die Motivation für ein Handeln verborgen. Und so phosphoresziert Leibhass in den Menschen, die abgestürzt sind in eine inhumane Feindschaft, die das zum Gegner erklärt haben, was sie konstitutiv zur Person macht: der Leib. Das ist ein *spezificum humanum*, seine konkrete Existenzweise überhaupt hassen zu können. Diese Fähigkeit gehört zu dem unabweisbaren Faktum, dass der Mensch sich unweigerlich zur Frage wird. Die grässlichste Versuchung zur Beantwortung der Frage, die der Mensch sich selber ist, liegt darin, das Leben für tragisch und sinnlos zu halten. Die finsterste Fratze dieser Antwort begegnet aktuell im unverdünnten Menschenhass des *torture porn*, der mit seiner erstickenden Bosheit das Herz des Menschen würgt und es der Gravitation einer Liebe entzieht, bei der der Mensch nicht als Seele, sondern als Person, zu der konstitutiv ein Leib gehört, Zukunft hat.

Eine Allianz aus Anthropologie und Medienethik ist in einer Zeit von großer Bedeutung, in der die Macht der Medien beinahe ungebremst ist und eine Gesellschaft zum Menschenzoo degeneriert, Menschen vor Kameras und Bildschirmen zu Exhibitionisten, Voyeuren und Sadisten werden. Im Rahmen einer advokatorischen Ethik erinnert die theologische Anthropologie an den *homo humanus* als den eigentlichen Menschen.

Wer beim Schlachtfest des Menschen nicht entsetzt wegschaut, der hat bereits verlernt, was es heißt, dass der Mensch Gottes Ebenbild ist und weiß nichts mehr von der Heiligkeit des Leibes. Wer sich ohne Protest im Herzen Details des Grauens ansehen kann, in dessen Herz feiert der *homo abyssus*, vielleicht ganz unreflex, bereits fröhliche Urstände. Will man nicht alle Fans des postmodernen Horrors für psychisch krank erklären, was mit Blick auf die Psychowissenschaften nicht angemessen wäre, wohl wissend, dass der Krankheitsbegriff ein Kulturbegriff ist, dann bleibt die Frage, warum so viele hinschauen.<sup>23</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Rudolf BLUHM, *Schmerz und Kontingenz*, in: André KARGER – Rudolf HEINZ (Hg.), *Trauma und Schmerz. Psychoanalytische, philosophische und sozialwissenschaftliche Perspektive*, Gießen 2005, 45.

<sup>2</sup> Jean AMÉRY, *Die Tortur*, in: Irene HEIDELBERGER-LEONARD (Hg.), *Jean Améry Werke*, Bd. 2, Stuttgart 2002, 74.

<sup>3</sup> Vgl. Julia BEE – Reinhold GÖRLING – Sven SEIBEL, *Wiederkehr der Folter? Aus den Arbeiten einer interdisziplinären Studie über eine extreme Form von Gewalt, ihrer medialen Darstellung und ihrer Ächtung*, in: H. Michael PIPER (Hg.), *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2008/2009*, Düsseldorf 2010, 649–651.

<sup>4</sup> Vgl. Noël CARROLL, *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*, New York – London 1990, 158.

<sup>5</sup> Vgl. Klaus WIEGERLING, *Mediatisierte Menschenbilder*, in: Petra GRIMM (Hg.), *Menschenbilder in den Medien – ethische Vorbilder?*, Stuttgart 2002, 13.)

<sup>6</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Protologie, Gnadenlehre, theologische Anthropologie*, in: Albert RAFFELT – Roman SIEBENROCK – Peter SUCHLA (Hg.), *Sämtliche Werke 22/2*, Freiburg 2008, 161–162.

<sup>7</sup> Vgl. RAHNER, *Protologie* (siehe Anm 6) 60.161.

<sup>8</sup> Vgl. Lothar MIKOS, *Monster und Zombies im Bluttausch*, in: tv diskurs 19 (2002) 15.

<sup>9</sup> Julia KÖHNE – Ralf KUSCHKE – Arno METELING, *Splatter Movies. Essays zum modernen Horrorfilm*, Köln 2006, 10.

<sup>10</sup> Vgl. Hermann VOGEL, *Gewalt im Röntgenbild. Befunde zu Krieg, Folter und Verbrechen*, Landsberg 1997, VI.

<sup>11</sup> Vgl. Hannah FRÜH – Hans-Bernd BROSIUS, *Gewalt in den Medien*, in: Bernhard BATINIC – Markus APPEL (Hg.), *Medienpsychologie*, Heidelberg 2008, 157–160. 184.

<sup>12</sup> Vgl. David LE BRETON, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich – Berlin 2005, 21–88. Und David LE BRETON: *Schmerz und Folter. Der Zusammenbruch des Selbst*, in: Karin HARRASSER – Thomas MACHO – Burkhardt WOLF (Hg.), *Folter. Politik und Technik des Schmerzes*, München 2007, 229.

<sup>13</sup> Elaine SCARRY, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a.M. 1992, 73–74.

<sup>14</sup> Vgl. RAHNER, *Protologie* (s. Anm 6) 159.161–162.170

<sup>15</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Auferstehung Christi*, in: Karl LEHMANN – Johann Baptist METZ – Karl-Heinz NEUFELD – Albert RAFFELT – Herbert VORGRIMLER (Hg.), *Sämtliche Werke 17/1*, Freiburg 2002, 490.

<sup>16</sup> Vgl. RAHNER, *Auferstehung* (s. Anm 15) 494.

<sup>17</sup> Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 362.

<sup>18</sup> Vgl. Eugen DREWERMANN, *Das Markusevangelium II*, Olten – Freiburg i. Br. 1988, 635–639.

<sup>19</sup> Vgl. RAHNER, *PROTOLOGIE* (s. Anm 6) 25–29.

<sup>20</sup> Vgl. Bernd CLARET, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck 1997, 383.

<sup>21</sup> Vgl. Hans Urs v. BALTHASAR, *Vorverständnis des Dämonischen*, in: IKaZ *Communio* 8 (1979) 238.

<sup>22</sup> Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 172009, 62ff.

<sup>23</sup> Ich danke dem jungen Mediziner Laurèl Rauschenbach mit diesem Beitrag für Anregungen und Diskussion, vor allem aber für sein Dasein und Sosein.



## ARBEIT – IN VIELFÄLTIGER BEZIEHUNG

### *Editorial*

Arbeit – mit vielfältigen Verbindungen und Assoziationen ist dieses Wort verbunden: Arbeitsplatz, -zeit, -vermittlung, -losigkeit, -klima u. a. Im Wort Arbeit spiegeln sich auch gesellschaftliche Veränderungen wider, wenn früher von Arbeiterschaft und heute von Belegschaft gesprochen wird, und aus dem Arbeiter ein Mitarbeiter bzw. eine Kollegin im Team geworden ist. Gegenwärtig gilt es auch nicht, Arbeit und Familie, sondern Beruf und Familie zu vereinbaren, wobei selbstverständlich die Erwerbsarbeit gemeint ist.

Wie schwierig für die Kirche das Thema Arbeit war, zeigte sich in der Vergangenheit beim Umgang mit der Arbeiterschaft und der damit verbundenen Erfahrung, dass es der Kirche nicht gelungen war, große Teile der Arbeiterschaft zu gewinnen. «Diese beklagenswerte Tatsache findet ihren beredten Ausdruck in dem weltbekannt gewordenen Wort Pius XI. zu Cardijn, worin der Papst es als den großen Skandal des 19. Jahrhunderts beklagt, daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren habe. Auch unser Land macht trotz der großen Leistungen des sozialen Katholizismus keine Ausnahme» (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Kirche und Arbeiterschaft. Freiburg 1976, 327). Auch wenn wir heute in einem gesellschaftlich veränderten Umfeld gegenüber der Zeit der Industrialisierung, den Umbrüchen nach dem Zweiten Weltkrieg und der Globalisierung leben, bleibt der Stachel, in der Vergangenheit nur unzureichend mit dieser Herausforderung umgegangen zu sein. Aus dem vielfältigen Beziehungsfeld Arbeit werden einige Fragestellungen in diesem Themen-Heft aufgenommen. Die vorliegenden Beiträge konzentrieren sich vornehmlich auf theologisch-ethische Aspekte. Dabei geht es im Blick auf die Quellen und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Strömungen darum, Perspektiven für die Zukunft zu gewinnen.

*Rudolf Hoppe*, der sich mit der «Bedeutung der Arbeit» im Neuen Testament beschäftigt, weist vor allem darauf hin, dass Jesus aus der Arbeitswelt kommt und dies auch in seinen Gleichnissen zum Ausdruck bringt. Paulus, der «Zeltmacher», misst ebenfalls der Arbeit einen hohen Stellenwert zu und sieht sein Verhalten als «nachahmenswertes Beispiel». Mit einem in der Frömmigkeitsgeschichte zentralen Topos «ora et labora» (bete und arbeite) setzt sich *Thomas Prügl* unter der Überschrift «Theologie der Arbeit im antiken und mittelalterlichen Mönchtum?» auseinander. Vor allem Benedikt

steht im Mittelpunkt, der die Formel «ora et labora» selbst nicht verwendet. Sie ist aber dennoch nicht zu Unrecht eine adäquate Kennzeichnung der auf Benedikt zurückgehenden Lebensform. Arbeit, Chorgebet und Schriftbetrachtung sind dabei für Benedikt elementar. Vorrang hat dabei das Chorgebet. Aber nicht nur die Handarbeit, die bei Benedikt und anderen Klostergründungen eine wichtige Rolle spielt, ist hier zu nennen, sondern auch das Studium und die wissenschaftliche Arbeit, wie sie sich etwa bei den Dominikanern im 13. Jahrhundert als notwendig für die Verkündigung erwiesen haben. Theologisch begründet wurde dieses weiterentwickelte Verständnis des «ora et labora» von Thomas von Aquin. Er bringt diese neue Sichtweise auf die Formel: *contemplari et contemplata aliis tradere* – «Betrachten und das Betrachtete anderen weitergeben».

Wie diese aus dem Mönchtum kommenden Ansätze bis in die Gegenwart hineinreichen, so gilt dies auch für Strömungen reformatorischer Provenienz. *Christian Stoll* bietet unter dieser Hinsicht eine Relecture von Max Webers «Protestantische(r) Ethik» als der «Geburt des modernen Kapitalismus aus dem Geist des Calvinismus». Hinter diesem Geist des Calvinismus verbirgt sich eine Askese, die sich aber im Lauf der Zeit zunehmend verflüchtigt. Der Grund für diese Askese ist im Kapitalismus endgültig entfallen. Dies zeigt sich in der «prekären Situation des modernen Menschen [...], der sich selbst als sinnsetzende Instanz in einer sinnlosen Welt sieht».

*Ursula Nothelle-Wildfeuer* geht dem Verständnis der Arbeit in der kirchlichen Sozialverkündigung nach. Leitend sind dabei die Sozialenzykliken von Papst Leo XIII., *Rerum Novarum* (1891), Papst Johannes Paul II., *Laborem exercens* (1981) und Papst Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (2009). Den Päpsten geht es dabei neben konkreten Einzelmaßnahmen (z. B. gerechter Lohn) bei grundsätzlichen Verhältnisbestimmungen wie Kapital und Arbeit auch um eine Theologie der Arbeit. Menschliche Arbeit wird als «Weiterentwicklung der Schöpfung» gesehen. Dazu gehört es dann auch, den Sonntag als Tag des Herrn zu begehen und, wie die Liturgiekonstitution sagt, ihn als einen «Tag der Freude und Muße» (SC 106) zu gestalten.

So erinnert *Kurt Appel* im Anschluß an Giorgio Agamben daran, dass der Sabbat die festliche Unterbrechung und Vollendung des Tagwerks der Schöpfung ist. Als Tag Gottes rückt er «in das Zentrum Israels und wird Ursakrament, in dem sich die Tora selber zusammenfasst». Er wird zur Pforte, durch welche der Messias in die Geschichte eintritt und die Immanenz der Weltzeit transzendiert.

Dass die Arbeit ihren Ort in der Feier des christlichen Herrenmahles hat, wird schließlich in den Gebeten zur Darbringung der Gaben deutlich. Brot und Wein werden jeweils als «Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit» charakterisiert, die in der Eucharistiefeier «Brot des Lebens» und «Kelch des Heiles» werden. So findet die menschliche Arbeit in der Beziehung zu Gott, verleiht in den Gaben von Brot und Wein, ihre tiefste Bedeutung.

Der Perspektiventeil des Heftes ist von aktuellen kirchlichen Themen geprägt. Dabei ist die Aktualität unterschiedlich zu verstehen. *Hermann Josef Pottmeyer* und *Thomas Schärfl* gehen auf das Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» vom 4. Februar 2011 ein, das sich der Krise der katholischen Kirche widmet und inzwischen von 300 Theologieprofessoren und -professorinnen unterzeichnet wurde. Beide Autoren liefern damit einen Beitrag zur Feststellung des Memorandums: «Der begonnene kirchliche Dialogprozess kann zu Befreiung und Aufbruch führen, wenn alle Beteiligten bereit sind, die drängenden Fragen anzugehen. Es gilt, im freien und fairen Austausch von Argumenten nach Lösungen zu suchen, die die Kirche aus ihrer lähmenden Selbstbeschäftigung herausführen.»

Fern von Bezügen zu dieser innerkirchlichen Diskussion ist der zweite Band des päpstlichen Jesus-Buches, das soeben unter dem Titel *Jesus von Nazareth: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* erschienen ist. Dennoch ist es ein herausragendes aktuelles kirchliches Ereignis, wenn Benedikt XVI. sich in einer Buchveröffentlichung zur Gestalt und Botschaft Jesu äußert. Wie die Namensangabe es bereits zum Ausdruck bringt, beansprucht der Papst hier keine lehramtliche Kompetenz, sondern stellt sich der theologischen Diskussion. Dieses Gesprächsangebot nimmt *Jan-Heiner Tück* in seinem Beitrag «Passion der Liebe» auf und deutet das Buch als eine moderne Spielart der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, die Thomas von Aquin in seiner Christologie erstmals entfaltet hat.

Im «Vater unser», das Jesus seine Jüngerinnen und Jünger zu beten gelehrt hat, steht gleich am Anfang die Bitte um Heiligung des Namens. *Saskia Wendel* stellt in ihrem systematisch-theologischen Beitrag «Gott als Inbegriff der Heiligkeit» vor und nimmt eine Annäherung an diese notwendige, aber umstrittene Bestimmung Gottes vor, die auch philosophische Überlegungen mit einbezieht.

Abschließend stellt *Andreas Bieringer* Walter Kaspers *Theologie der Liturgie* vor und erinnert daran, dass die Feier des Gottesdienstes davor schützt im Alltäglichen, seinen Mühen und Banalitäten aufzugehen und die Würde des Menschseins zu unterschreiten: «Der Gottesdienst macht menschlich» oder mit den Worten des Irenäus von Lyon: «Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.»

*Herbert Schlögel*

RUDOLF HOPPE · BONN

«WER NICHT ARBEITEN WILL,  
SOLL AUCH NICHT ESSEN»

*Zur Bedeutung der «Arbeit» im Neuen Testament*

*Einleitung*

Der Titelsatz aus dem 2. Thessalonicherbrief wirkt provozierend; wir werden ihn seriös heutzutage auch kaum als Parole ausgeben. Aber er bringt (sicher sehr einseitig) zur Sprache, dass die «Arbeit» ein wesentlicher Bestandteil des Lebens ist, dass mit ihr auch die menschlichen Beziehungen auf dem Prüfstand stehen.

Die Verhältnisbestimmung des Menschen zur Arbeit ist ambivalent. Das war bereits in der Antike so: Zur Lebensphilosophie der Genügsamkeit eines Epikur will das «Arbeiten» überhaupt nicht passen, andererseits bildet sich in der Arbeit bei den Stoikern die Naturentsprechung des Menschen ab. Im alten Israel ist die Arbeit einerseits Ausdruck der Solidarität des Volkes und entspringt dem Schöpfungsauftrag, andererseits ist es aber auch trügerisch, das Gelingen des Lebens von der Arbeit abhängig zu machen. Besonders für die Weisheitslehrer hat aber die Arbeit einen hohen Stellenwert. Welches Verhältnis gewinnt nun die neutestamentliche Tradition zur Arbeit und was lässt sich aus ihr für das christliche Menschenbild ableiten?

*1. Jesus und seine galiläische Arbeitswelt*

Galiläa ist weniger das Land der (Schrift-)Gelehrsamkeit, die vorwiegend in Jerusalem beheimatet ist, als vielmehr das Land der Arbeitswelt, in der die Landwirtschaft, die Fischerei und das Handwerk die größte Bedeutung haben und die Alltagswelt der Menschen bestimmen. In ihr ist auch Jesus von Nazaret beheimatet. Die Landwirtschaft dient als die wichtigste Er-

*RUDOLF HOPPE, geb. 1946, seit 2001 Prof. für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Promotion 1976 bei Anton Vögle an der Universität Freiburg i.Br., Habilitation 1991 bei Paul Hoffmann an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg, von 1992-2001 Professor für Biblische Einleitungswissenschaften, Biblische Umwelt und Kerymatik an der Universität Passau.*

werbsquelle für die Bewohner im Norden Palästinas. Josephus spricht rühmend über Galiläa: das Land ist «in seiner ganzen Ausdehnung fruchtbar und reich an Viehweiden, dazu auch mit Bäumen aller Art bepflanzt, so daß von seiner Ergiebigkeit auch derjenige ermutigt wird, der sonst keine Freude an der Landarbeit findet. Das ganze Land wurde darum auch von seinen Bewohnern ausnahmslos angebaut, und kein Teil liegt brach».<sup>1</sup> Von herausragender Bedeutung ist ebenso der Fischfang. Auch hier sei auf die Beschreibung des Josephus verwiesen: «Die Fischarten, die sich im See befinden, unterscheiden sich im Geschmack und Gestalt von denen anderer Gewässer».<sup>2</sup> Die städtischen Ansiedlungen Kapharnaum, Magdala in Galiläa und Betsaida im Lande Peräa lebten vom Fischfang, wie auch die Evangelienüberlieferung noch gut erkennen lässt (vgl. Mk 1,16–20; 6,53; Lk 5,1–11 u.ö.). Im Falle Magdala ist der Fischfang sogar in die Bildung des Ortsnamens Magdala/Tarichea (=gesalzener Fisch) eingegangen. Besonders am See Genesaret ist der Fischfang naturgemäß die entscheidende Erwerbsquelle. Die Fischerei war dort meist in Genossenschaften organisiert, die die für einen effektiven Fischfang erforderlichen größeren Boote unterhalten konnten. Dem Fischerberuf gehörten auch einige der Jünger Jesu an (s.u.); mit dem Fischfang verbinden sich in der Jesusüberlieferung die entscheidenden Begebenheiten der Jüngerberufung, in Joh 21,1–14 begegnet der Auferstandene den Jüngern bei ihrer Arbeit als Fischer. Die dritte Säule der galiläischen Arbeitswelt ist das Handwerk. Es war zur Zeit Jesu besonders angesichts des Wiederaufbaus der Stadt Sepphoris (ab 2 v. Chr.) und der Gründung der neuen Verwaltungshauptstadt Tiberias (17/18 n. Chr.) durch Herodes Antipas, insgesamt aber allgemein im Zuge der Verstädterung Galiläas, unverzichtbar. Hier waren insbesondere Bauhandwerker gefragt, aber auch das Transportgewerbe erlebte einen Aufschwung. Die in der Gegend von Betsaida gefundenen Tonkrüge zeigen, dass auch das Tongewerbe von Bedeutung war.

## 2. *Jesus und der arbeitende Mensch*

Jesus gehört der (handwerklich) arbeitenden Bevölkerungsschicht an. Im Dorf Nazaret als «Sohn des tekton» aufgewachsen (vgl. Mt 13,55), übt er Mk 6,3 zufolge den Beruf eines Bauhandwerkers aus; ein tekton ist nicht mit einem «Zimmermann» gleichzusetzen, sondern wesentlich vielseitiger.<sup>3</sup> Man hat sich darunter einen Handwerker vorzustellen, der am Bau unterschiedliche Holz- und Steinarbeiten ausführt. Als Folge der Strukturpolitik des Tetrarchen von Galiläa und Peräa Herodes Antipas (4 v. Chr. bis 39 n. Chr.) gibt es in der Umgebung von Nazaret ein reiches Betätigungsfeld für das Handwerk. Es kann offen bleiben, inwieweit Jesus im Rahmen seiner Arbeit über Nazaret hinauskommt und wo er sein Handwerk ausübt. Ob er

sich auch in der nahe gelegenen Stadt Sepphoris aufhält, wissen wir nicht; allerdings sind die Arbeitsmöglichkeiten im kleinen Nazaret so begrenzt, dass Arbeitsaufenthalte Jesu außerhalb der Ortschaft vorauszusetzen sind. Wenn aber schon sein Vater ein *tekon* ist, folgt der Sohn, wie es üblich ist, ihm in diesem Beruf. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich auch so viel sagen, dass die Familie Jesu keinen eigenen Handwerksbetrieb hat, sondern Jesus wie sein Vater als Tagelöhner unterwegs ist und sich an unterschiedlichen Orten in seinem Handwerk betätigt. Die Wanderschaft, die später für sein öffentliches Auftreten charakteristisch ist, gehört deshalb wohl schon von Jugend an zum Leben des Nazareners.

Damit ist davon auszugehen, dass Jesus die Arbeitswelt aus eigener Erfahrung kennt, sich in ihr betätigt und sein Leben sich vor seinem öffentlichen Auftreten nicht nur in der Verborgenheit abspielt. Die Bildwelt der Gleichnisse und die aus den Evangelien in den Grundzügen noch recht gut rekonstruierbaren Wege lassen eine Vertrautheit mit dem realen Leben des Alltags in Palästina erkennen. Mit W. Bösen lässt sich sagen, dass sich das Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten in einem «Neben- und Ineinander von Eingebundensein in den Alltag und Einsamkeit, von harter körperlicher Arbeit und Gebet» darstellte.<sup>4</sup> Jesus stand mitten im Arbeitsleben und kannte es. Charakteristisch ist nicht zuletzt, dass Jesus seiner Aussendungsinstruktion das Bildwort «Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden» (Lk 10,2) vorausschickt.

Es ist deshalb kein Zufall, dass er Menschen bei ihrer täglichen Arbeit aufsucht und sie in seine Nachfolge ruft. Eine konkrete Vorstellung gewinnen wir zwar nur von der Jüngerberufung der Brüderpaare Simon und Andreas sowie Jakobus und Johannes in Mk 1,16–20 und der Berufung des Levi (Mk 2,14), der am Zoll sitzt, also wohl den Beruf des Zöllners ausübt. Diese Berufungsvorgänge sind zwar literarisch schematisiert, aber zugrunde liegt auf jeden Fall der Weg Jesu in die Arbeitswelt derer, die er aus ihrem sozialen Zusammenhang herausruft. Dass diese Arbeitswelten sich mit Fischern und einem Zöllner unterschiedlich darstellen, ist nicht so entscheidend, wichtig ist die Tatsache, dass Jesus auf die Menschen in der Konkretheit ihres Alltags zugeht.

### 3. Die Welt der Gleichnisse

Einen besonders instruktiven Eindruck von der vielfältigen Arbeitswelt und den unterschiedlichen Lebenskontexten der Zeitgenossen Jesu vermitteln die Gleichnisse. In ihrer situativen Vielfalt lassen sie erkennen, dass die Arbeit in den Augen Jesu zum selbstverständlichen Auftrag gehört, der Mensch mit all seinen Begabungen und seinem Ideenreichtum in seiner Arbeitswelt

wahrgenommen wird. Es kommt Jesus nicht auf den Status eines Menschen oder die Wertigkeit seiner Beschäftigung an, deshalb kann er sehr unbefangen vom Diener oder Herrn, vom Gutsbesitzer und den Knechten, vom König und seinem Heer sprechen. Der Diener, der vom Feld kommt, soll seinem Herrn nicht nur das Feld bestellen, sondern ihm auch noch die Hausarbeit abnehmen (Lk 17,7-9), die Diener werden ausgeschickt, um die Gäste zum bereiteten Festmahl zu rufen (Lk 14,16-24), sie übernehmen aber auch Verantwortung für das Haus während der Abwesenheit des Herrn und müssen jederzeit bereit sein, seine Rückkehr zu erwarten (Mk 13,23ff). Auch höhere Funktionen sind in der Arbeitswelt des Lebensumfeldes Jesu vertreten: der Verwalter (*oikodespotes*), der den Herrn bei der Organisation und Einteilung der Arbeit unterstützt (Mt 20,1-16), es kann aber auch der Gutsbesitzer sein, der die Arbeiter für die Ernte einstellt.

Bemerkenswert sind die Vielfalt und vor allem der unterschiedliche soziale Status der beruflichen Tätigkeiten, die in den Gleichnissen thematisiert werden: In Mt 13,45 ist im Zusammenhang der Gleichnisse vom Acker und der Perle von einem *emporos*, einem «Großhändler»<sup>5</sup> die Rede, einem Ex- und Importhändler, der auf der Seite der Wohlhabenden steht; ebenso spielt ein Darlehensgeber eine Rolle (vgl. Lk 7,41), der zu den Besitzenden zu zählen ist und eigentlich einen schlechten Ruf genießt, im jesuanischen Gleichnis vom Geldverleiher angesichts seines ungewöhnlichen Handelns aber sehr positiv gesehen wird. Auf der anderen Seite ist von *georgoi* die Rede, die von einem Weinbergbesitzer einen Weinberg pachten (Mk 12,1). Unter ihnen hat man sich Kleinpächter vorzustellen, die ein Stück Land von einem Großgrundbesitzer pachten und die ebenso der Unterschicht angehören wie einfache Tagelöhner, denen wahrscheinlich auch Mitglieder der Familie Jesu zuzuzählen sind. Die Bildwelt der Gleichnisse besteht durchweg aus Menschen, die in unterschiedlichen Rollen mit der Arbeitswelt verbunden sind.

Wie die Jesusüberlieferung die Arbeit wertet, auf den Menschen als arbeitenden Menschen eingeht, sei hier exemplarisch an den folgenden Gleichnissen gezeigt: Mitten in die Arbeitswelt, die schwierigen Arbeitsbedingungen, aber auch in die Sorge um die Arbeit werden wir im Gleichnis von den *Arbeitern im Weinberg* (Mt 20,1-15) hineingeführt. Die Szenerie, dass ein Weinbergbesitzer (*oikodespotes*) am frühen Morgen Tagelöhner, die in der Werteskala noch unter den Sklaven standen, für seine Arbeit im Weinberg anheuert, entspricht dem palästinischen Alltag. Das ganze Gleichnis ist von der Arbeit bestimmt: Die Erzählung ist zwar sicher dahingehend stilisiert, dass der Gutsbesitzer alle drei Stunden hinausgeht, um neue Arbeiter zu suchen, aber dieser Erzählzug will die Notwendigkeit des Arbeitseinsatzes zuspitzen, vor allem aber die Negativwertung der Untätigkeit im Zusammenhang mit der Anwerbung noch eine Stunde vor Arbeits-

schluss unterstreichen. Warum diejenigen, die ganz am Schluss noch herbeigeholt werden, keine Arbeit gefunden haben, interessiert den Erzähler nicht. Ihm kommt es nur auf den Versuch des Gutsbesitzers an, die Herumstehenden zur Arbeit zu motivieren. Dass sie noch eine Stunde vor dem Arbeitsende zur Arbeit gerufen werden, muss für sie überraschend sein, damit rechnen können sie jedenfalls nicht; aber dem Erzähler ist wichtig, dass die Tagelöhner in Arbeit kommen, sei es auch kurz vor dem Ende. Wenn es dem Gleichnis mit der Konstruktion der provozierenden Bezahlung für die geleistete Arbeit auch letztlich darum geht, dass der Mensch vor Gott keine Ansprüche stellen kann, so ist doch aufschlussreich, dass sich die Bildwelt aus den realen Arbeitsverhältnissen speist und der Mensch in seiner Arbeit gewürdigt wird, wenn auch in einer paradoxen Art und Weise. Der entscheidende Erzähzug am Schluss des Gleichnisses, dass die Arbeiter, die nur kurz eingesetzt waren, den gleichen Lohn erhalten wie die anderen, kann den Wert der Arbeit in den Augen des Erzählers nur steigern.

Wie sehr der Mensch gefordert ist, aus dem, was ihm mitgegeben ist, das Beste zu machen, erzählt das *Gleichnis von den Talenten* (Mt 25,14-30/Lk 19,12-27). Hier geht es darum, dass ein vermögender Mann drei Dienern sein Kapital zur Verwaltung mit der Maßgabe anvertraut, es gewinnträchtig anzulegen. Aus dem ihnen zur Verfügung gestellten Geld machen die ersten beiden die jeweils doppelte Summe, während der dritte Diener das ihm übergebene Geld sorgsam bewahrt, aber nicht arbeiten lässt. Während der Kyrios die ersten beiden Knechte lobt und der Erzähler dieses Lob relativ kurz hält, fällt über den dritten Knecht in aller Ausführlichkeit und mit eingehender Begründung das Verdikt der Faulheit. Er erscheint als ein ängstlicher und zögerlicher, wenn auch redlicher Verwalter des ihm anvertrauten Vermögens, aber gerade das wird ihm zum Verhängnis. Der Erzählung geht es, anthropologisch gesehen, darum zu zeigen, dass der Mensch aus den ihm gegebenen Gaben das ihm Mögliche machen muss. Das erfordert ganzen Einsatz und volle Risikobereitschaft. Die Geschichte geht am Ende sogar noch über das reine Verdikt hinaus, indem sie das dem ängstlichen Diener anvertraute Vermögen dem zukommen lässt, der am meisten Talente empfangen und entsprechend damit gewirtschaftet hat.

Die Untätigkeit, verbunden mit satter Sorglosigkeit, wird vor allem im *Gleichnis vom Kornbauern* (Lk 12,16-21) kritisiert. Es handelt sich um einen Großgrundbesitzer, der in der sozialen Skala mit Großhändlern vergleichbar ist und seine Ländereien von Kleinbauern bebauen lässt, um aus ihnen möglichst hohe Gewinne zu erzielen. Charakterisiert wird er als ein selbstbezogener Großbauer, der jeden sozialen Bezug verloren hat und folglich auch nur Selbstgespräche führt. Er identifiziert sich allein mit dem, was andere erwirtschaftet haben und schreibt dem äußeren Besitz Dauerhaftigkeit zu. Die Erzählung ist so angelegt, dass der Leser förmlich darauf wartet,



dass das Leben des reichen Mannes als große Illusion enttarnt wird. Abhängige für sich arbeiten zu lassen und daraus den großen Gewinn abzuschöpfen und dabei nur sich selber im Blick zu haben, widerspricht der Grundvorstellung Jesu, dass der Mensch seine Begabungen von Gott hat und vor Gott verantworten muss, wie er sie zur Geltung gebracht hat. Arbeit hat ihren Sinn nicht in der Anhäufung von Schätzen, die vergehen (vgl. Mt 6,19–21), sondern entspricht dem Schöpfungsauftrag, Welt und Leben zu gestalten. Das ist dann weit entfernt von der pragmatischen Botschaft der umherziehenden hellenistischen Wanderphilosophen, dass das Leben immer unsicher und vergänglich ist und deshalb keine Sicherheit garantiert, sondern steht der weisheitlichen Lebensauffassung näher, dass die Arbeit zum Schöpfungsauftrag Gottes gehört und ihren Sinn nicht in der Selbstgenügsamkeit findet.

In die neutestamentliche Paränese ist die Kritik am Verlust der von Jesus gepredigten Wahrheit, dass sich alles Handeln und Tun Gott verdankt, eingegangen, wenn der Jakobusbrief die ganze menschliche Existenz mit seiner Befähigung zur Arbeit unter den Willen Gottes stellt: «Ihr (gemeint sind die selbstsicheren Geschäftsleute [R.H.]) solltet lieber sagen: Wenn der Herr will, werden wir noch leben und dies oder jenes tun» (Jak 4,15).

#### 4. Die Sprüche vom Sorgen – ein Widerspruch?

Stehen zur Bedeutung und Wertschätzung der Arbeit in der Verkündigung Jesu die «Sprüche vom Sorgen» (Mt 6,25–34/Lk 12,22–32) im Widerspruch? «Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt...» (Lk 12,22). Immer wieder geht es hier um die Mahnung, sich keine Sorgen zu machen, weil der Vater für alles sorgt. Beispielhaft sollen vielmehr die Lilien des Feldes sein, die nicht arbeiten. Vordringlich ist vielmehr die Bemühung um das Reich Gottes (Mt 6,34/Lk 12,31). Es geht den Sprüchen um das entscheidende Kriterium für alle Arbeit und Geschäftigkeit, und das liegt im Reich Gottes. Die Sorgensprüche sind wohl in erster Linie an Menschen gerichtet, die sich zu sehr um ihren Besitz sorgen, auf die Vorsorge für ihr Leben fixiert sind, um sich selber kreisen und sich um ihren Lebensstandard ängstigen. Es geht Jesus deshalb hier darum, sich von der Mühe um Vordergründigkeiten nicht so in Beschlag nehmen zu lassen, dass sie den Blick für das Wesentliche des Lebens verstellen.<sup>6</sup> Insofern lassen sich die Mahnungen Jesu gut dem Gleichnis vom Kornbauern (Lk 12,16–21) zuordnen.

#### 5. Zwischenfazit

Ziehen wir ein Zwischenfazit für die Verkündigung Jesu: Jesus kommt selbst aus der Arbeitswelt und geht während seiner öffentlichen Wirksamkeit bewusst in die Welt der arbeitenden Menschen hinein. Damit gibt er

zu erkennen, dass er die Welt mit ihren Lebensbedingungen bejaht und dass er in der Arbeit den wesentlichen Beitrag zur Weltgestaltung sieht. Deshalb liegt es ihm fern, die Arbeit mit einer Werteskala zu versehen. Der Tagelöhner ist ihm ebenso wichtig wie der Großhändler, der Diener ebenso wie der Herr, der ein Festmahl veranstaltet. Jesus ist in seiner Einschätzung der Arbeit von seinem weisheitlich-schöpfungstheologischen Horizont geleitet, der die Arbeit als Konkretion der Begabung und des Auftrags durch den Schöpfer selbst versteht.

### 5. Paulus, der «Zeltmacher»

Es gibt wenige Punkte, an denen die Übereinstimmung Jesu und seiner Botschaft auch auf dem Hintergrund seiner Biographie mit der Verkündigung des Paulus so zum Tragen kommt wie beim Umgang Jesu mit der Arbeit und ihrer Wertschätzung. Das betrifft sowohl die Herkunft beider Gestalten als auch ihre Botschaft.

Paulus selbst macht fast überhaupt keine Angaben zu seiner Herkunft und seinen beruflichen Tätigkeiten. Weiter hilft uns hier die Apostelgeschichte mit einigen historisch zuverlässigen Informationen. Er ist bei seinem ersten Korinth-Aufenthalt mit dem aus Rom ausgewiesenen judenchristlichen Ehepaar Priszilla und Aquila zusammengetroffen (Apg 18,2) und hat mit ihnen gemeinsam die Missionsarbeit in der Hauptstadt der Achaia betrieben. Apg 18,3 macht eine kurze Angabe zum Beruf des Ehepaares und des Paulus: Priszilla und Aquila üben den Zeltmacher-Beruf aus, und Paulus betrieb das gleiche Handwerk. Wenn die Angabe von Apg 22,3, Paulus stamme aus Tarsus in Kilikien, zutreffend ist, wogegen nichts spricht (vgl. Apg 9,30; 11,25; 21,39), ist für ihn die Tätigkeit eines Zeltmachers (*skeno-poiros*) gut vorstellbar. Tarsus war ein Zentrum der Zeltindustrie, wie uns aus außerbiblichen Quellen bekannt ist (Dio Chrys or 34,23). Ein Handwerksberuf ist auch deshalb gut vorstellbar, weil Paulus ausdrücklich betont, seinen Unterhalt mit seiner Hände Arbeit erwirtschaftet zu haben (1 Thess 2,9). Damit gehört er wohl nicht der mittellosen sozialen Unterschicht an, sondern konnte seinen Unterhalt so weit bestreiten, dass er nicht gezwungen war, für seine Missionsarbeit Unterstützung von außen anzunehmen; nach eigenem Bekunden hat er diese auch nur aus Philippi angenommen (vgl. Phil 4,15). Allerdings war die Zeltweberei erheblich den konjunkturellen Unwägbarkeiten ausgesetzt.

Auf jeden Fall stammte Paulus ebenso wie Jesus aus dem handwerklichen Milieu, wenn auch als Bürger des «interkulturellen» Tarsus mit engerem Kontakt zur Bildungswelt als Jesus in seinem dörflich-galiläischen Milieu. Deshalb liegt es auch bei ihm nahe, dass er seine Botschaft mitunter in Bildern und Vergleichen formulierte, die der Welt der Arbeit entnommen

waren: Die Gemeinde ist Gottes Ackerfeld oder Gottes Bau, Paulus selbst ist der Baumeister; er hat gepflanzt, Apollos hat begossen (1 Kor 3,6), er hat wie ein guter Baumeister den Grund gelegt, auf dem weitergebaut werden soll (1 Kor 3,10). Dass Paulus schließlich die Struktur eines Hauses und Wirtschaftsbetriebes, der weitgehend ein Handwerksbetrieb ist, genau kennt, macht der Philemonbrief deutlich. Paulus weiß, welche Rolle ein Diener in einem Haus spielt, und schickt deshalb den entlaufenen Onesimus wieder an seinen Herrn zurück.

### 6. Das Selbstzeugnis des Paulus in 1 Thess 2,9

Bereits in seinem ersten Schreiben an eine Gemeinde verbindet Paulus seine eigene Sorge für seinen Lebensunterhalt mit der Verkündigung des Evangeliums: «Ihr erinnert euch doch, Brüder, an unsere Mühe und Plage. Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um euch nicht zur Last zu fallen, und haben euch so das Evangelium verkündet» (1 Thess 2,9). Der Hinweis ist sowohl ein Selbstzeugnis des Paulus, mit dem er sich von anderen Predigern, die sich für ihre Botschaften entlohnen lassen, abgrenzt, er lässt aber auch die ekklesiale Dimension seines Handelns erkennen. Mit «Mühe und Plage» denkt Paulus sicher an handwerkliche Arbeit, der er nachgeht, um der Gemeinde nicht zur Last zu fallen. Im Blick auf die vielen umherziehenden Wanderphilosophen, die von ihren Lebenshilfen lebten und mit ihnen Geschäfte machten, legt Paulus im Interesse der Glaubwürdigkeit des Evangeliums Wert auf die Tatsache, dass er seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit bestreitet. Etwas zugespitzt kann man sogar sagen, dass Paulus gerade *durch* seine Arbeit das Evangelium verkündet.

Damit hat er die grundlegende Norm für das Verhalten der Gemeinde geschaffen. Wie er es vermieden hat, sich während seines Aufenthaltes in Thessalonich von den dortigen Christen für seinen Lebensunterhalt abhängig zu machen, so sollen sich auch die Thessalonicher entsprechend seinen Anweisungen bei seinem Gründungsaufenthalt verhalten (1 Thess 4,11). Hier ist zu berücksichtigen, dass Paulus mit seinem Brief auf Nachrichten, die ihm sein Mitarbeiter Timotheus überbracht hat, antwortet. Welche konkreten Vorgänge ihn zu seiner Mahnung in 1 Thess 4,11 veranlasst haben, ist schwer auszumachen. Möglicherweise drängt Paulus die Gemeinde, sich als kleine christliche Minderheit nicht dem möglichen Vorwurf auszusetzen, man kündige den sozialen Zusammenhang auf und spiele eine Sonderrolle. Es geht Paulus um die Verantwortung in der Welt, nicht um einen Auszug aus der Welt. Damit bewegt er sich ganz auf der Linie Jesu, der ebenfalls keine Sondergemeinde mit seiner Jüngerschaft etabliert hat.

Aber Paulus denkt bei der Arbeit nicht nur an den Lebensunterhalt. Erstaunlicherweise verknüpft er die Trias «Glaube, Liebe, Hoffnung»<sup>7</sup> zu Be-

ginn seines Schreibens mit den Näherbestimmungen «Werk, Mühe, Geduld» (1 Thess 1,3): «gedenkend eures Werkes des Glaubens und der Mühe der Liebe und der Geduld der Hoffnung». Mit dem «Werk (*ergon*) des Glaubens» ist nicht nur gemeint, dass der Glaube die Tat sucht,<sup>8</sup> sondern dass der Glaube selbst «Arbeit» ist. Man darf nur den Begriff «Arbeit» nicht zu eng als «Werk» oder «Leistung» fassen. Das geht aus dem zweiten Element «Mühe der Liebe» hervor. Paulus trägt damit der realistischen Einschätzung Rechnung, dass das Glauben, Lieben und Hoffen in den gegebenen Verhältnissen nicht einfach ist. Damit stellt er den Glauben ganz in die Lebenswirklichkeit hinein, die den jungen Christen in der hellenistischen Gesellschaft mit ihren ganz anderen Lebensprinzipien viel abverlangte. Das wird besonders deutlich, wenn man die Trias «Werke – Mühe – Geduld» in Offb 2,2 berücksichtigt, die vielleicht von 1 Thess 1,3 inspiriert ist. Beim Apokalyptiker Johannes geht es um gesellschaftlich zugespitzte Situationen der kleinen Minderheit von Christen in Ephesus, in denen sich die dortigen Gemeindechristen bewährt haben.

### 7. Kritik am Apostel in der Frage nach dem Unterhalt<sup>9</sup>

Die Missionsarbeit der Apostel erforderte Aufwendungen auf den mitunter langen Wegen. Was im Norden Palästinas angesichts der relativ kurzen Entfernungen noch ziemlich leicht möglich war, gewinnt bei den großen Entfernungen besonders in Kleinasien ganz andere Dimensionen: Anders als im überschaubaren Galiläa, wo man in der Regel an einem Tag von Ort zu Ort gelangen konnte, entstand vor allem in Kleinasien das Problem, wie die langen Wege und Reisen finanziert und die Versorgung der Missionare garantiert werden konnten. Die galiläischen Missionare der Jesusüberlieferung konnten noch mit der Maxime leben, nichts mit auf den Weg zu nehmen und einfach in den Häusern, die sie antrafen, einzukehren, um aber alsbald weiterzuziehen. Das ist in den Bedingungen der Städtemission mit ihren langen Wegen nicht mehr möglich. Schon die erste Missionsreise der antiochenischen Abgesandten Paulus und Barnabas nach Zypern und ins südliche Kleinasien (Apg 13f) erforderte einen Unterhalt. Indirekt geht aus 1 Kor 9,6 hervor, dass Paulus und Barnabas ihn mit ihrer eigenen Arbeit bestritten haben. Aber grundsätzlich werden die Missionare von ihrer Ausgangsgemeinde mit dem Notwendigen ausgerüstet worden sein.

Eigentlich steht den Aposteln also das Recht auf Unterhalt für ihre Mission zu; darauf zu verzichten, scheint Kreisen in Korinth sogar suspekt zu sein; man hat Paulus wohl vorgeworfen, dass er auf diese Weise nur um so mehr für seine Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde werben wollte.<sup>10</sup> Paulus weist auch durchaus auf dieses Recht hin (vgl. 1 Kor 9,12-18), nimmt es aber nicht in Anspruch. Dafür wird es verschiedene Gründe ge-

geben haben. Der primäre Grund wird sozialer Natur und darin zu suchen sein, dass er Gemeindemitgliedern, die wahrscheinlich nicht gerade zu den Begüterten zählten, nicht zur Last fallen wollte, um die Akzeptanz des Evangeliums nicht zu behindern. Darüber hinaus hat die Arbeit als solche aber bei ihm einen hohen Stellenwert. Paulus kann die Adressaten in den Gemeinden nur dann zur geregelten Arbeit aufrufen, wenn er sich selbst betätigt und sich nicht dem Vorwurf aussetzt, er lasse sich selbst versorgen.

### *8. Erinnerung an Paulus*

Der «arbeitende» Paulus ist ein wesentlicher Charakterzug, der auch noch in nachpaulinischer Zeit zum Paulusbild gehört. In seiner Abschiedsrede in Milet vor den Presbytern und Episkopen aus Ephesus blickt der lukanische Paulus auf sein Missionswerk zurück.<sup>11</sup> Nach dem Vermächtnis seines Missionswerkes in der Heidenwelt (Apg 20,18–21), seinem Vorausblick auf seine Drangsale in Jerusalem und die auf die Kirche zukommenden Falschlehrer (Apg 20,29–31) weist er auf seiner Hände Arbeit für seinen eigenen Unterhalt und den seiner Mitarbeiter hin (Apg 20,34f). Der Paulus der Apostelgeschichte hat nicht nur für seine eigenen Aufwendungen gearbeitet, sondern auch für die seiner Begleiter. Das geht über das Selbstzeugnis in 1 Thess 2,9 hinaus, wo nur von der Erwirtschaftung des eigenen Unterhaltes die Rede war. Über Paulus selbst geht dann auch die Darstellung von Apg 20,35 hinaus, dass der Völkermisionar seine Arbeit in den Dienst der Schwachen gestellt habe.

Der Verfasser des nachpaulinischen 2. Thessalonicherbriefes<sup>12</sup> greift das paulinische Selbstzeugnis und die Ermahnung des Apostels aus 1 Thess 4,11 auf und geht noch einen Schritt weiter: Die Gemeinde soll sich von Brüdern, die ein unordentliches Leben führen, fernhalten und sich den Apostel zum Vorbild nehmen (2 Thess 3,6f). Der Autor greift hier auf 1 Thess 2,9 zurück und wendet die dortige Versicherung des Paulus, er habe Tag und Nacht gearbeitet, auf seine Adressatenschaft gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. an, in der es offenbar Tendenzen zur Untätigkeit gegeben hat. Sicher hat das christliche Arbeitsethos sich von der hellenistischen Umwelt unterschieden;<sup>13</sup> es ist also gut möglich, dass sich die Christen in Mazedonien noch nicht hinreichend vom Ethos ihrer Umwelt gelöst haben. In den 80er Jahren des ersten Jahrhunderts war Paulus offenbar das entscheidende Vorbild als ein Apostel, der in der Arbeit eine ethische Verantwortung sah und diese sogar mit der Kontinuität der Überlieferung verband.<sup>14</sup>

Vor allem die sprichwörtliche Wendung «wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen» geht über die Maßgaben des 1 Thess hinaus und will die Dringlichkeit des Auftrags zur Arbeit unterstreichen. Die Maßgabe macht uns deutlich, dass wir sie nicht «zeitlos» verstehen dürfen, sondern aus ihrem

historischen Kontext heraus erklären müssen. Es ist kaum anzunehmen, dass sie überhaupt keinen konkreten Hintergrund hat. Dafür kann auch nicht geltend gemacht werden, dass es in der Umwelt ähnliche Parolen gibt (vgl. PsPhokylides 153: «Sei tätig, damit du von deinem Eigenen leben kannst»). Die Aufforderung zu einem ordentlichen Leben und zur Arbeit hat in der Situation des Schreibens möglicherweise «beruhigende» Funktion: Angesichts der Tatsache, dass in Thessalonich offensichtlich Parolen die Runde machten, der «Tag des Herrn» sei schon da, könnte es zu einer Art «Arbeitsflucht» gekommen sein, auch wenn sich das textlich nicht konkretisieren lässt. Es ist aber immerhin bemerkenswert, dass Pseudo-Paulus hier über den authentischen Paulus hinausgeht und sein Paulusbild am «arbeitenden» Paulus festmacht. Näher liegt allerdings die Annahme, dass die Gemeinde gegen Ende des 1. Jh. vor die Verpflichtung gestellt wird, sich vom teilweise laxen Arbeitsethos der Umwelt zu trennen und die eigene Identität zu profilieren. Entsprechend hat der Auftrag zur Arbeit in der frühen Kirche auch seine außerordentliche Bedeutung gehabt.<sup>15</sup> Dass wir «Arbeit» und «Bemühung um Arbeit» heute im Kontext der Industriegesellschaft unter anderen Vorzeichen verstehen müssen, liegt auf der Hand. Von überzeitlicher Bedeutung ist dabei zweifellos, dass die Arbeit einen hohen anthropologischen Stellenwert hat.

### 9. Fazit

Auch hier sei ein Fazit gezogen: Sowohl Paulus selbst als auch die Paulustradition messen der Arbeit einen hohen Stellenwert zu. Der Apostel selbst sieht die Arbeit als einen Weg, das Evangelium authentisch zu verkündigen und sieht sich selber in dieser Beziehung als nachahmenswertes Beispiel für seine Gemeinden. Die nachpaulinische Tradition hat dieses Paulusbild bewahrt und zum Maßstab ihres eigenen Lebens gemacht. Wie die frühkirchliche Entwicklung zeigt, hat sich dieses Arbeitsethos durchgesetzt. Letztlich gründet es im biblischen Schöpfungsauftrag zur Gestaltung der Welt und verbietet jegliche Weltflucht. Arbeit ist ein ethischer Wert und integraler Bestandteil des neutestamentlichen Menschenbildes.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ios. Bell. 3,3,2 § 42f. Übersetzung: *Flavius Josephus, de bello Judaico. Der Jüdische Krieg*, Band I: Buch I-III, herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto MICHEL und Otto BAUERNEFELD, Darmstadt 1959, 321.

<sup>2</sup> Ios. Bell. 3,10,7 § 508 (Übersetzung vgl. Anm. 1).

<sup>3</sup> Vgl. Gustaf DALMANN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924, 78-80.

<sup>4</sup> Willibald BÖSEN, *Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg 1985, Neuausgabe 1998, 127.

<sup>5</sup> Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York, 6. völlig neubearbeitete Aufl. 1988, s. v.

<sup>6</sup> Vgl. Rudolf HOPPE, *Arm und reich*. Neues Testament, in: Ulrich BERGES/Rudolf HOPPE, *Arm und reich* (NEB Themen Bd. 10), Würzburg 2009, 73f.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992, besonders 65-103.

<sup>8</sup> Vgl. Günter HAUFE, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHKNT 12/I), Leipzig 1999, 25.

<sup>9</sup> Vgl. Dieter ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 2010, 311-315.

<sup>10</sup> Vgl. ZELLER, *Korinther* (s. Anm. 9), 313f.

<sup>11</sup> Die Rede des Paulus in Apg 20,17-38 gibt das Paulusbild des Verfassers der Apostelgeschichte wieder (vgl. Rudolf HOPPE, «Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den guten Willen Gottes zu verkünden ...» (Apg 20,27). *Die testamentarische Rede des Paulus in Milet*, in: DERS./Kristell KÖHLER (Hg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009, 135-157.

<sup>12</sup> Auch wenn mitunter wieder die These von der Authentizität des 2 Thess vertreten wird (vgl. Abraham MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* [AncB 32B], New York u.a. 2000, 349-356), halte ich an der Mehrheitsposition der paulinischen Verfässherschaft des 1 Thess (ca. 50 n. Chr.) und der nachpaulinischen Verfässherschaft des 2 Thess (in den 80er Jahren des 1. Jh.) fest. Vgl. die überzeugende Begründung bei Wolfgang TRILLING, *Der Zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK XIV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980, 22-26.

<sup>13</sup> Vgl. Friedrich HAUCK, *Art. Arbeit*, in: RAC 1 (1950), 585-590.

<sup>14</sup> «Ein unordentliches Leben führen» wird in 2 Thess 3,6 mit «sich nicht an die Überlieferung halten» parallelisiert.

<sup>15</sup> Vgl. TRILLING, 2 Thess (s. Anm. 12), 148f.

THOMAS PRÜGL · WIEN

## ORA ET LABORA

*Theologie der Arbeit im antiken und mittelalterlichen Mönchtum?*

Versuche, eine Theologie der Arbeit zu schreiben, kamen in aller Regel nicht umhin, in den christlichen Traditionen nach Vorbildern Ausschau zu halten. Dabei stößt man unweigerlich auf die Formel *ora et labora*, jener Verdichtung des benediktinischen Programms und Vorbild vieler weiterer monastischer Reformen, die zum Aufbau des christlichen Abendlandes beitrugen. Die weise, über Jahrhunderte hinweg gewonnene Erfahrung, den Tagesablauf im Rhythmus von Arbeit und Gebet zu strukturieren, wird dabei als grundlegende christliche Errungenschaft gesehen, wodurch die Arbeit, gerade auch die niedere Handarbeit, aus der antiken Geringschätzung befreit und ihr sogar ein Platz im christlichen Erlösungskontext gegeben wurde, als Hilfsmittel, das neue Leben, das sich als universale Gottsuche und Christusbefolgung entfaltet, in sittlichen Bahnen zu halten und im Mönch die Grundtugend der Demut einzupflanzen. Eine solche ideengeschichtliche Sicht, auch wenn sie viel Wahres enthält, läuft dennoch Gefahr, die Vielgestaltigkeit des Arbeitsverständnisses im Christentum der Vormoderne zu ignorieren und allzu romantische Vorstellungen auf das abendländische Mönchtum zu übertragen.

### I.

Augustinus mag als Kronzeuge für durchaus konträre Ansichten über Arbeit in der alten Kirche dienen. Denn einerseits entsprach die christliche Ethik, v.a. im Gefolge der paulinischen Briefe und der frühen Kirchenordnungen, durchaus den Vorstellungen von ehrenhaft und fleißig arbeitenden Mitbürgern, andererseits evozierten eschatologisch inspirierte Texte das Ideal einer *vita contemplativa*, die die Vorläufigkeit irdischer Verrichtungen kritisierte und den sozialen wie gesellschaftlichen Ausstieg spirituell radikalisierte. Schon unter den frühen Anachoreten fanden sich Vertreter, die in dem Gebot 1 Thess 5,17 («Betet ohne nachzulassen») eine Erlaubnis erblickten,

*THOMAS PRÜGL, geb. 1963, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Wien.*



sich jeglicher Handarbeit zu enthalten. Man unterstrich diese Überzeugung mit Anekdoten, in denen betenden Mönchen auf wundersame Weise Nahrung bereitgestellt wurde.

Augustinus wurde mit dieser kontroversen Diskussion über Sinn und Zweck von Arbeit konfrontiert, als ihn Bischof Aurelianus von Karthago um ein Gutachten über die Handarbeit in den Klöstern bat. Anlass waren Auslegungen einander widersprechender Bibelstellen. Eine Gruppe schwärmerischer Mönche – man hat sie mit euchitisch-messalianischen Strömungen in Verbindung gebracht, die aus dem syrischen und kleinasiatischen Raum nach Nordafrika gelangten – wollte sich unbegrenzt dem Gebet, der geistlichen Lesung und der frommen Unterhaltung widmen. Hierfür beriefen sie sich v.a. auf Mt 6,25–33:

Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen, euer himmlischer Vater ernährt sie. [...] Lernt von den Lilien des Feldes: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. [...] Macht euch keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen, was sollen wir trinken? Denn um all das geht es den Heiden.

In diesem Herrenwort sahen sie die Ermunterung zu unablässiger geistlicher Muße, einer Sorglosigkeit gegenüber der «Welt», die sich aus der Einsicht in das Hereinbrechen der Gottesherrschaft nahelegte. Ihre Ansichten stellten jene aszetischen Vorstellungen im frühen Mönchtum in Frage, die in der Arbeit eine notwendige Beschäftigung des Mönchs erblickten, nicht allein zur Bestreitung seines Lebensunterhalts, sondern v.a. als aszetische Übung gegen Faulheit, Stolz und geistlichen Überdruß (*acedia*).<sup>1</sup> Diese «traditionelle» Gruppe berief sich auf 2 Thess 3,6–12:

Haltet euch von jedem Bruder fern, der ein unordentliches Leben führt. [...] Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Wir hören aber, dass einige von euch ein unordentliches Leben führen und alles mögliche treiben, nur nicht arbeiten. Wir ermahnen sie und gebieten ihnen im Namen Jesu Christi, des Herrn, in Ruhe ihrer Arbeit nachzugehen und ihr selbstverdientes Brot zu essen.

Freilich war Augustinus in seinem Werk über die Handarbeit weit davon entfernt, eine Theologie der Arbeit zu entwerfen oder sie gar als einen Grundvollzug menschlicher Verwirklichung anzuerkennen, selbst wenn ihm dieser Gedanke nicht ganz fremd war.<sup>2</sup> Denn in seiner Auslegung zum Buch Genesis gestand er dem Menschen im Paradies kraft seiner ursprünglichen Vollkommenheit zu, die Schöpfung ungehindert erkennen und sich ihr gestalterisch frei zuwenden zu können. Arbeit war daher für Augustinus keine Folge des Sündenfalls, sondern besaß einen Schöpfungszweck in der

Hervorbringung und Förderung des Guten. Allerdings habe der Sündenfall bewirkt, dass die Arbeit seither mit Schmerz verbunden sei. Eine weitere Folge des Sündenfalls war die Trägheit, die sich des Menschen bemächtigte; seither stehe die Arbeit unter dem Zwang, die «notwendigen» Bedürfnisse des Menschen befriedigen zu müssen. Ungeachtet dieser mühevollen *condition humaine* kann für Augustinus Arbeit durchaus mit Freude verbunden sein, und zwar, wenn sie mit Liebe ausgeführt wird; denn in der Liebe spürt man die Mühe nicht.<sup>3</sup>

In der Abhandlung über die Handarbeit griff Augustinus diese Erwägungen nur zum Teil auf. Die Verpflichtung für Mönche zur Handarbeit ergab sich für ihn vor allem aus dem Gebot des Apostels in 2 Thess 3,10. Nur wer aus gesundheitlichen Gründen keiner schweren Arbeit nachgehen könne, solle davon befreit sein. Der Streit in den nordafrikanischen Klöstern des späten 4. Jhs. hatte aber v.a. einen sozialen Hintergrund. Die meisten Mönche entstammten der Sklavenschaft, waren mithin Freigelassene. Augustinus kritisierte nun jene, die ihre im Kloster gewonnene Freiheit auch demonstrativ durch Arbeitsenthaltung zum Ausdruck bringen wollten. Anders verhielt es sich mit denen, die aus der besitzenden Oberschicht ins Kloster gingen. Da sie körperliche Arbeit nicht gewohnt waren, hatte Augustinus größeres Nachsehen mit ihnen, zumal sie doch der Gemeinschaft durch den Verkauf ihrer Güter bereits große Wohltaten erwiesen hatten. Gleichwohl empfahl er die körperliche Arbeit für Mitglieder aller Stände im Kloster, denn darin äußere sich die Demut, die der Nachfolge Christi angemessen sei. Augustinus stellte ferner das Wohl der Gemeinschaft in den Mittelpunkt, da Handarbeit die Kommunität in gemeinsamen Vorhaben und der gemeinsamen Haltung eine. Das Ideal der monastischen Handarbeit förderte damit in der feudalen Welt der Spätantike zumindest intentional eine Entprivilegierung der Oberschicht sowie Solidarität unter den Christen. Für Augustinus war der Wert der im Kloster verrichteten Arbeit grundsätzlich verschieden von jener, die in der «Welt» geschieht. Während letztere darauf abziele, Privatbesitz zu vermehren, also von Eigennutz getrieben sei, suche die klösterliche Handarbeit «das, was Jesu Christi» sei, also die Selbstlosigkeit des gemeinsamen Lebens und der Liebe.

## II.

Ab dem späten 4. Jh. entstanden im lateinischen Westen eine Fülle von monastischen Regeln, die mit Blick auf die Handarbeit die klassische, schon bei den Wüstenvätern grundgelegte Abwechslung von Gebet und Arbeit variierten und kanonisierten.<sup>4</sup> Die Regel des hl. Benedikt, die sich nicht zuletzt aufgrund politischer Intervention der karolingischen Machthaber im Abendland durchsetzte, verdankte ihren Erfolg weniger einer radikalen

Neukonzeption des Mönchtums als vielmehr der weise abwägenden Übernahme und Anpassung von Bestimmungen älterer Regeln. Im Mittelpunkt dieser Regel steht der Abt, der sich, von der Tugend der *discretio* geleitet, als Lehrer und Seelenführer um den geistlichen Fortschritt der Mönche sorgt. Anders als Augustinus in *De opere manuali* richtete sich die *Regula Benedicti* (RB) an Mönche, die dem Stadtleben entflohen waren und bewusst die ländliche Einsamkeit aufgesucht hatten. Der Regeltext setzt ein gut etabliertes, arbeitsteilig strukturiertes Kloster voraus, mit festen Tagesabläufen und handwerklicher Spezialisierung unter den Mönchen. Als Ziel des klösterlichen Lebens stellt die Regel dem Mönch die Demut vor Augen, die durch einen Prozess der Erziehung und des Aufstiegs erreicht wird.<sup>5</sup> Entsprechend ist das Leben der Kommunität von einem Verständnis gegenseitigen Dienens geprägt, das sich nicht zuletzt beim Küchendienst und Putzen konkretisiert. Auch das Arbeitsleben im benediktinischen Kloster erhält seine Bedeutung aus dem Kontext von Demut und Dienst. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang zwei Kapitel der Regel: Die Bestimmungen über die Handwerker im Kloster (RB 57) und das Kapitel über die tägliche Handarbeit (RB 48). Letzteres dürfte die Grundlage für die Kurzformel *ora et labora* gebildet haben, mit welcher man die benediktinische Lebensform seit langer Zeit prägnant umschreibt, die aber in der Regel selbst nicht belegt ist. Um den Müßiggang, «den Feind der Seele», zu bekämpfen, sollen sich die Mönche abwechselnd der Handarbeit und dem Gebet widmen. Die Regel konkretisiert diese alte Praxis, indem sie einen Tagesplan aufstellt, der zwischen den Gebetszeiten täglich sechs Stunden Arbeit vorsieht, drei am Vormittag und drei am Nachmittag. In kluger Umsicht übergeht die Regel auch die Kranken und Schwachen nicht, denen der Abt ebenfalls geeignete Beschäftigungen übertragen möge, um sie vor geistlicher Trägheit zu schützen.

Wie weit sich die monastische Welt von den einfachen Korbflechtern, als welche die frühen Wüstenväter meist ihren Unterhalt bestritten, entfernt hatte, zeigt das Kapitel über die Handwerker des Klosters (RB 57). Die Regel bindet die Ausübung des Handwerks zwar an die Beauftragung und Erlaubnis durch den Abt, aber allein der Hinweis, dass auch das Handwerk zum Stolz verleiten könne und daher der geistlichen Vorsicht bedürfe, zeugt von dem sozialen Prestige, das mit diesen Fertigkeiten verbunden war. Das Kloster war somit prädisponiert, zum Ort beruflicher Spezialisierung und innovativer Techniken zu werden. Die Regel erlaubte, die produzierten Erzeugnisse zu verkaufen, und zwar zu einem Preis, der stets ein wenig unter dem ortsüblichen liegen sollte. Gleichwohl wurde spezialisierte handwerkliche Arbeit an sich und als Selbstwert nicht privilegiert, sondern als Teil einer ausgeglichenen monastischen Lebensführung und Spiritualität betrachtet. Arbeit, Chorgebet und Schriftbetrachtung (*lectio divina*) hatten

sich die Waage zu halten, wobei dem Chorgebet (*opus Dei*) in jedem Fall der Vorrang gebührte.

Was die RB für das abendländische Mönchtum leistete, erfüllten die Regeln des Basilius von Caesarea für den Raum der Ostkirche. Der Bischof von Caesarea hatte über Jahre hinweg Anfragen zum Ordensleben beantwortet und daraus kohärente Texte zusammengestellt, welche bald als seine «Regeln» in Umlauf gebracht wurden.<sup>6</sup> In puncto Arbeit finden sich zwischen Benedikt und Basilius zahlreiche Parallelen. Unübersehbar ist die Betonung der Demut als Grundhaltung des Mönchs und der Kampf gegen Trägheit und Faulheit. Die klösterliche Arbeit musste sich diesem übergeordneten geistlichen Programm anpassen. Doch sind auch unterschiedliche Akzentsetzungen unverkennbar. Bei Basilius, der die Arbeit im Kloster ausführlicher als Benedikt behandelte, dominierte die Sorge um den sittlichen und aszetischen, aber auch den kollegial-karitativen Zweck der Arbeit.<sup>7</sup> Die Arbeit diente in erster Hinsicht der sittlichen Vervollkommnung und der geistlichen Disziplin des Mönches. Hochmütigen Mönchen, v.a. solchen, die aus höheren gesellschaftlichen Schichten kamen, musste mit niederen Arbeiten die «Demut Jesu» beigebracht werden. Schärfsten Tadel gab es für Arbeit, die mit Murren oder mit Stolz geleistet wurde, weil sie die gesamte im Kloster geleistete Arbeit in Mitleidenschaft zog. Daher gebot Basilius, das Werk der Faulen und Mürrischen aus dem Kloster buchstäblich zu entfernen. Die Basiliusklöster darf man sich ähnlich diversifiziert und spezialisiert vorstellen wie jene der Benediktsregel. Die Arbeit im Kloster verfolgte keinen Selbstzweck, sondern sollte den Fähigkeiten und Bedürfnissen jedes einzelnen Mönches angepasst werden. Nicht was der Mönch arbeiten wollte, sondern was ihm aufgetragen wurde, sollte er tun. Basilius erwähnte namentlich Schuhmacher, Weber, Bauern, Schreiner, Schmiede und Landarbeiter, die sich unter den Mönchen fanden. Ihre handwerklichen Fertigkeiten wurden explizit gewürdigt, doch durfte die Arbeit niemals das Klosterleben beherrschen, was bereits bei der Sorge um Lärmvermeidung virulent wurde. Basilius gestand neben dem Oberen auch der Kommunität zu, ein Handwerk zu approbieren und einen geeigneten Mitbruder damit zu beauftragen. Ebenso hatte sich ein Mönch dem Willen der Kommunität zu fügen, wenn diese dessen Handwerk als für das Kloster ungeeignet ablehnte. Die Werkzeuge waren Eigentum der Kommunität, auch wenn der einzelne Mönch für den einwandfreien Zustand derselben Sorge zu tragen hatte. Damit sollte verhindert werden, dass sich ein Mönch innerhalb des Klosters Freiräume anmaßte, sich anderen gegenüber erhob oder gar irgendwelchen Privatgeschäften nachging. Was die Qualität der Produkte betraf, galt als Maßstab preiswerte Schlichtheit, nicht eitle Kunstfertigkeit. Die Produkte sollten preisgünstig in unmittelbarer Nähe des Klosters verkauft werden. Wenn man dennoch städtische Märkte aufsuchen müsse, möge man sich an «fromme Leute» als Kunden halten; Volksfeste waren als Verkaufsstände

ebenso zu meiden wie Wallfahrtsorte bei Märtyrergräbern. Die Sorge um den Lebensunterhalt des Klosters sollte nach Basilius nicht im Mittelpunkt der Arbeit im Kloster stehen, ein Ziel, das er mit Verweis auf Mt 6,32 («Darum sorgen sich auch die Heiden!») ganz ablehnte. Vielmehr sollten die wirtschaftlichen Erträge des Klosters, das offenbar gut situiert war, der Sorge um die notleidenden Nächsten gelten. Solche Nächstenliebe sei laut Basilius auch das Motiv des Paulus gewesen, als er darauf beharrte, mit eigenen Händen zu arbeiten.

### III.

Mit dem Aufstieg von Cluny als einem neuen Zentrum monastischer Kultur ab dem 10. Jh. lässt sich eine grundlegende Verschiebung der traditionellen Handarbeit im Kloster verfolgen. In dem Maße wie Cluny den Aufwand für eine immer ausgedehntere, feierliche Liturgie steigerte, in dem Maße nahmen auch Zeit und Bereitschaft der Mönche für die Handarbeit ab, die mehr und mehr von angestellten Laienbediensteten übernommen wurde. Der monastische Prunk Clunys rief unweigerlich Gegenbewegungen auf den Plan, die ab dem 11. Jh. gezielt die Wiederherstellung der alten Regelobservanz forderten. So innovativ reformerisch sich diese Bewegungen (Eremiten, Vallombrosaner, Kartäuser, Zisterzienser) auch präsentierten, so waren sie dennoch auch von modernitätskritischen Motiven geleitet. Der Handarbeit kam dabei eine zentrale, gleichsam symbolische Rolle zu, galt sie doch als Inbegriff und Garant für die Kontinuität des alten Mönchtums. Freilich konnten sich jene Reformbewegungen und neuen Orden trotz ihrer erstaunlichen Attraktivität auf Dauer nicht den neuen Realitäten der wirtschaftlichen Entwicklung in Europa entziehen. Einerseits erfuhren nämlich Handel und Gewerbe ab dem Beginn des zweiten Jahrtausends einen rasanten Aufschwung, der durch die Einführung der Geldwirtschaft zusätzlich beschleunigt wurde, andererseits wurden die neuen Ordensbewegungen selbst zu Trägern jener Innovationen, deren Realisierung sich kaum mehr mit den geistlichen Reformvorstellungen in Einklang bringen ließen, aus denen jene Bewegungen ursprünglich stammten. Während also die neuen Orden auf dem besten Weg waren, sich zu frühmodernen Unternehmen zu wandeln, schrumpfte die Regelvorschrift, die den Mönch zu Handarbeit anhielt, auf einige eher symbolische Aktivitäten in Küche und Putzkammer.<sup>8</sup>

In Cîteaux wollte man mit der Betonung des hehren Prinzips der mönchischen Handarbeit gleichzeitig auf alternative Einkünfte aus Renten, Altar- und Begräbnisstiftungen sowie aus Viehzucht und fremder Hände Arbeit verzichten.<sup>9</sup> Zwar gelang es dem Stammkloster des Zisterzienserordens noch, sich ausschließlich aus eigener Landwirtschaft zu ernähren, allerdings war es damit das letzte Kloster dieser Art, denn sämtliche zister-

ziensische Neugründungen, die in den ersten Jahrzehnten des Ordens wie Pilze über ganz Europa hinweg aus dem Boden schossen, mussten bei ihrer Expansion auf Hilfsarbeiter zurückgreifen.<sup>10</sup> Um den enormen Bedarf an Arbeitskraft bereitstellen zu können, der bei Rodung und Kultivierung des Landes, bei der Gewinnung von Bodenschätzen und der im großen Stil betriebenen Schafzucht anfiel, griffen die Zisterzienser auf sog. Konversen zurück. Ursprünglich waren die Konversen ungebildete Laienarbeiter, die teils aus Idealismus, teils für geringen Lohn für bestimmte Klöster arbeiteten. Bei den Zisterziensern verloren die Konversen ihren Status als Laien und wurden gleichsam als «Halbmönche» mit bestimmten Gebetsverpflichtungen und Gelübden in die Klosterfamilie aufgenommen, wenn auch klar von der Gruppe der Chormönche getrennt. Als eigentlichen Handarbeitern war es ihnen verboten, ein Buch in Händen zu halten oder gar zu studieren.<sup>11</sup> Ein weiteres Merkmal der expandierenden zisterziensischen Wirtschaftsform waren die sog. Grangien, bei denen es sich um Wirtschaftshöfe handelte, die man zum Zweck intensiverer Land- und Viehwirtschaft in einiger Entfernung von den Klöstern errichtete und die von Konversen und Laienbediensteten bewirtschaftet wurden. Mit dem Einstieg in den europäischen Wollhandel, der flächendeckenden Errichtung von Mühlen sowie der intensiven Gewinnung und Verarbeitung von Bodenschätzen haben die Zisterzienser am Ende des 13. Jahrhunderts die traditionellen Vorstellungen von Handarbeit völlig aufgegeben und sich der Vorteile der frühmodernen Kapitalwirtschaft bedient. Erst hier, bei einer auf ökonomische und technologische Innovation und Gewinn ausgerichteten Wirtschaftsweise, trifft die moderne Vorstellung des *ora et labora* als Symbol benediktinischen Arbeits- und Gestaltungswillens, der zu einem europäischen Kulturfaktor wurde, im eigentlichen Sinn erst zu. Den alten, rein asketischen Zweck der Handarbeit hatte man damit weit hinter sich gelassen. Triebfeder dieser Entwicklung waren aber nicht so sehr die neuen Orden als vielmehr breitere Modernisierungs- und Emanzipationsbewegungen in den frühbürgerlichen europäischen Gesellschaften des Hochmittelalters, die sich auf verschiedenen Feldern manifestierten.<sup>12</sup> Der Ordensfrühling ab dem 12. Jh. darf dabei als Teil dieser tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformation verstanden werden, die sich auch in einer offensiven geistlichen Durchdringung aller Lebens-, Arbeits- und Kulturbereiche äußerte.

#### IV.

Unser Überblick über die Handarbeit in den großen monastischen Traditionen hat bislang eine wichtige Betätigung des Mönches seit alters her ignoriert, nämlich die intellektuelle Arbeit, die sich mit Literatur, Büchern, Studium und Wissenschaft befasste. Als Variante und Alternative zur Hand-

arbeit übte sie eine komplementäre Funktion für ein ausgewogenes monastisches Leben aus. Solche intellektuelle Arbeit ist nicht mit den geistlichen Übungen des Mönches zu verwechseln (Schriftlesung, Betrachtung, Gebet, Liturgie), doch ist sie diesen kontemplativen Vollzügen verwandter als die Handarbeit im strengen Sinn. Eine, wenn nicht *die* bevorzugte Beschäftigung für Mönche seit dem Altertum war das Abschreiben, Herstellen und Konservieren von Handschriften. Hieronymus empfahl diese Übung genauso wie Cassian und Basilius. Der Prototyp des intellektuellen Klosters, das die Gottsuche mit dem antiken Ideal des Freiseins für geistige Tätigkeit verband, war die Gemeinschaft des jungen Augustinus in Vivarium, ein elitärer Kreis von Gebildeten, der für den Lebensunterhalt auf keine Handarbeit angewiesen war und in deren Mittelpunkt eine gut eingerichtete, auf Zuwachs hin angelegte Bibliothek stand. Wie verträgt sich aber solch erstrebenswertes *otium spirituale* mit der Aszese, die man in der Handarbeit auf sich nimmt?

Petrus Venerabilis, einer der letzten großen Äbte von Cluny, variierte dieses Thema, als er in der Kontroverse mit Bernhard von Clairvaux, dem Vertreter der zisterziensischen Reform, einen breiteren Begriff von Arbeit ins Spiel brachte. Wenn der Zweck der Arbeit im Kloster v.a. darin bestehe, die Faulheit und den Müßiggang zu vertreiben, so Petrus Venerabilis, dann könne dieses Ziel auch durch andere Tätigkeiten als nur durch Handarbeit erreicht werden. Für Petrus waren geistige Arbeit, wie Lesen, Studieren, Schreiben eindeutig solche Alternativen. Die geistige Aneignung und Weitergabe von Wissen, also der größere Kontext von Unterricht, Studium und Schriftstellerei, rückte damit als erschöpfende monastische Tätigkeit stärker ins Blickfeld, zudem weitete sich die Vorstellung von monastischer Arbeit als vorrangiges Mittel der Aszese hin zu einer tätigen Verwirklichung der schöpferischen Fähigkeiten des Mönchs.

Bereits die Basiliusregel kannte einen Schulbetrieb, der selbst Kindern offen stand. Bezeichnenderweise nennt Basilius diesen Aufgabenbereich des Klosters nicht im Zusammenhang mit der (Hand-) Arbeit.<sup>13</sup> Die Aufgabe, religiöses und allgemein kulturelles Wissen zu übermitteln, war in den meisten Klöstern des frühen Mittelalters, teils in primitiven, teils in hoch entwickelten Skriptorien, eine Selbstverständlichkeit. Die Tätigkeit des Kopierens war umso begehrt, als sie einerseits Bildung voraussetzte und andererseits dem Bereich der Handarbeit zugewiesen werden konnte. In den Konstitutionen der Kartäuser findet diese Aufgabe der Buchherstellung eine höchst plastische Beschreibung. Fast das gesamte Kapitel über die «Utensilien in der Zelle» erschöpft sich in einer detaillierten Aufzählung der Schreibwerkzeuge, im übrigen ein Schlüsseltext für mittelalterliche Handschriftenkunde.<sup>14</sup> Das Kopieren von Handschriften galt den Kartäusern als so elementar, dass jedem Novizen dieses «Handwerk» beigebracht wer-

den musste, sollte er es noch nicht beherrscht haben. Das Buch war aber nicht nur handwerkliches Produkt, sondern «ewige Seelennahrung», wie Prior Guigo II., der Verfasser der Konstitutionen des Kartäuserordens, formulierte: «Weil wir es mit dem Mund nicht können, predigen wir das Wort Gottes mit den Händen.»<sup>15</sup>

Für die Kartäuser besaß die Arbeit an und mit Büchern bereits eine klare pastorale Dimension. Damit deutete sich eine weitere Verschiebung im Verständnis der monastischen Arbeit an, die wir für das Hochmittelalter festgestellt haben. Der besagte Ordensfrühling des 11. und 12. Jhs. brachte neue Tätigkeitsfelder und Aufgaben der Orden mit sich, die nun immer mehr in die Seelsorge drängten. Augustinus klagte noch über die vielen Verpflichtungen als Bischof, die ihn ständig davon abhielten, die Ruhe des Klosters und auch die Handarbeit zu suchen. Ausdrücklich gewährte Augustinus aber jenen Dispens von der Handarbeit, die aktiv und kraft ihres Amtes mit der Seelsorge betraut waren. Diese Texte griffen im 13. Jh. die Bettelorden auf, die sich der Kritik des Säkularklerus ausgesetzt sahen, welcher ihnen Studium und Seelsorge verwehren wollte. Gerade an der Universität Paris kam es zu heftigen Animositäten, weil nun «Mönche» die akademische Karriereleiter bis zum Lehrstuhlinhaber erklommen und damit die alten Ordnungen aus den Fugen zu geraten schienen. Ihre Konkurrenten aus dem Weltklerus erinnerten die jungen Bettelorden daran, dass es Aufgabe der Mönche sei, Handarbeit zu leisten und die Sünden zu beklagen, nicht aber zu lehren, zu predigen und Seelsorge zu betreiben. Es blieb Thomas von Aquin vorbehalten, dieses neue Bild der Orden auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen. Der Aquinate arbeitete in seiner Verteidigung des dominikanischen Ordensideals heraus, dass sich monastisches Leben und Seelsorge nicht widersprechen, dass nicht alle Orden dazu verpflichtet seien, Handarbeit zu leisten und dass Arbeit, verstanden als Lebensaufgabe, vielfältige Realisierungen erfahren könne. Thomas sah in der gemischten Lebensform der Dominikaner aus *vita activa* und *vita contemplativa* eine Überwindung starrer kirchlicher Ordnungen und eine Antwort auf die Erfordernisse seiner Zeit. Mit der Formel *contemplata aliis tradere* prägte er darüber hinaus jene ideale Symbiose von individueller Gottesuche im klösterlichen Studierzimmer und der tätigen Arbeit in Seelsorge und Öffentlichkeit.<sup>16</sup>

Steht also die benediktinische Formel des *ora et labora* am Beginn eines neuzeitlichen europäischen Arbeitsethos, das in der Arbeit eine personale Verwirklichung und ein Freiheitspotential erschloss, das letztlich den Grund für die technologischen Revolutionen seit der Wende zum zweiten Jahrtausend legte? Oder wird hier nicht ein zu romantisches Bild des selbstlos fleißigen Mönchs gezeichnet, der zum Vorbild des neuzeitlichen Handwerkers



und mittelständischen Betriebs wurde? Ein vergleichender Blick auf die Ordensregeln lässt eine solche Schlussfolgerung nur begrenzt zu. Die wiederholten Verpflichtungen zur Handarbeit zeugen eher davon, dass diese häufig als problematisch empfunden und nur ungern verrichtet wurde. Gedacht als Mittel der Aszese, den Mönch in die höchste Tugend der Demut einzuführen, war die Handarbeit lange Zeit auch ein Antipode geistiger Arbeit im Kloster, ein Gegensatz, der wohl nur bei der Herstellung von Büchern gänzlich überwunden werden konnte. Erst die Revolution des traditionellen Mönchtums durch die nun stärker zweckorientierten Orden ab dem 12. Jh. bewirkte auch eine Revision des monastischen Arbeitsverständnisses, insofern sich nun Orden Aufgaben zu eigen machten, deren optimale Realisierung das Ziel des Ordens, seiner Verfassung und seines Lebens wurde. Indem diese Orden selbst zu «Werkzeugen» von Bildung, Seelsorge, Studium, Predigt etc. wurden, verlor das asketische Ideal der Handarbeit als *instrumentum humilitatis* seine Bedeutung.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Judith FREI, *Die Stellung des alten Mönchtums zur Arbeit*, in: Erbe und Auftrag 53 (1977) 332-336; Antonio QUACQUARELLI, *Travail II. Au temps des pères (1er-7e siècles)*, in: Dictionnaire de Spiritualité, 15 (1991), 1190-1207.

<sup>2</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *Die Handarbeit der Mönche*, übertr. u. erl. v. Rudolph Arbesmann, Würzburg 1972.

<sup>3</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram* 8.8-9; vgl. ARBESMANN (s. Anm. 2), XXVI-XXXIII.

<sup>4</sup> Vgl. R. BONNERUE, *Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes*, in: Studia Monastica 35 (1993) 69-96, sowie DERS., *Opus et Labor dans les règles monastiques anciennes*, ebd. 265-291.

<sup>5</sup> *Die Benediktusregel*, lat.-dt., hg. v. Basilius STEIDLE, Beuron, <sup>4</sup>1980. Das zentrale Kapitel über die Demut ist RB 7.

<sup>6</sup> BASILIUS VON CAESAREA, *Die Mönchsregeln*, Hinführung u. Übers. v. Karl Suso FRANK, St. Ottilien 1981.

<sup>7</sup> Die wichtigsten Texte zur Arbeit finden sich in den *Regulae fusius tractatae*, §§ 37-42, BASILIUS, *Mönchsregeln* (s. Anm. 6) 161-175. Dazu G. LUNARDI, *Il lavoro in Basilio il Grande*, in: Vetera Christianorum 21 (1984) 313-326.

<sup>8</sup> Zur Entwicklung der Handarbeit im hohen Mittelalter vgl. den Artikel *Lavoro*, in: Dizionario degli istituti di perfezione, 5 (1978) 515-548, hier v.a. 518-528 (A. DE VOGUË, M. ZIMMERMANN, C.D. FONSECA). – Klaus SCHREINER, *Brot der Mühsal – Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis*, in: Verena POSTEL (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, Berlin 2006, 133-170.

<sup>9</sup> *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux. Antiquissimi Textus Cisterciensis*, lat.-dt., hg. v. Hildegard BREM u. Alberich Martin ALTERMATT, Langwaden 1998, hier 54-57 (= *Summa cartae caritatis*, c. 23).

<sup>10</sup> Das früheste Regelwerk der Zisterzienser, die *Summa cartae caritatis*, hielt in c. 8 fest, dass bei der Besiedlung eines neuen Klosters folgende Baulichkeiten vorhanden sein müssen: Speisesaal, Schlafsaal, Gästetrakt, Pforte, sowie Wohnhäuser und Stallungen außerhalb des Klosters. *Einmütig in der Liebe* (s. Anm. 9), 46-49.

<sup>11</sup> Die Bestimmungen zu den Konversen finden sich in der *Summa cartae caritatis*, cc. 20–22: *Einmütig in der Liebe*, (s. Anm. 9), 54. Michael TÖPFER, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlin 1983.

<sup>12</sup> Zum größeren Kontext: Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture*, 18 essais, Paris 1977; DERS., *Arbeit. V Mittelalter*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 3 (1978) 626–635; Pierre VALLIN, *Le Travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Paris 1983, DERS., *Travail, III. Au Moyen Âge*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 15 (1991), 1208–1237.

<sup>13</sup> *Regulae fusius tractatae* 15,4 und 53 (s. Anm. 6 und 7). Basilius empfahl auch, die Kinder schon frühzeitig in einem Handwerk zu unterrichten.

<sup>14</sup> Kap. 28 der *Consuetudines Carthusiae*: GUIGO, *Coutume de Chartreuse* (Sources Chrétiennes 313), Paris 1984, 222–224.

<sup>15</sup> Ebd. 224.

<sup>16</sup> Dazu: Ulrich HORST, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des Thomas von Aquin*, Berlin 1999, v.a. 146–154.

CHRISTIAN STOLL · WIEN

## DIE GEBURT DES MODERNEN KAPITALISMUS AUS DEM GEIST DES CALVINISMUS

*Max Webers «Protestantische Ethik» wiedergelesen*

*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* – 1904/05 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* erschienen – ist vielleicht der bekannteste soziologische Text überhaupt. Er gilt als einer der Gründungsdokumente der Religionssoziologie und hat eine Fülle von Interpretationen und Fortschreibungen hervorgebracht. Kurz vor Webers Tod im Jahr 1920 erscheint seine schon damals bekannte Schrift in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* erneut.<sup>1</sup> Weber bekennt, er habe nicht einen einzigen Satz verändert. Im Vorwort der Sammlung stellt er die recht speziellen Aufsätze jedoch als Beiträge zu einem groß angelegten Forschungsprogramm vor. Es geht um nichts weniger als darum zu erklären, durch welche Umstände bestimmte Kulturercheinungen ausschließlich im Abendland auftreten konnten. Alle Phänomene, die Weber als spezifisch abendländisch benennt, tragen das Attribut «rational»: rationale Chemie, rationale Musik, rationale Wissenschaft, rationale Verwaltung. Vor allen anderen steht aber der abendländische Kapitalismus als «schicksalsvollste Macht unseres modernen Lebens».<sup>2</sup> Der Kapitalismus ist rational durch eine bestimmte Praxis: die «rational-kapitalistische Organisation von formell freier Arbeit».<sup>3</sup> Was es bedeutet, im Kapitalismus zu arbeiten führt Weber nicht aus. Für den Anfang bietet er dem Leser nur den Hinweis, dass es sich um *rationale Arbeit* handelt.

Weber möchte mithilfe des historischen Materials erklären und verstehen, wie es zur kapitalistischen Arbeitsform kommen konnte. Die Beobachtung, dass diese nur im Abendland entstanden ist, steht für ein gewisses Staunen über eine unwahrscheinliche Entwicklung. Webers Methode grenzt sich dabei von Erklärungsversuchen ab, die auf vermeintlich evidente historische Gesetzmäßigkeiten zurückgreifen. Insbesondere die Dialektik des histori-

*CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Studium der Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und der Katholischen Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau und an der Yale Divinity School, New Haven. Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.*

schen Materialismus weist er als unwissenschaftlich zurück. Dessen Engführung der Sozialwissenschaften auf rein ökonomische Erklärungsversuche will er ebenfalls nicht gelten lassen. Diese seien zwar für das Geschäft des Historikers unentbehrlich. Verabsolutiert man sie jedoch zur einzigen Erklärungsgrundlage, werde man der Komplexität historischer Entwicklungen nicht gerecht. Wenn die Schrift nach einem «Geist des Kapitalismus» fragt, ist damit auch gegen den marxistischen Materialismus Stellung bezogen.

Weber sucht nach den geistigen Voraussetzungen kapitalistischer Arbeit. Damit sind zwei eng verbundene Aspekte gemeint: Zunächst steht der «Geist des Kapitalismus» für einen dieser Arbeit entsprechenden Habitus, den Weber auch als «rational-praktische Lebensführung» oder «Wirtschaftsgesinnung» bezeichnet.<sup>4</sup> Wie bei jedem Habitus läuft auch rationale Arbeit nicht bewusst ab, sondern ist in Fleisch und Blut übergegangen. Entscheidend ist aber, dass dieser Habitus wiederum eines bestimmten Geistes Kind ist. Er entspringt einer bestimmten Weltsicht, die allein in der Lage ist, die rationale Arbeit und den ihr zugehörigen Habitus hervorzubringen.

### 1. *Protestantismus, Kapitalismus und Askese*

Weber tastet sich in der *Protestantischen Ethik* behutsam durch eine Fülle von Quellen, ohne vorab eine Fragestellung zu formulieren. Unvermittelt beginnt er mit dem empirischen Befund, demzufolge Zentren kapitalistischer Produktion ganz überwiegend in protestantischen Regionen liegen. Eine Reihe von Hypothesen, die die konfessionelle Färbung des Kapitalbesitzes als Folge anderer historischer und politischer Faktoren sehen, schließt Weber aus. Wo sich Protestanten finden – ob in politisch privilegierter oder unterdrückter Stellung – bilden sie die wirtschaftlich aktivere Gruppe. Die Konfession muss also das ausschlaggebende Kriterium sein.

Nun ist die These, dem Protestantismus eine besondere Kulturleistung beizumessen, in Webers wissenschaftlichem Umfeld keineswegs originell. Im kulturellen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts galt die Reformation – etwa im Gefolge Hegels – oft als universalgeschichtliches Kultur förderndes Ereignis, als Geburtsstunde einer «Weltfreude», die der Jenseitsorientierung des Mittelalters die Bestellung des weltlichen Ackers vorzieht und sich dabei von kirchlicher Bevormundung befreit. Von dieser Freiheit eines Christenmenschen zur Kultur will Weber jedoch nichts wissen. Schroff weist er sie als zeitgenössische bürgerliche Phantasie zurück. Die Geschichte lehre nämlich, dass die Reformation den Einzelnen weder freier noch weltfreudiger gemacht habe. Im Gegenteil: Sie brachte eine «Tyrannei» mit sich, die die Menschen mehr als je zuvor der sittlich-religiösen Disziplinierung durch die religiöse Gemeinschaft unterworfen habe.<sup>5</sup> Betrachte man die wirtschaftlich besonders erfolgreichen deutschen Pietisten müsse gerade ihr

verbissener Ernst ins Auge fallen, der nicht eine Freude am weltlichen Tun, sondern eine strenge religiöse Haltung ausdrücke.<sup>6</sup>

Was hat diese Beobachtung aber mit dem modernen Kapitalismus und seiner Arbeitsform zu tun? Weber nimmt auch hier nichts vorweg. Es entspricht dem induktiv entwickelnden Vorgehen der Schrift, wenn Weber im Anschluss an den statistischen Befund keine Definition des kapitalistischen Geistes gibt, sondern lediglich ein anschauliches Exemplar aufbietet. Dabei handelt es sich um die *Necessary hints to those that would be rich* des amerikanischen Unternehmers, Erfinders und Staatsmannes Benjamin Franklin. Der Text stellt eine Art ökonomischer Paränese dar, die durch eine Reihe von Mahnungen vor allem eines einschärft: den unbedingten Gelderwerb. Dort heißt es etwa: «Bedenke, daß die Zeit Geld ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht [...] der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat nebedem noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen.» Oder noch deutlicher: «Bedenke, daß Geld von einer zeugungskräftigen und fruchtbaren Natur ist. [...] Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen ganze Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein Fünfschillingsstück umbringt, mordet (!) alles, was damit hätte produziert werden können: ganze Kolonnen von Pfunden Sterling.»<sup>7</sup>

Franklins Ratschläge bringen für Weber den kapitalistischen Geist in Reinform zur Ansicht. Was ist aber das spezifisch Kapitalistische daran und inwiefern lässt sich hier von rationaler Arbeit sprechen? Man könnte versucht sein, das Verhalten des Franklinschen Unternehmers schlicht durch Gier, die *auri sacra fames*, wie Weber sagt, zu erklären. Ein gieriges Unternehmertum, das sich von Goldgräberstimmung getragen ins Abenteuer stürzt, gilt auch in Zeiten der Finanzkrise als die hässliche Fratze des Kapitalismus. Dies hat für Weber aber mit dem «Geist des Kapitalismus» und rationaler Arbeit nichts zu tun. Die Franklinsche Logik der Geldvermehrung zielt nicht auf ostentative Prasserei. Denn die naheliegendste Frage beantwortet Franklin nicht: Wozu all das Geld anhäufen? Konsum kommt bei Franklin ebenso wenig vor wie Muße. Der kapitalistische Unternehmer rationalisiert den Gelderwerb bis ins Äußerste, indem er aus der Zeit Geld und aus Geld immer mehr Geld macht. Endlose Reinvestition ohne jeden Genuss der Früchte kennzeichnet also rationale Arbeit.

Nach dieser doppelten Bestandsaufnahme am Beginn der Schrift, die den Charakter des kapitalistischen Geistes und den überwiegend protestantischen Kapitalbesitzes zu Tage gefördert hat, muss der Zusammenhang begründet werden, den der Titel der Schrift andeutet. Was ist das Gemeinsame des Protestantismus und des kapitalistischen Geistes? In einem ersten Anlauf

stößt man auf den für Weber zentralen Begriff der Askese. Askese meint zunächst eine «Methode rationaler Lebensführung», «mit dem Ziel den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen...». Der in der Askese Geübte kann «ein wahres bewußtes helles Leben führen».<sup>8</sup> In diesem Sinne ist auch die kapitalistische rationale Arbeit asketisch. Sie erfordert ein Höchstmaß an Selbstdisziplin und die minutiöse Kontrolle der eigenen Triebe und Leidenschaften. Dass Weber persönlich asketischen Idealen sehr zugeneigt war, fällt auch in der *Protestantischen Ethik* immer wieder ins Auge. Er preist das konsequente und geradlinige Leben, Härte und Effektivität. Biographisch ist mittlerweile wohl bekannt, dass Weber selbst aus massiven psychischen und sexuellen Anfechtungen heraus eine asketische Lebensführung bewundert.

Webers anfänglicher Hinweis, wonach auch der Protestantismus nicht weltfreudig, sondern ernst und Weltlichem gegenüber distanziert ist, deutet an, dass der Zusammenhang von Protestantismus und kapitalistischem Geist mit einer asketischen Lebensführung zu tun haben muss. Allerdings kann die genannte Form der Askese einen solchen Zusammenhang kaum belegen, denn Askese ist keine spezifisch protestantische Idee. Sie findet sich schon in der Antike und auch außerhalb der abendländischen Kultur. Wenn tatsächlich der Geist kapitalistischer Arbeit im Protestantismus wurzelt, kommt es auf den besonderen Charakter protestantischer Askese an. Die Reformation ist deshalb für Weber von einschneidender Bedeutung, da sie diese besondere Form der Askese freisetzt: «Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu, und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten.»<sup>9</sup>

## 2. Luther und der moderne Berufsgedanke

Dieser Schlüsselsatz bezeichnet den für die Entstehung kapitalistischer Arbeit entscheidenden Vorgang. Zunächst kommt es darauf an, dass mit der Reformation die Askese die monastische Sphäre verlässt und vom Alltagsleben Besitz ergreift. Die Heiligung des Alltags auch für die Laien stand hinter Luthers Ablehnung der scholastischen Unterscheidung von moralischen Vorschriften (*praecepta*) und Ratschlägen (*consilia*). Zu den ersten zählten etwa die Gebote des Dekalogs. Als Ratschläge, die nur für das geweihte Leben maßgeblich waren, galten die Weisungen der Bergpredigt. Mit der Ablehnung der Unterscheidung verfällt auch die monastische Lebensform als Ganze dem Verdikt der Werkgerechtigkeit. Hier sieht Weber den Ursprung des modernen Berufsgedankens, der wesentlichen Anteil daran hat,

asketische Ideale in den Alltag zu übertragen. Der religiöse Klang des Wortes «Beruf» stammt, wie Weber zeigt, aus den protestantischen Bibelübersetzungen.<sup>10</sup> Da es keine besondere Form gottgefälligen Lebens geben kann, erhält das pflichtgemäße Leben im alltäglichen Beruf eine besondere religiöse Bedeutung, die es zuvor nicht hatte. Die mittelalterliche Askese beschränkte sich auf den Klosterbezirk und ließ dabei das alltägliche Leben in relativer Eigenständigkeit. Diese Trennung der Sphären ist nun weggefallen. Zwar kann die Folgsamkeit gegenüber der Berufspflicht für Luther im Hinblick auf das Heil nichts erwirken. Schärfer als zuvor tritt der Beruf aber als religiöse Pflicht hervor.

Trotz dieser asketischen Leistung des Luthertums ist Weber am Ende seiner Untersuchung des lutherischen Berufsgedankens unzufrieden.<sup>11</sup> Das Luthertum allein konnte nicht die Form der Askese hervorbringen, die das Ethos rationaler kapitalistischer Arbeit verlangt. Das liegt zunächst an der Gestalt der Berufspflicht in der lutherischen Orthodoxie. Sie tritt dort in Form eines Standesgehorsams auf, dessen oberstes Gebot das «Sich-Schicken» in die ständische Ordnung ist. Die Arbeit des Lutheraners ist dadurch von der «rastlosen Berufsarbeit» des Kapitalisten noch sehr verschieden. Sie kann nicht die für Webers Verständnis rationaler Arbeit so zentrale Dynamik hervorbringen, da sie die Berufspflicht zu konkret, zu inhaltlich, zu wenig formal auffasst. Der kapitalistische Unternehmer kennt nur die rein formale Maxime des unbedingten Gelderwerbs, keine gottgegebene Ständeordnung oder den religiösen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit.

Das Geld – selbst eine Abstraktion, ein Formalismus ohnegleichen – macht die Arbeit des Kapitalisten zur rationalen Arbeit. Es bedarf also einer Form von Askese, die die Formalisierung der Arbeit, die Vergleichgültigung ihres Inhaltes mit sich führt und dabei jenen ungeheuren Antrieb erklären kann, mit dem der kapitalistische Unternehmer sein Geschäft betreibt. Es genügt nicht, dass die Askese in Gestalt der lutherischen Berufspflicht – mit Webers Worten – die Tür des Klosters hinter sich zuschlägt und das weltliche Alltagsleben erreicht. Am Ende des Schlüsselsatzes steht ein «rationales Leben *in* dieser Welt aber doch nicht *von* dieser Welt oder *für* diese Welt.» (Hervorhebung C.S.) Man muss die Formulierung dabei so ernst wie möglich nehmen. Gesucht ist nicht einfach eine jenseitsorientierte Lebensform, die die Erfüllung aller diesseitigen Hoffnungen in der kommenden Welt erwartet. Wonach Weber Ausschau hält, ist eine äußerst diesseitige Praxis, die sich doch aus einer Quelle speist, die der Welt radikal entgegensieht.

### 3. Der Calvinismus und die «Entzauberung der Welt»

Ein Blick auf die Franklinsche Erwerbslogik hilft zu verstehen, warum Weber auf der Suche nach einer solchen Lebensform ist. Asketisch ist der

«Geist des Kapitalismus» nämlich nicht nur im Sinne der klassischen Trieb bewältigenden Askese, die ein vernunftbestimmtes Leben ermöglicht. Wenn Weber von der Überwindung des *status naturae* durch eine asketische Praxis spricht, ist damit weit mehr gemeint. Die Ausklammerung des Genusses aus dem Geld vermehrenden Treiben erweist die rationale Arbeit im Kapitalismus als «unnatürlich» im absoluten Sinne, als «etwas gegenüber dem «Glück» oder dem «Nutzen» gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales.»<sup>12</sup> Der Erwerb des kapitalistischen Unternehmers hat keinen Sinn, indem er einem persönlichen oder allgemeinen Zweck dienen würde. Seine Arbeit ist zwar *in sich* vollkommen durchrationalisiert, als Ganze beruht sie jedoch auf keinem vernünftigen Grund. Man kann daher durchaus sagen: Im Kapitalismus arbeitet man in, aber doch nicht von oder für diese Welt. Wofür aber dann?

Diese Frage bleibt für die Gegenwart des Kapitalismus offen. Weber ist aber überzeugt, dass das «Wofür?» in der Geburtsstunde des Kapitalismus mit einem mächtigen Inhalt gefüllt gewesen sein muss. Die Überwindung der Natur durch eine vom Standpunkt des natürlichen Menschen so sinnlose Praxis musste auf Widerstände treffen und bedurfte daher eines kräftigen Zugpferdes. *Ernst Troeltsch* hat die Protestantismusschrift schon zu Webers Lebzeiten so verstanden, dass dieser einen kapitalistischen Geist postuliert, weil die Praxis des Kapitalismus so unnatürlich ist. Sie verlange die «Mortifikation des Fleisches», also letztlich eine radikal dualistische Sicht des Individuums.<sup>13</sup> Darin liegt die rationale Arbeit auf der Seite des Geistes, die von allem natürlichen Streben des Menschen, seinen Gefühlen, Wünschen und leiblichen Regungen, abgeschnitten ist.

Den tiefen Graben zwischen der Natur des Menschen und seiner Arbeit konnte nur eine Weltsicht aufwerfen, die noch radikaler ist als die des Luthertums. Sie bildet den Höhepunkt eines religionsgeschichtlichen Prozesses, den Weber die «Entzauberung der Welt» nennt.<sup>14</sup> Eine schlechthin entzauberte Welt findet er im orthodoxen Calvinismus und Puritanismus. Welcher Zauber ist aber aus der Welt des Puritaners gewichen? Weber verweist zunächst auf die endgültige Trennung von allem Sakramentalen. Während der Lutheraner diesbezüglich noch auf sakramentale Krücken zurückgreife, indem er sich durch demütige Reue der Gnade seines Gottes versichere, verwirft der Calvinismus nach Weber alle Reste der katholischen «Magie». Es gibt für den Calvinisten keine Orte der Anwesenheit Gottes in der Welt.

Letztlich ist die Frage nach einer radikalen Form der Askese dadurch eine zutiefst theologische. Die Theologie des Calvinismus selbst ist für Weber Ausdruck einer entzauberten Welt. Dabei gilt sein besonderes Interesse der Lehre von der doppelten Prädestination, die Erwählte und Verdammte von



Ewigkeit her bestimmt sieht. Es ist diese Lehre, die die Scheidung von Gott und Welt ins Äußerste treibt. Da alles von je her im unergründlichen Willen Gottes beschlossen liegt, kann der einzelne Gläubige nichts für sein Heil tun. Keine sakramentale Hilfe vermag ihm zur Seite zu stehen. Mit dem Sakrament verschwindet auch jede besondere Form gottgefälligen Lebens. Es gibt keine spezifische Form christlicher Existenz, wie dies die mittelalterlichen Mönchsasketen für sich in Anspruch nehmen konnten.

Der Rückzug Gottes in eine unendliche Ferne, wie ihn die calvinistische Prädestinationslehre bedeutet, lässt zweierlei zurück: Da ist zum einen der einzelne Gläubige, der in ungeheurer Heilsangst ohnmächtig seiner ewigen Verdammung gegenübersteht. Er führt ein einsames Dasein, das ihm die unsichere Hoffnung zu den Erwählten zu zählen in tiefster Innerlichkeit lässt. Alles andere und jeden andern muss er zutiefst beargwöhnen, da Gott längst sein ewig verwerfendes Urteil gesprochen haben könnte. Dem entspricht die immer lauende Gefahr der Idolatrie, der «Kreaturvergötterung», die den Argwohn gegenüber allem Geschöpflichen steigert. Neben dem so verinnerlichten und vereinsamten Gläubigen bleibt außerdem Gottes autoritärer Wille, der sich als schroffer Befehl äußert und Kreatur und Welt äußerlich ist. Diese beiden Elemente, der vereinsamte Einzelne und Gottes gebietender Wille, müssen nun in bestimmter Weise zusammenfinden und der «Geist des Kapitalismus» ist geboren.

Bevor ihr Zusammenspiel beleuchtet wird, soll der theologische Standpunkt des Calvinismus, wie ihn Weber als Grundlage des Kapitalismus sieht, noch einmal zugespitzt werden. Der Calvinismus ist für Weber eine Theologie der Gottferne, die Mensch, Natur und Welt als das radikal Andere Gottes sehen. Eine solche Weltsicht birgt selbst die Sprengkraft, die Welt in dialektischer Weise umzugestalten: Einerseits wird sie radikal entwertet, indem sie keiner Anwesenheit Gottes für würdig befunden wird und im dunklen Licht ihrer totalen Vernichtung steht. Andererseits setzt Gottes Rückzug eine weltliche Welt frei, über die der Einzelne – zwar nach Gottes Willen, aber ohne eine göttlich verbürgte Integrität der Welt – als bloßes Material verfügen kann. Die calvinistische Theologie will Gott die höchste Ehre geben, indem sie ihn weit über alles Kreatürliche erhebt. Dabei ist es, wie letztlich auch Webers These von der Geburt des Kapitalismus aus dem Calvinismus zeigt, der Mensch der den Thron Gottes in seiner Schöpfung besetzt, während er Gott in ein fernes Jenseits verbannt.

#### *4. Calvinistische Askese und der «Geist des Kapitalismus»*

Die entzauberte Weltsicht des Calvinismus ist für Weber die geistesgeschichtliche Voraussetzung für die radikale Form der Askese, die den «Geist des Kapitalismus» hervorbringt. Wie kommt es aber, dass der calvinistische

Gläubige seine entzauberte Welt gerade mit einer bestimmten Form rationaler Arbeit durchtränkt? Warum arbeitet er so, wie es Franklins Anweisungen fordern? Nach Webers Deutung der calvinistischen Theologie lässt der entschwundene Zauber den innerlichen, vereinsamten Einzelnen und den autoritären Willen Gottes zurück. Jedes der beiden Elemente trägt dazu bei, dass die Arbeit des Puritaners einen spezifischen Charakter erhält und dabei einen außerordentlichen Stellenwert im Leben gewinnt.

Was Gottes Wille betrifft, gilt für den Calvinisten wie den Lutheraner eine unbedingte Pflicht zur Arbeit. Allerdings hält die calvinistische Arbeitspflicht niemanden an einem fest gelegten Platz in der Ständeordnung. Gott hat sich auch in der Gestalt seiner Gebote soweit von der politischen Welt entfernt, dass er keine festen Ordnungen mehr verfügt. Für die Puritaner hat Gott das «Sachlich-Zweckvolle» zum Mittel seiner Selbstverherrlichung erkoren.<sup>15</sup> Gottes Wille fällt im Bereich der Weltgestaltung in eins mit einer formalen Vernunft, dem Zweckhaften und Nützlichen. Dem entspricht eine flexible vollkommen rationalisierte Arbeitspflicht, die jeden Standesgehorsam aufweicht. Sie entspricht einem aufstrebenden freien Unternehmertum, während der lutherische Berufsgedanke nur «Fachbeamte» hervorbringen kann.<sup>16</sup> Dass die Arbeit des Calvinisten nach dem Plan formaler Vernunft abläuft, heißt dabei nicht, dass sie einen vernünftigen Sinn hat. Sie bleibt eine von Gott auferlegte Pflicht, dient weder dem Wohl des Einzelnen noch der Gesamtheit. Wenn Franklin jeden Genuss aus der Arbeit ausklammert, ist damit genau dieser Zusammenhang gemeint: eine in sich durchrationalisierte Arbeit ohne vernünftigen Grund. Die Gestalt, die die calvinistische Theologie dem gebietenden Willen Gottes gibt, begünstigt also eine bestimmte Form rationaler Arbeit.

Aber nicht nur die calvinistische Lehre vom göttlichen Willen bildet den Grund des kapitalistischen Geistes. Noch wichtiger ist für Weber die Situation, in die die entzauberte Weltsicht den einzelnen Gläubigen entlässt. Es ist bemerkenswert, dass Weber an dieser Stelle von der Theologie zur Psychologie übergeht. Zunächst behandelt er noch die Stellung des innerlichen, vereinsamten Einzelnen vom Standpunkt der theologischen Anthropologie aus. Dann fragt er aber ganz psychologisch: «Denn das für uns entscheidende ist erst: wie wurde diese Lehre ertragen...?»<sup>17</sup> Weber lenkt den Blick darauf, wie eine Lehre, die den Einzelnen die Natur und den Nächsten beargwöhnen lässt, ihn auf sich selbst zurückwirft und dem Gedanken seiner schon beschlossenen Verdammnis aussetzt, psychologisch überhaupt auszuhalten ist. Lässt sich die Frage für den Gläubigen, wie Calvin es fordert, wirklich offenhalten, indem man so lebt, als sei man möglicherweise schon jetzt verdammt? Bald nach Calvin sucht die reformierte Theologie Schleichwege aus der unerträglichen Heilsangst. Dogmatisch hält sie an der Prädestinationslehre fest, die praktische Theologie aber schärft ein,

sich unbedingt für erwählt zu halten und jeden Zweifel als Versuchung zurückzuweisen. Es findet sich aber noch ein weiteres Mittel gegen die schwerelose Angst: «rastlose Berufsarbeit».<sup>18</sup>

Wie ist das vor dem Hintergrund einer Theologie, die Luthers *sola gratia* noch radikalisiert, möglich? Natürlich hält auch die calvinistische Pastoral am absoluten Primat der Gnade fest und spricht dem Gläubigen jede Mitwirkung an seinem Heil ab. Wenn sich dieses aber schon nicht verdienen lässt, so lassen sich aber vielleicht Hinweise auf die eigene Erwählung finden. Diese entdeckt der calvinistische Puritaner nicht zufällig in den Früchten der eigenen Berufsarbeit. Besteht Gottes Wille vor allem in der formalen Durchrationalisierung aller Lebensvollzüge, liegt es nahe, sich dann für erwählt zu halten, wenn man diesen Willen möglichst gut erfüllt. Der Gläubige ist zwar ein vollkommen ohnmächtiges Werkzeug Gottes. An den Früchten, die Gott allein durch dieses Werkzeug hervorbringt, hofft der Einzelne jedoch seine Erwählung zu erkennen und Gott in die Karten zu blicken. Calvin selbst hat dies noch strikt von sich gewiesen, für seine Nachfolger ist es aber theologisch plausibel.

Dogmatisch konsequent ist das Argument jedoch nicht, was auch Weber hervorhebt. «Logisch» müsse nämlich die Prädestinationslehre «Fatalismus» bedeuten «psychologisch» jedoch «rastlose Berufsarbeit».<sup>19</sup> Weber legt also Wert darauf, dass es nicht ein theologisches System allein ist, das den Geist des Kapitalismus erzeugt, sondern eine unbeabsichtigte Nebenfolge. An der Wurzel des modernen Kapitalismus steht damit nicht nur ein radikal dualistisches Weltbild, sondern eine psychologische Pathologie, eine Angst vor dem Verlorensein, die durch eine im Ganzen sinnlose, aber in sich vernünftige Betriebsamkeit gemildert werden soll.

##### 5. Leben im «stahlharten Gehäuse»

Weber hat damit den Nachweis des Zusammenhanges erbracht, den der Titel der Schrift anzeigt. Der «Geist des Kapitalismus» ist aus der protestantischen, insbesondere der calvinistischen Ethik und der dahinter stehenden Theologie entstanden. Der moderne kapitalistische Unternehmer ist also ein Erbe des calvinistischen Puritaners und seiner theologischen Weltanschauung. Was bedeutet der nachgewiesene historische Ursprung nun aber für die Bewertung des modernen Kapitalismus? Wer von Weber eine entschiedene Stellungnahme fordert, sei daran erinnert, dass er in die Geschichte der Soziologie eingegangen ist, indem er eine werturteilsfreie, also nicht wertende Wissenschaft gefordert hat. Kritiker dieser Position haben dabei immer schon gern darauf verwiesen, dass Weber sich daran selbst nicht hält.<sup>20</sup> Insbesondere die berühmten Schlusspassagen der *Protestantischen Ethik* lassen interessante Rückschlüsse auf Webers eigene Deutung des modernen Kapitalismus zu.

Erstaunlicherweise meint Weber, dem Kapitalismus seiner eigenen Zeit, sei der «Geist» abhanden gekommen. «Das Verhängnis» habe aus der Sorge um die äußeren Güter ein «stahlhartes Gehäuse» gemacht. Diese Güter gewannen eine «zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen.»<sup>21</sup> Die Rede vom Entschwinden des kapitalistischen Geistes gibt Rätsel auf. Wie kann er entschwinden und was genau ist dem modernen Kapitalismus verloren gegangen? Es sei hier an die beiden eingangs genannten Aspekte erinnert, die in Webers «Geist des Kapitalismus» mitklingen. Der Habitus des rastlos arbeitenden Berufsmenschen ist nicht entwichen, denn der Kapitalismus ist darauf angewiesen, dass Menschen nach seinen Regeln funktionieren. So kann sich die Rede vom entwichenen «Geist des Kapitalismus» nur auf die hinter dem Habitus stehende Weltsicht beziehen. Was genau Weber jedoch meint, bleibt in der Schwebel.

Er verweist zunächst darauf, dass dem modernen Menschen die Möglichkeit zur Wahl abhanden gekommen ist. Entschwunden ist also die Möglichkeit, sich bewusst für die Form rationaler Arbeit, für ein rastloses Leben zur Ehre Gottes ohne Hoffnung auf Lohn, zu entscheiden. Der Puritaner *wollte*, wir *müssen*.<sup>22</sup> Die Macht der äußeren Güter, deren verselbständigtes Funktionieren Weber als das «stahlharte Gehäuse» bezeichnet, fegt jeden hinweg, der sich nicht den Gesetzen des modernen Kapitalismus fügt. Schnell liest man aus dieser Klage über die verselbständigten Mechanismen einen Ruf zur Erneuerung des Geistes heraus. Die Frage ist aber auch hier, was für einen Geist Weber beschwört, wenn es heißt: «Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung. Dann allerdings könnte für die «letzten Menschen» dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: «Fachmenschen» ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.»<sup>23</sup>

Man hat angesichts dieser Klage aus Weber schon vieles machen wollen: einen Anwalt für die Freiheit des Menschen und die menschenwürdige Gestaltung der Wirtschaftsordnung oder aber einen dezisionistischen Nietzscheaner, der mit dem Ruf nach neuen Propheten in den «Schatten Hitlers» tritt.<sup>24</sup> Zweifellos lassen sich die dunklen Passagen so interpretieren, als zielten sie auf die Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Sinne des Menschen. Dies lässt sich dann positiv – als am Menschen Maß nehmende Ordnungspolitik – oder negativ – als Ausdruck eines «Willens zur Macht» – bewerten. Erinnert man sich an das eigentliche Beweisziel der

Schrift, steht zunächst aber etwas ganz anderes im Vordergrund: Der moderne Kapitalismus entsteht aus der calvinistischen Askese, für die Weber voller Bewunderung ist. Es ist der Geist der Askese, den er seiner Gegenwart abgehen sieht. Jenes Ideal rastloser Arbeit, das im Zusammenspiel von autoritärer Pflicht und individueller Heilangst entsteht, ist im «stahlharten Gehäuse» verschwunden. Viel näher als in Weber einen politischen Aktivisten – welcher Couleur auch immer – zu sehen, liegt es daher, den rastlos arbeitenden Puritaner in Erinnerung zu behalten.

Webers Kritik an der Machtfülle äußerer Güter im gegenwärtigen Kapitalismus liegt durchaus auf der Linie der calvinistischen Theologie. Die Macht der äußeren Güter sollte in einer entzauberten Welt gebrochen sein und doch ist das Gegenteil eingetreten. Weber blickt am Schluss der *Protestantischen Ethik* in den Abgrund der dialektischen Entzauberung: Die Entwertung von Natur und Welt zugunsten eines formalen Geistes hat das «stahlharte Gehäuse» inthronisiert. Das Entweichen des Geistes ist letztlich die konsequente Fortsetzung der Entzauberung der Welt. Bricht schließlich auch noch der verinnerlichte Glaube des Puritaners weg, ist der letzte Punkt der Präsenz Gottes in der Welt geschwunden. Für Weber ist dieser Prozess unumkehrbar, es gibt keine Rückkehr zur Religion. Es wundert daher nicht, wenn er am Ende dieses tragischen Prozesses, der die Grundlage asketischer Lebensführung untergräbt, nur dunkel von Mächten sprechen kann, die einen neuen Geist in die Welt senden. Weber verlangt zwar nach dem asketischen Geist, nicht nach titanischen Mächten. Wenn aber jeder objektive Grund für eine solche Askese endgültig entfallen ist, wird sie zur grundlosen Hervorbringung des Einzelnen. Weber optiert für ein bewusstes Leben im modernen Kapitalismus, das den Einzelnen aus einem inneren Kraftakt heraus seine in sich sinnlose rationalisierte Arbeit tun lässt. Begründen kann er das allerdings nicht mehr. Seine unentschlossene Darstellung und Bewertung des modernen Kapitalismus spiegelt die prekäre Situation des modernen Menschen wider, der sich selbst als Sinn setzende Instanz in einer sinnlosen Welt sieht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Im Folgenden wird aus dieser Fassung als PE zitiert: MAX WEBER, *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 8. photomechan. Nachdruck, 17–206.

<sup>2</sup> Vgl. MAX WEBER, *Vorbemerkung*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 8. photomechan. Nachdruck, 1–16, hier 3f.

<sup>3</sup> Vgl. MAX WEBER, *Vorbemerkung* (s. Anm. 2), 7.

<sup>4</sup> Vgl. MAX WEBER, Vorbemerkung (s. Anm. 2), 17. Auf die Nähe Webers zu Michel Foucault, dem es um die habituelle Prägung des modernen Menschen und seine Disziplinierung geht, wurde wiederholt hingewiesen. Vgl. etwa Stefan BREUER, *Sozialdisziplinierung*, in: DERS., *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*, Tübingen 2006, 326-348, bes. 335-340

<sup>5</sup> Vgl. PE, 20

<sup>6</sup> Vgl. PE, 29.

<sup>7</sup> Zit. PE, 31f.

<sup>8</sup> Vgl. PE, 116f.

<sup>9</sup> PE, 163.

<sup>10</sup> Vgl. zu Luthers Berufskonzeption insgesamt PE, 63-69.

<sup>11</sup> Vgl. PE, 74f. Wie seine Bewunderung asketischer Ideale kann Weber auch seine Abneigung gegen das Luthertum nicht verbergen. Es bleibt für ihn auf halbem Wege stecken und kann wegen seiner Kompromissbereitschaft und Lauheit letztlich gar nicht als asketische Weltanschauung gelten. In einem Brief an Harnack bezeichnet Weber das Luthertum einmal als das «Schrecklichste der Schrecken». Es ist der Grund für den ungenügenden asketischen Charakter der Deutschen mit ihrem Sinn für «Gemütlichkeit und «Natürlichkeit» (vgl. PE, 129): «Aber daß unsre Nation die Schule des harten Asketismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat, ist, auf der andren Seite der Quell alles Desjenigen, was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswerth finde.» Zit. bei Stefan BREUER, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltaflehnung*, in: DERS., *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*, Tübingen 2006, 22-59, hier 49.

<sup>12</sup> PE, 35.

<sup>13</sup> Auf Troeltschs Deutung der Protestantismusschrift hat besonders verwiesen Hartman TYRELL, *Worum geht es in der «Protestantischen Ethik»? Ein Versuch zum bessren Verständnis Max Webers*, in: *Saeculum* 41 (1990), 130-177. Troeltsch erkennt Tyrell zufolge, dass Webers kapitalistischer Geist einen tiefen Graben überbrücken muss, der zwischen der Natur des Menschen und seiner formalisierten geistigen Tätigkeit liegt. Der Geist des Kapitalismus überwindet die Auflehnung der Natur gegen die ihm äußerliche Arbeit.

<sup>14</sup> Vgl. dazu PE, 94-100. Der Ausdruck begegnet in Webers Religionssoziologie immer wieder und bezeichnet zunächst die Zurückdrängung magischer Praktiken in der Religion. Letztlich erhält aber jede sakramentale Struktur bei Weber das Etikett der Magie. Der Calvinismus bedeutet die «radikalste Entwertung aller Sakramente als Heilmittel» und führte daher «die religiöse «Entzauberung» der Welt in ihren letzten Konsequenzen durch.» PE, 156.

<sup>15</sup> Vgl. PE, 99, FN.1.

<sup>16</sup> Vgl. PE, 145.

<sup>17</sup> PE, 102.

<sup>18</sup> Vgl. PE, 105f.

<sup>19</sup> Vgl. PE, 111, FN.4.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Vgl. auch Friedrich-Wilhelm GRAF, *Die «kompetentesten Gesprächspartner». Implizite theologische Werturteile in Max Webers «Protestantischer Ethik»*, in: Volkhard KRECH – Hartmann TYRELL, *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995, 208-248

<sup>21</sup> PE, 204.

<sup>22</sup> Vgl. PE, 203.

<sup>23</sup> PE, 204.

<sup>24</sup> In die erstgenannte Richtung gehen vor allem Wilhelm Hennis' einflussreiche Positionsmarkierungen. Vgl. etwa Wilhelm HENNIS, *Max Webers Fragestellung*, in: DERS., *Max Webers Fragestellung*, 3-58, Tübingen 1987. Für eine äußerst kritische Lesart steht Leo STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt 1977, bes. 45ff.

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER · FREIBURG IM BREISGAU

## ARBEIT – CANTUS FIRMUS KIRCHLICHER SOZIALVERKÜNDIGUNG

Die menschliche Arbeit ist «*ein Schlüssel*, und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage» (LE 3,2), so formuliert es Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Sozialenzyklika *Laborem exercens*. An der Frage der Arbeit, ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Auswirkungen hat sich in der kirchlichen Sozialverkündigung immer wieder die soziale Frage als in Frageform gekleidete Sozialkritik (O. von Nell-Breuning) entzündet. In der Beschäftigung mit den aufkommenden komplexen strukturellen Fragen des Themas Arbeit liegt auch die historische Wurzel kirchlicher Sozialverkündigung im 19. Jahrhundert: 1891 erschien die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum*, auf der im Laufe der letzten 120 Jahre die weitere päpstliche Sozialverkündigung aufbaute. Bei aller unterschiedlichen Akzentuierung der einzelnen Dokumente blieb sie thematisch in diesem Traditionsstrang immer wesentlich beschäftigt mit den Fragen der menschenwürdigen Arbeit und einer sozial gerechten Ordnung der Arbeitswelt. Das Verständnis von Arbeit in der Soziallehre geht dabei weit über das des 19. Jahrhunderts hinaus. Gemeint ist nicht mehr allein die Industriearbeit bzw. die Klasse der Arbeiter, vielmehr bezeichnet Arbeit jede Form von Tätigkeit, die auf die Erhaltung der eigenen und familiären Subsistenz zielt. Dazu gehört mithin jede Form von Erwerbsarbeit, sei es die eines Arbeitnehmers oder auch eines Unternehmers, eines Dienstleisters oder eines im Produktionsprozess Tätigen, eines Managers, eines Angestellten oder eines Wissenschaftlers.<sup>1</sup>

Diese grundlegende Bedeutung des Themas Arbeit für die katholische Soziallehre lässt sich zudem auch (sozial)anthropologisch begründen: Arbeit ist ein menschliches Existential, das in dem und durch den Prozess der Moderne zu einem der zentralen Bereiche menschlicher Lebenswelt geworden ist. Da die Kirche es gemäß der Botschaft des Evangeliums als ihre Verpflichtung ansieht, sich für den Menschen in seiner Würde und Freiheit einzusetzen, bezieht sie in ihrer Sozialverkündigung immer wieder Stellung

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, geb. 1960, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg im Breisgau.

zu den vielfältigen Fragen im Umfeld der menschlichen Arbeit. Dabei spielt auch die Reflexion auf die jeweiligen sozioökonomischen Verhältnisse eine zentrale Rolle, deren menschenwürdige Gestaltung ein wichtiger Auftrag an die Christen ist. Dafür einen verlässlichen Maßstab zu formulieren, sieht die Kirche als die Aufgabe ihrer Soziallehre an.

Das Verständnis von Arbeit erfährt in der Neuzeit seine sicher bisher tiefgreifendste Transformation. «Arbeit wird zunehmend zur Entfaltungsbedingung des sich seiner selbst bewusst werdenden Subjekts, und sie wird zunehmend zum Vektor des gesellschaftlichen Fortschritts».<sup>2</sup> Erst mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt erkennt der Mensch, dass nicht allein das individuelle Handeln unterschiedliche Optionen impliziert, zwischen denen eine ethisch verantwortete Entscheidung zu fällen ist, sondern dass auch die sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen des Handelns und des Gelingens menschlichen Lebens beeinfluss- und damit nach Kriterien der Gerechtigkeit veränderbar sind.

Im Folgenden geht es darum, einige zentrale Aussagen der päpstlichen Sozialverkündigung zu dem komplexen Themenfeld der Arbeit nachzuzeichnen und zu analysieren.

### 1. Arbeit und personale Würde

Gegenwärtig wird vielfach vor der Gefahr einer zunehmenden Ökonomisierung unserer Gesellschaft gewarnt, d.h. davor, die Ökonomie zum entscheidenden, wenn nicht zum einzigen Leitsystem der modernen Gesellschaft werden zu lassen.<sup>3</sup> Zunehmend wird beklagt, dass gerade im Umfeld der Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise sich (erneut) eine Entwicklung dokumentiert, die die menschliche Arbeit nur als eine Ware ansieht, so dass der Mensch selbst letztlich zum austauschbaren Wirtschaftsfaktor wird.

Die katholische Soziallehre stellt einer solchen Tendenz mit Nachdruck ihre Überzeugung entgegen von der Arbeit als «Merkmal der Person» (LE Präambel). Die Verbindung zwischen dem Begriff der Arbeit und der personalen Würde des Menschen stellt den «roten Faden» aller päpstlichen Äußerungen zu Fragen der menschlichen Arbeit dar: So gab die erschreckende Lage der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert, die gekennzeichnet war von Armut, Ausbeutung und Rechtlosigkeit, den Anstoß zum Schreiben der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* 1891. Papst Leo XIII. ging es dabei um die arbeitenden Menschen, genauerhin um die neu entstandene Gruppe der Industriearbeiter und deren spezielle Situation. Mit seinem eindringlichen Appell, für menschenwürdige Verhältnisse in den Arbeitsbeziehungen zu sorgen, nahm er – ganz im Sinne dessen, was wir heute die «Option für die Armen» nennen – zum einen die Belange der schutzlosen Arbeiter wahr, zeigte zum anderen aber auch Optionen für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft auf.



Einen Meilenstein in der Beschäftigung der Päpste mit den Fragen der menschlichen Arbeit stellt die erste Sozialenzyklika Papst Johannes Pauls II. *Laborem exercens* 1981 zum 90. Jahrestag des Erscheinens von *Rerum novarum* dar. Das Thema dieses Rundschreibens ist grundlegend die menschliche Arbeit in dem oben aufgezeigten erweiterten Sinn von jedweder Erwerbsarbeit. Dabei fehlt aber nicht der konkrete Bezug zu den drängenden Themen der Zeit, einer Zeit, in der für den Papst aus Polen in seiner Heimat in besonderer Weise abzulesen ist, welche Sprengkraft den Fragen einer menschenwürdigen Arbeit und Arbeitsordnung zukommt. Gleichzeitig gehen die Ausführungen des Papstes weit über den Bezug auf die polnische Situation hinaus: Seit dem Aufkommen der sozialen Frage während der Industrialisierung im 19. Jahrhundert beherrsche, so führt er aus, ein grundlegender Irrtum das moderne Wirtschaftsdenken: Es geht um die Einstellung, bei der nicht mehr der arbeitende Mensch in den Blick gelangt, sondern allein die «Arbeitskraft», die er dem Arbeitgeber verkauft, und das Produkt, das er herstellt, hinsichtlich der «Kosten» interessieren. Dies führe dazu, dass der Mensch als bloßes Werkzeug behandelt werde und somit sein personaler Wert völlig außer Acht bleibe. Von dieser Einstellung her sei es dann nur noch ein Schritt, vom bloß ökonomischen Tauschwert der menschlichen Arbeit auf die Würde des arbeitenden Menschen zu schließen. In Absetzung davon betont Johannes Paul II.: «Die Würde der Arbeit wurzelt zutiefst nicht in ihrer objektiven, sondern in ihrer subjektiven Dimension» (LE 6,5).

Diese Differenzierung ist wegweisend: Die objektive Dimension der Arbeit meint den gesamten ökonomischen Prozess, in dem der Mensch sich durch Arbeit die für sein Leben nötigen Güter und Dienste verfügbar macht und damit zugleich die ihm aufgetragene Herrschaft über die Erde ausübt (vgl. LE 5,1). Arbeit in diesem objektiven, d.h. vom Subjekt zu unterscheidenden Sinn bezeichnet das Produkt, das aus der Arbeit entstanden ist und das man auf dem Markt anbietet. Hier kommt wiederum die Gefahr der Wertschätzung der menschlichen Würde allein aufgrund des Tauschwertes auf. Vor diesem Hintergrund ergibt sich daher noch einmal überdeutlich die Notwendigkeit, den Begriff der Arbeit seines «Nur-Waren-Charakters» zu entkleiden und auf seine *subjektive* Dimension zu stützen, auf die Bedeutung, die die Arbeit für das Menschsein und Mehr-Mensch-Werden hat. Die Würde der menschlichen Arbeit – so die Grundaussage der Enzyklika – bemisst sich nicht nach dem Arbeitsprodukt, nach dem Beitrag, den der arbeitende Mensch zur Arbeit im objektiven Sinn geleistet hat, sondern primär nach ihrem subjektiven Wert, nach der Würde der Person, die arbeitet. Mithin ist jede menschliche Arbeit gleich an Würde. Denn erster Zweck jeder Arbeit, und sei sie auch die niedrigste Dienstleistung, «bleibt letztlich immer *der Mensch selbst*» (LE 6,6). Mit der Betonung der subjektiven Dimension der Arbeit will der Papst nicht die objektive Dimension völlig

aufheben, bleibt doch auch die Entlohnung der Arbeitsleistung und das Ergebnis der Arbeit von Bedeutung. Wohl aber will er angemessen akzentuieren: Die Arbeit ist primär für den Menschen da, nicht der Mensch für die Arbeit (vgl. LE 6,6). Benedikt XVI. unterstreicht das in der jüngsten Sozialenzyklika *Caritas in veritate* von 2009, wenn es heißt, «dass das erste zu schützende und zu nutzende Kapital der Mensch ist, die Person in ihrer Ganzheit» (CiV 25,2). Diese einfache und *prima vista* einleuchtende Aussage kann noch keine Handlungsanweisung sein, sondern muss im Zusammenspiel mit den realen Gegebenheiten und ökonomischen, gesellschaftlichen und personalen Bedingungen umgesetzt werden. Sie ist aber als Maßstab konstitutiv, um aus dem christlichen Geist heraus eine menschenwürdige Ordnung und Ausgestaltung der Arbeitswelt zu schaffen.

## 2. Der Sinn menschlicher Arbeit

Die Frage nach dem Sinn der Arbeit artikuliert sich in der Diskussion um die Entfremdungsproblematik, die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder geführt wird, die allerdings heute im Vergleich zum Verständnis bei Karl Marx deutlich komplexer ist. Das personale Verständnis von Arbeit impliziert, dass der Sinn von Arbeit nicht primär aus ihrem (materiellen) Ergebnis abgeleitet werden kann, sondern vielmehr aus ihrer Relevanz für den Menschen in seinen anthropologischen und sozialen Bezugsfeldern. Ein erster Sinnbereich lässt sich an den Konsequenzen von Arbeitslosigkeit für die Betroffenen ablesen: Gerade in einer Arbeitsgesellschaft wie der unseren hat Arbeitslosigkeit nicht nur empfindliche Einkommenseinbußen (trotz aller sozialstaatlichen Versorgung) zur Folge, sondern auch und vor allem soziale und kulturelle Exklusion (vgl. auch CiV 25,2). Im Umkehrschluss kann man darum sagen, dass Arbeit als Teilhabe am Erwerbsarbeitsprozess entscheidende Bedeutung für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit hat. Sie soll dem Menschen dazu dienen, «mehr Mensch zu werden» (LE 9,4).

Ein weiterer Sinnbereich erschließt sich im Blick auf das zugrunde liegende Verständnis vom Menschen, das ihn nie nur als Individuum, sondern immer auch als Gemeinschaftswesen, konkret also: als Mensch gemeinsam mit seiner Familie sieht. Hierbei ausgehend von einem (heute allerdings – zumindest in der westlichen Welt – nicht mehr so häufig anzutreffenden) Bild der Familie, bei der alle Familienmitglieder durch Liebe solidarisch miteinander verbunden sind und je nach Möglichkeiten Verantwortung füreinander übernehmen, sieht Johannes Paul II. die Arbeit geradezu als «eine Grundlage für den Aufbau des *Familienlebens*» (LE 10,1) – sowohl für die Existenzsicherung als auch für den Erziehungsprozess. Andererseits bezeichnet er die Familie als wichtigen Bezugspunkt für «den rechten Aufbau einer sozial-ethischen Ordnung der menschlichen Arbeit» (LE 10,2), denn sie sei

zugleich die erste Schule der Arbeit und des Fleißes. Auch in der aktuellen gesellschaftlichen Diskussion um das Verhältnis von Arbeit und Bildung wird die konstitutive Bedeutung von Familie vermehrt unterstrichen. Allerdings darf gerade im Blick auf die hochkomplexe Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft nicht vergessen werden, dass der moderne Arbeitsprozess größtenteils aus dem familialen Zusammenhang völlig herausgelöst ist. Arbeitswelt und Beziehungswelt sind dadurch zu verselbständigten Bereichen der Wirklichkeit geworden, was zu einer tiefgreifenden und nicht mehr rückgängig zu machenden Veränderung der Strukturen beider Bereiche geführt hat. Das Ziel muss sein, sowohl den Kontext der Arbeit als auch den der Familie im Sinne eines mehr an Humanität orientierten aufeinander bezogenen Paradigmas zu gestalten und da, wo es möglich ist, neue Verbindungslinien zu schaffen.

Als dritter Wertebereich, auf den hin Arbeit ihren Sinn verwirklicht, wird von Johannes Paul II. die nationale und darüber hinaus die menschheitliche Kultur genannt, zu deren Werten jeder Mensch mit seiner Arbeit einen Beitrag leistet. Gerade im Kontext unserer globalisierten Wirtschaftsordnung, die noch ganz unter dem Eindruck und den Auswirkungen der Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise steht, ist es von fundamentaler Bedeutung, sich wieder vor Augen zu führen, dass es weltweit um fundamentalere als nur rein ökonomische Werte geht. Das bedeutet, dass auch unter den Bedingungen globaler Produktions- und Optimierungsprozesse die Würde des Menschen nicht Schaden nehmen und nicht dem Primat eines wie auch immer verstandenen Marktmechanismus geopfert werden darf. Benedikt XVI. verfolgt diesbezüglich in seiner Globalisierungszyklika *Caritas in veritate* einen wegweisenden Ansatz: Der Markt selbst könne nicht nur dem bloßen Kalkül von Angebot und Nachfrage folgen, wenn er «die ihm eigene wirtschaftliche Funktion» (CiV 35,1) erfüllen wollte, sondern Werte wie Solidarität und Freundschaft, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit könnten «auch innerhalb der Wirtschaftstätigkeit und nicht nur außerhalb oder »nach« dieser gelebt werden» (CiV 36,3).

Bei einer Beschäftigung mit diesen Sinnbereichen menschlicher Arbeit darf man natürlich auch nicht die Augen davor verschließen, dass die komplexe Realität der Arbeitswelt, zumal auch in der sich immer mehr verselbständigenden Ökonomie der Moderne, häufig genug im deutlichen Kontrast zu den genannten Dimensionen erfüllter sinnvoller Arbeit steht. «Zwischen der Arbeit als Humanpotential und ihrer ökonomischen Organisierbarkeit besteht keine prästabilisierte Harmonie»<sup>4</sup>. Gerade in der strukturell bedingten zunehmenden Trennung der lebensweltlichen Bereiche von Familie, Selbstentfaltung, Freizeit auf der einen und Arbeit auf der anderen Seite, aber auch im Blick auf die arbeitsteilige Struktur vieler Arbeitsprozesse wird deutlich, dass es bei den aufgezeigten Bereichen um Aspekte

geht, die im Blick auf ein Gelingen des menschlichen Lebens normative Kraft entfalten, die aber notwendig darauf angewiesen sind, auf die jeweilige Realität hin neu konkretisiert zu werden. Zudem – theologisch gesprochen – ist dieses Zurückbleiben hinter den aufgezeigten Ansprüchen nicht zuletzt auch Ausdruck der menschlichen Gebrochenheit.

### 3. *Das Recht auf Arbeit*

Wenn in der christlichen Sozialverkündigung die Personalität des Menschen normative Vorgabe und Verpflichtung ist, dann zeigt sich genau an diesem Punkt eine fundamentale Kompatibilität mit *dem* großen Projekt der Moderne, das ausgehend von der Würde des Menschen diese in Menschen- bzw. Bürgerechte ausbuchstabiert. Diese lassen sich freilich nicht sofort in positives Recht umsetzen. Relevant ist diese Einsicht etwa im Blick auf die Rede von einem Recht auf Arbeit. Wiederum ist es Johannes Paul II., der sich mit dieser Thematik differenziert beschäftigt. Bereits in *Laborem exercens*, aber auch in seiner dritten Sozialzyklika *Centesimus annus* von 1991 sieht er es als Aufgabe des Staates, «die Ausübung der Menschenrechte im wirtschaftlichen Bereich zu überwachen und zu leiten.» (CA 48) Zugleich aber macht er klar, dass der Staat «das Recht aller Bürger auf Arbeit nicht direkt sicherstellen [kann]» (ebd.). Damit würde der Staat nämlich in notwendiger Konsequenz reglementierend in das gesamte Wirtschaftsleben eingreifen (müssen) und so die «freie Initiative des einzelnen abtöten» (ebd.). Aber er entlässt den Staat in keiner Weise aus der Verantwortung, sondern formuliert die subsidiäre Verpflichtung des Staates, unterstützend tätig zu werden. Aufgabe des Staates sei es, angemessene Rahmenbedingungen und eine Wirtschaftsordnung hervorzubringen, die es den Unternehmern ermöglichen, Arbeitsplätze zu schaffen und zu erhalten, um so das in den Augen des Papstes dramatische Problem der Arbeitslosigkeit einer Lösung näher zu bringen. Da, wo das nicht gelänge, müsse der Staat aktivierend tätig werden bzw. «in Augenblicken der Krise unter die Arme greifen» (ebd.). Sowohl im Blick auf die Würde des einzelnen als auch auf die Gerechtigkeit formuliert es darum auch Benedikt XVI. als prioritäres «Ziel, allen Zugang zur Arbeit zu verschaffen», andernfalls sieht er die Gesellschaft, ihr «Gesellschaftskapital», also die «Gesamtheit von Beziehungen, die auf Vertrauen, Zuverlässigkeit und Einhaltung der Regeln gründen» (CiV 32,2), und die Demokratie in Gefahr.

### 4. *Erwerbsarbeit und gerechter Lohn*

In der aktuellen gesellschaftlichen Debatte spielen immer wieder Meldungen über augenscheinliche Dumping-Löhne, große geschlechtsspezifische Lohnunterschiede und vor allem die sog. «workingpoor» eine Rolle. Forderungen

nach einem gesetzlichen, zumindest aber branchenspezifischen Mindestlohn sowie nach einem bedingungslosen Grundeinkommen werden gegenwärtig als (systemverändernde) Lösungsansätze diskutiert.

Es gehört nun nicht zur Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung, solche konkreten Lösungsmodelle selbst zu entwickeln, wohl aber muss die Kirche die darin sich artikulierenden grundsätzlichen Fragen thematisieren und vor dem Hintergrund des christlich-sozialen Gedankenguts die Richtung möglicher Lösungen weisen.

Fundamental ist in diesem Kontext die Frage nach dem gerechten Lohn, die zum Kernbestand sozialetischer Topoi gehört. Bereits 1891 formuliert *Rerum novarum* Grundbedingungen, die bei der Gestaltung des Lohnes zu beachten sind: Es geht primär darum, dass jeder Mensch mit seinem Lohn bzw. Einkommen, Eigentum zu erwerben strebe. Die Realität der Arbeiter im 19. Jahrhundert sah meist so aus, dass der Lohn allein bestimmt wurde durch das Marktgesetz von Angebot und Nachfrage. Durch das Überangebot an Arbeitssuchenden entstand für die Arbeitgeber eine überaus günstige Marktposition, so dass niedrige Löhne – und damit weitverbreitete Armut – die Lebensverhältnisse der Arbeiter prägten. Der Lohn wurde gebildet gemäß dem sog. «ehernen Lohngesetz» (Ferdinand Lassalle) insofern, als der Arbeiterlohn sich allein orientierte an dem Überlebensnotwendigen des Arbeiters und seiner Familie, nicht aber an Kriterien, die *Rerum novarum* als entscheidend für einen gerechten Lohn nennt: die nämlich, dass erstens «der Lohn nicht etwa so niedrig sei, dass er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft» (RN 34). Zweitens wird ausgeführt, dass der Lohn es ermöglichen muss, einen gewissen «Sparpfennig» zurückzulegen – dies impliziert letztlich die Frage sozialer Sicherheit in Krankheit, Arbeitsunfähigkeit und Alter, zugleich aber auch die Intention, für die nachkommende Generation ein «Startkapital» zu erwirtschaften. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* differenziert später die Kriterien für einen gerechten Lohn noch weiter: Es heißt dort, dass die Arbeit so zu entlohnen sei, dass jedem arbeitenden Menschen «die Mittel zu Gebote stehen, um sein und der Seinigen materielles, soziales, kulturelles und spirituelles Dasein angemessen zu gestalten – gemäß der Funktion und Leistungsfähigkeit des einzelnen, der Lage des Unternehmens und unter Rücksicht auf das Gemeinwohl» (GS 67,2). Für das Ziel einer «gerechte[n] Bemessung des Lohnes» (QA 66) heißt dies aber, zwischen den unterschiedlichen Interessen abzuwägen: zwar soll auch die Situation des Arbeitgebers berücksichtigt werden, aber an erster Stelle steht ein anderes Kriterium, dass nämlich der Lohn ausreichend sein muss, um den jeweils eigenen Lebensunterhalt und den der Familie angemessen zu sichern. (Vgl. QA 71)

Interessant ist, dass bei der Frage nach dem gerechten Lohn *Rerum novarum* (35,1) einen Lohn fordert, der die Tatsache angemessen berücksichtigt, dass

ein Arbeitnehmer Familie hat. Wenngleich diese Intention höchst bedeutsam ist, ist sie doch in dem hier gedachten Modus, die menschenwürdige und existenzsichernde Versorgung der Gesamtfamilie bei der direkten Lohnzahlung zu berücksichtigen, kontraproduktiv. Im Laufe der Entwicklung kristallisierte sich diese Frage nach der Berücksichtigung der Lebenssituation, der Lebenslage des einzelnen etc. dann auch stattdessen als Aufgabe der Familien- bzw. Sozialpolitik heraus.

### 5. Arbeit und Kapital

Der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital stellt das Grundproblem des 19. Jahrhunderts und damit auch das Urproblem dar, aus dem heraus die katholische Soziallehre entstanden ist. Die Lohnarbeiter waren in der frühen Zeit der Industrialisierung schutzlos der Macht der Unternehmer ausgeliefert. Die Profitgier des Kapitals, d.h. der Kapitalbesitzer, die von ihnen zu verantwortenden katastrophalen Arbeitsbedingungen für die Arbeitnehmer, die fehlenden Arbeiterschutzmaßnahmen, die Rechtlosigkeit führten den Arbeiter und seine Familie in die Verelendung. Unter diesen Prämissen entstand ein völlig asymmetrischer Arbeitsmarkt, aus der Wirtschaftsordnung entwickelte sich eine Klassengesellschaft. Gegenüber derartigen Verhältnissen nahm die erste Sozialzyklika *Rerum novarum* explizit Stellung; es ging ihr darum, die Arbeiter vor einer gnadenlosen Ausbeutung durch die Arbeitgeber zu schützen, die die Arbeiter «nicht wie Menschen, sondern als Sachen behandeln. Die Gerechtigkeit und die Menschlichkeit erheben Einspruch» (RN 33).

Johannes Paul II. hat sich in seiner Arbeitszyklika 90 Jahre nach *Rerum novarum* sehr prinzipiell dieses alten Konflikts zwischen Arbeit und Kapital angenommen. Ein sozial- und gesellschaftspolitischer Kernsatz der Enzyklika spricht vom «Prinzip des Vorranges der Arbeit gegenüber dem Kapital» (LE 12,1). Das Kapital sieht der Papst als die «Frucht der Arbeit» (LE 12,4) und als deren Erbe. Schon von daher verbietet es sich, beides gegeneinander auszuspielen. Das Kapital wird nicht mehr länger als anonyme, feindliche, den Arbeitern gegenüberstehende Kraft gesehen, sondern als die technische und ökonomische Basis der Arbeit. Beide sind also aufeinander verwiesen, in dem Sinne aber, dass der Mensch als «Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft» (GS 63,1) Vorrangstellung hat vor dem Kapital. Noch einmal allgemeiner auf sämtliche Formen der menschlichen Arbeit bezogen meint das den «Primat des Menschen gegenüber den Dingen» (LE 12,6). Wenngleich diese Position offenkundig nicht dazu führt, dass die Trennung von Kapital und Arbeit vollständig aufgehoben wird, sondern in der Realität der Arbeitswelt durchaus weiterhin sehr unterschiedliche Formen der Verhältnisbestimmung auszumachen sind, weist diese Klärung der

Beziehung zwischen beiden doch eine Richtung. Vor diesem Hintergrund sind dann auch die im Laufe der Geschichte bereits eingeleiteten Maßnahmen zu verstehen, die bemüht sind, der Fehlentwicklung des 19. Jahrhunderts durch entsprechende Reformen Einhalt zu gebieten: Zum einen wurde der Staat in die Pflicht genommen – was bereits in der Intention von *Rerum novarum* lag –, die Arbeitsverhältnisse human und menschenwürdig auszugestalten sowie eine die Subsistenz subsidiär sichernde Sozialpolitik zu etablieren. Offensichtlich sieht Papst Benedikt XVI. heute erneut die Notwendigkeit, auf die Bedeutung und Leistung der sozialen Sicherungssysteme hinzuweisen, denn er verweist mit großem Recht auf die im Kontext der Globalisierung gegebenen Gefahr, «die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt mit einer *Reduzierung der Netze der sozialen Sicherheit*» (CiV 25,1) zu bezahlen. In *Rerum novarum* wurde zum anderen an die betroffenen Menschen selbst appelliert, von ihrem Versammlungsrecht Gebrauch zu machen und sich zu Gewerkschaften zusammenzuschließen, um der geballten Macht des Kapitals gegenüberzutreten zu können, was langfristig zur Entstehung von Tarifparteien und Tarifpolitik führte. Interessant ist, dass Benedikt XVI. in *Caritas in veritate* die Gewerkschaften auffordert, «sich den neuen Perspektiven zu öffnen, die im Bereich der Arbeit auftauchen»; er nennt hier angesichts der Globalisierung vor allem die Sorge auch um «die Nichtmitglieder [...] und insbesondere [...] die Arbeitnehmer in den Entwicklungsländern, wo die Sozialrechte oft verletzt werden.» (CiV 64.) Schließlich zielte die Entwicklung und das Bestreben auch innerhalb der katholischen Soziallehre darauf ab, die Rechte der Arbeitnehmer im eigenen Betrieb zu stärken, mit dem Ziel, dass sie «*das Bewusstsein haben könne(n), im eigenen Bereich zu arbeiten*» (LE 15,2). Johannes Paul II. gibt in dieser Sozialzyklika auch ganz konkrete «*Anregungen*» dazu, die «*das Miteigentum an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches*» (LE 14,5) betreffen, um es so den Arbeitern ihrem Subjektstatus entsprechend zu ermöglichen, selbst auch Verantwortung zu übernehmen und Mitentscheidungsbefugnisse zu haben.

Für die Folgezeit sind drei wichtige Aspekte der Weiterentwicklung des Konflikts zwischen Arbeit und Kapital bis in die Gegenwart zu nennen: Zum einen ist der genannte Konflikt heute nicht mehr so vorrangig wie im 19. und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gedacht, denn neben den beiden Bezugsgrößen Arbeit und Kapital gibt es noch weitere Personengruppen, die mit zu bedenken sind (Stakeholder: Kunden, Lieferanten ...). Zudem ist der Konflikt nicht mehr der einzige, auch nicht der vorherrschende Konflikt. Vielmehr gibt es inzwischen weitere, ebenso gravierende soziale Konflikte: so etwa den zwischen den Arbeitsplatzbesitzern und den Arbeitslosen sowie zwischen denen, die Familienverantwortung übernommen haben

und den Kinderlosen. Schließlich hat der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital unter den Bedingungen der Globalisierung auch noch einmal zusätzlich neue Dimensionen bekommen, bedenkt man, in welchem Ausmaß das Kapital im Vergleich zum Faktor Arbeit mobil ist bzw. sein kann (Vgl. CiV 25,2).

## 6. Theologie der Arbeit

Eine Theologie der Arbeit<sup>5</sup>, wie Johannes Paul II. sie in *Laborem exercens* unter der Überschrift «Spiritualität der Arbeit» (LE 24–27) entwickelt, steht in enger Beziehung zu der fundamentalen Bedeutung, die Erwerbsarbeit in der heutigen Gesellschaft hat. Sie ist der entscheidende Bereich, in dem die Menschen an gesellschaftlichen Institutionen und Prozessen partizipieren und über den sie auch Anerkennung erfahren. Sie nimmt Arbeit als menschliches Existential auch im theologischen Kontext in ihrer Eigenständigkeit ernst, eine Verengung der Notwendigkeit von Arbeit allein auf das Verständnis als Sühne und Buße ist nicht (länger) haltbar.

Arbeit bedeutet zunächst Teilnahme am göttlichen Schöpfungswerk, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen wurzelt. Der Mensch erweist sich gerade in seiner Tätigkeit, die als Widerspiegelung der göttlichen Tätigkeit gesehen wird, als Ebenbild Gottes. Dies impliziert zugleich den Gedanken der menschlichen Arbeit als Weiterentwicklung der Schöpfung. Das macht den Menschen nicht zum Rivalen des Schöpfergottes (vgl. LE 25,5), öffnet auch nicht, wie oft befürchtet, Tor und Tür für jede Ausbeutung der Erde in menschlicher Selbstherrlichkeit, sondern bleibt dem Bewusstsein der Geschöpflichkeit und des Geschenkcharakters der Schöpfung verpflichtet (vgl. LE 12,3). Schließlich wird, wenn Johannes Paul II. das Schöpfungswerk beschreibt als «*erste(s) Evangelium der Arbeit*» (LE 25,3), auch deutlich, dass es unbeschadet des hervorragenden Wertes der Arbeit für den Menschen nicht um deren Absolutsetzung geht, sondern dass die Nachahmung Gottes sowohl Arbeit als auch Ruhe umfasst. Das bedeutet für eine human gestaltete Arbeitswelt, den Wochenrhythmus, besonders mit Blick auf den Sonntag zu beachten sowie Raum zu lassen für sinnvoll gestaltete Freizeit, für Begegnung und nicht zuletzt für Gotteserfahrung.

Eine Theologie der Arbeit umfasst ferner den Blick auf die Bedeutung des Christusmysteriums. Dessen Relevanz für die menschliche Arbeit knüpft nach Johannes Paul II. zum einen beim Verständnis von der Arbeit als Mühsal, als *bonum arduum* an. Die mit jeder Arbeit auch verbundene Anstrengung wird dem Papst zufolge für den Menschen zur Möglichkeit der «liebenden Teilnahme» an Christi Erlösungswerk, es geht um das tägliche Tragen des eigenen Kreuzes «in Einheit mit dem für uns gekreuzigten Herrn» (LE 27,3). Ein völliges Missverständnis wäre es aber, darin eine



Möglichkeit zur menschlichen Selbsterlösung zu sehen; vielmehr geht es um den Nachfolgecharakter: das Mittragen-Können ist Frucht und Konsequenz des Erlöst-Seins in Christus.

Zum anderen ist eine solche Theologie der Arbeit anzuknüpfen an das Geheimnis der Auferstehung Christi: «In der Arbeit entdecken wir immer, dank des Lichtes, das uns von der Auferstehung Christi her durchdringt, *einen Schimmer des neuen Lebens und des neuen Gutes*» (LE 27,5). Das menschliche Bemühen in der Arbeit hat also nicht allein aszetischen, caritativen oder pädagogischen Sinn, sondern der Mensch erfährt gerade in der und durch die Arbeit «gleichsam eine Ankündigung des *neuen Himmels und der neuen Erde*» (LE 27,5, vgl. auch GS 35; 39). Menschliche Arbeit, zu verstehen als ein wesentlicher, aber nicht ausschließlicher Bestandteil menschlichen Schaffens insgesamt, steht mithin immer unter dem eschatologischen Vorbehalt, also in der Spannung zwischen dem Jetzt-Schon-Angebrochen-Sein des Reiches Gottes und dem Noch-Nicht seiner Vollendung. Gerade diese Perspektive, die jeder menschlichen Arbeit eine ganz eigenständige Sinndimension zuweist «nicht nur im *irdischen Fortschritt*, sondern auch bei der *Entfaltung des Reiches Gottes*» (LE 27,7), kann somit wesentlich beitragen zur Entlastung von jedem rücksichtslosen Erfolgszwang und damit zur Humanisierung menschlichen Schaffens und Arbeitens jenseits aller gesellschaftlichen Erfolgskriterien.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ein noch weiterer Arbeitsbegriff, der «jedes menschliche Tun» einschließt, das der Mensch als Arbeit empfindet (vgl. Präambel von *Laborem exercens*), wird in den weiteren Aussagen der Sozialverkündigung nicht prägend. Daher beziehen sich die Ausführungen dieses Beitrags auch nicht darauf.

<sup>2</sup> Alois BAUMGARTNER – Wilhelm KORFF, *Wandlungen in der Begründung und Bewertung von Arbeit*, in: Wilhelm Korff (Hg.). Handbuch der Wirtschaftsethik. Gütersloh 1999, 88-99, hier 92.

<sup>3</sup> Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik*. In: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER und Norbert GLATZEL (Hg.): *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos. Grafschaft, 417-433, hier 419f.

<sup>4</sup> Alois BAUMGARTNER – Wilhelm KORFF, *Wandlungen* (s. Anm. 2) hier 96.

<sup>5</sup> Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*». *Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Paderborn 1991.

KURT APPEL · WIEN

## DAS FEST, DER SABBAT UND DIE ANKUNFT DES MESSIAS

*unter Aufnahme einiger Gedanken Giorgio Agambens*

Der Mensch hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben,  
weil er seinem Wesen nach gänzlich werklos ist, weil er das sabbatische Tier par excellence ist.

*G. Agamben (Herrschaft und Herrlichkeit, 293)*

### *1. Der Sabbat und die Ankunft des Messias*

Wo theologische Pfade ausgetreten sind und nicht mehr die Fragen unserer Zeit treffen oder schlimmer noch Antworten auf Fragen geben, die niemand mehr stellt, springt manchmal die Philosophie ein. In letzter Zeit nicht unbedingt eine solche, die als «christlich» zu bezeichnen wäre, sondern vielfach eine, die sich klassischer Gegensätze wie derjenigen zwischen Theismus und Atheismus, Religiosität und Säkularität oder sogar Glaube und Vernunft entzieht. Ein wichtiges Beispiel dafür ist Giorgio Agamben, der, nicht aus theologischer Tradition herkömftig und für diese auch nicht vereinnahmbar, in seinen Schriften immer wieder den Punkt auf zentrale theologische Aussagen legt. In diesem Essay soll und kann keine Auseinandersetzung mit diesem Denker erfolgen, allerdings werden Beobachtungen, die in seinen Werken begegnen, mitgeführt. Für das hier vorliegende Thema sind dabei vor allem im Hintergrund Agambens Aufsatzsammlung «Nacktheiten», besonders der darin enthaltene Artikel «Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit»<sup>1</sup>, ferner sein Buch «Herrschaft und Herrlichkeit»<sup>2</sup> und seine Auseinandersetzung mit Paulus unter dem Titel «Die Zeit, die bleibt»<sup>3</sup>.

Bevor aber für das hier angezeigte Thema des Festes<sup>4</sup>, des Sabbates und der Ankunft des Messias diese Schriften mit ins Gespräch gebracht werden, möchte ich die Bibel als Quelle heranziehen. Liest man das Markusevangelium, so wird sehr bald klar, dass eine zentrale Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern um die Frage des Sabbat kreist. Schüler von Jesus

*KURT APPEL, geb. 1967, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Wien.*

reißen unter Billigung desselben am Sabbat Ähren ab (Mk 2,23–28), was massiven Protest jüdischer Gelehrter mit sich bringt, und schließlich spitzt sich die Lage so zu, dass Jesus, der am Sabbat heilt, sogar Todfeindschaft auf sich zieht. Schrecklich ist der Eingang des dritten Kapitels (Mk 3,1–6), wo Jesus am Anfang mit einem Menschen «ausgetrockneter Hand» konfrontiert ist, und wir schon wenige Zeilen später erfahren, dass er auf Grund der Heilung, die am Sabbat vollzogen wurde, in den Augen seiner Gegner dem Tod übergeben werden muss. Worum aber kreist der Konflikt? Dieser Frage ist nachzugehen, da die traditionelle Auflösung des Rätsels nicht nur die jüdisch-schriftgelehrte Argumentation zu wenig ernst nimmt, sondern v.a. viel zu sehr aus dem Blickwinkel heutigen liberalen Gedankenguts argumentiert. Es geht nämlich gerade nicht um Gesetzesindulgenz versus Gesetzesrigorismus, denn immerhin muss die Aussage Jesu mitgeführt werden, gemäß der auch das kleinste Jota der Tora nicht verändert werden darf (Mt 5,18). *Vielmehr berührt die Frage des Sabbats essenziell die Frage nach dem Messias.*

Bereits am Eingang der Bibel ist der siebente Tag jener, der die Zeitordnung und damit die Schöpfungsordnung transzendiert. Der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3), das sogenannte Siebentagewerk, hat eine kunstvolle Struktur und Rahmung<sup>5</sup>, wobei das wichtigste Gliederungselement die Zeit ist, die am «Ein-Tag»<sup>6</sup>, am vierten Tag und am siebenten Tag begegnet. Der a) «*Ein-Tag*» gibt den Rhythmus der Zeit als Grundelement des Seins an, wobei die in den Worten von Gen 1,8b «Abend ward und Morgen ward. Ein Tag» liegende Abfolge zu berücksichtigen ist: Sie besteht aus drei Zeiten, nämlich Zeit I als der «abendlichen» Zeit, d.h. jener Zeit unseres Lebens und unserer Geschichte, die auf die Nacht, d.h. auf den Tod zuläuft und diesem verfallen ist. Ferner Zeit II, die eigentlich die Un-Zeit bloßer Unterbrechung durch die Nacht bzw. den Tod darstellt. Und schließlich Zeit III, welche das Neuerwachen bzw. die Neuschöpfung durch die morgendliche Zeit zum Ausdruck bringt. Im Laufe der hier vorgebrachten Überlegungen wird noch anzudeuten sein, dass Zeit III nicht einfach eine Rückkehr in die Zeit I darstellt. Der b) «*vierte Tag*» eröffnet, nachdem die Erde im Tag Drei festlich geschmückt wurde, die Festzeit, auf die der Kalender und der Zeitrhythmus abgestimmt sind und der c) «*siebente Tag*» letztlich zielt auf die Transzendierung der Zeit in der Gottesbegegnung. Er ist also der eschatologische Tag, der nicht einfach hinzukommt, sondern die anderen Tage gleichsam quert, was im Übrigen vor der letzten Liturgiereform insofern zum Ausdruck gebracht wurde, als in ihr jeder Tag gewissermaßen die Möglichkeit des Sonntagsgottesdienstes in sich barg. Der Sabbat des siebenten Tages tritt als Tag Gottes förglich in das Zentrum Israels und wird Ursakrament, in dem sich die Tora selber zusammenfasst.

Damit kann der Sabbat als Portal angesehen werden, durch das die messianische Zeit in die Weltzeit eintritt. Diese Richtung ist den Evangelisten

noch vollkommen bewusst, wenn Jesus als der endzeitliche Sabbat das *Tor* ist (Joh 10,9), durch das Rettung erlangt wird und in dem die Mühseligen und Beladenen *Ruhe* finden werden (Mt 11,28). Man kann sagen – auch Agamben weist in den oben genannten Büchern mehrmals in diese Richtung – , dass die Tora den Eingang des Messias darstellt, IHM also das *Tor* öffnet bzw. sogar SEIN *Tor* ist und DIESER, wenn er durch die Tora, also durch den Lobpreis des geheilten und versöhnten Israels<sup>7</sup> eintritt, dies genau am siebenten Tag, also am Sabbat vollzieht. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Sabbatdiskussionen zwischen Jesus und seinen Gegnern dramatisch an Bedeutung. Denn für die Schriftgelehrten Israels stand es außer Zweifel, dass lediglich das entsühnte Israel, welches die ganze Tora hielt, die Möglichkeit des Messias bereithielt. Wenn nun ein Glied das Volk dahingehend verführte, dass nicht nur ein Jota des Gesetzes, sondern sogar das Zentrum selber geschändet wurde, war die Möglichkeit der Heiligkeit und damit des messianischen Ankommens selber verwirkt. Es geht also mit anderen Worten um die Frage der Messianität Jesu: Wenn Jesus der Christus ist, dann *muss* er gewissermaßen am Sabbat heilen und Sünden vergeben, weil der Sabbat der messianische Tag schlechthin ist, weil der «Menschensohn Herr über den Sabbat ist» (Mk 2,29). In diesem Falle kann es auch keinen Aufschub in den göttlichen Vollzügen des Vergebens und Heilens geben. Trifft Jesu Messianität allerdings nicht zu, dann kommt auf ihn tatsächlich und mit vollem Recht der Fluch der Tora. Man könnte nun noch eine weitere Zuspitzung anführen. Jesus dreht gewissermaßen die Kritik seiner Gegner, gemäß der er das ersehnte Ankommen des Messias verhindert, um: Diese können seine Messianität deshalb nicht erkennen, weil sie trotz gegenteiliger Bezeugungen gar nicht wollen, dass der Messias eintritt. Dies zeigt sich in ihrem Leben und in ihrer Predigt, die schlechthin antimessianisch sind, d.h. die *Basileia* Gottes wird in der theoretischen und praktischen Toraauslegung von Jesu Gegnern nicht Ereignis. Dagegen sind es die Armen, die den Messias wirklich erwarten und die mit der messianischen Zeit, in der, wie auch Agamben immer wieder betont<sup>8</sup>, alles bisherige zurückgelassen werden muss, im Gegensatz zu den Saturierten nicht zu viel zu verlieren, sondern vielmehr alles zu gewinnen haben.

Damit ergibt sich folgende Lage: Der Sabbat ist der Ort des Messias und, folgt man dessen christlicher Deutung, der Ort, an dem GOTT sich in der Geschichte ereignet, und zwar als deren Sabbat, als eschatologische Zeit, d.h. als die «Stunde», in der sich die Tätigkeit des von Schuld und tödlicher Krankheit befreiten Menschen in Lobpreis und Fest verwandelt. Theologisch ausgedrückt: Es ist die «Stunde», in der sich versöhnende und heilende Neuschöpfung als Fest vollzieht und in der *der festliche Ursprung der Welt manifest wird*.<sup>9</sup>

## 2. Der Sabbath und die Zeit des Festes

Im Zentrum der Tora steht das umfassende Heil des Menschen, welches, wie uns etwa die wunderbare Perikope Mk 2,1-12 vor Augen führt, in den Dimensionen Heilung («JHWH als Arzt») und Schuldvergebung («JHWH als barmherziger El») zum Ausdruck kommt. Strukturell zeigt dies nicht zuletzt die Anordnung der Bücher der Tora, die Lev 16 und damit den großen Versöhnungstag in das Zentrum stellt<sup>10</sup>. Auf das eschatologische Heil, welches durch den Eintritt des Messias durch das Portal der Tora, wie es am Sabbath geöffnet wird, in Szene gesetzt wird, antwortet Israel, indem es in den himmlischen Lobpreis Gottes einstimmt. Dadurch ist die Tora erfüllt und, wie Agamben in seiner Paulusinterpretation festhält, «deaktiviert» bzw. (im dreifachen spekulativen Sinne Hegels) aufgehoben (also bewahrt, auf eine höhere Stufe gehoben, deaktiviert)<sup>11</sup>. Die Tora und alle in ihr enthaltenen Gesetze und Erzählungen haben genauso wie die Zeit nicht ihr letztes Ziel in sich selbst, sondern im Messias und dessen festlicher Ankunft. Auf dieselbe Weise, in der die Zeit durch den siebenten Tag eine strukturelle Offenheit gewinnt, insofern die anderen sechs Tage als Repräsentation der Zeit diese nicht ausfüllen können, ist auch die Tora strukturell «offen». Ihr messianischer Anfang transzendiert die in der Tora eingeschlossene Welt – inklusive ihrer, wie die breit abgehandelten Genealogien von Adam her zeigen, universalen Perspektive –, d.h. also mit anderen Worten, dass die gesamte Geschichte durch den siebenten Tag unterbrochen und vollendet wird. Genauso wie der Sabbath die Unterbrechung der Zeit ist, indem er diese transzendiert und genauso wie der Messias die Unterbrechung der Tora ist, die er erfüllt, ist das Fest die Unterbrechung und Vollendung der Welt und ihrer «Tage und Werke». Erst im Fest wird die Immanenz des Seins überwunden. Wo die gewöhnliche Zeit durch Zeugungen und Werke «ausgefüllt» ist, wird in der Feier deren Lückenlosigkeit aufgebrochen und damit verhindert, dass die Welt sich völlig in sich erschöpft. In seiner Analyse der Bulimie als Krankheit unserer Zeit, die Agamben auf sehr interessante Weise mit dem antiken Phänomen des Banns des Ochsenhungers, d.h. des Banns der ununterbrochenen Nahrungsaufnahme als Symbol kontinuierlicher Tätigkeit, in Verbindung bringt<sup>12</sup>, kommt Agamben zu folgendem Schluss:

Die Untätigkeit – so zumindest lautet unsere Hypothese – ist weder Konsequenz noch Vorbedingung (das Sich-der-Arbeit-Enthalten) des Fests, sondern fällt mit der Festlichkeit selbst zusammen, insofern Letztere ja genau darin besteht, die menschlichen Gebärden, Taten und Werke zu neutralisieren und außer Kraft zu setzen und sie erst auf diese Weise festlich werden zu lassen [...].<sup>13</sup>

Die Zeit, die keine Distanz zu sich selbst gewinnen könnte, die also ewig in sich befangen und geschlossen wäre – gleich dem *Perpetuum mobile*, dessen Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann –, die kein «Außen» kennt und damit bloße Immanenz ist, wird durch das Fest außer Kraft gesetzt. Die damit verbundene «Untätigkeit» ist nicht im Sinne einer bloßen Abwesenheit von Arbeit zu verstehen, sondern als Aufhebung der inneren Ökonomie der Arbeit. Agamben bringt dies sehr schön zum Ausdruck:

«Wenn man isst, dann nicht, um Nahrung aufzunehmen; wenn man sich kleidet, dann nicht, um sich zu bedecken oder vor Kälte zu schützen; wenn man wach bleibt, dann nicht, um zu arbeiten; wenn man geht, dann nicht, um ein Ziel zu erreichen; wenn man spricht, dann nicht, um Informationen auszutauschen. [...] [und] was ist der Tanz, wenn nicht eine Befreiung des Körpers von seinen praktischen Verrichtungen.»<sup>14</sup>

Diese Gedanken können in Bezug zu dem gesetzt werden, was am Anfang über die biblische Sicht der Zeit ausgeführt wurde. Dort wurde zwischen der auf den Tod zulaufenden Zeit I, deren nächtlicher (todeshafter) Unterbrechung als Zeit II und der Zeit III als morgendlicher Neuschöpfung unterschieden, eine Struktur, die auch der «Auferweckung am dritten Tag» zugrundeliegt. Jetzt wird deutlich, dass die Arbeit (Zeit I), wenn sie sich totalisiert, unweigerlich eine Todesfigur zum Ausdruck bringt. Ebenso ersichtlich ist aber, dass die bloße Untätigkeit lediglich die Schattenseite der Arbeit als deren Erlöschen bedeutete, genauso wie die Nachtzeit (Zeit II) das Alter Ego und die Wahrheit der Zeit I ist. Das Zentrum hingegen ist die Verwandlung der Zeit in der messianischen Neuschöpfung. Diese geschieht, indem sich deren innere Ökonomie (Ausrichtung) ändert: Das Ziel der Zeit ist nicht mehr ein ihr Jenseitiges, dem sie sich in unendlicher Kontinuation näherte, bis das sie sich darin erschöpfte, sie hat auch nicht ihren Zweck einfach in der Form alltäglicher Vorrichtungen, die auf Unbestimmtes wiesen, in sich selbst, vielmehr muss sie von allen äußerlichen Zweckbestimmungen befreit werden und findet ihre Fülle gewissermaßen in der zweckfreien Offenheit ihres Ausdrucks: Arbeit wird zu Kunst, Schritt zu Tanz, Information zu Doxologie und letztere richtet sich nicht mehr, wie Agamben die Tradition verdächtigt, auf ein äußeres Objekt, welches den Mechanismus der Welt erhalten soll, sondern ist der doxologische Vollzug in allen anderen Vollzügen. Damit schwindet die Grenze von Immanenz und Transzendenz nicht zugunsten der Auflösung eines der beiden Elemente in das Andere, sondern in ein Drittes, welches radikale Immanenz (radikal insofern, als es nicht mehr Immanenz ist, die auf ein äußerliches Anderes zielt) und radikale Transzendenz (insofern diese Zeit sich von ihrem eigenen lückenlosen Selbstbezug befreit) gleichermaßen darstellt.

Der siebente Tag, dies sei hier noch einmal unterstrichen, ist kein den anderen Tagen äußerlicher Tag, sondern deren Verwandlung von der Notwendigkeit des Weltlaufs in die Freiheit des Festes. Er ist gewissermaßen das Ende der Selbstbezüglichkeit der anderen Tage, ohne ein ihnen anderes und äußerliches Ziel zu sein. Der wirkliche Gegensatz zur Arbeit ist auf diese Weise nicht die Untätigkeit der Freizeit, die gerade das Spiegelbild der Tätigkeit darstellt, sondern der «müßiggängerische Überschuss an Tätigkeit», wie er für das Fest charakteristisch ist, dessen innere Dialektik sich darin zum Ausdruck bringt, dass sein überbordender Sinn gerade in der ihm eigenen Sinnlosigkeit (insofern es keiner Zweckrationalität mehr unterstellt ist) liegt<sup>15</sup>. Deren Ereignis und nicht deren äußeres Objekt (sei es Gott, sei es ein geschichtliches oder natürliches Ereignis) wäre dann das messianische Geschehen als Anzeichen SEINER Gegenwart.

### 3. Die Arbeit und das Fest

Zum Abschluss möchte ich nur noch zwei kleine Gedanken bringen: Zum einen bilden in der Eucharistie Brot und Wein als Früchte menschlicher *Arbeit* gewissermaßen den Ausgangspunkt, aber, um wirkliches Fest zu werden, muss sich die Arbeit, die in den eucharistischen Gestalten beschlossen liegt, in die Ruhe SEINER Präsenz verwandeln. Zum anderen gibt der sechste Tag des biblischen Schöpfungswerkes dem Menschen den Auftrag, als Statue Gottes das göttliche Schöpfungswerk fortzuführen. Dieses schöpferische Tätigsein kommt allerdings erst in der Feststruktur des siebenten Tages zu seiner inneren Vollendung. Eine Zeit, in der die Arbeit der letzte Wert wäre, müsste von daher schlicht als gottlos betrachtet werden.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> G. AGAMBEN, *Ochsenhunger. Versuch über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit*, in: G. AGAMBEN, *Nacktheiten* (original: *Nudità*; Übersetzung Andreas Hipko), Frankfurt/Main 2010, 173–188.

<sup>2</sup> G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. (original: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*; Übersetzung Andreas Hipko) (*Homo Sacer* II,2), Frankfurt/M. 2010.

<sup>3</sup> G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* (original: *Il tempo che resta. Un commentario alla lettera ai Romani*; Übersetzung Davide Giuriato), Frankfurt/M. 2006.

<sup>4</sup> Ein weiteres philosophisches Buch, welches, nicht aus theologischer Gedankenwelt herrührend und in diese auch nicht unmittelbar integrierbar, trotzdem in das Zentrum christlicher Theologie rückt und ungemein fruchtbar für eine Auseinandersetzung wäre, ist: H. D. BAHR, *Zeit der Muße. Zeit der Musen* (Tübingers Phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008.

<sup>5</sup> Vgl. dazu E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchung zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 112), Stuttgart 1983.

<sup>6</sup> So die wörtliche und auch inhaltlich logische Übersetzung, da die Zählung der Tage erst durch die «Eins» konstituiert wird.

<sup>7</sup> Man könnte etwa Mk 2,1-12 in diesem Lichte lesen. Vgl. das demnächst erscheinende Buch des Autors dieses Artikels «Einladung in die Frage des Christentums».

<sup>8</sup> Vgl. z.B. G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 296, ebenso: *Die Zeit, die bleibt*, 37f. etc.

<sup>9</sup> Von daher kommt in der Tatsache, dass Juden und Muslimen ihren heiligen Schriften nicht zuerst durch Reflexion, sondern durch festliche Rezitation begegnen, eine tiefe Wahrheit zum Ausdruck.

<sup>10</sup> Vgl. dazu E. ZENGER, *Der geschichtliche Kontext der formativen Redaktion*, in: DERS. [u.a.], *Einführung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 39.

<sup>11</sup> Vgl. G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*, 109-122.

<sup>12</sup> Vgl. G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 176-181.

<sup>13</sup> G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 181f.

<sup>14</sup> G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 184f.

<sup>15</sup> Dieser Aspekt wird auf luzide Weise bei H. D. BAHR, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* herausgearbeitet.



HERMANN J. POTTMEYER · BOCHUM

## DAS MEMORANDUM

### «KIRCHE 2011 – EIN NOTWENDIGER AUFBRUCH»

*Chance zu einem Dialog?*

Das Memorandum von Theologieprofessoren/innen und Anderen verbindet seinen Aufruf zu einem Aufbruch mit dem Angebot zu einem Dialog, insbesondere mit der Kirchenleitung. Dient es nach Form und Inhalt diesem doppelten Anliegen? Bietet das Memorandum die Chance zu einem Dialog, der einen Aufbruch bewirkt?

#### *Zur Form*

Angesichts des konturlosen Dialogangebots der Deutschen Bischofskonferenz und der sich dramatisch zuspitzenden Auswanderung aus der Kirche wollten die Unterzeichner eine möglichst breite Öffentlichkeit erreichen und auf diese Weise Wirkung erzielen. Hierzu entschied sich die Initiatorengruppe für ein Medium, das darin geübt ist, öffentliche Aufmerksamkeit nicht zuletzt durch plakative Kritik an bekannten Autoritäten und Institutionen in Staat, Gesellschaft und Kirche zu üben.

Das Memorandum ist ein ernstzunehmendes Alarmzeichen. Nicht zuletzt die gewählte Form des Dialogangebots über die Tagespresse signalisiert eine zunehmende wechselseitige Entfremdung von Kirchenleitung und Theologenschaft. Und es zeigt an, dass Rede- und Denkverbote sich auf Dauer nicht durchhalten lassen und das Sichdrücken vor anstehenden Problemen Respekt verscherzt.

#### *Zum Inhalt*

An die Wortmeldung von Theologieprofessoren/innen darf man andere Maßstäbe anlegen als an die von Protestgruppen. Das Memorandum lässt vor allem eine Situations- und Ursachenanalyse vermissen. Sich auf kürzliche und aktuelle innerkatholische Vorgänge beziehend, bleiben langfristige

*HERMANN JOSEF POTTMEYER, geb. 1934, em. Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum.*

und außerkirchliche Entwicklungen, die im Spiel sind, und die epochale Dimension der gegenwärtigen Herausforderung außer Betracht. So fehlt es seinen Vorschlägen an Radikalität.

### *Zur Situations- und Ursachenanalyse*

Was sich gegenwärtig vollzieht, ist das Ende der milieugestützten Volkskirche. Als epochaler Einschnitt ist ihr Ende mit dem Ende der Reichskirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts vergleichbar. Das Memorandum thematisiert diesen Umbruch in einigen seiner Erscheinungen und Folgen, nicht aber als solchen. So kommt nicht in den Blick, dass es der Zerfall der Milieus ist, in denen die Volkskirche inkulturiert war, der zum Ende der bisherigen Sozialgestalt von Kirche beiträgt. Zeitbedingt gehörten zu ihr ein klerikaler Paternalismus und ein pfarrerzentriertes Gemeindebild. Auch deren Zeit ist abgelaufen. Theologisch sind sie bereits seit dem 2. Vatikanischen Konzil überholt.

Mit dem Zerfall der die Volkskirche tragenden Milieus und Traditionen schwindet auch die bisherige Selbstverständlichkeit, mit der man einer Kirche angehörte und sich am kirchlichen Leben beteiligte. Christsein und Kirchesein erfordern immer mehr eine bewusste Entscheidung, oft gegen den allgemeinen Trend. Die noch verbreitete Inanspruchnahme kirchlicher Serviceleistungen an den Knotenpunkten des Lebens wird sich vermutlich als ein Übergangsphänomen erweisen.

Richtig sieht das Memorandum, dass die Kirche noch keine überzeugende Antwort auf diese Herausforderung gefunden hat. Und auch das: Ohne diejenigen, denen ihr Christ- und Kirchesein künftig Entschiedenheit abverlangt, darin ernstzunehmen und ihnen eine entsprechende Mitverantwortung zuzutrauen, wird es keinen Aufbruch zu einer neuen Sozialgestalt von Kirche und Gemeinde geben.

Das Ende der traditionellen Volkskirche vollzieht sich vor allem in Form der sich steigernden Auswanderung aus derselben. Es ist zu einseitig, dafür nur das Fehlverhalten und Versagen der Kirchenleitung und das Ausbleiben der geforderten Reformen verantwortlich zu machen. Es ist bekannt, dass der Ärger darüber meist nur der Anlass ist, aus einer bereits eingetretenen Entfremdung die Konsequenz zu ziehen. Und dass beide großen Kirchen, aber auch Gewerkschaften und Parteien vom Mitgliederschwund betroffen sind, muss zu denken geben.

Alles spricht dafür, dass die Ursachen für die Entfremdung von und Abwanderung aus der Kirche zu einem beträchtlichen Anteil bei allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren zu suchen sind, die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen Wirkung zeigen. Dazu gehören etwa der schon genannte Zerfall bisheriger Milieus, der Stress der Leistungs-

gesellschaft wie die zugenommene Diesseitsorientierung in einer Wohlstandsgesellschaft. Ohne die allgemein wirksamen Faktoren in Rechnung zu stellen, lässt sich der Anteil dessen, was der katholischen Kirche anzulasten ist, nicht bemessen. Das alles kommt im Memorandum kaum zur Sprache.

### *Zu den Vorschlägen*

Die mangelnde Situations- und Ursachenanalyse macht sich besonders bei der Kritik des Memorandums an der gegenwärtigen Bildung von großräumigen Pfarreien bemerkbar. Die damit verbundenen Risiken und Belastungen werden im Memorandum richtig gesehen. Erweitern ließe sich die Kritik noch dahin, dass manche Bistumsverwaltungen in der Neustrukturierung hauptsächlich eine organisatorische Aufgabe sehen, die sich einseitig an der Zahl verfügbarer Priester orientiert ohne jedwede Bemühung um eine motivierende Vision für die notwendig werdende neue Gemeindebildung. Das bisherige pfarrerzentrierte Gemeindekonzept wird einfachhin auf die Großpfarrei übertragen, was eine der Ursachen für die genannten Belastungen ist.

Auch das Memorandum führt den Priestermangel als einzige Veranlassung für die Bildung von Großpfarreien an. Der schwerwiegendere Grund ist aber der Gläubigenschwund. Viele der kleinräumigen Pfarreien schrumpfen immer mehr zu alternden Kerngemeinden zusammen. Ihre Kirchen sind auch zur sonntäglichen Eucharistiefeyer nur noch spärlich gefüllt. Junge Christen und junge Familien fühlen sich hier fehl am Platz.

Das Memorandum bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, worin es die Alternative zur kritisierten Bildung von Großpfarreien sieht. Will es an der kleinräumigen Pfarrei, am Konzept der Pfarrfamilie und der pfarrerzentrierten Gemeinde festhalten? Dafür spricht sein Vorschlag, die Zahl der Amtsträger durch die Weihe von Verheirateten und Frauen zu vermehren. Die Zugangsöffnung zu den Weiheämtern mag man aus anderen Gründen diskutieren. Aber die bis vor kurzem noch ausreichende Zahl der Priester hat die seit einigen Jahrzehnten zunehmende Abwanderung nicht aufhalten können.

Statt an einem überlebten Gemeindekonzept aus volkskirchlicher Zeit festzuhalten, bietet es sich heute an, die Großpfarrei als eine Chance und Nötigung zu begreifen, zu einer neuen Gemeindegestalt zu kommen, die sich als Netzwerk einer Gemeinschaft von Gemeinschaften darstellt, wo mündig gesprochene Christen zu verantwortlichen Trägern von Gemeinde werden. Solche Gemeindeformen zeichnen sich schon heute in den jungen Kirchen Afrikas und Asiens ab, die nach dem politisch bedingten Ende der Kolonial/Missionarskirche schon früher vor jener Herausforderung standen, vor der wir heute mit dem Ende der bisherigen Volkskirche stehen.

Ferner wird vorgeschlagen, die Gläubigen über die bestehenden Mitverantwortungsgremien hinaus an der Leitung der Gemeinden zu beteiligen. Drängt es aber wirklich so viele Gemeindemitglieder in Leitungsaufgaben? Wohl wollen sie gehört und mit ihren Anliegen und Vorschlägen ernstgenommen werden. Hängt es nicht mehr noch als von der Anzahl der in der Gemeindeleitung Tätigen von der menschlichen Reife und ansteckenden Gläubigkeit der Gemeindemitglieder ab, ob eine Gemeinde lebendig ist und anziehend wirkt?

*Zur Kommunikations- und Machtstruktur in der Kirche:*

Das Memorandum will zu einem offenen Dialog über die bestehenden Kommunikations- und Machtstrukturen in der Kirche aufrufen. Was die Praxis und Strukturen der Kommunikation auf und zwischen allen Ebenen der Kirche angeht, ist diese Aufforderung mehr als berechtigt. Umso mehr fällt auf, dass in einem Aufruf von Theologen bei diesem Anliegen mit keinem Wort das Kirchenverständnis des 2. Vatikanischen Konzils in Anschlag gebracht wird. Der verstärkte Zentralismus und die mit ihm verbundene einseitige Top-down-Kommunikation sind mit der Sicht des Konzils von der Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen und mit seiner Hervorhebung des kollegialen Charakters der Kirchenleitung unvereinbar. Naheliegender als die Berufung auf die Freiheitsbotschaft des Evangeliums, die im Blick auf die damit gemeinten Anliegen etwas pathetisch klingt, wäre die Forderung gewesen, endlich das Konzil ernstzunehmen, das zudem mit seiner Lehre von der verantwortlichen Rolle der Laien die Grundlage für ein Gemeindekonzept nach dem Ende der Volkskirche gelegt hat. Beherzigenswertes wäre dazu auch im Apostolischen Schreiben *Novo Millennio Ineunte* Papst Johannes Pauls II. von 2001, seinem pastoralen Vermächtnis, zu finden gewesen. Mit einem Wort des hl. Paulinus von Nola fordert er die Bischöfe auf: «Wir wollen an den Lippen der Glaubenden hängen, denn in den Gläubigen weht der Heilige Geist.» (NMI 45)

Was die Machtstrukturen angeht, fällt auf, dass abgesehen von der Bischofsbestellung im Memorandum eines der einflussreichsten Machtmittel keine Erwähnung findet, die Verfügungsmacht über die Finanzmittel und ihre Verteilung und Verwendung. Die Einführung des staatlichen Kirchensteuereinzugs, ein Unikum in der Weltkirche, war unter volksskirchlichen Verhältnissen politisch möglich, und diese Regelung war lange Zeit in mehrfacher Hinsicht durchaus sinnvoll. Es gibt Anzeichen dafür, dass ihre allgemeine Akzeptanz mit dem Ende der Volkskirche zunehmend fraglicher wird. Hinzu kommen vermehrt kritische Anfragen an den kirchenrechtlichen und theologischen Status dieser Regelung. Sollte also die Kirche in Deutschland nicht den Mut aufbringen, eine andere Regelung ins Auge zu

fassen, die dem zunehmenden Entscheidungscharakter des Kircheseins ihrer Mitglieder gerechter wird und die Bestimmungsmöglichkeit derjenigen ausweitet, die diese Finanzmittel aufbringen? Die Kirchenleitung, wir alle müssen realisieren, dass in einer Zeit, in der die aktiven Christen zu einer Minorität werden, bisherige Ansprüche und Besitzstände nicht mehr zu halten sind, ohne an Glaubwürdigkeit zu verlieren.

Das gilt auch hinsichtlich der großen kirchlichen Institutionen im Bildungs-, sozial-karitativen und Gesundheitsbereich, die die Kirchen zu den größten Arbeitgebern in unserm Land zählen lassen. Auch hier steht die Frage der Machtstrukturen an. In den genannten Bereichen haben die Kirchen einmal eine Vorreiterrolle innegehabt. Inzwischen haben Staat und Gesellschaft hier ihre öffentliche Verantwortung entdeckt und nehmen sie gut oder schlecht wahr.

Bei vielen dieser kirchlichen Einrichtungen, deren christlicher Charakter einmal von den in ihnen tätigen Ordensleuten und Geistlichen gewährleistet wurde, ist die kirchliche Einflussmöglichkeit auf die Mittel einer juristischen Trägerschaft reduziert. Die christliche Prägung mit den Mitteln des kirchlichen Arbeitsrechtes aufrechtzuerhalten, wird nicht nur angesichts jüngerer Rechtsprechung zunehmend fragwürdiger. Bevor die Glaubwürdigkeit der Kirchen weiter Schaden leidet, sind Entscheidungen fällig, die ihren verbliebenen Möglichkeiten gerecht werden.

Zur Diskussion gestellt wird politisch auch die staatliche Finanzierung der Ausbildung der kirchlichen Amtsträger und ihrer pastoralen Mitarbeiter/innen im Rahmen der staatlichen theologischen Fakultäten, in der Weltkirche gleichfalls eine Besonderheit des deutschen Sprachraums. Das Ringen um den kirchlichen Einfluss auf die Bestellung der theologischen Lehrer/innen ist in vollem Gange. Die Schließung theologischer Fakultäten bzw. deren Herabstufung auf Institute zur Religionslehrausbildung hat bereits eingesetzt. Im Blick auf die wachsende religiöse Unwissenheit in der heranwachsenden Generation trotz eines flächendeckenden Religionsunterrichts haben Kritiker des Memorandums in dessen Vorschlagskatalog eine kritische Selbstbefragung derjenigen vermisst, die für die Ausbildung der Religionslehrer/innen verantwortlich zeichnen.

Sollte die Auswanderung aus der Kirche in gleichem oder steigendem Ausmaß fortschreiten und die religiöse Sozialisation in den Familien von Generation zu Generation weiter abnehmen, wird die Kirche in unserm Land nach der Zusammenführung der Pfarrgemeinden zu weiteren schmerzlichen Einschnitten und Umstellungen kommen müssen. Ob wie nach dem Ende der Reichskirche wieder der Aufbruch zu einer neuen tragfähigen und lebendigen Sozialgestalt von Kirche gelingt, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob die Beteiligten zu einer theologisch begründeten und geistlich motivierenden Vision von Kirche und Gemeinde finden, die die Ängste

vor Veränderungen überwindet und den Herausforderungen heutigen Christ- und Kircheseins entspricht. Weder der nostalgische Blick zurück noch der Ruf nach oberflächlicher Zeitgemäßheit sind dabei gute Ratgeber.

Auch wenn es der Analyse des Memorandums an Tiefgang und seinen Vorschlägen an Radikalität fehlen mag, sein Angebot zum Dialog sollte aufgegriffen werden. Eine weitere Entfremdung von Kirchenleitung und Theologenschaft kann sich die Kirche in unserm Land nicht leisten. Die fällige Vision für einen Aufbruch und deren Umsetzung können nur in der Zusammenarbeit von Kirchenleitung und theologischem Sachverstand gelingen.

THOMAS SCHÄRTL · AUGSBURG

## WAS IST DIE KRISE DER KIRCHE?

*Über das «Memorandum 2011»  
und seine brennenden theologischen Fragen*

Von außen betrachtet ist es ein beeindruckender Vorgang: Mehr als 200 Lehrende der Theologie unterschrieben einen «Forderungskatalog», um in der Glaubwürdigkeitskrise der Katholischen Kirche einen Dialogprozess in Gang zu setzen. Selten zuvor hat es so viel Gemeinschaftssinn in der z.T. sehr zerklüfteten theologischen Landschaft gegeben – zuletzt vielleicht im Umfeld der so genannten Kölner Erklärung aus dem Jahr 1989.

Kritische Stimmen – so etwa ein sehr ironisch gehaltener Beitrag von Alexander Kissler – vermerken nicht ganz zu Unrecht, dass die deutschen Katholiken nicht einmal 2% aller weltweiten Katholiken ausmachen, so dass das Gewicht der 200 Dozentinnen und Dozenten im weltweiten Maßstab relativ gering ausfällt. In den US-Medien fiel die deutsche Initiative nicht sonderlich auf; im *National Catholic Reporter* wurde auf die Gesamtsituation der Katholischen Kirche (die Austrittswellen des Jahres 2010) sowie auf den (global betrachtet) geradezu exorbitanten Reichtum der deutschen Kirchen verwiesen. Vom Stellenwert der Theologie in Deutschland war da schon nicht mehr die Rede. Aber die wenigen Wortmeldungen, die auf die Nachrichten aus Deutschland reagierten, waren – gelinde gesagt – verheerend. Die dabei verwendeten Etiketten sollen hier nicht wiederholt werden. Zu erwähnen ist – aus sachlichen Gründen – ein wichtiger Punkt: Es gibt eine Anzahl von wortführenden Katholikinnen und Katholiken, die im Forderungskatalog des Memorandums die Preisgabe spezifischer katholischer Identitätsmarker erblicken und die gerade deshalb ziemlich erbost schwerste Geschütze aufgeföhren haben.

### *Zugzwänge*

Das Memorandum selbst, das im weltweiten Maßstab nur als kleines Beben in einer ohnedies von allerlei Erosionsprozessen bedrohten deutschen Kir-

*THOMAS SCHÄRTL, geb. 1969, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.*

chensituation aufscheint, hat Zugzwänge produziert. Ein erster ‹Zugzwang› wäre vielleicht positiv: der Versuch eines innerkirchlichen Dialoges. Denn offenkundig spricht das Memorandum für jene Katholikinnen und Katholiken, die von den dort angemahnten Themen beunruhigt und bewegt werden. Aber die vom Memorandum produzierten Zugzwänge gehen darüber hinaus: Von bestimmten Rändern der katholischen Kirche wird bereits die Disziplinierung jener 200 Theologinnen und Theologen gefordert, weil von der Theologie eigentlich erwartet werde, das auszulegen, was die Kirche lehrt (und nicht theologische Meinungen zu vermitteln). Es stimmt bedenklich, wenn gerade die Ränder zur Memorandumsinitiative applaudieren – und sei es nur, dass sie sich diebisch über diese Positionsbestimmung deutscher Theologie freuen. Ein dritter Zugzwang betrifft die Bischöfe, die sich im weltweiten Maßstab den Vorwurf gefallen lassen müssen, dass die deutsche Universitätstheologie ihre ekklesiale Haftung verloren habe – Wasser auf die Mühlen all jener, die die Rückverlagerung der Priesterausbildung in Seminarfakultäten und kirchliche Hochschulen fordern. Einem vierten Zugzwang sind alle jene Theologinnen und Theologen ausgesetzt, die das Memorandum *nicht* unterzeichnet haben. An einigen Fakultäten wurde gerade unter den Studierenden schon nach dem ‹status confessionis› ihrer Lehrerinnen und Lehrer gefragt – und zwar in beide Richtungen: Denn die Nichtunterzeichnung erweckt den Eindruck, als würde man nicht unter der Krise des Jahres 2010 leiden und als wüsste man sich nicht auch Licht am Ende des Tunnels und als würde man die Missbrauchsfälle nicht ebenfalls verurteilen. In die andere Richtung waren Studierende besorgt darum, ob sie überhaupt noch von *katholischen* Theologinnen und Theologen unterrichtet werden, und fragten durchaus verzweifelt, wie die Spannungen, die nunmehr mitten durch Studierendenschaften (und vor allem Priesterseminare) laufen, auszuhalten seien. In einen fünften Zugzwang schließlich gerät die Religionspolitik in Deutschland: Am Exempel des Islam lässt sich eine pragmatisch kluge Strategie studieren: Religion in ein reflektiertes universitäres Setting zu setzen, kann fundamentalistische Zähne ziehen. Die Basis dafür muss aber sein, dass universitäre Theologie gedeckt bleibt von der Zustimmung der religiös relevanten Institutionen und Instanzen. Eine zunehmende Entfremdung zwischen religiösen Institutionen hier und wissenschaftlicher Theologie da ist für den Religionspolitiker ein unliebsamer Fall. Und er oder sie wird sich genötigt fühlen, darüber nachzudenken, warum und wieso man eine Theologie subventionieren soll, der die Legitimation in der jeweiligen religiösen Institution abhanden gekommen ist. Anders gesagt: Die durch das Memorandum weiter beförderte Entfremdung zwischen Theologie und Kirche ist *Munition* für die Argumentation all jener, die eine steuermittelfinanzierte wissenschaftliche Theologie für luxuriös, unterlegitimiert oder sogar dekadent erachten.



Auch «kirchenpolitisch» muss gefragt werden, warum die Verfasserinnen und Verfasser des Memorandums den Weg über die Skandale goutierende Öffentlichkeit gewählt haben: Es gibt die *Europäische Gesellschaft für Theologie*; es gibt die *Mainzer Gespräche*, es gibt unzählige Kontaktgespräche zwischen den theologischen Fakultäten und den Bischöflichen Ordinariaten. Auf all diesen Foren können Professorinnen und Professoren immer und zu jeder Zeit ihre Anliegen vorbringen, ihre Sorgen äußern, brennende kirchenpolitische Themen erörtern und damit den Bischöfen zu Gehör bringen. Warum wurde aber dieser Weg über die Presse gewählt? Wenn inzwischen vor der theologisch-akademischen Halböffentlichkeit all jene Theologinnen und Theologen stigmatisiert zu werden drohen, die *nicht* unterzeichnet haben, so ist zu bedenken, dass es auch für ein Nichtunterzeichnen eine Reihe von ganz verschiedenen Motiven gibt: etwa dass man nur mit einem gewissen Teil der Forderungen einverstanden sein könnte oder dass man den Forderungskatalog als ungeeignetes Therapeutikum für eine falsch diagnostizierte Krankheit hält oder eben auch: dass man diese Form der Meinungskundgabe als ungeeignet erachtet.

### *Die Krise*

Um es in aller Deutlichkeit zu sagen: Jeder einzelne Missbrauchsfall hätte nicht passieren dürfen. Jeder einzelne Fall ist eine Schande für die Heiligkeit des kirchlichen Amtes. Und alle Täter, alle deckenden Mitwisser, die sich durch ihre Untätigkeit zu Handlangern gemacht haben, müssen die Wucht des Gesetzes zu spüren bekommen. Das gilt mit Blick auf das kirchliche Strafrecht genauso wie für das Strafgesetzbuch der bürgerlichen Welt. Dass die Gläubigen auch hier nicht nur die Vergebungsbitten der Bischöfe hören wollen, sondern auch deren heiligen Zorn auf die Übeltäter sehen möchten, ist verständlich. Dass Gläubige enttäuscht sind, wenn auch die Kirche so reagiert wie etablierte Institutionen – denken wir an Parteien oder Konzerne – es tun (nämlich: Verschweigen, Leugnen, Vertuschen, Einräumen, Ausräumen etc.), ist vollkommen plausibel. Aber wie kann die Kirche auf diese Enttäuschung und diesen Schmerz reagieren? Etwa durch die Empfehlungen des Memorandums? Wer sich diese Empfehlungen genauer ansieht, wird sich eines *Déjà-Vu*-Erlebnisses nicht erwehren können: Die Inhalte spiegeln die Agenda des Kirchenvolks-Begehrens aus den 90er Jahren. Kann es denn sein, dass für so verschiedene kirchliche Krisen und Kontexte die immer gleichen Rezepte helfen sollen?

Wer sich die Krise genauer betrachtet, wird differenzieren müssen. Da ist einerseits die schon seit Jahrzehnten laufende Erosion der Volkskirche(n) in Deutschland. Da gibt es andererseits eine generelle, dem Denken der Moderne und Postmoderne geschuldete Legitimationskrise von Autorität

(und dies gilt für die Politik ebenso wie für die Kirchen): Wo Autorität nicht durch Kompetenz, Charisma und Integrität gedeckt ist, wird sie als illegitim erachtet. Erst als dritter Faktor kommt die spezifische, durch die Missbrauchsfälle ausgelöste Krise hinzu. Obwohl viele der aufgedeckten Fälle dreißig oder vierzig Jahre alt sind, brennen sie umso schmerzhafter, als in der generellen Krise von Autorität der fragwürdige Umgang mit der Wahrheit die Integrität von Autorität und Amt regelrecht unterminiert.

Keine Frage: Die Missbrauchskrise ist eine Krise. Und es ist nur zu verständlich, wenn viele Gläubige bitter enttäuscht sind, weil sie den Eindruck haben müssen, dass die katholische Kirche mit Blick auf das jesuanische Ehescheidungsverbot buchstabentreu agiert, während sie jenes harte Wort Jesu, das sagt, dass es für jene, «die einen von diesen Kleinen, die an Christus glauben, zum Bösen verführen, besser wäre, wenn sie mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würden» (vgl. Mk 9,42), zu überhören scheint. Und es wäre (im Anschluss an eine Entdeckung von Avery Dulles) einer theologischen Überlegung wert in einem Corollarium, das sich auf Thomas von Aquins allgemeine Sakramentenlehre bezieht und in dem der «character indelebilis» als *potentia* begriffen wird (vgl. S.Th. III q. 63 a. 3-5), darüber nachzudenken, ob die Aktivierung dieser *Potentia* bei einem Amtsträger durch eine so grässliche Sünde wie den Kindesmissbrauch nicht derart unterhöhlt wird, dass es unmöglich wird, dass dieser Amtsträger jemals wieder in die Rolle eines bevollmächtigten Amtsträgers eintreten kann. Eine derartige theologische Überlegung hätte vielleicht verhindern können, dass man überhaupt jemals in die Versuchung kam, pädophile Priester nach einer Phase der (inzwischen weiß man leider: wirkungslosen) Therapie wieder in die Seelsorge zu schicken. Es ist theologisch denkbar, dass der *character indelebilis* zwar erhalten bleibt, die *sacra potestas* aber so entleert ist, dass sie keine Macht der Welt jemals wieder «herstellen» kann.

Man wird auch darüber nachdenken müssen, wie viele Missbrauchsfälle eigentlich Fälle von Homosexualität und Ephebophilie sind – und wie man mit der Tatsache umgeht, dass es homosexuelle Subkulturen auch im Klerus gibt. Allerdings darf man in diesem Punkt konstatieren, dass die deutschen Bischöfe und die Regenten der Seminare schon seit Jahren extrem hellhörig und hellsichtig agiert haben. Das *Scrutinium*, dem sich Seminaristen zu unterwerfen haben, ist inzwischen hart und sehr genau. Gefahren drohen sogar aus anderer Richtung: Die Härte des *Scrutiniums* hat in den USA zum Beispiel zu einer Überpsychologisierung der Priesterausbildung geführt; jeder Kandidat muss sich in jedem Semester einem Test unterziehen, der dann von Experten ausgewertet und vom Regens zur Kenntnis genommen wird. All das führt dazu, dass es zu Verwischungen und Vermischungen der Grenzen zwischen *forum internum* und *forum externum* kommt, so dass man am Ende den gläsernen Seminaristen vor sich hat. Kein Wunder, wenn

manche US-Seminaristen diesen Kurs nur dadurch überleben, dass sie sich einreden, sie gehörten zu einer Art militärischer Spezialeinheit in «God's Army», die diesen Drill über sich ergehen lassen müsse, um am Ende so viele Seelen zu retten wie möglich. Wäre dies ein wünschenswerter Effekt für die Ausarbeitung einer «besseren» und tragfähigeren Amtstheologie?

Das Memorandum spricht von einer Kirchenkrise. Worin besteht die Krise genau? Die Missbrauchsfälle haben, wie schon angedeutet, an der Heiligkeit des Amtes gerüttelt – daran, dass der Amtsträger mit dem, was er sagt und tut, für Christus einsteht. Jeder sich verfehlende Amtsträger hat auf seine Weise – man verzeihe die pathetische Ausdrucksweise – die Dornenkrone noch tiefer auf das blutige Haupt Christi gedrückt. In den Verlassenheitsschrei des Gekreuzigten mischen sich die Stimmen der Opfer; diese Stimmen müssen gehört werden. Aber – noch einmal gefragt – kann man dieser Krise mit mehr «synodalen Strukturen», mehr «Individualfreiheit», mit der Aufhebung des Pflichtzölibats etc. beikommen, wie dies das Memorandum naheulegen scheint? Wohl kaum. Die von den Missbrauchsfällen ausgelöste Krise ist eine Krise der Heiligkeit des Amtes. Diese Heiligkeit gilt es zuallererst wiederzugewinnen.

Dabei verweist diese Krise eben auch auf ein tiefer liegendes Problem – nämlich auf viel zu viele unerledigte Fragen und Hausaufgaben im Kontext der Amtstheologie. Was sich seit den durch das Konzil erwirkten Veränderungen gezeigt haben dürfte, ist dies: Das kirchliche Amt lässt sich nicht in ausreichender Weise in den Kategorien des Funktions- oder Mandatsträgers begreifen. Der Priester ist kein Pfarrei-Bürgermeister, kein Gemeindevorsteher, kein urbaner Streetworker, kein spiritueller Coach etc. – auch wenn Elemente davon zum Berufsbild des katholischen Priesters gehört haben mögen und gehören. Gleichzeitig macht uns die so genannte Krise des Amtes auch bewusst, dass das Priestersein ebenso wenig in der Rolle des «liturgischen Vollstreckers oder Impresarios» aufgeht, so dass die von ganz anderen Parteiungen in der Katholischen Kirche ins Spiel gebrachten liturgischen Privatästhetizismen (etwa die Kultivierung der Tridentinischen Messe) ebenfalls kein Heilmittel darstellen dürften. Was vom Priester erwartet wird, ist außerordentlich schlicht und außerordentlich komplex zugleich: In ihm (seinem amtlichen Tun wie in seinem Leben) soll sich die Heiligkeit der Kirche abbilden: das heilende und erlösende Wort Jesu, die treue, Identität bewahrende Ansage der Botschaft Christi, die «Berührung» mit Gott in den Zeichen der Sakramente. Diese Heiligkeit kann durch mehr Mitbestimmung von Laien nicht verfertigt werden; sie kann auch nicht durch die Aufhebung des Pflichtzölibats erwirkt werden. Und sie fließt ebenfalls nicht aus Mahnungen zu pastoraler «Epikie» (wie sie das Memorandum mit Blick auf die Situation Geschieden-Wiederverheirateter oder gleichgeschlechtlicher Paare nahe zu legen scheint).

Die im Memorandum angesprochenen, oben erwähnten beiden Punkte – Pflichtzölibat und pastorale Epikie – sind je für sich bedenkenswert und zwar als konkrete Fragen der Zulassung zum Amt einerseits bzw. als Fragen der pastoralen Praxis andererseits. Besonders das Thema Pflichtzölibat wird immer wieder zur Debatte stehen angesichts der Tatsache, dass es in der katholischen Kirche gültig geweihte, verheiratete Priester gibt (etwa die Konvertiten z.B. aus der anglikanischen Kirche oder die Priester der unierten Kirchen des östlichen Ritus), dass in manchen Ländern der Zölibat flächendeckend nicht gehalten wird (weil die dortige Kultur das Verheiratetsein als Kriterium von Amtsautorität wertet), dass der ökumenische Dialog mit der Ostkirche diese Frage nicht vermeiden können und dass es schlussendlich sehr gute theologisch-historische und pastorale Gründe gibt, die Viri-Probati-Konzeption weiter zu bedenken. Aber alle diese Fragen sind keine auf die momentane Krise gemünzten Fragen. Sie verdecken das eigentliche amts-theologische Problem sogar. Und sie werden der Kernkrise nicht gerecht.

Denn die tiefer liegende Krise des Amtes konvergiert mit einer tiefer liegenden *Krise des Glaubens*: Es ist eine Krise der Glaubensüberzeugung und des Glaubenswissens. Das Element der Selbstverpflichtung in der Überzeugung, das die Bindung und Verbundenheit in der Glaubenshaltung impliziert, ist korrodiert – korrodiert unter den Bedingungen einer post-modernen Gesellschaftssituation, in der intellektuelle Findigkeit, moralische Mobilität und charakterliche Flexibilität die ‚perseverantia‘ abgelöst haben. An dieser Situation kann und wird auch keine basisdemokratisch verfasste Kirchenstruktur nur einen Hauch ändern können. Die Situation der evangelisch-lutherischen Kirche ist, bei Licht betrachtet, trotz der Tatsache, dass sie in ihrer Verfassungsform nun wirklich das alternative Paradigma darstellt, ebenso desolat wie die der katholischen Kirche in Deutschland. Und nun ist es schlicht eine Frage der nüchternen Logik: Wenn a und b, obwohl sie vollkommen verschieden verfasst und strukturiert sind, an den gleichen Problemen leiden, dann können diese Probleme wohl kaum von den Strukturen bzw. Verfassungsformen herrühren. Einfacher gesagt: Obwohl die evangelisch-lutherische Kirche all jene Dinge verwirklicht hat, die das Memorandum fordert, ist dieses Kirchenschiff ebenfalls leck geschlagen, weil es in die gleiche Krise gekommen ist: die Krise der Glaubensüberzeugung und des Glaubenswissens. Beide Volkskirchen bluten regelrecht aus, beide leiden an der Bindungsunwilligkeit ihrer ‚Mitglieder‘, beide haben keine zureichenden Antworten auf die Probleme fragmentierter Milieus oder nur punktueller Kohäsion, beide finden mit den vielen Menschen, die sich als «spirituell, aber nicht religiös (= nicht konfessionell gebunden)» betrachten, keine Schnittstellen mehr.

### Die Empfehlungen

Die Empfehlungen des Memorandums sind daher auf gewisse Weise unzeitgemäß. Denn sie setzen die Durchgängigkeit eines katholischen Milieus voraus, das so gar nicht mehr existiert. Christentum ist kein Breitenphänomen mehr in Deutschland (wer wissen will, wie eine breite christliche Oberflächensemantik aussieht, die als gesellschaftliches Orientierungsraster dient bzw. dienen konnte, der möge einen Blick in die USA tun). Noch mehr: Das Christentum ist und bleibt eine sperrige Religion, die in manchen ihrer Bereiche geradezu Unmögliches fordert und zu denken aufgibt: Trinität, Inkarnation, Opfertod am Kreuz, die Botschaft von der Vergebung des Unvergeblichen oder die Unbedingtheit der Liebe – all das ist unter den Vorzeichen der Wellness- und Befindlichkeitsreligiosität der Gegenwart ein extrem unhandliches Gut geworden. Der Islam ist verglichen mit der christlichen Dogmatik (und das darf man auch historisch so sagen) die «einfachere» Religion. Und die im Import simplifzierten östlichen Religionen bieten den Wellness-Bedürfnissen des postmodernen Kults um die eigene Befindlichkeit weit mehr Andockmöglichkeiten als die christliche Sakramentenlehre. Es bedarf also viel, ja sehr viel theologischer Arbeit, um die Wahrheiten des christlichen Glaubens in den vollkommen fragmentierten Kontext des 21. Jahrhunderts hinein zu vermitteln. Und das wäre, ehrlich gesagt, «den Schweiß der Edlen» wert.

All diese, die eigentliche Krise der Kirche bedingenden Faktoren werden vom Memorandum nicht gesehen. Es tut so, als wäre der Katholizismus wie noch in den 60er und 70er Jahren ein breiter gesellschaftlicher Faktor in Deutschland. Aber gibt es das aufgeschlossene katholische Bildungsbürgertum, das sich im ZdK einst gespiegelt hat, überhaupt noch? Die staatliche Subventionierung der Kirchen mitsamt dem konkordatären «Waffenstillstand» produzieren hier trügerischen Schein: Katholischsein ist kein Mainstream-Phänomen mehr. Die Diaspora ist inzwischen überall. In einer Dekade wird das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland zur Disposition gestellt sein. Und man darf durchaus fragen, ob nicht de facto der «Einstieg in den Ausstieg» schon längst eingeläutet ist. In Hinsicht auf die lebensweltliche Verankerung sind die Kirchen auf dem Weg zur Selbstmarginalisierung; in ihnen bilden sich nicht die Mehrheiten der faktischen Lebensverhältnisse der Menschen ab. Und dies ist genau der Grund, warum Benedikt XVI. Deutschland als Missionsland betrachtet. Könnten die Empfehlungen des Memorandums daran etwas ändern? Würden noch mehr synodale Strukturen, würden gewählte Pfarrer und Bischöfe, verheiratete Priester, Einsegnungen von Zweitehen oder gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und Frauenpriestertum an der Selbstmarginalisierung der Kirche(n) etwas ändern? Wenn das so wäre, müssten die evangelisch-lutheri-

sche oder anglikanische Kirche boomen. Das ist aber nicht der Fall – diese Kirchen werden im Augenblick von ganz anderen Kräften bedroht, fast auseinander gerissen.

Wie also soll man mit den Empfehlungen des Memorandums umgehen? Ein detaillierter Blick wird schlicht sagen müssen: Ein Teil dieser Empfehlungen greift gar nicht tief genug, um die eigentliche Krise zu berühren. Der andere Teil wiederum steht in so großer Spannung zu dem, was lehramtlich mit hoher Verbindlichkeit entschieden wurde, dass diese Empfehlungen keinen gangbaren Weg darstellen.

### *Gefahren und Missverstehen*

Das Memorandum ist aber auch in einer anderen Hinsicht *unzeitgemäß*: Es verkennt die heftigen Scherkräfte in den unterschiedlichen Denominationen des Christentums, die für den Fall der katholischen Kirche nur dadurch kontrolliert werden können, dass es das Amt des Bischofs von Rom gibt, der (in der besten Tradition der Bischöfe von Rom) mäßigend und ausgleichend zu agieren versucht. Gerade in den pfingstlichen und evangelikalen Christentümern sammeln sich Kräfte, die erheblich konservativer sind, als man sich das in der deutschen Perspektive vorzustellen vermag. Die daraus resultierenden Scherkräfte drohen im Moment die anglikanische und die lutherische Kirche außerhalb Europas zu zerreißen. Diese Kräfte stehen auch an der Tür der katholischen Kirche: Sollte das Modell Volkskirche zerfallen, wartet ein pfingstlich eingefärbtes, theologisch höchst unterreflektiertes Christentum schon darauf, das Erbe anzutreten. Eine sich selbst ins Abseits stellende Theologie wird in diesem Rahmen kein Gehör mehr finden können.

Was in solchen schwierigen Kräfteverhältnissen ebenfalls zum Schutzraum, ja zum Rettungsanker wird, sind – und dies ist nun einmal die Situation des postmodernen 21. Jahrhunderts – Identitätsmarkierungen unter Verweis auf Tradition. Gerade hier besitzt die katholische Kirche ein Alleinstellungsmerkmal, das sie attraktiv macht: die Solidität einer Tradition, die sie gegen die «Ismen» der Zeitläufte immun macht und sich aus sich selbst die Ruhe verordnet, die man braucht, um die Geister sorgfältig zu unterscheiden. Die Aufsehen erregenden Konversionen anglikanischer Bischöfe in England und die sehr stillen Übertritte lutherischer Theologen in den USA können dies noch einmal bestätigen. Gerade die Tradition kann als «Firewall» dienen, um das Glaubensgut nicht an die Zeitläufte zu verschleudern – weder an die Relativismen noch an die Fundamentalismen des 21. Jahrhunderts. Diese Tradition ist aber auch Quelle der Selbsterneuerung und der Selbstkorrektur: Wer katholisch ist, kann nicht nur beim Zweiten Vatikanischen Konzil, kann nicht nur im 19. Jahrhundert oder bei Trient stehen bleiben. Der Reichtum einer 2000jährigen Tradition schleift daher

auch die «Ismen» innerhalb des Katholischen ab. Und das ist unter den Bedingungen einer erinnerungslosen spirituellen Fast-Food-Kultur und unter den Bedingungen des postmodernen Identitäts-Hoppings ein Segen. Denn, wie gesagt, die Alternative zu den Großkirchen steht auch in Deutschland schon bereit: Es boomen die Freikirchen, die in ihrem Biblizismus und Rigorismus totalitäre Züge annehmen können.

Angesichts der realen Gefahren des Christentums in einer globalisierten Welt beschwört die Einseitigkeit des Memorandums ebenfalls Gefahren herauf – eben weil es die globale Perspektive schmerzlich vermissen lässt. Es produziert nämlich seinerseits Scherkräfte in der katholischen Kirche in Deutschland, die nur die extremen Ränder erfreuen werden, alle moderaten und konzilianter Katholikinnen und Katholiken in ungesunde und auch unerwünschte Entscheidungssituationen zu drängen drohen. Das junge 21. Jahrhundert ist eine Zeit der Identitätsmarkierungen, die für viele umso überlebenswichtiger werden, als die globale Welt unübersichtlicher wird. Es ist daher nicht überraschend, wenn das Memorandum durch diese Identitätsmarker betrachtet und gerastert wird. Und die vielen, übellaunigen und harschen Kommentare auf den englischsprachigen Blogs verraten auch, wie das Memorandum vielfach wahrgenommen wird: als Verrat an katholischen Identitätsmarkern. Dies ist – das sei betont – noch kein Argument gegen die Stichhaltigkeit der im Memorandum aufgegriffenen Themen; es ist nicht einmal ein Anfang einer Diskussion. Aber es führt zu einer Kritik an dem im Memorandum vollzogenen *Sprechakt*: Wer auf diese Weise spricht, kann in einer an Identitätsmarkern gerasterten und rasternden Zeit niemals richtig gehört und richtig verstanden werden. Mag die Absicht noch so redlich gewesen sein, so ist der perlokutionäre Effekt nunmehr so desolat, dass alle guten Absichten sich selbst aufheben werden. Die ironischen Kommentare einiger Journalisten sind hier nur die Spitze des Eisbergs.

Wiederum sei – erneut sehr pragmatisch – *religionspolitisch* gefragt: Wie soll man auf absehbare Zeit einem agnostisch eingestellten Politiker außerhalb (und innerhalb) der C-Parteien erklären können, warum es notwendig ist, wissenschaftliche Theologie staatlich zu fördern, wo diese Theologie gerade in der Aufgabe, als Befriedungsinstrument von und für Religion zu dienen, versagt, weil sie selbst Spaltung produziert, indem sie ihre institutionelle Rückendeckung verliert? Dass religionspolitisch inzwischen auf die C-Parteien auch kein Verlass mehr ist, sollte sich schon herumgesprochen haben. Und dass politische Loyalitätsversprechungen mit den Mehrheitsverhältnissen wechseln, kann man tagtäglich studieren. Eine sich in die Kirchenferne manövrierende Theologie verliert ihren stärksten Bündnispartner: die Kirche.

Die Einseitigkeit des Memorandums verweist schlussendlich auf eine weitere, theologisch unerledigte Hausaufgabe: die Bestimmung des prekären

ren Verhältnisses zwischen Christentum und Kultur. Zu Recht muss man inzwischen nämlich fragen dürfen, ob an der Moderne alles gut ist und ob man in jedes Boot, das der Zeitstrom vorbeitreibt, auch steigen muss. Gerade in der lutherischen Theologie amerikanischer Prägung wird (Stichwort: Yale-School) im Umkreis von George Lindbeck und seinen Schülern ernsthaft gefragt, ob auf die Kultur der Moderne nicht auch *dialektisch* zu antworten sei, weil sie in Teilen unchristlich und inhuman ist. Von dieser theologischen Aufgabenbeschreibung könnte man auch hierzulande lernen, anstatt theologisch eine Moderne selig zu sprechen, die mit dem Christentum selbst nicht immer zimperlich umgegangen ist. Der im Memorandum beschriebene Freiheitsbegriff atmet den Geist des politischen Liberalismus. Wo dessen Schattenseiten liegen, hat die Geschichte hinlänglich gezeigt. Für nicht wenige christliche Kreise außerhalb Deutschlands ist ›Liberalismus‹ zum Schimpfwort geworden. Also – worin besteht die viel beschworene Freiheit des Evangeliums genau, wenn bürgerlicher Liberalismus damit nicht gemeint sein soll? Steht die im Memorandum beschworene *Freiheit des Evangeliums* nicht auch in einem dialektischen Verhältnis zur Freiheit des mündigen Bürgers? An der Scharnierstelle dieser Fragen offenbart das Memorandum, wie einseitig und wie – pardon – regional-einseitig es eigentlich denkt: Es empfiehlt einen Maßnahmenkatalog, der noch in die alte Bonner Republik gehört; es diagnostiziert einige Symptome, aber nicht die wirkliche Krankheit und verordnet ein ungeeignetes Heilmittel. Es setzt eine Kirche voraus, die es schon lange nicht mehr gibt und auf absehbare Zeit nicht wieder geben wird.

### *Eine behutsame Diagnostik*

Es steht einem systematischen Theologen, der noch dazu als Philosoph arbeitet, nicht an, eine pastoraltheologische Diagnostik zu versuchen. Deshalb verstehen sich die folgenden Überlegungen auch nur als eine behutsame religionsphilosophische und systematische Skizze. Die zentrale These lautet: Religion hat als eine ihrer vornehmsten Aufgaben eine ›Hermeneutik des Lebens‹ zu ermöglichen. Die Krise in der Glaubens-Überzeugung hat damit zu tun, dass die christliche(n) Volkskirche(n) diese wichtige Aufgabe offenkundig nicht mehr zureichend erfüllen (können). Die Gründe für dieses Defizit sind vielfältig – und sind eben auch nicht alle von den Kirchen selbst zu verantworten. Mit Lebenskonzepten, die ein neuheidnisches Layout haben (und die *en vogue* sind), mit spirituellen Suchbewegungen, die an einer Transzendenzbeziehung (also an einer *Beherrschung* des Übersinnlichen und nicht an einer Berührung mit dem Heiligen oder gar an einem Dialog mit dem Allmächtigen) interessiert sind, wird das Christentum kaum einen gemeinsamen Nenner finden können. Andererseits verwahrt es in der



Botschaft von Erlösung einen kostbaren Schatz. Und man kann sich fragen, warum dieser Schatz im Moment so wenig funkelt. Erklärende Faktoren gibt es genug – und die soziologischen Studien dazu sind inzwischen auch schon «old news». Religionsphilosophisch interessant sind aber drei Elemente, die hier als drei Thesen niedergeschrieben seien: 1. Wenn das Amtliche nicht personal vermittelt ist, ist es wirkungslos. 2. Der Zwang zur Patchworkexistenz setzt Religion einem sehr heterogenen Erwartungsdruck aus. 3. Elemente der Sinnstiftung lassen sich auch aus (vielen) anderen narrativen Ressourcen generieren.

Der erste Punkt ist vielleicht der einfachste: Wenn Religion auf ihr personales Gesicht verzichtet, verliert sie die Menschen aus dem Blick. Wie kann es – um diesen Gedanken an einer Anekdote zu illustrieren – sein, dass in Falls Church (Virginia) die katholischen Gottesdienste brechend voll sind, obwohl der Priester nur schlecht Englisch spricht, die Predigt (auch unter objektiven Gesichtspunkten) wirklich nicht gut ist und auch die liturgische Ästhetik leidet? Die Antwort ist die: Dieser Priester wird buchstäblich von der Gemeinde getragen, er steht vorne, aber steht nicht allem vor. Er muss nicht alles tragen. Die Gemeinde ist im Gottesdienst präsent – u.a. in den vielen Gesichtern der Ehrenamtlichen. Soziales Leben, gemeindliche Diakonie und Caritas, Katechese vollziehen sich vor Ort, buchstäblich *in* der Kirche. In Deutschland hat die Professionalisierung von Katechese, kategorialer Pastoral, besonders von Diakonie und Caritas zu einer gewissen Bürokratisierung und Anonymisierung geführt. Das Outsourcing von Kernkompetenzen hat selbst zu einer Entleerung des Kerns beigetragen, die Gemeinde ist zu einer abstrakten Größe geworden. Man wird diesem seelsorgerlichen Kernproblem nicht gerecht, wenn man immer wieder und immer nur über die Vermehrung der Zahl Hauptamtlicher nachdenkt, wenn man immer nur die Änderung der Zulassungsbedingungen zum Weiheamt fordert. Gemeinde muss sich vielmehr als Gemeinde erleben und auch selbst in all ihren Facetten tragen können. Die deutschen Kirchen bieten zu viel Apparat und zu wenig menschliches Angesicht: Wo erleben Menschen spirituelle und reelle Gastfreundschaft in den Gemeinden, wo Anteilnahme, wo soziale Fürsorge, wo spirituelle Begleitung, wenn es für alle brenzligen Fragen einen Spezialdienstleister in einer Großbürokratie gibt?

Der zweite Punkt kann hier ebenfalls nur vage skizziert werden: Was erwarten Menschen von den Kirchen? Die Antworten würden ein ausgesprochen heterogenes Spektrum bieten, das von Sinnstiftung bis moralischer Führung, von Heimat bis Heilung, von Berührung mit der Transzendenz bis Ermöglichung geglückerter Lebens reicht. Volkskirchliche pastorale Strukturen sind für diese spezifischen Fragen und Erwartungen zu unspezifisch. Die immer noch dominierende Amtsvorstellung, die im Priester den Alleskönner sieht, muss hier stumpf werden. Auf die Fülle der Erwartungen

kann nur eine Fülle von unterschiedlichen Charismen antworten: den Zweifelnden ein Lehrer, den Suchenden ein Seelenführer, den Kranken ein Heiler, den Zerbrochenen ein Versöhner zu sein – wer kann das alles leisten? Und wie soll das in den Dimensionen volkskirchlicher Seelsorgestrukturen (man denke hier an Karl Rahners Bonmot, das die Einteilung von Pfarrei- und Seelsorgestrukturen mit der Einteilung von Polizeidistrikten verglichen) geschehen? Und wie würden hier die Forderungen des Memorandums helfen? Verhalten sich diese Empfehlungen nicht so, wie wenn man dem, der um ein chirurgisches Präzisionsinstrument bittet, einen Schraubenzieher reicht?

Auch der dritte Punkt kann nur noch skizziert werden: Unstrittig ist, dass die christlichen Kirchen ihr Copyright auf narrativ erschlossene Sinnhorizonte verloren haben. Wie Jugendliche beispielsweise über ihr Leben (und das Erblühen als Mann und Frau) nachdenken und wie sie es Sinn stiftend zu bewältigen suchen, lässt sich eher an der *Twilight-Trilogie* ablesen als an christlichen Zentralgeschichten. Das narrative Universum der Bibel ist ersetzbar geworden durch andere *Erzählungen*, die die Herzen der Menschen stärker berühren. In solch einer Situation können die Kirchen nur in einer gewissen Zähigkeit versuchen, langsam und geduldig Terrain zurückzuerobern, indem sie es wagen, mit großer Geduld andere und bessere Geschichten zu erzählen. Wenn ein Monopol einmal verschwunden und verspielt ist, dann kann man sich auf alte Größe nicht mehr verlassen. Und damit wird all das, was mit dieser Größe zu tun hat, auch irrelevant: manche Eitelkeiten des Amtes genauso wie der Eifer für strukturelle Reformen, die eben diese untergegangene Größe noch voraussetzen.

SASKIA WENDEL · KÖLN

## GOTT ALS INBEGRIFF DER HEILIGKEIT

*Eine Annäherung an eine umstrittene Bestimmung Gottes*

Die Heiligkeit gehört bereits in Biblischer Tradition zu den zentralen Bestimmungen Gottes. Dort wird sie jedoch weniger zur Unterscheidung des Göttlichen vom Weltlichen bzw. des Sakralen vom Profanen gebraucht<sup>1</sup>, sondern sie bezeichnet die Erhabenheit und Souveränität Gottes, sein Königtum als «Herr des Seins», als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt (vgl. z.B. Ps 99; Jes 6,1-7; 41,20 und 43,15). Damit wird zugleich die Unvergleichlichkeit Gottes gegenüber seiner Schöpfung ausgedrückt (Jes 40,25), sowie seine Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit, die in seiner Souveränität gründet. Dementsprechend wird Gott im Alten Testament auch der «Heilige Israels» genannt (Ez 39,7). Im Neuen Testament wird Jesus als «der Heilige Gottes» bezeichnet (Joh 6,69), und der Geist Gottes als «Geist der Heiligkeit» (Röm 1,4); hinzu kommt die Bezeichnung «Heiliger Geist» als Bezeichnung für die dritte göttliche Person.

Die Bezeichnung «heilig» ist jedoch vor Missverständnissen nicht gefeit, insbesondere dann, wenn die Souveränität Gottes als Willkürherrschaft eines «über der Welt hockenden», allmächtigen Wesens missdeutet wird.<sup>2</sup> M.E. ist es möglich, diese Missverständnisse durch eine Rückbindung des Begriffs der Heiligkeit an die Begriffe Unbedingtheit und Vollkommenheit zu unterlaufen. Vom Begriff des Unbedingten ausgehend lässt sich Gott jedoch durchaus auch als «*das heilige Geheimnis*»<sup>3</sup> kennzeichnen, ohne aber diese Bestimmung Gottes mit den ambivalenten Begriffen Erhabenheit und Souveränität in Verbindung bringen zu müssen.

### *1. Die Heiligkeit Gottes und ihr Bezug auf den Begriff des Unbedingten*

Das Prädikat «heilig» lässt sich, wie etwa Wolfhart Pannenberg gezeigt hat, zur Unendlichkeit Gottes in Beziehung setzen und damit zum Versuch einer Minimalbestimmung Gottes.<sup>4</sup>

*SASKIA WENDEL, geb. 1964, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Köln.*

### 1.1 Die Bestimmung Gottes nicht allein als unendlich, sondern als unbedingt

Unendlichkeit besagt hier nicht primär die unendliche Ausdehnung und Grenzenlosigkeit Gottes, meint also kein räumliches Prädikat; ebenso wenig ist das Prädikat «unendlich» eines neben anderen Prädikaten. Gemeint ist vielmehr die Bestimmung Gottes als grundloser Grund, als ursprungsloser Ursprung allen endlichen Seins, von Thomas von Aquin noch im Begriff der Selbstursprünglichkeit, der Aseitität (*ipsum esse subsistens, ens a se, causa sui*) und der Erstursächlichkeit (*causa prima*) gefasst<sup>5</sup>, und diese Bestimmung Gottes ist grundlegend für die Bestimmung des Gottesbegriffs überhaupt.<sup>6</sup> Denn sie ist mit einer entscheidenden Bestimmung Gottes verbunden: mit derjenigen der Vollkommenheit, und diese gilt dann insbesondere auch hinsichtlich des göttlichen Intellekts und des göttlichen Willens. In Verbindung mit der Vollkommenheit nun ist die Unendlichkeit von einem Verständnis des Unendlichen im Sinne unendlicher Ausdehnung losgelöst, damit aber auch von der Identifikation des Unendlichen mit dem, was Georg Wilhelm Friedrich Hegel das «Schlecht-Unendliche» nannte.<sup>7</sup> Hegel unterschied davon das «wahrhaft Unendliche», welches noch den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit umgreift und beide als Momente seiner selbst miteinander vermittelt.<sup>8</sup>

So verstanden konvergiert der Begriff des Unendlichen mit der «Idee des Unendlichen», von der René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* gesprochen hatte. Die Idee des Unendlichen ist nicht etwa Ergebnis einer Extrapolation des Unendlichen aus dem Endlichen, sondern, so Descartes, eine der Vernunft eingeborene Idee, aufgrund derer wir alle erst Endliches als Endliches qualifizieren können, wobei Descartes die Idee des Unendlichen explizit zum Begriff der Vollkommenheit in Beziehung setzt.<sup>9</sup>

Allerdings ist zu fragen, ob der Begriff des Unendlichen aufgrund seiner Verwechslungsmöglichkeit mit dem «Schlecht-Unendlichen» sich dazu eignet, das auszudrücken, was gemeint ist: die Selbstursprünglichkeit und die Vollkommenheit Gottes. Hierzu ist m.E. ein anderer Begriff besser geeignet: der Begriff des Unbedingten, wodurch wiederum der Bezug zum Begriff des Absoluten gegeben ist. Der Begriff des Unbedingten bezeichnet einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung, und das impliziert Vollkommenheit.<sup>10</sup> Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück.<sup>11</sup> Dieser Bedeutung des Begriffs des Unbedingten entspricht durchaus die cartesische Idee des Unendlichen, allerdings wird diese Idee nun genauer als Idee des Unbedingten bezeichnet, um sie von der «schlechten Unendlichkeit» zu unterscheiden.

Da nun der Begriff des Unendlichen nicht nur als Prädikat Gottes neben anderen verstanden wurde, sondern als die Bestimmung Gottes, die seine

Gottheit bestimmt, seine *differentia specifica* im Unterschied zu allem kreatürlichen Sein, kann Gott nicht allein als unendlich, sondern als unbedingt, absolut bestimmt werden. Der Begriff des Unbedingten erweist sich so als Minimalbestimmung Gottes, nicht als Bestimmung neben anderen, sondern als diejenige, die alle Prädikate Gottes entsprechend umfasst und einschließt. Unbedingt ist Gott so in seinem Grund, und dementsprechend unbedingt ist er auch in seinen einzelnen Vermögen wie Intellekt und Wille.<sup>12</sup>

Der Begriff des Unbedingten ist in der philosophischen Tradition allerdings zunächst kein primär ontologischer, sondern transzendentaler Begriff: Unbedingt ist in transzendentaler Hinsicht das Ich als formales Prinzip sämtlicher Vermögen der Vernunft, i.e.S. als Prinzip der Erkenntnis, unbedingt ist auch die Freiheit, gemeinsam mit dem Ich gleichursprüngliches Prinzip jedweder Vernunftvermögen, man könnte auch sagen: Prinzip und damit Grund des Bewusstseins, weshalb die beiden Prinzipien unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit auch im Anschluss an Fichte durch den Begriff der *Tathandlung* bezeichnet werden können.<sup>13</sup> Im Unbedingten fallen so Ich, Können und Wollen in eins, das Können bleibt nicht hinter dem Wollen zurück, sondern vermag das Wollen unbedingt zu realisieren. Diese Konvergenz von Ich und Freiheit in der Einheit von Spontaneität und Passivität, Wollen und Können lässt sich im Übrigen auch auf den Begriff der göttlichen Allmacht beziehen, weil diese nichts anderes meint als das Vermögen Gottes, alles zu vermögen, zu können, etwa aus Nichts Etwas hervorzubringen. Jene Freiheit ist jedoch keine Willkürfreiheit und ermächtigt nicht zur Willkürherrschaft, denn sie ist, da schlechthin unbedingt, auf die unbedingte, vollkommene Einheit von Sollen, Können und Wollen bezogen.<sup>14</sup> Das schlechthin Unbedingte bedeutet so nicht allein unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit, sondern Moralität.

Johann Gottlieb Fichte hat nun in seiner Spätphilosophie das schlechthin Unbedingte nicht allein als formale Idee gefasst, als transzendentales Prinzip seiner Wissenschaftslehre, sondern auch als unbedingtes Sein und Leben gekennzeichnet, das sich als Bewusstsein vollzieht, und hat jenes unbedingte Sein mit Gott identifiziert.<sup>15</sup> Unbedingtes wird hier nicht allein als Idee, sondern als existierend geglaubt: Das Unbedingte als unbedingtes Sein und Leben ist Gott; als Unbedingtes jedoch ist Gott zugleich unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit, Tathandlung. Daraus ergibt sich die Bestimmung Gottes als ‚einer und einzig‘ – man kann sagen: als Subjekt – und als Person, denn in seiner Subjektivität ist Gott zugleich auf Personalität hin, d.h.: auf Beziehung hin eröffnet. Als Unbedingtes ist Gott somit zugleich auch unbedingt relational: eröffnet auf ein Anderes hin, das er aus sich selbst gesetzt hat, eröffnet auf alles hin, was aus ihm ist.

Bevor diese Minimalbestimmung Gottes als schlechthin Unbedingtes aber zum Begriff der Heiligkeit in ein Bezugsverhältnis gesetzt wird, soll zu-

nächst noch das Verhältnis von Unbedingtheit und Transzendenz betrachtet werden, da der Begriff der Heiligkeit traditionell auf die Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit des erhabenen und souveränen Gottes und damit letztlich auf seine Entzogenheit, seine Transzendenz, abzielt.

### 1.2 Gott als der «andere Nichtandere» und «nichtandere Andere»

Die Heiligkeit Gottes wurde wie bereits erwähnt, zumeist auf die Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes, auf seine Erhabenheit bezogen, und das bedeutet: auf den prinzipiellen Unterschied zwischen Gott und Kreatur. Gott ist der «ganz Andere» und als dieser gegenüber seiner Schöpfung erhaben und unvergleichlich. Auch hinsichtlich des Begriffs des Unbedingten gibt es Überlegungen dazu, ob das Unbedingte mit absoluter Andersheit zu identifizieren ist. Dabei wird allerdings meist auf den Begriff des Unendlichen referiert, der dann im Sinne des Unbedingten interpretiert wird. Emmanuel Levinas kann als besonders prominenter Vertreter der These gelten, dass das Unendliche – gemeint ist das Unbedingte – mit absoluter Alterität zu identifizieren ist. Das Unbedingte gilt ihm gerade aufgrund seiner Unbedingtheit als das dem Immanenten gegenüber radikal Andere.<sup>16</sup> Darin ist es Levinas zufolge weder dinghaft Seiendes, welches zu einem höchsten Wesen hypostasiert werden kann, noch Sein: «Wenn die Transzendenz einen Sinn hat, so kann sie für das *Ereignis des Seins* – für das *esse* – für das *sein (essence)* – nur bedeuten: Übergehen zum Anderen des Seins.»<sup>17</sup> Die Andersheit ist vielmehr unvordenkliche Vergangenheit, unpräsentierbare Absenz, die sich jeder Darstellungsmöglichkeit entzieht und sich allenfalls als Spur zeigt, ohne sich jemals zu vergegenwärtigen.<sup>18</sup> Des Weiteren ist sie als das Anarchische, Nichtursprüngliche zu bestimmen: Das Andere ist keine Wesenheit, keine Substanz, keine Erstursache, und deshalb ist es zwar Levinas zufolge in seiner Transzendenz absolut, aber kein Ursprung und kein Prinzip.<sup>19</sup> Schließlich ist sie nicht identisch mit der Vorstellung einer absoluten Einheit, in der die Differenz aufgehoben wird; dieses Modell, das Levinas zufolge vor allem von Hegel vertreten wird, verwechselt die Idee des Unendlichen im Sinne des Unbedingten mit einer Totalität, die die Andersheit des Anderen tilgt.

Diese Identifikation der Idee des Unbedingten mit radikaler Alterität und absoluter Transzendenz erscheint allerdings problematisch. So ist der Aspekt der radikalen Trennung von Unbedingtem und Bedingtem zu kritisieren: Das Unbedingte ist bar jeglicher Materialität, jeder Geschichtlichkeit und kann, ja darf niemals in Geschichte zur Erscheinung kommen, darf niemals einen materialen Gehalt besitzen. Es kann sich nicht im Bedingten und durch es hindurch vermitteln, da Unbedingtes und Bedingtes nicht miteinander vermittelt sind. Doch diese Perspektive impliziert einen Rest-

Dualismus, weil sich das Unbedingte niemals in Geschichte, im konkreten Leben, im einzelnen Dasein präsentieren kann. Außerdem fällt ohne Vermittlungsmöglichkeit der Begründungszusammenhang zwischen Unbedingtem und Bedingtem, auf den die Idee des Unbedingten im Bedingten aber gerade verweist: Bedingtes wird aufgrund der Idee des Unbedingten als Bedingtes erkannt, Dasein erkennt sich als bedingt dadurch, dass es um das Unbedingte weiß, und es erkennt im Unbedingten zugleich seinen eigenen Grund, dem es sich verdankt. Gäbe es keine Vermittlung beider, wüsste Bedingtes nicht um die Bedingtheit seiner selbst, und wüsste nicht um den Grund, um das Wovonher und Woraufhin seiner eigenen Bedingtheit, wüsste also letztlich gar nicht um das Unbedingte. Ohne die wechselseitige Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, gäbe es also gar keine Epiphanie, keinen Einbruch des Anderen im Sinne des Unbedingten als Anderes des Bedingten. Das Andere, die Transzendenz, das Unbedingte höbe sich letztlich selbst auf, wäre es nicht auf das bezogen und mit dem vermittelt, dessen «Mehr», dessen Anderes es ist. Nicht als absolute Andersheit ist deshalb das Unbedingte zu bestimmen, sondern als mit dem Bedingten Vermitteltes, das in ihm zur Erscheinung kommt und sich nicht nur als Spur einer prinzipiellen Abwesenheit in Form negativer Darstellung offenbart. Dann aber ist das Unbedingte nicht nur das Andere, sondern auch das «Nichtandere» des Bedingten insofern, als es mitten im Bedingten zur Erscheinung kommt und durch bedingtes Dasein realisiert werden soll.<sup>20</sup>

Gott nicht als absolute Transzendenz zu bestimmen, sondern als mit der Immanenz vermittelt, also als Unbedingtes im Bedingten, heißt jedoch nicht, ihn überhaupt nicht als transzendent zu begreifen. Als Unbedingtes bestimmt ist Gott bekanntlich als grundloser Grund und als vollkommen zu verstehen. Dann aber unterscheidet er sich von allem bedingten, kreatürlich Seiendem, von jeglichem Dasein gerade dadurch, dass er selbstursprünglicher Ursprung dieses Daseins ist, und dadurch, dass er vollkommen ist. Zudem ist er als Grund weder Ding noch Wesen, ja überhaupt kein Seiendes, schon gar kein Individuum, welches als Einzelnes neben anderen Einzelnen existierte.<sup>21</sup> Diese Bestimmung Gottes unterläuft jede anthropomorphe Verstellung des Gottesbildes und auch die bloße Extrapolation bzw. Projektion der Eigenschaften bedingten Daseins auf Gott. So gesehen ist Gott einerseits der Nichtandere, andererseits genau darin der Andere von Welt und Mensch, dem sich jegliche Kreatur verdankt, von dem sie abhängig ist, von dem sie, wie z.B. Meister Eckhart formulierte, ihr Sein nur geliehen hat.<sup>22</sup> Gott ist also beides: transzendent und immanent, der «andere Nichtandere» und der «nichtandere Andere». Und aufgrund seiner Unbedingtheit ist er, wiewohl mit dem Bedingten vermittelt, unvergleichlich und unvergleichbar.

Aufgrund seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit ist Gott nicht allein unvergleichlich, er ist auch unverfüglich: Der grundlose Grund ist immer auch Abgrund, *abyssus*, er entzieht sich den Vermögen der Vernunft, ist nicht auf den Begriff zu bringen, denn er ist ja kein Seiendes, welches Objekt begrifflicher Erkenntnis ist. Unbeschadet aller begrifflichen Bestimmung Gottes bleibt Gott gerade in der Bestimmung als unbedingt, absolut, immer auch unaussprechlich, *ineffabilis*; alle Prädikate können nur analog ausgesagt werden. So ist und bleibt Gott trotz seiner Bestimmung immer auch «heiliges Geheimnis», umgekehrt aber als das Geheimnis immer auch bestimmbar, somit unaussprechlich und sagbar zugleich – im Modus der Analogie.<sup>23</sup>

### 1.3 Als der Unbedingte ist Gott heilig

Levinas' alteritätstheoretische Bestimmung des Begriffs des Unendlichen hat Folgen für sein Verständnis des Heiligen: Das Heilige ist für ihn identisch mit dem als absolute Andersheit gedachten Unendlichen, das mich in Anspruch nimmt, das mich der Gewalt seines Anspruches unterwirft, dem ich mich nicht entziehen kann, das mich zu seiner Geisel macht, mich in Stellvertretung ruft und so dazu auffordert, Verantwortung zu übernehmen: Verantwortung für den Anderen, der Spur dieser absoluten Andersheit ist, die mich in Anspruch nimmt. Auslöser dieses Gefühls der Verantwortung ist das Antlitz des Anderen, das mir zugleich «Sieh mich!» und «Du wirst mich nicht töten!» zuruft. Heiligkeit ist die Haltung, die diesem Anspruch des Anderen, des Unendlichen entspricht, und dieses Unendliche selbst ist Heiligkeit.<sup>24</sup>

Aus dieser Gleichsetzung des Unbedingten mit dem Heiligen und aus dem Verständnis des Heiligen als ein absolut Anderes, als ein Erhabenes und als ein die Kreatur Überwältigendes folgt ein Mehrfaches: Erstens bleibt Gott in seiner Göttlichkeit absolutes Geheimnis, solcherart seiner Schöpfung prinzipiell entzogen und absent. So ist er grundsätzlich unpräsentierbar und kann sich allenfalls im Modus negativer Darstellung, als Spur, präsentieren. Dies geschieht dann folgerichtig im Gefühl des Erhabenen, von Immanuel Kant als ein Gefühl gekennzeichnet, in dem gleichzeitig Lust und Unlust, Anziehung und Schrecken, empfunden werden, wie etwa in bestimmten Naturerfahrungen.<sup>25</sup> Jener Kennzeichnung des Erhabenen folgend stellte etwa der französische Philosoph Jean-Francois Lyotard heraus, dass genau in jenem Gefühl des Erhabenen, in jenem negativen Lustgefühl die negative Darstellung des Absoluten, des Heiligen erfolgt, denn das Gefühl des Erhabenen werde, so Lyotard, dadurch ausgelöst, dass es unmöglich sei, das Absolute darzustellen. In dieser Ambivalenz von Lust und Schrecken leuchte die Spur des Undarstellbaren auf; die überwältigende Gewalt des



Erhabenen stellt das Absolute dar, ohne es je repräsentieren, abbilden zu können.<sup>26</sup> Dies deckt sich durchaus mit Rudolf Ottos Bestimmung des Heiligen als das Numinose, welches als *mysterium fascinosum et tremendum* und dann auch als *mysterium augustum* beides auslöst: Anziehung und Schrecken.<sup>27</sup> Dieses erhabene Heilige, das bei denjenigen das Gefühl des Erhabenen auslöst, die es in bestimmten Situationen erleben, hat einen gewalttätigen Aspekt. Denn gerade deshalb ist es *fascinosum et tremendum*, weil es mich überwältigt in seiner Macht, seiner Stärke, seiner Unermesslichkeit, seiner Vollkommenheit, ja seiner Gewalt: Ich kann mich ihm nicht entziehen, bin ihm ausgeliefert auf Gedeih und Verderb in meiner Schwäche, meiner Unvollkommenheit, bin ihm unentrinnbar unterworfen – und genau das löst eben nicht nur Lust aus, sondern auch Schrecken, Furcht, ein untrennbares Gemisch aus Genuss und Angst – und genau darin fügt das Heilige Gewalt zu. Das Heilige als das Erhabene ist das Überwältigende, jedoch ein Überwältigendes allein durch Stärke, durch Größe – eben durch Gewalt.

Daraus folgt zweitens, dass sich Gott dieser These zufolge allenfalls im Modus des Überwältigens zeigen kann; Offenbarung geschieht im Überwältigtwerden der Kreatur durch den sich offenbarenden Gott. Dabei erweist sich Gott zugleich als der absolute Souverän noch in seiner Offenbarung, denn es liegt allein in Gottes Entschluss, sich seinem Geschöpf zu offenbaren. Zugespitzt formuliert: Es liegt in Gottes Belieben, sich zu zeigen oder nicht. Dieses Sich-Zeigen Gottes erfolgt jedoch primär als Überwältigung des Menschen, ja geradezu als Akt der Gewalt gegenüber dem, an diese Offenbarung Gottes ergeht. Denn dieser Offenbarung kann sich der Mensch nicht entziehen, sie überfällt ihn, und analog zum Gefühl des Erhabenen löst sie in ihm Anziehung und Schrecken, Lust und Unlust zugleich aus, ja eine Lust an der Unlust. Die Offenbarung Gottes wird so vom Menschen nicht in Freiheit angenommen, sondern im Gegenteil wider alle Freiheit wird sie ihm geradezu aufgenötigt, sie drängt sich im Akt der Überwältigung durch die Heiligkeit Gottes auf, ja sie tut Gewalt an. Dieses Offenbarungsverständnis weist Nähen auf sowohl zum nominalistischen Verständnis der absoluten Freiheit Gottes, als auch zum altprotestantischen Offenbarungsverständnis, demzufolge Offenbarung geradezu wider alle Vernunft und wider alle Freiheit des Menschen sich vollzieht, und dies vor allem aufgrund der Sündigkeit des Menschen.

Dieses Verständnis der Heiligkeit Gottes erweist sich jedoch als problematisch: Zum einen folgt es dem bereits kritisch beurteilten Verständnis Gottes als absolute Andersheit, zum anderen führt es sowohl zu einem Gottesverständnis, das Willkür und Belieben in Gott selbst hineinträgt, wodurch die Bestimmung Gottes als unbedingt und vollkommen brüchig wird (und damit genau besehen auch seine Heiligkeit als Ausdruck seiner Voll-

kommenheit), als auch zu einem Offenbarungsverständnis, das Offenbarung als Akt der Überwältigung, ja als Akt der Gewalt charakterisiert. Daraus folgt ein Verständnis des Glaubens als Annahme und Anerkennung der Offenbarung Gottes nicht als Akt der Freiheit, sondern als Akt der Unterwerfung mit entsprechenden Folgen für das Verständnis vom Menschen, da menschliche Vernunft und Freiheit in ihrer Bedeutung für den Glaubensakt abgeschwächt und so letztlich auch ihre Bedeutung für die Bestimmung des Menschen als bewusstes Dasein unterhöhlt wird.<sup>28</sup>

Allerdings gibt es auch die Möglichkeit, die Heiligkeit Gottes anders zu bestimmen denn als absolute Andersheit, Erhabenheit und Souveränität, und dies dann, wenn man erstens die Heiligkeit Gottes als Bezeichnung, als Ausdruck seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit, auch und vor allem seiner moralischen Vollkommenheit<sup>29</sup>, versteht und zweitens die Unbedingtheit und Vollkommenheit nicht mit absoluter Transzendenz und Souveränität identifiziert, sondern als eine mit dem Bedingten und Immanenten Vermittelte und solcherart Gott als das «heilige Geheimnis» bestimmt. Jenes Unbedingte ergreift den Menschen nicht wider alle Vernunft und alle Freiheit, sondern gerade mitten im Vollzug seines Bewusstseins und seiner Freiheit, im Vollzug seiner selbst, zeigt sich Gott doch auch als Grund eben jenes Selbstvollzuges im Grund des Bewusstseins jedes einzelnen bewussten Daseins. Friedrich Schleiermacher kennzeichnete dementsprechend das so verstandene Heilige als Auslöser des im Selbstbewusstsein aufkommenden Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit.<sup>30</sup> Darüber hinaus ist christlichem Glauben entsprechend die Heiligkeit Gottes, d.h. der Unbedingte selbst in Jesus von Nazareth in die Geschichte eingetreten, mitten in geschichtlicher Kontingenz zur Erscheinung gekommen, Fleisch geworden. Jesus ist der «Heilige Gottes» nicht etwa nur als dessen Prophet, ist nicht nur heilig, da vom Geist Gottes begabt und erfüllt, sondern er ist die Heiligkeit Gottes selbst und teilt gerade deshalb nicht etwas von Gott mit, sondern Gott selbst in seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit. In Jesus hat sich das Absolute zu einem bedingten Dasein gemacht, verendlicht und so auch vereinzelt insofern, als er sich als Dasein zu einem einzelnen Seienden neben anderem Seienden gemacht hat. Auf diese Art und Weise aber hat sich Gott definitiv mit seiner Kreatur vermittelt, hat sich mit der Immanenz der Schöpfung vermittelt. Und so liegt die Heiligkeit Gottes nicht etwa in seiner absoluten Transzendenz begründet, sondern gerade darin, dass er es vermochte, im Akt der Selbstvermittlung mit dem Anderen seiner selbst Transzendenz und Immanenz miteinander zu verbinden, Unendliches und Endliches, Unbedingtes und Bedingtes miteinander zu vermitteln und solcherart auch miteinander zu versöhnen. Durch seine Inkarnation hat der Heilige Gott selbst seine Schöpfung geheiligt, in der er sich gegenwärtig setzt – immer schon und immer wieder neu in der immerwährenden Inkarnation seiner selbst in

jedem bewussten Leben und ein für allemal in der Mitteilung seiner selbst in Jesus von Nazareth.

Diese Bestimmung der Heiligkeit tut dem Bekenntnis zu Gott als dem «heiligen Geheimnis» keinerlei Abbruch, ebenso wenig folgt aus ihr, dass Gott als dem Heiligen keine Ehrfurcht durch die Gläubigen entgegen zu bringen ist. Denn im Gegenteil impliziert ja gerade die Unbedingtheit und Vollkommenheit, also Heiligkeit Gottes, seine Unvergleichlichkeit mit den ihm sich verdankenden und von ihm abhängigen Geschöpfen, die aus sich heraus Nichts sind. Schon deshalb gebührt Gott in seiner Heiligkeit Dank, Lobpreis und Ehrfurcht. Dies findet etwa im *Trishagion* seinen Ausdruck, denn dort verbindet sich der Lobpreis des Heiligen Gottes mit der Bitte um sein Erbarmen. Doch die Haltung der Ehrfurcht gegenüber Gott als dem Heiligen erwächst nicht aus Furcht, Angst und Zittern, sondern aus einem Gefühl der Achtung und der Dankbarkeit, ja einem Gefühl der Anziehung, der Liebe zu dem, dem sich das bedingte Dasein verdankt – deshalb ist ja auch die Eucharistie, die «Danksagung» an Gott für das in Christus offenbar gewordene geschenkte Heil und das «Leben in Fülle», das Herz der Liturgie, ja die Mitte christlicher Glaubenspraxis. Und dass die skizzierte Bestimmung des Heiligen dem Aspekt des Geheimnisses nicht widerspricht, zeigt sich darin, dass Gott ja gerade in seiner Unbedingtheit auch unergründbar und unverfänglich, solcherart in seiner Gottheit unaussprechlich ist.

Wenn man das Heilige so bestimmt, dann hat man ihm m.E. jene Zweideutigkeit genommen, die Émile Durkheim diejenige des heilvollen und des unheilvollen Heiligen genannt hat.<sup>31</sup> Denn die Heiligkeit Gottes liegt ja gerade nicht in seiner Erhabenheit und Souveränität begründet, in seiner absoluten Transzendenz, die ein Gefühl von Lust und Unlust zugleich auslösen kann – was im Übrigen einem Gottesbild entspricht, das man häufig als Ursache der so genannten «Gottesvergiftung» nennt: einem Bild von einem fernen teilweise auch drohenden und strafenden Gott, welches der Frohen Botschaft Jesu und seiner Verkündigung der Heilzusage des barmherzigen Vaters entgegensteht. Der Heilige Gott ist kein entrückter, souveräner «Himmelsmonarch», dem die Gläubigen als seine Untertanen Ehre entgegenzubringen haben, sondern ein Gott der Geschichte, der sich dadurch als geschichtsmächtig erweist, dass er unbedingtes Heil zugesagt hat, welches in Jesu Leben, Tod und Auferweckung bereits antizipiert wurde, und der bleibend nahe ist im Einwohnen seiner selbst in jedem Menschen im «Geist der Wahrheit» (Joh 16,13). So sind die Menschen «nicht mehr Knechte, sondern Freunde» (Joh 15,14f.), die Gott in seiner Offenbarung eben wie Freunde anspricht, nicht wie Untergebene, als Freunde, die er in seine Gemeinschaft einladen und aufnehmen will.<sup>32</sup>

Diese Bestimmung der Heiligkeit Gottes durch den Bezug auf die Unbedingtheit und Vollkommenheit ist von praktischer Bedeutung, denn

durch sie lässt sich Heiligkeit mit der Ethik und damit mit der Praxis vermitteln, auch mit der Glaubenspraxis. Dies zeigt sich schon darin, dass Heiligkeit in engem Bezug auch zur moralischen Vollkommenheit steht, weshalb sie wohl auch mit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit in Verbindung gebracht wurde. Dieser Bezug zur Güte Gottes ist jedoch kein partieller Aspekt der Heiligkeit, und deshalb ist sie auch keine Eigenschaft Gottes neben anderen. Vielmehr ist dieser Bezug schon darin gegeben, dass Gott unbedingte, somit vollkommen und also auch moralisch vollkommen ist. Gott ist nicht unter anderem auch gut und gerecht, sondern er ist darin, dass er Gott ist, in seinem Grund, unbedingte und vollkommen, also das, was man als gut und gerecht bezeichnet, und deshalb ist er es auch in seinen einzelnen Vermögen wie Intellekt und Wille. Heiligkeit ist daher nicht allein Attribut des göttlichen Willens, keine Eigenschaft, die allein dem Handeln Gottes zukommt. Heiligkeit kommt Gott zu, insofern er Gott, d.h. unbedingte und vollkommen ist, heilig ist Gott in seinem göttlichen Grund, und Heiligkeit zeigt sich in jedem Aspekt göttlicher Wirklichkeit. Gerade deshalb ist sie für die Bestimmung ethischer wie religiöser Praxis von zentraler Bedeutung.

Immanuel Kant z.B. gab dem Begriff der Heiligkeit einen ethischen Gehalt, denn er bezog ihn auf das unbedingte Sollen, auf das moralische Gesetz. Das so verstandene Heilige ist Auslöser eines spezifischen Gefühls: des Gefühls der Achtung für das Gesetz, somit des Pflichtgefühls und damit des moralischen Gefühls. Heilig sind folglich diejenigen, die moralisch handeln und dem Anspruch des «heiligen» Sittengesetzes entsprechen, und «heilige Handlungen» sind somit nichts anderes als moralisches Handeln.<sup>33</sup> Zwar hat Kant so den Begriff der Heiligkeit auf das moralische Gesetz hin konzentriert, wodurch die Heiligkeit Gottes in den Hintergrund rückt, doch hat er ihn weiterhin auf den Begriff des Unbedingten bezogen, wenn auch primär auf den unbedingten Sollensanspruch, insbesondere auf die moralische Vollkommenheit. Daran lässt sich durchaus kritisch anschließen: Heiligkeit verpflichtet zur Heiligkeit, bei Kant noch verstanden als ein Handeln gemäß dem Kategorischen Imperativ, wobei hier die Verpflichtung zur Heiligkeit im Bezug auf die Heiligkeit Gottes anders als bei Kant auf den gesamten Vollzug der Glaubenspraxis zu beziehen ist, nicht allein auf das ethische Handeln, sondern auf die Einheit aller Grundvollzüge des Glaubens in Diakonie, Liturgie und Verkündigung, letztlich aber auf den ganzen Vollzug der Existenz. Heilig sind diejenigen, die dem Anspruch des Unbedingten, dem Anspruch Gottes in ihrer ganzen Existenz zu entsprechen suchen. Demgemäß gilt es, abschließend kurz die praktische Bedeutung des Bekenntnisses zur Heiligkeit Gottes deutlich zu machen.

2. *»Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48): Leben aus der Heiligkeit Gottes – ein kurzer Ausblick*

In einer ersten Hinsicht hat die Heiligkeit Gottes praktische Bedeutung, weil alle, die an Gott glauben, dazu aufgerufen sind, seinem Anspruch zu entsprechen, so zu handeln, wie es dem Wesen Gottes entspricht. Darin haben Christinnen und Christen in Jesus von Nazareth, dem «Heiligen Gottes», Richtschnur und Anhalt, da er christlicher Überzeugung zufolge selbst die Mensch gewordene Heiligkeit Gottes ist und so in seinem Wort und seiner Tat, seinem Leben und Sterben, dem Unbedingten und Vollkommenen, also dem Heiligen, eine konkrete Gestalt in der Geschichte und so einen konkreten materialen Gehalt, eine inhaltliche Bestimmung gegeben hat, auf die sich diejenigen beziehen können, die an ihn als das fleischgewordene Wort Gottes glauben. Alle Christinnen und Christen sind so gesehen schon dadurch geheiligt, dass sie an Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth glauben, dadurch, dass sie sich in die Nachfolge Jesu stellen, dadurch, dass sie in Christus hineingetauft sind und so durch die Taufe ebenso zu «Heiligen Gottes» geworden sind. Dies aber drückt sich in der konkreten Glaubenspraxis aus, in der sie Zeugnis von jener Heiligkeit ablegen und in eben jenem Zeugnis diese Heiligkeit schon in ihrem Leben und so mitten in der Geschichte zu realisieren suchen.

In zweiter Hinsicht hat die Heiligkeit Gottes praktische Bedeutung, weil ein jegliches bewusstes Dasein schon an dieser Heiligkeit teilhat insofern, als es immer schon Bild Gottes ist, da sich Gott in ihm im Akt der Schöpfung als ein Anderes gesetzt hat, da er sich als Grund des bewussten Daseins im Bewusstsein dieses Daseins und damit in all seinen Vermögen und in seiner Freiheit als Bild seiner selbst gesetzt hat.<sup>34</sup> Das ist die Wurzel des Bekenntnisses zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Und kraft dieser Gottebenbildlichkeit ist der Mensch prinzipiell heilig wie der Heilige, dem er sich verdankt, wenn jene Heiligkeit auch aufgrund der Bedingtheit menschlicher Existenz immer auch verstellt ist und nicht von allen Menschen gleichermaßen realisiert wird. Doch die Tatsache, dass es immer wieder Menschen gibt, die wir deshalb als heilig bezeichnen, weil sie es vermochten, unter den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Existenz die Vollkommenheit und damit die Heiligkeit Gottes in ihrem Leben aufscheinen zu lassen, zeigt, dass es dem Menschen zumindest potentiell möglich ist, ein «heiligmäßiges Leben» zu führen. Dazu gehört aber, diese Heiligkeit so zu leben, wie sie der Heiligkeit Gottes entspricht, und das bedeutet: jeglichen Herrschaftsansprüchen, jedem Bedürfnis nach Erhebung über andere zu entsagen und jede und jeden als Bild Gottes nicht als Magd und Knecht, sondern als Freundin und Freund zu behandeln, d.h. «nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst» und somit nicht als Un-

gleiche und Untergeordnete, sondern als Gleiche in Gott. Dies schließt auch jegliche Praxis der Überwältigung, ja der Gewalt aus, nicht nur in der ethischen Praxis, sondern auch in der religiösen Praxis etwa dann, wenn es darum geht, andere von der Botschaft Jesu zu überzeugen.

In dritter Hinsicht ist die Heiligkeit Gottes von praktischer Bedeutung, weil deutlich wird, dass Gott sich auch und vor allem im tätigen Zeugnis zeigt, im Handeln derjenigen, die sich vom Anspruch des Unbedingten ergreifen lassen. Die Lebenspraxis eines jeden kann so zu einem Akt des Zur-Erscheinung-kommens Gottes, zu einem Akt der Offenbarung der Heiligkeit Gottes werden, und so schließt die «rechte» Gottesverehrung auch und gerade die Achtung des anderen Menschen ein, ja die Achtung der ganzen Schöpfung als Gleichnis Gottes, und sie vollzieht sich nicht allein in der Liturgie, sondern nur in der Einheit mit dem diakonischen Handeln, und dies mitten im alltäglichen Leben eines jeden Einzelnen. Gott zu heiligen, in seiner Heiligkeit, und d.h. auch: in seiner Einzigkeit, Unvergleichlichkeit und Unergründbarkeit zu achten und anzuerkennen, heißt vor allem die Anderen und nicht zuletzt auch sich selbst als einzig, einmalig und unvergleichlich zu heiligen, achten und anzuerkennen. Jener Aufruf zur Achtung und Anerkennung jedes bewussten Daseins kann als Richtschnur nicht allein des ethischen Handelns der Christinnen und Christen dienen – in säkulare Sprache übersetzt meint es nichts anderes als die Anerkennung des Prinzips der Würde der Person, wie es in Art. 1,1 GG formuliert ist: «Die Würde des Menschen ist unantastbar.»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Bestimmung des Heiligen z. B. Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M. 1984.

<sup>2</sup> Vgl. zur Zweideutigkeit des Begriffs des Heiligen auch Emile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1994, 548-555.

<sup>3</sup> Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 69.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* Band 1, Göttingen 1988, 429-433. Pannenberg bestimmte allerdings den Begriff des Unendlichen durch den der Heiligkeit, um so die Unendlichkeit Gottes bezeichnen und von anderen Unendlichkeiten unterscheiden zu können, hier soll dagegen ein umgekehrter Weg verfolgt werden: Nicht die Heiligkeit ist Bestimmungsgrund der Unendlichkeit Gottes, sondern die Unendlichkeit wird durch den Begriff des Unbedingten vom «Schlecht-Unendlichen» (Hegel) abgegrenzt und Heiligkeit dann durch den Begriff des Unbedingten so qualifiziert, dass sie als Bestimmung Gottes verstanden werden kann, die nicht nur einen Aspekt neben vielen bezeichnet, sondern – qua Unbedingtheit – das Wesen Gottes, sprich: seine Gottheit, seinen göttlichen Grund.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Thomas VON AQUIN, *S. th. I*, q.7, a.1 sowie q.4., a.2.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Pannenberg mit Verweis auf Duns Scotus in: DERS., *Systematische Theologie* (Anm. 4) 378f.

<sup>7</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*. In: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*. Band 5, Frankfurt/M. 1969, 155. Vgl. auch ebd. 264.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu ebd. 149ff.

<sup>9</sup> Vgl. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*. Lat./Dt. Hamburg <sup>2</sup>1977. III, 24.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: «In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet 'unbedingt' im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann (...)» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u.a. Band 11. Basel 2001. Sp. 108).

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Verständnis des Unbedingten vor allem die Verwendung des Begriffs des Unbedingten durch Johann Gottlieb Fichte, der darauf hinweist, dass das schlechthin Unbedingte, welches er mit dem absoluten Ich und damit auch mit der Tathandlung identifiziert, dadurch gekennzeichnet ist, dass es allein durch sich selbst bedingt ist, und dass es genau darin die Möglichkeitsbedingung, der Grund allen Wissens, ja jeglichen Bewusstseins ist (vgl. Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794, 1798)*. In: *Fichtes Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Bd. I: Zur theoretischen Philosophie I. Berlin 1971, 83–328, hier: 91ff.).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die Analogie zwischen dem Seelengrund, aus dem die Kräfte bzw. Vermögen Intellekt und Wille hervorgehen, und dem göttlichen Grund bei Meister Eckhart (Meister ECKHART, Pr. 20A. In: DERS., *Die deutschen Werke Band I*, Stuttgart 1958, 505–508, hier: 506).

<sup>13</sup> Vgl. FICHTE, *Wissenschaftslehre* (Anm. 11) 91ff.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Johann Gottlieb FICHTE, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)*. In: *Fichtes Werke Band II: Zur theoretischen Philosophie II*. 693–709, hier: 699ff.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu ausführlich Johann Gottlieb FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*. In: *Fichtes Werke Band V: Zur Religionsphilosophie*, 397–580.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg i. Br. 1983, 197.

<sup>17</sup> Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München 1992, 23.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 38 und 42. Vgl. auch DERS., *Die Spur des Anderen* (s. Anm. 16) 249f.

<sup>19</sup> Vgl. LEVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 17). 67, 213f. und 218ff. Ähnlich wie Levinas verweist Jean-Luc Marion auf die absolute Alterität des Absoluten, welches er mit Gott identifiziert, und stellt heraus, dass Gott weder Sein noch Seiendes ist, sondern Grund und Ursprung des Seins. Anders als Levinas bezeichnet er Gott jedoch in Reminiszenz an die scholastische Tradition als Grund und Ursprung alles Seienden. Vgl. hierzu ausführlich Jean-Luc MARION, *God Without Being. Hors-Texte*, Chicago–London 1991; DERS., *Being Given. Towards A Phenomenology Of Givenness*, Stanford 2002.

<sup>20</sup> Vgl. zum Begriff des Nichtanderen vor allem Nikolaus CUSANUS, *De li non aliud*, 1–7. Cusanus verwendet den Begriff zur Bezeichnung Gottes, der als der Nichtandere allen Gegensätzen, somit auch dem zwischen Anderem und Nichtanderem, voraus geht – der These von der *coincidentia oppositorum* im Absoluten entsprechend.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu etwa Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke Band I*. Stuttgart 1936. 178: Gott ist kein *hoc aut hoc*, kein «Dies und Da», sondern Prinzip des Seins, damit selbst aber keine *res*, folglich weder Ding noch Substanz.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. Meister ECKHART, Pr. 16b. In: *Die deutschen Werke Band I*. 492–495, hier: 493; vgl. DERS., *Die Lateinischen Werke Band I*. 162f.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu etwa Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke Band V*, 48.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 279; DERS., *Jenseits des Seins*, 140f.

<sup>25</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*. In: DERS., *Werke in sechs Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Band V. Darmstadt <sup>5</sup>1983. AA 74–129.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu z. B. Jean-François LYOTARD, *Das Erhabene und die Avantgarde*. In: DERS., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 159–187; DERS., *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft*, Paragraphen 23–29, München 1994.

<sup>27</sup> Vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, 13–74.

<sup>28</sup> Dagegen hat etwa Karl Rahner herausgestellt, dass die traditionelle katholische Lehre von der für die Annahme der Offenbarung erforderlichen *potentia oboedientialis* unter den Vorzeichen moderner Subjektivitäts- und Freiheitsphilosophie neu interpretiert werden muss. Ohne die Fähigkeit des Vernehmenkönnens der Offenbarung durch das Subjekt kann sich Offenbarung gar nicht ereignen und sich der Glaube als Antwort und Annahme der Offenbarung gar nicht einstellen: «Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet. Der Mensch ist der in seine Geschichte auf das Wort des freien Gottes Hineinhorchende. Nur so ist er, was er sein muß.» (Karl RAHNER, *Hörer des Wortes*. (1. Auflage). In: DERS. *Sämtliche Werke*. Band 4, Freiburg i. Br. 1995, 2–281, hier: 209.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu etwa Hegels Identifizierung der Sittlichkeit mit Heiligkeit sowie dessen Verhältnisbestimmung von Subjektivität, Freiheit und Sittlichkeit in Bezug zur Heiligkeit in: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion II*. In: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*. Band 17. 51.

<sup>30</sup> Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1969. Auch Otto stellt einen Zusammenhang zwischen dem Heiligen und dem von ihm so bezeichneten Kreaturgefühl heraus, allerdings identifiziert Otto den Bezugspunkt dieses Gefühls als ein «Objekt außer mir», welches er wiederum mit dem Numinosen gleichsetzt (vgl. OTTO, *Das Heilige*, 8–12). Schleiermacher dagegen stellt gerade die Vermitteltheit dessen heraus, auf das sich das Abhängigkeitsgefühl bezieht: Es ist weder «Objekt außer mir» noch das Numinose; es ist genau besehen überhaupt kein Objekt, da weder Ding noch Substanz, sondern der mit dem Grund des Bewusstseins vermittelte göttliche Grund, transzendent und immanent zugleich. Das Abhängigkeitsgefühl löst daher bei Schleiermacher auch nicht Furcht und Schrecken aus, sondern im Gegenteil als «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» Anziehung und Liebe (vgl. z. B. SCHLEIERMACHER, *Über Religion*. 54ff.).

<sup>31</sup> Vgl. DURKHEIM, *Religiöses Leben* (Anm.2). 554.

<sup>32</sup> Vgl. *Dei Verbum* I, 2.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu z. B. Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: DERS.: *Werke in sechs Bänden*. Band IV. AA156 und 220f.

<sup>34</sup> Dieses Ins-Bild-setzen ist nicht nach dem Platonischen Modell der Teilhabe und der Repräsentation zu verstehen, sondern folgt einem symboltheoretischen Verständnis des Bildes, welches das Bild bereits als Gegenwärtigsetzung göttlicher Wirklichkeit im Bild begreift. Dieser Bildbegriff findet sich bereits bei Anselm von Canterbury, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart und dann vor allem in der transzendentalen Bildlehre Johann Gottlieb Fichtes. In der gegenwärtigen Theologie wird er vor allem von Hansjürgen Verweyen vertreten (vgl. Verweyen: *Gottes letztes Wort*. 154–185).



JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## PASSION DER LIEBE

*Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes<sup>1</sup>*

In der antiken Philosophie gibt es Vorahnungen, die auf das Geschick Jesu hindeuten. So spielt Platon in seiner Spätschrift *Politeia* das Gedankenexperiment durch, wie es dem vollkommenen Gerechten, der sein Handeln an der Idee des Guten ausrichtet, in einer ungerechten Welt wohl ergehen würde. Dieser Gerechte, der sich nicht durch Interessen korrumpieren lässt, werde von seinen Zeitgenossen nicht ertragen und am Ende «gegeißelt, gefoltert, gefesselt, geblendet und schließlich nach all diesen Leiden gekreuzigt werden»<sup>2</sup> –, so die staunenswerte Prognose des Athener Philosophen. Andernorts begegnet bei Platon der Hinweis, dass Philosophieren sterben lernen bedeutet und derjenige, der sich der Wahrheitssuche rückhaltlos verschreibt, gerade durch sein Weisheitsstreben Anteil an der Unsterblichkeit erlange.<sup>3</sup> Die heilspädagogische Theologie der Kirchenväter, die an einer Synthese von Evangelium und hellenistischer Kultur interessiert war, hat hier verstreute Spuren des Logos wahrgenommen. Über die Verheißungen im Alten Bund hinaus gebe es Fremdprophetien im außerbiblischen Raum, die auf Tod und Auferstehung Jesu hindeuten.<sup>4</sup>

### *1. Zur Methode: Das Zusammenspiel von historischer und theologischer Hermeneutik*

Kaum zufällig werden beide Hinweise im neuen Jesus-Buch des Papstes zitiert, der die altkirchliche Synthese von Glaube und Vernunft für paradigmatisch hält. Über dem Titel des Werkes, das soeben in sieben Sprachen zugleich erschienen ist<sup>5</sup>, stehen die Namen Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. Der Papst verzichtet – wie schon im ersten Band – bewusst auf jede lehramtliche Autorität, um als Theologe ein Buch über die Gestalt und Botschaft Jesu vorzulegen, das sich dem wissenschaftlichen Disput offen aussetzt. Mit dem Thema «Jesus von Nazareth» lenkt er den Blick auf die

*JAN-HEINER TÜCK, geb 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

Mitte des Christentums, das alle Christen – katholische wie nichtkatholische – unbedingt angeht. Den erbetenen «Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt», wird man ihm daher nicht versagen, zumal Joseph Ratzinger offen einräumt, es stehe jedermann frei, seiner Darstellung zu widersprechen (vgl. I, 22).

Hatte der erste Band das öffentliche Wirken Jesu beschrieben und die Stationen von der Taufe am Jordan bis zur Verklärung zur Darstellung gebracht<sup>6</sup>, so zeichnet der zweite Band den Weg Jesu vom Einzug in Jerusalem über das letzte Abendmahl bis hin zu Kreuz und Auferstehung nach. Bei seiner Darstellung greift Joseph Ratzinger «dankbar» (I, 10) auf Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Exegese zurück, will aber nicht bei ihr stehen bleiben, sondern sie öffnen auf eine theologische Hermeneutik des Glaubens, die in der Lage ist, auch die Stimmen der Kirchenväter einzubeziehen. Die Schriftauslegung brächte sich um die großen Einsichten der Väter-Exegese, wenn sie die Quellentexte des ersten Jahrtausends mit einer gewissen Überheblichkeit als «vorkritisch» beiseiteschöbe. Dabei betont Ratzinger mit Nachdruck, dass der historisch-kritische Zugang zu den biblischen Schriften wegen des *incarnatus est* unverzichtbar sei, dieser bleibe allerdings auf halber Strecke stehen, wenn er die Bibel nicht auch in dem Geist zu lesen versucht, in dem sie verfasst wurde. «Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, dann muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen.» (II, 11) Dies hat bereits die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (Art. 12) den Exegeten ins Stammbuch geschrieben, als sie über die Würdigung historisch-philologischer Instrumentarien der Schriftauslegung hinaus die Empfehlung aussprach, die einzelnen Stellen im Horizont der ganzen Schrift zu interpretieren und dabei das lebendige Gedächtnis der Kirche zu berücksichtigen. Joseph Ratzinger hat sich zu Fragen der Schriftinterpretation, insbesondere zum Zusammenspiel von historischer und theologischer Hermeneutik, wiederholt programmatisch zu Wort gemeldet<sup>7</sup> und in seinem Jesus-Buch auf die Bedeutung neuerer Dokumente der Bibelkommission hingewiesen (vgl. I, 13f).<sup>8</sup>

Rückzufragen wäre allerdings, ob das programmatische Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Evangelien mitunter nicht allzu groß ist und zu einer allzu scharfen Kritik am hypothetischen Charakter der historisch-philologisch arbeitenden Exegese führt. Bezeichnend ist jedenfalls die Aussage: «Die letzte Gewissheit, auf die wir unsere ganze Existenz gründen, schenkt uns der Glaube – das demütige Mitglauben mit der vom Heiligen Geist geführten Kirche aller Jahrhunderte. Von da aus können wir im Übrigen getrost auf die exegetischen Hypothesen hinblicken, die ihrerseits allzu oft mit einem Gewissheitspathos auftreten, das schon dadurch widerlegt wird,

dass laufend gegensätzliche Positionen mit der gleichen Gebärde wissenschaftlicher Gewissheit vorgetragen werden.» (II, 124)<sup>9</sup> Auch eine Relecture der biblischen Schriften, die sich aus guten Gründen vom lebendigen Gedächtnis der Kirche leiten lässt, steht am Ende unter dem Vorbehalt des Vorläufigen, wenn nicht gar Hypothetischen.<sup>10</sup> Das weiß Joseph Ratzinger natürlich auch, aber an manchen Stellen scheint er die Ebene der Faktizität mit der Ebene der gläubigen Deutung dann doch nahezu in eins zu setzen.<sup>11</sup> Hier dürften die Rückfragen der Exegeten ansetzen.

Eigens sei allerdings darauf hingewiesen, dass die rabbinische Schriftinterpretation als eigenständige Lesart des Alten Testaments gewürdigt wird. Als Antwort auf die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sind bekanntlich zwei Neuinterpretationen der biblischen Schriften ausgebildet worden: zum einen die *christliche*, welche eine Relecture des Gesetzes und der Propheten im Licht Jesu Christi vornimmt; zum anderen die *rabbinische*, welche in der Zeit ohne Tempel die hebräischen Schriften von der Tora als Zentrum her neu zu lesen beginnt. Nach «Jahrhunderten des Gegeneinanders» gelte es heute, so Joseph Ratzinger, beide Weisen einer neuen Lektüre der biblischen Schriften ins Gespräch zu bringen, «um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen» (II, 49).

## 2. Das literarische Genus: Eine Spielart der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu?

Kommentatoren des ersten Bandes hatten Schwierigkeiten, das literarische Genus des päpstlichen Werkes zu bestimmen. Ohne auf die vielstimmige Diskussion um den ersten Band seines Jesus-Buches näher einzugehen<sup>12</sup>, stellt Ratzinger im Vorwort des zweiten Bandes nun klar, dass sein Werk weder als Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung noch als dogmatische Christologie zu verstehen sei. Er würdigt zwar die Christologien von Walter Kasper, Christoph Schönborn und Karl-Heinz Menke<sup>13</sup>, greift aber im Fortgang seiner Überlegungen nicht weiter auf diese Studien zurück, sondern führt in bester ökumenischer Manier sein Gespräch über Jesus mit Exegeten wie Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Martin Hengel, Ulrich Wilckens auf evangelischer und Joachim Gnilka, Franz Mußner, Rudolf Pesch, Rudolf Schnackenburg auf katholischer Seite, um nur die am häufigsten zitierten Namen zu nennen.

Am ehesten lässt Ratzinger für seinen Zugang zur Gestalt und Botschaft Jesu den Vergleich mit einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu gelten, wie sie der hl. Thomas von Aquin im dritten Teil seiner *Summa theologiae* erstmals verfasst hat (vgl. *S. th.* III, q. 27-59).<sup>14</sup> Allerdings hat der mittelalterliche Dominikanertheologe seiner Darstellung der Ereignisse von der Geburt bis zur Himmelfahrt Jesu eine spekulative Christologie vorangestellt

(vgl. *S. th.* III, q. 1-15), welche das Zueinander der beiden Naturen in der einen Person des Gottmenschen auf der Linie der altkirchlichen Konzilien auslotet. Die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu ist daher beim Aquinaten als Ausfaltung und Konkretion seiner dogmatischen Christologie zu lesen. Joseph Ratzinger hingegen beschreitet den umgekehrten Weg: Er leitet aus der Botschaft und dem Verhalten Jesu Anhaltspunkte für seinen göttlichen Vollmachtsanspruch ab, um so zu einer biblischen Fundierung der späteren Konzilienchristologie beizutragen, die er an anderer Stelle näher bedacht hat.<sup>15</sup> Seine Grundthese, dass Jesus «Gottes Wort in Person» ist<sup>16</sup> und dass die Sendung des Sohnes angemessen nur aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater verstanden werden kann (vgl. I, 12), ist bewusst offen für eine systematisch-theologische Explikation.

Im ersten Band fanden sich wiederholt Hinweise, dass das Konzil von Nizäa (325) und seine Definition der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater ganz auf der Linie der neutestamentlichen Sohnesaussagen liege (I, 369, 407). Adolf von Harnacks These einer hellenistischen Verfälschung des Evangeliums sei daher entschieden zurückzuweisen. Im zweiten Band wird nun bei der Behandlung des Ölberggebets Maximus Confessor zitiert (II, 165-187), in dessen Werk die altkirchliche Christologie ihre wohl reifste Ausgestaltung gefunden hat. Das Ringen mit dem Willen des himmlischen Vaters im Garten Gethsemani hat Maximus auf den menschlichen Willen bezogen. Die Sorge der Monotheleten, durch die Annahme eines menschlichen Willens komme es zu einem potentiellen Widerstreit zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit in Christus, so dass seine biblisch bezeugte Sündlosigkeit (vgl. Hebr 4,15) nicht mehr aufrecht erhalten werden könne, hat Maximus durch seine Lehre vom perichoretischen Ineinander der beiden Willen ausgeräumt. Die subtile Amputation der menschlichen Natur durch den Monotheletismus hat er dadurch abgewehrt und auf der Linie des Konzils von Chalkedons (451) die volle Integrität des Menschen Jesus von Nazareth verteidigt.<sup>17</sup>

### 3. Absage an jede Form von Gewalt

Immer wieder werden durch Joseph Ratzinger alttestamentliche Hintergrundbezüge offengelegt, welche den Ereignissen des Lebens und Sterbens Jesu theologische Tiefenschärfe geben. Schon der Einzug Jesu nach Jerusalem lässt solche Bezüge anklingen, wenn es beim Propheten Sacharja heißt: «Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist sanftmütig, und er reitet auf einer Eselin – auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers» (vgl. Sach 9,9; zitiert bei Mt 21,5; Joh 12,15). Das Motiv des Friedenskönigs, das hier angedeutet wird, ist frei von Macht und Gewalt. Es steht quer zur zelotischen Erwartung um die Zeitenwende, die auf eine militärische

Revolte gegen Rom setzte. Der Einzug des Friedenskönigs in die Heilige Stadt wird von Jubelrufen der Menge begleitet, die eine messianische Färbung erkennen lassen (Mk 11,9f.; vgl. Ps 118,25f.). Allerdings birgt die sich anschließende Szene der Tempelreinigung bereits Konfliktpotenzial. Jesus missbilligt die Verquickung von Kult und Kapital im Vorhof der Heiden. Er stößt die Tische der Geldwechsler und Taubenhändler um und rechtfertigt seine Zeichenhandlung mit dem Schriftwort, der Tempel solle «ein Haus des Gebets für alle Völker» und keine «Räuberhöhle» sein (Mk 11,17; vgl. Jes 56,7). Seine Kritik steht durchaus im Einklang mit Gesetz und Propheten, obwohl sie gegen die bestehende Tempelordnung der Sadduzäer gerichtet ist. Gleichzeitig kündigt Jesus an, er werde diesen Tempel abreißen, kein Stein werde auf dem anderen bleiben, aber er werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen (Mk 13,1f; 15,29f; Mt 24,1f). Dieses provokante Wort führt bei den Repräsentanten der Tempelaristokratie zu Abwehrreflexen, die auf den Beschluss hinauslaufen, Jesus aus dem Weg zu räumen.

Dennoch wäre es nach Joseph Ratzinger falsch, in dieser Szene den Auftakt zu einer politischen Revolution zu sehen, wie es manche Ausleger getan haben.<sup>18</sup> Ausdrücklich habe sich Jesus von der Gruppe der Zeloten abgesetzt, die auf der Linie der makkabäischen Widerstandskämpfer einen gewaltsamen Sturz der römischen Besatzungsmacht herbeiführen wollten. Wahrer Eifer (griechisch: *zelos*) für Gott zeige sich nicht in Gotteskriegeri, sondern in der Absage an Gewalt: «Das Töten anderer im Namen Gottes war nicht seine Art.» (II, 30) Man wird hier einen versteckten Hinweis auf die aktuelle Religionsdebatte sehen dürfen, in der die Differenz zwischen christlichen Märtyrern und militanten Gotteseiferern mitunter fahrlässig verwischt wird.<sup>19</sup> Beim Propheten Sacharja habe Jesus nicht nur das Bild des auf dem Esel kommenden Friedenskönigs gefunden, sondern auch die Vision vom getöteten Hirten und den versprengten Schafen sowie das andere Bildwort vom Schauen auf den Durchbohrten (vgl. Sach 10,10; vgl. II, 31). Auf dieser Deutungslinie habe Jesus den Eifer, der Gott durch Gewalt dienen wollte, umgewandelt in die Gewaltlosigkeit des Kreuzes und dadurch den Maßstab für den wahren Eifer aufgerichtet: die Liebe, die sich selbst verschenkt (vgl. II, 37).<sup>20</sup>

#### *4. Abendmahl und Passion: Leben und Sterben für Gott und die Menschen*

Bemerkenswert ist, dass im Jesus-Buch des Papstes über die synoptischen Evangelien hinaus immer wieder das Johannes-Evangelium zu Wort kommt. Nach einem Kapitel über die eschatologische Rede Jesu, in der viele Motive bereits anklingen, die bei der Ausdeutung des Abendmahls, des Kreuzes und der Auferstehung weiter entfaltet werden, wendet sich Joseph

Ratzinger der johanneischen Perikope von der Fußwaschung zu. Die Fußwaschung fasse die kenotische Grundrichtung der Sendung Jesu zusammen. Sie sei ein Zeichen jener Liebe, die für die Freunde «bis ans Ende» (Joh 13,1) geht. Das «neue Gebot», das Jesus den Jüngern überträgt, dürfe daher auch nicht im Sinne einer Überbietung der Zehn Gebote verstanden oder moralisch interpretiert werden. Vielmehr stehe am Anfang die *Gabe* der Liebe, die dann zur *Aufgabe* der Nachfolge wird. Augustinus hat diesen Zusammenhang durch das Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* zum Ausdruck gebracht. Heute ließe sich sagen: Ohne den Indikativ der Gnade werden die Imperative der Freiheit leicht zu einer Überforderung.

Das theologisch dichte Hohepriesterliche Gebet (Joh 17) wird von Ratzinger vor dem Hintergrund des jüdischen Versöhnungsfestes (Lev 16) interpretiert. Der Hohepriester hat bekanntlich nur einmal im Jahr den sonst unaussprechlichen heiligen Namen, den Gott dem Moses am Dornbusch offenbart hatte (vgl. Ex 3,14), ausgesprochen, um so nach den Verfehlungen eines Jahres Israel seine wahre Bestimmung zurückzugeben, nämlich: Gottes Volk in dieser Welt zu sein (vgl. II, 96). Bemerkenswert ist nun die Analogie, die Ratzinger im Anschluss an André Feuillet<sup>21</sup> herausstellt: Wie der Hohepriester im Yom Kippur Ritual zunächst für sich selbst, dann für die Priesterschaft und schließlich für das ganze Volk Sühneriten vollziehe, so bete Jesus in den Abschiedsreden zunächst für sich, dann für die Apostel und schließlich für alle, die zu ihm gehören werden. Sein Kreuz und seine Erhöhung seien, wie Ratzinger sagt, «der Versöhnungstag der Welt, in dem die ganze Weltgeschichte gegen alle menschliche Schuld und all ihre Zerstörungen ihren Sinn findet, in ihr eigentliches Wozu und Wohin hineingetragen wird» (II, 97).

Im Abendmahl verdichtet sich dann die Hingabe für die anderen testamentarisch in einem Freundschaftszeichen. Über Brot und Wein werden Worte gesprochen, welche die Mahlgesten in Akte der Selbstversenkung verwandeln. *Se dat suis manibus*. Ratzinger widmet sich mit Sorgfalt der schwierigen Frage nach der Chronologie des Abendmahls, um dieses nach Abwägung der geläufigen Argumente mit Johannes am Rüsttag zum Paschafest anzusetzen. Auch geht er den beiden Traditionssträngen der Abendmahlsüberlieferung akribisch nach und interpretiert die dort anklingenden Motive des (neuen) Bundes und der Sühne vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Referenzstellen (vgl. Ex 24,8; Jer 31,31; Jes 53). Seine These lautet, dass in der eucharistischen Selbstgabe die Summe der Sendung Jesu aufscheint, die er mit Heinz Schürmann auf den Begriff der «Proexistenz» bringt.<sup>22</sup> Wie Jesus für Gott und die Menschen gelebt und gewirkt habe, so sei er am Ende auch in den Tod gegangen. Durch die deutende Vorwegnahme seines Sterbens habe er die brutale Gewalt der Hinrichtung von innen her in einen Akt der Hingabe verwandelt (vgl. II, 88). Gewalt-

verzicht und Feindesliebe, die Spitzenaussagen der Bergpredigt, erhalten so eine Beglaubigung «im Fleisch», zumal der Gekreuzigte sterbend für seine Peiniger eintritt (vgl. Lk 23,34). Joseph Ratzinger macht überdies geltend, dass Jesus seinen Tod auf der Linie des leidenden Gottesknechtes verstanden habe, der sein Leben als Sühneopfer hingibt (Jes 53,10).

Dabei kennt er den geläufigen Einspruch von Peter Fiedler<sup>23</sup>, dass eine sühnetheologische Deutung des Todes nicht auf Jesus selbst zurückgehen könne. Dieser habe die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes ins Zentrum seiner *Basileia*-Botschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die Bedingung eines Sühnetodes geknüpft habe. Ratzinger warnt davor, schwierig erscheinende Aussagen der Schrift wie die von Sühne und Stellvertretung nach modernen Vorstellungen «umzumontieren» (II, 139), und empfiehlt im Gegenzug, «unsere Vorstellungen nach seinem Wort reinigen und vertiefen zu lassen» (ebd.). Er selbst versucht den vermeintlichen Widerspruch aufzulösen, indem er eine innere Entwicklung im Denken Jesu ansetzt. Dessen Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes, die zunächst den verlorenen Schafen des Hauses Israels gegolten habe, sei bei der damaligen jüdischen Bevölkerung mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen. Diese Ablehnung habe er zur Kenntnis genommen und sein Geschick zunächst auf der Linie der Gottesboten der vorangegangenen Heilsgeschichte gedeutet: «Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt, aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus verlassen» (Mt 23,37f.; Lk 13,34f.). In diesem Wort kommt «die tiefe Liebe Jesu zu Jerusalem, sein leidenschaftliches Ringen um das Ja der Heiligen Stadt zu der Botschaft, die er auszurichten hat» (II, 40), zum Ausdruck. Zugleich kündigt Jesus an, dass der Ort der Gegenwart Gottes, der Tempel, leer und verlassen sein wird (vgl. Jer 12,7), und greift, um angesichts seines bevorstehenden Todes die Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes dennoch aufrecht erhalten zu können, auf das Lied vom leidenden Gottesknecht zurück (vgl. Jes 53).<sup>24</sup> Dieser Rückgriff erfolgt aus der Einsicht, dass nach der Ablehnung des Angebots nur der Weg der stellvertretenden Sühne übrigbleibt, um das drohende Unheil von Israel abzuwenden und den vielen den Zugang zu Gottes Heil doch noch zu ermöglichen. Schon in den Gleichnissen und der Reich-Gottes-Botschaft finden sich Spuren, die auf die Notwendigkeit des Todes und der Auferstehung hinweisen. Von den Selbstverteilungsgesten des Abendmahls und der österlichen Bestätigung des Gekreuzigten her könne man, so Ratzinger, sagen, «dass gerade das Kreuz die äußerste Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes ist, in der er gegen alle Verneinung von Seiten der Menschen sich selber gibt, das Nein der Menschen auf sich nimmt und so in sein Ja hineinzieht (II, 143)». Als Gottesknecht, der die

Schuld der Welt hinweg trägt, wird Jesus nun selbst zum «neuen Tempel», zum «Ort der lebendigen Gegenwart Gottes» (II, 54f), ja zur Sühnestätte des Volkes (vgl. Röm 3,25f).<sup>25</sup>

### 5. *Verstehensschwierigkeiten und Anschlussfragen*

Die Motive der Stellvertretung und der Sühne bereiten heute allerdings, wie Ratzinger selbst vermerkt (II, 55), nicht wenigen Gläubigen beträchtliche Verständnisprobleme.<sup>26</sup> Nicht nur der an Kant geschulte Zeitgenosse wird sich fragen, wie die sittliche Unvertretbarkeit des Subjekts mit dem Motiv des stellvertretenden Sterbens zusammengehen kann. Der Gedanke, dass Verantwortung für moralische Schuld nicht übertragbar ist, gehört zu den wohl unhintergehbaren Einsichten des modernen Subjekt Denkens. Ratzinger erläutert zwar, dass biblische Stellvertretung nicht mit magischen Ersatzhandlungen zu verwechseln sei. Der Vertretene müsse in die Vertretung frei einstimmen, niemand werde gegen sein eigenes Selbstverständnis erlöst. Ob damit allerdings die im Raum stehenden Anfragen schon hinlänglich beantwortet sind, darf bezweifelt werden.<sup>27</sup> Auch begegnet in der Diskussion um den christlichen Erlösungsglauben immer wieder der religionskritische Verdacht, der christliche Gott sei ein «Kannibale im Himmel» (Ernst Bloch), wenn er das blutige Opfer des Sohnes fordere, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Dieser Vorstellung, die einer verbreiteten Karikatur der Satisfaktionslehre Anselms entspricht, hält Joseph Ratzinger zu Recht entgegen, dass mit dem Kreuz das Ende des Opferkultes gekommen sei. Weder verlange Gott Vorleistungen vom Sünder noch brauche er irgendetwas, um seinen Zorn zu besänftigen, vielmehr biete er die Gabe der Versöhnung im Gekreuzigten von sich her an. Diese Umkehrung der Opferlogik sei für die religionsgeschichtliche Wende, die das Christentum gebracht habe, entscheidend (vgl. II, 256). Liebe, nicht Vergeltungsdrang stehe im Hintergrund der Sendung Jesu (vgl. Joh 3,16). Am Kreuz trete Gott selbst in seinem Sohn «an die Seite der Geschlagenen der Geschichte» (II, 170; 238), den Henkern aber werde ein Spiegel ihres Unrechts vorgehalten. Offen bleibt, wie diese Einsichten auf eine Theologie zu beziehen wären, die sich nach der Shoah an der abgründigen Leidens- und Schuldgeschichte abarbeitet, den Schrei der Verstummten nach Gerechtigkeit neu hörbar zu machen versucht<sup>28</sup> oder die schwierige Frage nach einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern im Horizont der Christologie bedenkt.<sup>29</sup>

### 6. *Absage an Judenmission und Antijudaismus*

Immer wieder betont Joseph Ratzinger in seinen Schriften die jüdische Herkunft Jesu, der beschnitten und nach den Weisungen der Tora erzogen



wurde, der täglich die Psalmen Israels gebetet und sein Handeln im Licht der Propheten verstanden hat. Judenmission lehnt der Papst unter Verweis auf die heilsgeschichtlichen Aussagen des Römerbriefs ab (vgl. II, 60-62). Auch zeichnet sein Buch ein differenziertes Bild des Prozesses Jesu, ohne sich auf rechtshistorische oder theologische Detaildiskussionen einzulassen. Während etwa der jüdische Rechtsgelehrte Chaim Cohn jede Mitschuld der Juden am Prozess Jesu zurückweist und das Verhör vor dem Hohen Rat als verzweifelten Versuch des Hohenpriesters deutet, Jesus vom messianischen Anspruch abzubringen, um ihn vor der Kreuzigung durch die Römer zu bewahren<sup>30</sup>, sind es nach Joseph Ratzinger gerade die Vertreter der Tempelaristokratie gewesen, die aus religiösen und politischen Motiven die Verurteilung Jesu gezielt betrieben haben. Die These von einer Kollektivschuld Israels am Tod Jesu lehnt der Papst gleichwohl entschieden ab und hält dafür, dass die Kapitalgerichtsbarkeit damals bei der römischen Besatzungsmacht lag.<sup>31</sup> Pontius Pilatus, dessen Name Eingang ins Apostolische Glaubensbekenntnis gefunden hat, komme die juristische Verantwortung für den Tod zu, auch wenn Jesus zuvor durch die Tempelaristokratie verhaftet und verhört worden sei. Wenn das Johannes-Evangelium von «den Juden» spreche, seien die führenden Repräsentanten des damaligen Judentums gemeint (und auch hier gebe es Ausnahmen wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa); außerdem sei daran zu erinnern, dass Jesus, die Apostel und die ersten Christen selbst jüdischer Herkunft gewesen seien. Es sei absurd, die johanneische Redeweise, deren Härte auf den konfliktreichen Ablöseprozess der Judenchristen von der Synagoge zurückzuführen ist, undifferenziert auf ganz Israel zu beziehen und den Juden den «Gottesmord» anzulasten. Der wohl brisantesten Stelle im Neuen Testament, in der Matthäus das «ganze Volk» rufen lässt: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27,25), gibt der Papst eine beachtenswerte Deutung, die der fatalen Wirkungsgeschichte dieses *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus ein für alle Mal den Riegel vorschiebt. Jesu Blut spreche eine andere Sprache als das Blut Abels. Es rufe nicht nach Rache. Es sei das «Blut der Versöhnung, das nicht *gegen* jemanden, sondern *für* viele, ja für alle vergossen» (II, 211) werde. Diese Absage an jede Form von Antijudaismus ist von rabbinischer Seite, aber auch von hochrangigen Politikern des Staates Israel, bereits als Stärke des Buches gewürdigt worden.<sup>32</sup>

### 7. Auferstehung – ein «Mutationssprung»?

Mit der Auferstehung ereignet sich die überraschende Wende im Drama der Passion, die für den christlichen Glauben schlechterdings fundamental ist. «Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen, das die Welt und die Situation des Menschen verändert. Dann wird er der Maß-

stab, auf den wir uns verlassen können. Denn dann hat Gott sich wirklich gezeigt» (II, 266f.). Ratzinger weiß allerdings um die hermeneutischen Schwierigkeiten, die mit der Rede von der Auferstehung verbunden sind. Es handelt sich um ein Ereignis der Geschichte, das zugleich den Rahmen der Geschichte sprengt. Schon Petrus, Jakobus und Johannes fragten sich nach der Verklärungsszene auf dem Berg Tabor, was denn das sei: «von den Toten auferstehen» (Mk 9,9f). Und diese Schwierigkeit sollte auch die heutige Theologie zunächst offen eingestehen, bevor sie das alle Kategorien sprengende Ereignis der Auferstehung näher zu erläutern sucht.

So bestimmt Joseph Ratzinger zunächst, wie Auferstehung nicht verstanden werden dürfe. Sie sei nicht nach dem Modell einer miraculösen Wiederbelebung zu begreifen. Jesus ist nach den neutestamentlichen Zeugnissen nicht wie der Jüngling zu Nain (Lk 7,11–17), die Tochter des Jairus (Mk 5,22ff. 35–43) oder Lazarus (Joh 11,2–44) in die Wirklichkeit von Raum und Zeit zurückgekehrt. Sein Leichnam wurde nicht wiederbelebt, um erneut sterben zu müssen. Vielmehr meine Auferstehung den definitiven und unwiderruflichen Übergang in ein Leben, das keinen Tod mehr kennt. Um diesen Übergang näher zu kennzeichnen, wählt Joseph Ratzinger eine kühne Analogie aus dem Bereich der Naturwissenschaft. Er spricht von einem radikalen «Mutationssprung», der dem Menschen eine neue Dimension eröffne, und fragt: «Wartet nicht eigentlich die Schöpfung auf diesen letzten und höchsten «Mutationssprung»? Auf die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, auf die Vereinigung von Mensch und Gott, auf die Überwindung des Todes?» (II, 271)

Um die naturwissenschaftliche Analogie nicht falsch zu verstehen, wird man allerdings klarstellen müssen, dass dieser «Mutationssprung» weder durch einen evolutiven Prozess «von unten» zustande kommt noch auf irgend eine Form von «Auferstehungstechnologie» (Botho Strauß) der sogenannten Lebenswissenschaften zurückgeht, sondern allein in der Begabung mit neuem, unzerstörbaren Leben durch Gott seine Ursache haben kann. Die Auferweckung des gekreuzigten Messias, die keiner erwartet hat, geschieht, wenn man den neutestamentlichen Zeugnissen, sowohl in der Bekenntnis- als auch in der Erzähltradition, folgt, von Gott her.

Die Frage nach dem leeren Grab, die in der Theologie der Gegenwart ausführlich diskutiert wurde, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig. Joseph Ratzinger räumt ein, dass das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung sei, der Leichnam hätte ja gestohlen oder versteckt worden sein können. Allerdings hält er die Auffassung für problematisch, ein Verbleiben des Leichnams im Grab sei mit dem Auferstehungsglauben vereinbar. Für die verbreitete These von der «Auferstehung im Tod», mit der sich Ratzinger auch an anderer Stelle bereits kritisch befasst hat, ist das Geschick der Leiche im Grab letztlich unerheblich. Sie greift auf die anthropologische Unter-

scheidung zwischen Körper und Leib zurück und geht davon aus, dass der Körper als chemisch-biologisches Substrat verwese, während der Leib, in dem sich die Freiheitsgeschichte eines Menschen spiegelt, zu neuem Leben erweckt werde. Es ist hier nicht der Ort, die These von der Auferstehung im Tod, die im Laufe der Diskussion weiter modifiziert worden ist, ausführlich zu diskutieren.<sup>33</sup> Allerdings ist zu notieren, dass der Versuch, den vermeintlichen Leib-Seele-Dualismus der klassischen Eschatologie zu überwinden, wohl doch um den Preis eines neuen Dualismus erkaufte ist: die materielle Seite des Menschen – sein «Körper» – wird wie ein «Kadaver» der Verwesung überlassen, während der «Leib» als spirituelle Wirklichkeit bereits im Tod zu neuem Leben erweckt werden soll. Dieser latente Spiritualismus droht den skandalösen Realismus des christlichen Auferstehungsglaubens, der ja die Wirklichkeit des ganzen sterblichen Menschen zu retten beansprucht, letztlich auszuhöhlen.<sup>34</sup> Hinzu kommt, dass sich die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten im damaligen Verstehenshorizont nicht einen Tag hätte halten können, wenn man auf den verwesenden Leichnam im Grab hätte verweisen können. Das leere Grab ist daher für Joseph Ratzinger eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben, der sich ja gerade auf den Leib und durch ihn auf die Person in ihrer Ganzheit bezieht (vgl. II, 280).<sup>35</sup> «Theologische Spekulationen, nach denen Verwesung und Auferstehung Jesu miteinander vereinbar seien, gehören dem modernen Denken zu und stehen im klaren Widerspruch zur biblischen Sicht.» (II, 282)

Die Erscheinungsberichte schließlich zeigten, dass der Auferstandene sich in einer Dialektik von Erkennen und Nichterkennen zeigt. Er kommt und geht, zeigt seine Nähe und entschwindet wieder. Trotz dieser «merkwürdigen Dialektik von Identität und Andersheit, von wirklicher Leiblichkeit und Freiheit von den Bindungen des Leibes» (II, 291) handle es sich um *wirkliche* Begegnungen mit dem Auferstandenen, die sich nicht auf innere oder mystische Erlebnisse zurückführen lassen. Die Hypothese Gerd Lüdemanns, die Apostel hätten aufgrund von Schuld- oder Trauerkomplexen psychisch bedingte Visionen oder gar Halluzinationen gehabt, hält Ratzinger daher für falsch. Ohne das reale Widerfahrnis der Auferstehung Jesu Christi wäre der Jüngerkreis über die Katastrophe von Golgotha nicht hinweggekommen und hätte den Neuanfang nicht setzen können, der die Welt verändert und zur Entstehung des Christentums geführt hat.

### *Gesprächsanstoß*

Die Ausbildung der christologischen Bekenntnisse ist ein Reflex der Erfahrung, dass der Gekreuzigte lebt und seine bleibende Gegenwart zugesagt hat. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten und seine Nähe in der Eucharistie bildet von Anfang an den inneren Glutkern des Christen-

tums. Im aktuellen Religionsdiskurs dominiert jedoch der Blick auf die geschichtlich-institutionelle Außenseite des Christentums.<sup>36</sup> Nur selten werden die Inhalte des Glaubens *extra muros ecclesiae* intellektuell überzeugend und ansprechend zugleich eingebracht. Das Jesus-Buch des Papstes setzt hier einen Kontrapunkt, indem es mit der Darstellung der Gestalt und Botschaft Jesu eine Rückbesinnung auf die Mitte des Christentums vornimmt. Gerade dadurch aber leistet es zugleich einen Beitrag zur Überwindung der manifesten Glaubenskrise der Gegenwart. Von diesem Gesprächsbeitrag können nicht nur gläubige Christen aller Konfessionen, sondern auch halb- und nichtgläubige Zeitgenossen profitieren. Denn wie der Glaube sich der Herausforderung kritischer Rückfragen stellen muss, wenn er sich nicht in einer Sondergruppensemantik einigeln will, so können umgekehrt auch (post-)säkulare Zeitgenossen «in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen.»<sup>37</sup> Dabei geht es nicht nur darum, in einer strategischen Koalition von Glauben und säkularer Vernunft die Gefahr einer «entgleisenden Modernisierung»<sup>38</sup> etwa im Bereich der Biopolitik abzuwehren, sondern auch darum, über die jüdisch-christlichen Grundlagen Europas neu ins Gespräch zu kommen.<sup>39</sup> Die Verständigung dürfte in dem Maße gelingen, als beide – religiöse wie nichtreligiöse – Bürger bereit sind, sich im Sinne einer wechselseitigen Perspektivenübernahme aufeinander einzulassen und ihre Positionen mit Gründen auszutauschen. Nicht auszuschließen ist dabei, dass die Begegnung mit der Botschaft Jesu, in die das Buch des Theologen Joseph Ratzinger hineinführen will, auch dem religiös unmusikalischen Zeitgenossen zu denken gibt. Was Platon einst in der Antike, ohne zu wissen, vor sich hatte, das meinen heute nicht wenige hinter sich lassen zu müssen. Sie mögen dafür ihre Gründe haben – aber «auch der Unglaube ist nur ein Glaube»<sup>40</sup>, der erschüttert werden kann – gerade dann, wenn die Gestalt Jesu aus der Vergangenheit heraustritt und neu in die Gegenwart kommt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die erweiterte Form meines Essays: *Leben und Sterben für Gott und den Menschen. Der zweite Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI.*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12. März (Nr. 60), S. 21. – Für Rudolf RUBY, Freiburg, zur Vollendung des 84. Lebensjahres.

<sup>2</sup> PLATON, *Der Staat*, II, 361a – 362e (übersetzt und hrsg. von Karl Vretska), Stuttgart 1982, 129 (allerdings steht im Griechischen nicht *σταυρωθήσεται*, sondern *ἀνασχιδυλευθήσεται*). – Vgl. Weish 2,10-20.

<sup>3</sup> Vgl. etwa PLATON, *Phaidon*, VIII (übersetzt und hrsg. von Otto Appelt), Leipzig <sup>3</sup>1923, 37f.: «Aber euch als meinen Richtern will ich nun den schuldigen Nachweis liefern, dass mir ein Mann, dessen *Lebensbeschäftigung die Wahrheit der Philosophie* gewesen ist, wenn er nun in den Tod gehen soll, mit vollem Recht guten Mutes zu sein und der frohen Hoffnung zu leben scheint, er werde nach seinem Tod *in jener Welt der größten Güter teilhaftig* werden.» (Hervorhebung: J.-H. T.)

<sup>4</sup> Vgl. nur CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom.*, IV, 52,1 sowie V, 14, 108 sowie *M. Apollon.*, I, 40.

<sup>5</sup> Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 102 (Politeia-Stelle, vgl. bereits I, 120); 234 (Verweis auf die Präfiguration der Auferstehung) – im Folgenden werden die Bände durch die römischen Ziffern I und II sowie die Seitenzahlen in Klammern angegeben.

<sup>6</sup> Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth: Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007.

<sup>7</sup> Vgl. nur Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Schriftauslegung im Widerstreit*, in: DERS., *Wort Gottes – Schrift – Tradition – Amt*, hg. von Peter Hünemann und Thomas Söding, Freiburg 2005, 83-116, sowie die Ansprache vom 23. März 2007 bei einer Audienz für die Mitglieder der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. – Positiv hervorgehoben wird nun (vgl. II, 11, 321) die Studie von Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 2007. Vgl. auch Thomas SÖDING (Hg), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese* (QD 225), Freiburg 2007.

<sup>8</sup> Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Bonn 1994; *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Bonn 2001.

<sup>9</sup> Im ersten Band hatte Joseph Ratzinger auf Wladimir Solowjews *Erzählung vom Antichrist* zurückgegriffen, um vor den «Irrwegen» einer Exegese zu warnen, welche ein Handeln Gottes in der Geschichte prinzipiell ausschließt (vgl. I, 64f).

<sup>10</sup> Vgl. die Rückfrage von Eberhard JÜNGEL, *Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, 94-103.

<sup>11</sup> Vermerkt wurde dies bereits in Bezug auf den ersten Band durch Peter STUHLMACHER, *Joseph Ratzingers Jesus-Buch. Ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser*, in: TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*, 21-30.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007; Helmut HOPING – Michael SCHULZ (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg 2007; Michael SCHNEIDER, *Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI.* (Edition Cardo, Bd. 146), Köln 2007; TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*.

<sup>13</sup> Den genannten Werken wären die Christologien von Peter HÜNERNMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, und Otto Hermann PESCH, *Gottes Wort in der Geschichte*, in: DERS., *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. I/1, Ostfildern 2008, 371-918, an die Seite zu stellen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Thomas d'Aquin*, 2 Bände (Jésus et Jésus-Christ 78/79), Paris 1999.

<sup>15</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, Neuausgabe: Düsseldorf 2000, 181-254; DERS., *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 13-40.

<sup>16</sup> Vgl. dazu meinen Versuch: *Jesus – Gottes Wort in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: IKaZ COMMUNIO 36 (2007) 537-548.

<sup>17</sup> Vgl. Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Quern-Neunkirchen 1984, 103-138; Guido BAUSENART, «In allem uns gleich außer der Sünde». *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho»*, Mainz 1992.

<sup>18</sup> Vgl. Samuel George BRANDON, *Jesus and the Zealots*, New York 1967.

<sup>19</sup> Vgl. nur die These von Jan ASSMANN, dass «Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott» zusammengehören. Vgl. DERS., *Ist der neue Mensch ein Eiferer?*, in: *Neue*

*Zürcher Zeitung* vom 30./31. 10. 2004, Nr. 254, S. 67. Demgegenüber heißt es im Jesus-Buch des Papstes über Stephanus, den ersten Märtyrer der Kirche: «In seiner Passion ist er eins geworden mit Christus. Der Prozess wie das Sterben ähnelt der Passion Jesu. Wie der gekreuzigte Herr, so betet auch er sterbend: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,60)» (II, 53).

<sup>20</sup> Eine Auseinandersetzung mit René GIRARD wäre in diesem Zusammenhang interessant gewesen. Vgl. DERS., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.

<sup>21</sup> Vgl. André FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile*, Paris 1972.

<sup>22</sup> Vgl. Heinz SCHÜRMAN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, hg. von Klaus Scholtissek, Paderborn 1994.

<sup>23</sup> Vgl. Peter FIEDLER, *Sünde und Vergebung im Christentum*, in: Conc(D) 10 (1974) 568–571.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Helmut MERKLEIN, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 31–59.

<sup>25</sup> An anderer Stelle heißt es: «Der Auferstandene ist der neue Tempel, der wirkliche Berührungsort zwischen Gott und Mensch.» (II, 56)

<sup>26</sup> Vgl. dazu Peter STUHLMACHER, in: Peter KUHN (Hg.), *Gespräch über Jesus*, Tübingen 2010.

<sup>27</sup> Auch wenn man die Aussage teilt: «Das Geheimnis der Sühne darf keinem besserwisserischen Rationalismus geopfert werden.» (II, 264), so wäre eine systematisch-theologische Explikation des Stellvertretungsmotivs doch wünschenswert gewesen. Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 2. Aufl. 1997.

<sup>28</sup> Vgl. Johann Baptist METZ (in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006. – Vgl. aber BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006; dazu meinen Versuch: «Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an» (Sach 12,2). *Theologische Anmerkungen zur Singularität der Shoah*, in: IKaZ COMMUNIO 39 (2010) 440–453.

<sup>29</sup> Vgl. nur Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah* (QD 214), Freiburg 2004.

<sup>30</sup> Vgl. Chaim COHN, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt/M. 1997, 156–188. Cohn geht davon aus, dass es den Verfassern der Evangelien daran lag, die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschichtstheologisch zu erklären und auf die Schuld der Juden am Tod Jesu zurückzuführen. Keine der damaligen Gruppierungen des Judentums habe aber ein Interesse am Tod Jesu gehabt; Initiative und Motiv dafür lägen allein auf römischer Seite. Dieser These ist auch von jüdischen Gelehrten widersprochen worden. So hat David FLUSSER an Cohns Darstellung die allzu skeptische Beurteilung der Quellen bemängelt. Sie übersehe den historischen Kern der Evangelien, dass die sadduzäische Priesterschaft sehr wohl am Tod Jesu mitgewirkt habe. Gerade die scharfe Kritik Jesu am korrupten Tempelbetrieb habe den Hass dieser Kreise provoziert. Vgl. David FLUSSER, *Jesu Tod im Prozess*, in: DERS., *Entdeckungen im Neuen Testament*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 21990, 131.

<sup>31</sup> Anders als in Joh 18,1 bezeugt («Wir dürfen niemanden töten»), vertritt COHN die These, dass das Synedrium sehr wohl die Gerichtsbarkeit für Kapitalverbrechen inne gehabt, diese aber nicht ausgeübt habe (*Der Prozess Jesu*, 61–64).

<sup>32</sup> Vgl. Jacob NEUSNER, *History and theology. Critically recovering Rabbi Jesus*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011 (in Vorbereitung).

<sup>33</sup> Vgl. Gisbert GRESHAKE, *Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick*, in: ThPh 73 (1998) 537–557.

<sup>34</sup> Vgl. bereits Joseph RATZINGER, *Skandalöser Realismus. Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz 2005.

<sup>35</sup> Ratzinger verweist hier auf Apg 2,29, wo über David gesagt wird: «Er starb und wurde begraben und sein Grabmal ist bei uns erhalten bis auf den heutigen Tag.» Das Grab mit dem Leichnam ist in diesem Zusammenhang der «Beweis» dafür, dass David nicht auferstanden ist (vgl. II, 281).

<sup>36</sup> Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2011.

<sup>37</sup> Jürgen HABERMAS, *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, 34-46, hier 46.

<sup>38</sup> Jürgen HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: DERS. – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, 33.

<sup>39</sup> Zu einem Gespräch auf Augenhöhe gehört allerdings, die Stimme des anderen unverkürzt aufzunehmen – gerade dann, wenn sie eine Fremdperspektive einbringt, die zur kritischen Selbstbesinnung von Theologie und Kirche einlädt. Anlässlich seines Besuches in Österreich hat Benedikt XVI. eine Ansprache in der Hofburg über die christlichen Wurzeln Europas gehalten, in der sich der folgende Passus findet: «Lassen Sie mich dazu Jürgen Habermas zitieren, also einen Philosophen, der sich selbst nicht zum christlichen Glauben bekennt. Er sagt: «Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative.» Das Zitat ist allerdings verkürzt wiedergegeben, ohne dass die Verkürzung durch Auslassungspunkte gekennzeichnet worden wäre. Vollständig lautet die Aussage von Habermas: «Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik.» Vgl. *Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 3 (1999) 190-209, hier 191 (ich verdanke den Hinweis meinem Kollegen Rudolf Langthaler, Wien). Die Frage, ob die Auslassung mit Absicht geschah oder nicht, kann hier offenbleiben. Zum Vereinnahmungsverdacht, der sich hier unweigerlich einstellt, wäre allerdings anzumerken, dass es zu einer fatalen Verzerrung der Dialogsituation käme, wenn Aussagen der Gegenwartsphilosophie lediglich selektiv zur Stützung eigener Positionen aufgenommen würden, ohne dass zugleich die heilsame Provokation des Denkens der Moderne mitgehört würde, die Theologie und Kirche zu einer kritischen Selbstbesinnung veranlasst. Zu einer reziproken Kommunikation zwischen Theologie und Philosophie, wie sie Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie Bayern 2004 vorbildlich geführt haben, gehört es jedenfalls, dass nicht nur der Glaube im Bündnis mit einer reflexiv gewordenen Vernunft den Gefahren einer entgleisenden Moderne gegensteuern kann, sondern auch, dass umgekehrt die moderne Vernunft den Glauben vor Engführungen bewahren kann, wie Benedikt XVI. selbst jüngst notiert hat: «Das Christsein darf nicht zu einer Art archaischer Schicht werden, die ich irgendwie festhalte und gewissermaßen neben der Modernität lebe.» (DERS., *Licht der Welt. Der Papst die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg 2010, 76).

<sup>40</sup> Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt/M. 2008, 46.

ANDREAS BIERINGER · WIEN

«DIE EHRE GOTTES  
IST DER LEBENDIGE MENSCH»

*Walter Kaspers Theologie der Liturgie angesichts der Krise der Moderne*

Die Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 2013 wirft ihre Schatten schon jetzt voraus. An vielen theologischen Fakultäten und anderen katholischen Bildungseinrichtungen arbeiten die Verantwortlichen bereits mit Nachdruck an der Erstellung von Tagungsprogrammen, um den runden Jahrestag akademisch angemessen zu begehen. Solche Gedenkveranstaltungen geben immer auch Anlass, kritisch Bilanz zu ziehen und einen Blick in die Zukunft zu werfen. Ein wichtiger Beitrag für diese Diskussion kommt aktuell von Walter Kasper, der im Rahmen seiner gesammelten Schriften einen Band über «Die Liturgie der Kirche»<sup>1</sup> vorlegt. Das Buch versammelt bereits veröffentlichte Beiträge zur Sakramententheologie aus beinahe fünf Jahrzehnten, wobei die «großen Sakramente» Taufe und Eucharistie und die Sakramente der Ehe sowie der Buße im Mittelpunkt stehen. Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch der grundlegende erste Beitrag über «Aspekte einer Theologie der Liturgie»,<sup>2</sup> den Kasper angesichts der «neueren, teilweise heftigen Diskussionen um die nachkonziliare Erneuerung der Liturgie» neu verfasste und dem Sammelband voranstellte. Kasper will sich dabei nicht an gegenwärtigen Diskussionen über «banalisierende Missbräuche oder die Rückkehr zu vorkonziliären Formen» beteiligen, er ruft vielmehr zu einer Besinnung auf «Geist und Wesen der Liturgie» auf. (alle Zitate 13f).

Ausgangspunkt für Walter Kaspers Überlegung sind die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die er am Beginn seines Beitrags nochmals ausführlich würdigt. Darüber hinaus betont er die enge Verbindung zwischen Liturgiekonstitution und liturgischer Erneuerungsbewegung, die nicht nur darauf abzielte, die Riten zu erneuern, sondern die missionarische Ausstrahlung des gesamten kirchlichen Lebens zu vertiefen.<sup>3</sup>

*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.*



In der gegenwärtigen Debatte über die Rezeption der Liturgiereform wird häufig vernachlässigt, dass die Liturgiekonstitution eine lange Vorgeschichte hat, da sie von einer volkskirchlichen Bewegung seit dem 19. Jahrhundert vorbereitet wurde. Fast 50 Jahre nach Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium* (4. Dez. 1963) stellt sich daher die brennende Frage nach der Fortführung der liturgischen Erneuerung, da die konkrete Gestalt der Liturgie etwas «geschichtlich Gewordenes» ist und «das vom Konzil gesteckte Ziel bisher nicht erreicht wurde». Kasper bestreitet hier keineswegs die «vielen guten Früchte» der liturgischen Reformen, sondern verweist auf die Tatsache, dass die «Kirchen leerer» und die «Klagen über die Formlosigkeit und Missbräuche» größer werden. Viel schwerer wiegt jedoch, dass viele Menschen der «offiziellen» Liturgie der Kirche nur mehr wenig abgewinnen können oder ihr überhaupt die Bedeutung für ihr Leben absprechen. Nicht zuletzt deswegen mahnt Kasper eine Fortführung der liturgischen Erneuerung an, was im Umkehrschluss allerdings nicht heißt, dass die «Liturgie immer wieder neu erfunden» und dem «jeweiligen Geschmack angepasst» werden müsste. Maßstab für jede Erneuerung ist und bleibt der Liturgiebegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, der unter Liturgie die Feier des Paschamysteriums im Namen der Kirche versteht.<sup>4</sup> Weil die Liturgie der Kirche in ihrer Substanz göttliche Stiftung ist, da sich in ihr Tod und Auferstehung Jesu Christi ausdrücken, steht sie niemandem zur freien Verfügung. Die Antwort auf die Frage, wie eine Fortführung der Reformen aussehen könnte, heißt daher nicht: «Bruch mit der Tradition und Neuerung, sondern Erneuerung aus dem Geist der Liturgie und ihrer Tradition, welche eine lebendige Tradition ist.» Nur wenn eine solche Erneuerung gelingt, kann sie auch zur notwendigen gesamtkirchlichen Erneuerung führen. Diese Idee steht letztlich auch im Hintergrund der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>5</sup> Seither haben sich allerdings die Rahmenbedingungen von Kirche und Gesellschaft drastisch verändert. Kasper plädiert daher nachdrücklich dafür, die gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Krisen in eine enge Beziehung zu setzen: «Denn in menschheitsgeschichtlicher Perspektive ist der Kult die Seele der Kultur». Die Gefahr besteht, dass durch den Verlust der Ehrfurcht vor dem Heiligen auch «die Kultur ihre Seele» verliert und schlussendlich selbst zerfallen wird. Folgt man diesen Überlegungen wird klar, dass die angedachte Erneuerung der Liturgie und die daraus folgende «liturgische Kultur» nicht nur ein binnenkirchliches Problem darstellt: «Die Erneuerung muss aus einer theologischen Besinnung kommen und in kritischer wie konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit geschehen.» (alle Zitate 16–18)

Walter Kaspers Bemühungen um eine neue Kultur der Liturgie stützen sich im Wesentlichen auf eine Relecture des Konzils unter besonderer Be-

rücksichtigung der biblischen Grundkonstanten des jüdisch-christlichen Gottesdienstes. Versucht man in diesem Sinn ein Grundgerüst des christlichen Gottesdienstes aufzustellen, genügt ein kurzer Blick auf die sonntägliche Eucharistiefeier: Wir versammeln uns als Volk Gottes, hören sein Wort, die Verkündigung des Glaubens, und antworten in Liebe, indem wir Eucharistie feiern und mit unserem Leben selbst antworten, indem wir unseren Dienst am Nächsten und der Welt in rechter Weise vollziehen. Diese elementarste Struktur christlicher Liturgie lässt sich auch in der Formel «versammeln, verkündigen und antworten» oder «Versammlung, Wort und Sakrament» prägnant zusammenfassen. Schon dem *Schma Jisrael*, dem zweimal täglich gebeteten Glaubensbekenntnis des Judentums liegt letztlich dieses Modell zugrunde:

Höre, Israel! [Die Gegenwart Gottes und sein Ruf zur Versammlung]  
 Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. [Verkündigung]  
 Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen,  
 mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. (Dtn 6,4-5) [Antwort]<sup>6</sup>

Dieses fundamentale Glaubensbekenntnis soll uns daran erinnern, dass der Gottesdienst nicht nur eine rein individuelle, auch nicht nur eine rein innerkirchliche Angelegenheit ist, sondern Weltdimension aufweist. Das *Schma Jisrael* kann so auch als Grundlage für eine treffende Zusammenfassung Kaspers umfassender liturgiethologischer Thesen dienen:

«*Versammlung*» – *Gottesdienst als Gemeinschaftsfeier*<sup>7</sup>

Der Trend zur Individualisierung der Religion macht heute nicht vor dem Gottesdienst halt. Im biblischen Sinn verstanden kann aber der christliche Gottesdienst nie nur persönliche oder gar eine private Angelegenheit sein – er ist immer «gemeinschaftliches Geschehen»! Die Bibel verwendet den griechischen Ausdruck *λειτουργία*, wovon sich auch unser Begriff Liturgie ableitet. Im antiken Griechenland verstand man darunter ein öffentliches Werk zum Wohl der Bürger, das von den Machhabern finanziert wurde. Ähnliches finden wir auch in der Heiligen Schrift: Bei Paulus und auch in der Apostelgeschichte bedeutet Gottesdienst immer auch Zusammenkommen, Versammlung (*σύναξις*). In eine ähnliche Richtung stößt ebenso unser Wort für Kirche (*ἐκκλησία*), das aus dem hebräischen *qahal* übersetzt «Gemeindeversammlung» meint. Eine derartige öffentliche Versammlung läuft demnach nicht willkürlich ab, sie folgt vielmehr einer festgelegten Ordnung. Gottesdienstliches Feiern in diesem Sinne darf demnach nicht ins Subjektive oder Private abgleiten, denn man feiert die Liturgie der Kirche oder mit Walter Kasper gesprochen: «In der der Liturgie eigenen Objektivität drückt sich das Universale der katholischen Liturgie aus. Es

geht ja um den einen Herrn, um die eine Eucharistie und so um die eine Liturgie.» Gottesdienst als Gemeinschaftsfeier – *communio* – verweist uns darüber hinaus auf einen noch tiefgründigeren Sinn: In dem wir an dem einen Brot teilnehmen, bilden wir auch einen Leib (vgl. 1 Kor 10,16f). «Der eucharistische Leib Christi verbindet uns zum ekklesialen Leib Christi, zum Leib Christi, der die Kirche ist.» Mit Thomas von Aquin auf den Punkt gebracht: Bei der Eucharistie geht es nicht nur um die Gegenwart Christi und die individuelle Begegnung mit ihm in der Kommunion, sondern letztlich um die Einheit der gesamten Kirche. Egal wo und unter welchen Bedingungen auch immer eine Gemeinde Eucharistie auf dieser Welt feiert, tut sie dies in der Gemeinschaft mit der universalen Kirche und dieselbe tut es in Gemeinschaft mit der konkreten Feiergemeinde: «Wer Eucharistie feiert, ist nie allein; er gehört zu der einen weltweiten katholischen Kirche.» Zugleich schützt dieses universale Verständnis vor «bornierter Kirchturnsmentalität» und falsch verstandener «Gemeindeideologie, die meint, die Kirche, das sind wir hier, wir definieren, was Kirche ist und was Liturgie sein soll.» Der Gottesdienst der Kirche verweist auf etwas Größeres, etwas Universaleres: Es geht um den «einen Herrn» und um die «eine Eucharistie». (alle Zitate 136–138)

#### «Verkündigung» – *Gottesdienst als Glaubensfeier*

Wie bei der kurzen Auslegung des *Schma Jisrael* schon angedeutet, ist der jüdisch-christliche Gottesdienst ohne den zentralen Begriff der Erinnerung nicht verständlich. Es geht um Gott, der sich uns in der Geschichte durch Abraham, Mose, die Propheten und endgültig durch Jesus Christus als der eine wahre Gott offenbart hat. Die Erinnerung an Gottes Selbstoffenbarung vor Mose am brennenden Dornbusch, an die Offenbarung beim Auszug aus Ägypten, den Durchzug durch das Rote Meer etc. begründet den Gottesdienst und mündet in Jesu Anweisung im Neuen Testament: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 24,19; Kor 11,24f). «Im christlichen Gottesdienst geht es also um *memoria passionis et resurrectionis Christi*.» Doch auch hier besteht die Gefahr, Erinnerung nur subjektiv und individualistisch zu deuten, so wie wir etwa privater Jubiläen oder ähnlicher Ereignisse gedenken. Hier geht es nicht um eine bewusstseinsmäßige Reproduktion des einstmaligen Geschehenen. Erinnerung im biblischen Verständnis (*sachar, anamnesis, memoria*) meint «objektives Gegenwärtigsetzen durch bestimmte symbolische Zeichenhandlungen.» Bei der jüdischen Passahfeier wird der Auszug aus Ägypten daher «real gegenwärtig» – Mitfeiernde werden gleichsam Zeitgenossen des Geschehens. (alle Zitate 133) «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bist du kommst in Herrlichkeit,» bekennt die Gemeinde nach dem Einsetzungsbericht in der

Eucharistiefeier und bezeugt somit, dass Tod und Auferstehung Jesu real gegenwärtig geworden sind. Diese Akklamation verweist zugleich auf die drei Zeitdimensionen des Gottesdienstes: Erinnerung, Vergegenwärtigung und Antizipation. Wie bei der Passahfeier lebt die Eucharistiefeier aus der Erfahrung der Erinnerung (*Anamnese*) an die «befreiende Heilstat,» die zugleich gegenwärtig wird (*Real- und Aktualpräsenz*). Da wir «auf Hoffnung hin erlöst sind,» nimmt die Liturgie auch noch die «eschatologische Zukunft des endgültigen Reiches der Freiheit» vorweg (*Antizipation*). (beide Zitate 33)

Walter Kasper weist in diesem Zusammenhang nachdrücklich auf die ökumenische Relevanz des ursprünglichen biblischen Sinns von *memoria*/ Gedächtnis hin. Mit dem wiederentdeckten biblischen Verständnis von *memoria* könnte die alte Kontroverse mit den Lutheranern überwunden werden, die im katholischen Eucharistieverständnis das Ein-für-alle-Mal und die Allgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi bestritten sahen. Die Eucharistiefeier ist nicht ein neues Opfer oder irgendeine Ergänzung, auch keine Wiederholung, sondern «Vergegenwärtigung des ein für alle Mal dargebrachten Opfers Jesu am Kreuz.» Diese Vergegenwärtigung ist nicht unser Werk, sie geschieht vielmehr im Heiligen Geist – er ist es, der sie vollzieht. Neben den ökumenischen Kontroversen der Vergangenheit thematisiert Kasper auch die allgegenwärtige Problematik um den Opfercharakter der Eucharistie. Wie bereits ausgeführt, ist der Opfercharakter biblischen Ursprungs und in den Abendmahlsberichten hinlänglich bezeugt (vgl. Mk 14,24; Lk 22,19f). «Durch sein in der Eucharistie vergegenwärtigtes Opfer wird Jesus Christus solidarisch mit den vielen Erschlagenen, Gedemütigten, Ermordeten in der Geschichte bis zu unserem Tage.» Jeder christliche Gottesdienst, der diese Tatsache übergeht, steht in der Gefahr, eine «bürgerlich heile Welt» vorzutäuschen. Wird die Eucharistiefeier auf ein bloßes Mahl oder gar Bankett reduziert, droht eine «Verharmlosung oder gar eine Banalisierung. Man darf die Eucharistie nicht um ihren Ernst bringen und aus ihr eine billige Gnade machen» (Dietrich Bonhoeffer). Die Feier der Eucharistie soll aber im Gegenzug auch nicht zum Trauergottesdienst mutieren; der Karfreitag kann nur in Bezug auf den Ostersonntag richtig gedeutet werden. Jeder Gottesdienst ist eine Auferstehungsfeier, jeder Sonntag ein kleiner Ostertag. Der Hoffungscharakter darf nicht vom Leid überdeckt werden, ganz im Gegenteil: Die Liturgie soll uns unterstützen, unser Leid und das der Welt im Licht von Tod und Auferstehung zu sehen, damit wir die Hoffnung auf Erlösung nicht verlieren. (alle Zitate 135–136)

#### «Antwort» – Gottesdienst und Weltdienst

«Gottesdienst im Alltag der Welt» bezeichnet die Übereinstimmung von Liturgie und Leben, von innerem und äußerem Vollzug. Sobald aus dem

Gottesdienst ein von der Welt abgesonderter kultischer Sonderbereich wird, dem jeder Bezug zum eigentlichen Leben fehlt, verliert die Liturgie ihre Relevanz. Im Gottesdienst vollzieht man nicht einfach einen vorgegebenen Ritus! Es geht um einen Gottesdienst, «der Konsequenzen hat und haben muss und der ausstrahlt auf das Leben.» (140) Diese Grunddimension gottesdienstlichen Feierns zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Heilige Schrift: So fordert die Kultkritik der Propheten statt der Tieropfer vehement Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (vgl. Micha 6,7). Jesus selbst fasst mit der Fußwaschung seine Botschaft der Diakonie zusammen und gibt sie an die Jünger weiter. Auch der Jakobusbrief fordert soziale Konsequenzen aus dem Gottesdienst ein. Jakobus erinnert daran, dass man den Glauben an Jesus Christus von jedem Ansehen der Person freihalten soll: «Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt, und zugleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung, und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz dich hier auf den guten Platz!, und zu dem Armen sagt ihr: Du kannst dort stehen!, oder: Setz dich zu meinen Füßen! – macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und fällt Urteile aufgrund verwerflicher Überlegungen?» (Jak 2,2-4) Wer nur äußerlich von seinen Brüdern und Schwestern redet, sich aber nicht entsprechend verhält, verkennt den Sinn der ganzen Feier. Liturgie, die mit einem sozialen Bewusstsein gefeiert wird, «kann mithelfen, soziale Spannungen und Spaltungen in der Gemeinde und in der Gesellschaft in Höher- und Niedergestellte, in Arme und Reiche, Fremde und Einheimische zu überwinden.» In Anbetracht der großen gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen durch die Immigrationswellen unserer Tage ist diese Botschaft aktueller denn je. Der Gottesdienst mahnt eine «Kultur des Teilens und der Solidarität» ein. Gelingt es der versammelten Gemeinde zum «Zeichen und Werkzeug der Versöhnung in unsere Gesellschaft» zu werden, kann die Kirche trotz ihrer Krisen verlorenes Terrain zurückgewinnen. (beide Zitate 73)

Neben der sozialen Dimension kommt in der Liturgie auch die Schöpfungsdimension zum Ausdruck: Unsere Gottesdienste haben «Ausstrahlung auf unser Verhältnis zur Schöpfung», so Kasper. Bei der Gabenbereitung preist der Priester Gott für Brot und Wein, die «Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit» und spricht die Segens- und Einsetzungsworte über die eucharistischen Gaben. Aufgrund dieser engen Verbindung mit der Schöpfung kann die katholische Liturgie alle Sinne in die Feier mit einbeziehen: Licht, Kerzen, Blumen, Weihrauch, Musik, bildende Kunst und Architektur etc. «Das ganze Leben soll in das Lob Gottes einbezogen werden. Das katholische Gottesdienstleben ist darum reich und bunt, anschaulich, farben- und im rechten Sinn auch lebensfroh.» Ein mit diesem Ausdruck gefeierter Gottesdienst ist nicht nur Kopf- oder Herzenssache, sondern eine

Sache des «ganzen leibhaftigen Menschen.» Schließlich sei noch auf die nicht minder wichtige eschatologische Dimension des Gottesdienstes verwiesen. Bereits die Urchristen zelebrierten ihre Gottesdienste unter eschatologischem Jubel (*ἀγαλλιᾶω*; Apg 2,46); tradiert ist auch der Ruf: Maranatha (1 Kor 16,22; Offb 22,20). Immer dann, wenn wir gemeinsam Liturgie feiern, «tut sich sozusagen ein Spalt auf, der schon jetzt einen Blick in die andere Welt des Himmels erlaubt.» Liturgie kann schon jetzt zu einem Stück Himmel auf Erden werden. Diese Dimension lebt heute stark in den Liturgien des christlichen Ostens weiter, manifestiert sich aber auch in den kunstvoll ausgestatteten Kathedralen und Kirchen der Gotik und des Barock. «Wenn die Schönheit und Herrlichkeit Gottes in der Feier der Liturgie aufscheint und der Liturgie Glanz verleiht, dann kann vielen Menschen buchstäblich eine neue Welt aufgehen und gleichsam ein Spalt des Fensters in die andere Welt der Transzendenz aufgetan werden; dann leuchtet in der Liturgie in einer sonst für viele eher grauen und bleiernen Wirklichkeit ein Hoffnungsschimmer auf.» Eine Liturgie mit eschatologischem Bewusstsein wird ihrem missionarischen Charakter gerecht werden, wie es Paulus formuliert: «Wahrhaftig, Gott ist bei euch!» (1 Kor 14,25). (alle Zitate 140–142)

Walter Kaspers Programm für eine neue Kultur der Liturgie angesichts der Krise der Moderne wirkt auf den ersten Blick vertraut: Er plädiert für eine «neue Sonn- und Feiertagskultur», die Liturgie als «Unterbrechung» der säkularisierten Zeit definiert, um den Himmel offen zu halten; für eine «neue liturgische Kultur der Erinnerung», die sich das Gedächtnis der Heilstaten Gottes und die Geschichte der Märtyrer und Heiligen feiernd gegenwärtig hält; für eine «liturgische Kultur in versöhnter Gemeinschaft», die alle Missverständnisse und Entfremdungen innerhalb der einen Liturgie der Kirche nach Kräften vermeidet, gemäß dem Grundsatz: Eine Kirche, eine Liturgie!<sup>8</sup> Die Liturgie soll darüber hinaus nicht «lieblos, kulturlos» und «glanzlos» zelebriert werden, denn dort, wo sie schön gefeiert und gestaltet wird, «bricht sie unsere in sich geschlossene und verschlossene Welt auf.» (alle Zitate 82)

Kasper greift mit seinen Gedanken für eine neue Kultur der Liturgie die Tradition der Liturgischen Bewegung auf, indem er seine «Aspekte einer Theologie der Liturgie» stark biblisch orientiert. Er verfällt nicht in eine Nostalgie vergangener Tage, der es nicht mehr gelingt, Modelle für die Zukunft zu entwickeln. Durch seine systematische Aufbereitung des jüdisch-christlichen Gottesdienstverständnisses mit Hilfe des biblischen *memoria*-Begriffes fordert er zu einer neuen liturgischen Kultur der Erinnerung auf, die in der Lage ist, mit der modernen Gesellschaft in Dialog zu treten. Dieser angedachte Dialog muss von der Theologie aufgegriffen werden, um der Gefahr der Isolierung durch eine rein binnenkirchliche Debatte zu entgegen. Dort wo – mit Kasper gesprochen – anerkannt wird, dass kirchliche

und gesellschaftliche Krisen nicht strikt zu trennen sind, kann dieses Gespräch auf Augenhöhe geführt werden und vielleicht auch zu innovativen Lösungen führen. Für die Liturgiewissenschaft selbst tut Kaspers systematischer Blick gut und kann durchaus zu kritischen Rückfragen anregen. Muss sich die Liturgiewissenschaft nicht eingestehen, dass sie aktuellen (systematisch-theologischen) Fragestellungen manchmal ausweicht und in zu historisch oder praktisch orientierte Forschungsgebiete abgleitet? Einerseits muss man positiv herausstreichen, dass Kasper sich als Systematiker mit der Liturgie so eingehend beschäftigt, andererseits wäre die eine oder andere Anbindung an aktuelle Forschungsfragen bzw. -literatur der Liturgiewissenschaft geboten. In seinem Vorwort betont er zwar, sich nicht in aktuelle Kontroversen einmischen zu wollen, was er aber nicht immer durchhält. So manche Fußnote oder Randbemerkung zu kontroversen Themen verlangen nach näheren Erläuterungen. Im Kapitel «Liturgie im Alltag der Welt»<sup>9</sup> lässt der Autor nochmals klar durchblicken, dass die Feier des Glaubens konkrete Lebenssituationen aufnehmen muss, um in der Krise der Moderne bestehen zu können. Was man darunter *in concreto* zu verstehen hat, werden hoffentlich Systematiker und Liturgiewissenschaftler zukünftig aufgreifen und bearbeiten. Ein großer Gewinn für die zumeist sehr leicht und flüssig lesbaren Texte sind Kaspers große Erfahrungen auf dem Gebiet der Ökumene. Wo immer er sein langjährig eingeübtes Expertenwissen einbringt, profitiert die Leserschaft. Kasper wird nicht müde festzuhalten, dass eine neue liturgische Kultur auch im ökumenischen Bereich sichtbare Zeichen setzen muss. Denn auch hier gilt: «Die Kirche leistet ihren Beitrag zu einer erneuerten Kultur nicht in erster Linie durch das, was sie sagt, sondern durch das, was sie ist und in der Liturgie feiert.» (82) Neben den biblischen Akzenten greift Kasper immer wieder auf die Kirchenväter zurück. Einer seiner Leitsprüche, der dem Leser durch das gesamte Werk immer wieder begegnet und einen Schlussakzent setzt, greift ein Zitat von Irenäus von Lyon auf: «Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.»<sup>10</sup> Anders ausgedrückt: «Der Gottesdienst macht menschlich.» So gefeierter Gottesdienst schützt uns davor, «unter unsere menschliche Würde zu fallen und im Alltag und im Alltäglichen und seinen Banalitäten aufzugehen. Der Gottesdienst zeigt uns und verwirklicht unsere wahre menschliche Würde; er ist Ausdruck der Freiheit des Christenmenschen.» (beide Zitate 130)

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Walter KASPER, *Die Liturgie der Kirche* (WKS Bd. 10), Freiburg/Br. 2010. Walter Kasper Gesammelte Schriften (WKS) werden von George AUGUSTIN und Klaus KRÄMER unter der Mitwir-

kung des Kardinal Walter Kasper Instituts an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar herausgegeben. Der Editionsplan umfasst 17 Bände, bis jetzt außerdem erschienen: Band: 1 *Die Lehre von der Tradition*, Band: 2 *Das Absolute in der Geschichte*, Band: 4 *Der Gott Jesu Christi*, Band: 5 *Das Evangelium Jesu Christi*.

<sup>2</sup> *Aspekte einer Theologie der Liturgie. Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur*, 15–83. Die Angaben in den runden Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des hier besprochenen Bandes.

<sup>3</sup> SC 1.

<sup>4</sup> Zur komplexen Frage nach dem Liturgiebegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils siehe: Winfried HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, in: MThZ 57 (2006) 253–270.

<sup>5</sup> SC 4.

<sup>6</sup> Vgl. Dennis W. KROUSE, *Back to Basics: A Biblical-Liturgical Model for Christian Living*, in: *Worship* 84 (2010) 482–497.

<sup>7</sup> Hier folgt die Rezension dem Abschnitt *Zeichen des Glaubens – Gottesdienst nach katholischem Verständnis*, 130–143.

<sup>8</sup> Für nähere Details und Seitenangaben zu den Kapiteln vgl. Inhaltsverzeichnis, 5–12.

<sup>9</sup> Vgl. «Liturgie des Glaubens in Alltag und Welt: Geistliche Begründung – Das Ethos der Liturgie», 70–83.

<sup>10</sup> Iren. haer. IV, 20,7.



## DIE KIRCHE IST APOSTOLISCH

Wenn die Kirche unserer Zeit an ihren vier Kennzeichen gemessen werden soll, die wir im Credo bekennen – «die eine, heilige, katholische, und apostolische Kirche» –, mag das manchmal einige Schwierigkeiten bereiten. Vergleichsweise am harmlosesten scheint das letzte dieser Kennzeichen zu sein, die Apostolizität der Kirche; vielleicht auch deshalb, weil es zunächst wenig Bestimmtes auszusagen scheint. Und doch ist es das älteste dieser Kennzeichen und zugleich das grundlegendste. Es besagt die Treue der Kirche zu ihrem Ursprung.

### I.

Die Gründung der Kirche geht in dem Sinne auf Jesus selbst zurück, dass er aus der relativ großen Zahl von Jüngern und Jüngerinnen, die ihm nachfolgten, zwölf Männer herausrief, «die er selbst wollte, [...] damit sie bei ihm seien und er sie aussende zum Verkünden und damit sie die Vollmacht hätten, die Dämonen auszutreiben» (Mk 3,13-14). In sprachlich ungewöhnlicher Form schreibt Markus dann zweimal: «er machte zwölf» und «er machte die Zwölf» (Mk 3,14.16). Er unterstreicht damit die Besonderheit dieser Zwölf.

Diese zwölf Männer bilden dann einen derart festen Kreis, dass Petrus nach Ausscheiden des Verräters die Zwölfzahl sogleich ergänzen zu müssen glaubt, indem er – noch vor der Herabkunft des Heiligen Geistes – Gott durch einen Losentscheid einen von den Männern auswählen lässt, «die die ganze Zeit mit uns zusammen waren», damit er «zusammen mit uns Zeuge der Auferstehung Jesu sei» (Apg 1,21-22). So kam es zur Wahl des «Ersatzapostels» Matthias. An seinem Fest, am 24. Februar, bezeichnet das Tagesgebet die Apostel erstmals als «Kollegium». Diesen Begriff hat das Zweite Vatikanische Konzil übernommen und zu einer Grundlage seiner Ekklesiology gemacht hat (*Lumen gentium* nr. 19, 22; *Unitatis redintegratio* nr. 2-3).

Diese zwölf von Jesus ausgewählten und von ihm ausgesandten Männer, die «Apostel» (als *apóstolos* bezeichnete man einen stellvertretenden «Gesandten»), wurden von ihm nach seiner Auferstehung nochmals ausdrücklich ausgesandt (Mt 28,19-20; Mk 16,15; Lk 24,47; Joh 20,21), und sie so zum Fundament der Kirche gemacht. Sie gründeten missionierend Gemeinden und anerkannten die von anderen gegründeten Gemeinden offiziell

(Apg 8,14-17; 11,22; 15,2.6.22). Auch der durch sein Damaskuserlebnis und seine vom Heiligen Geist befohlene Aussendung (Apg 13,1-3) zum Apostel erwählte Paulus (1 Kor 15,8-9; Gal 1,11-16), der offenbar als dreizehnter Heidenapostel dem Zwölferkreis, der das Zwölfstämmevolk Israel repräsentierte, zugesellt wurde, sah sich veranlasst, seine apostolische Sendung von «denen, die vor mir Apostel waren,» bestätigen zu lassen (Gal 1,17-20; 2,1-10). (*Claus-Peter März*)

## II.

Die Gründung durch die Apostel und auf die Apostel zeitigte für die Kirche eine doppelte Folge. Zum einen verpflichtet sie zum treuen Festhalten an der Lehre der Apostel. Das wurde schon von Irenäus gegenüber den Häretikern angemahnt und fand dann im Apostolischen Glaubensbekenntnis seinen Ausdruck, das bis heute allen christlichen Kirchen gemeinsam ist. (*Julia Knop*) Zum andern bestimmt die Apostolizität die Leitungsstruktur der Kirche. Am deutlichsten (und wohl auch am frühesten) zeigt sich das in der besonderen Stellung des Petrus, die offenbar auf Jesus selbst zurückgeht. Neben der Hauptrolle, die Petrus vor Paulus in der Apostelgeschichte spielt, fällt auf, dass es offenbar auch in der paulinischen Gemeinde von Korinth eine «Kephaspartei» gab (1 Kor. 1,12) – vielleicht die treuen Judenchristen (vgl. Gal 1,18; 2,7.9.11-14). Diese apostolische Strukturierung begründet das Selbstverständnis der Kirche als Episkopalkirche. Die Bischöfe werden als Nachfolger der Apostel betrachtet, und erst aus dieser apostolischen Sukzession ergibt sich ihre Legitimität. (*Andreas Merkt*) Doch da zeigt sich auch die Problematik der Apostolizität. Die Auseinandersetzungen um die päpstlich-bischöflichen Strukturen der Kirche haben noch mehr als die lehrmäßigen Abweichungen zu Kirchenspaltungen geführt. Sie sind auch heute noch das Haupthindernis und damit die Hauptaufgabe für die ökumenischen Bemühungen. (*Kurt Kardinal Koch*)

## III.

Heute mahnt das Bekenntnis zur Apostolizität der Kirche vor allem die Regel der Kontinuität an. Schon in der Apostelgeschichte hat der Heilige Geist oft unerwartet verändernd in die Geschichte der Kirche eingegriffen (Apg 2,1-3; 8,29.39; 10,19.44-47; 11,12; 13,2-4; 15,28; 16,6-10; 20,28), und das dauert, wie beispielsweise die Geschichte der Konzilien zeigt, bis heute an. Das Unterscheidungsmerkmal dafür, ob eine Veränderung wirklich dem Heiligen Geist zuzuschreiben ist oder nur menschlicher Neuerungssucht, muss letztlich wieder die Apostolizität sein: Ob diese Veränderung in Kontinuität steht mit der Lehre der Apostel und mit den auf die Einsetzung

der Apostel zurückgehenden Strukturen der Kirche oder ob sie eher als ein Bruch zu betrachten ist – was wiederum letztlich vom Lehramt der Kirche beurteilt werden muss. (*Hermann J. Pottmeyer*)

Eine weitere Kontinuität mit den Aposteln istwohl noch grundlegender für das Leben der Kirche. Wie die Apostel von Christus zur Verkündung des Gottesreiches ausgesandt wurden, so ist auch die Kirche in alle Welt gesandt zur Verkündung des Evangeliums. Diese apostolische Sendung ist so grundlegend für das Kirchesein, dass sie die Laien nicht weniger verpflichtet als die Kirchenleitung – wenn auch in anderer Weise (*Apostolicam actuositatem* nr. 2). (*Hans Maier, Ursula Dirmeier*)

Näher betrachtet erweist sich so die Apostolizität der Kirche nicht so sehr als steinernes Fundament, sondern als fruchtbarer Boden, aus dem unter dem Wirken des Heiligen Geiste viel Neues und Unerwartetes erwachsen kann.

*Peter Henrici*

CLAUS-PETER MÄRZ · ERFURT

## APOSTOLIZITÄT DER KIRCHE

*Neutestamentliche Perspektiven*

Auch wenn das Neue Testament noch nicht ausdrücklich von der Apostolizität der Kirche spricht, hat die Frage nach der «Einheit der gegenwärtigen K(irche) mit der ursprünglichen, apostolischen K(irche)»<sup>1</sup> Theologie und Bekenntnis seit den Anfangszeiten beschäftigt.<sup>2</sup> Dabei geht es bei der Frage, ob man der gegenwärtigen Kirche Apostolizität zusprechen könne, um nicht weniger, als um ihre «Übereinstimmung mit den Aposteln» bzw. um ihre «Herleitung von den Aposteln»<sup>3</sup>. Letztlich geht es um die Treue zu der durch Jesus begonnenen und durch die Apostel weiter getragenen Verkündigung des Reiches Gottes.

Ende des 4. Jh. ist in diesem Sinn durch das Nicäno-Constantinopolitanum neben der *Einheit*, *Heiligkeit* und *Katholizität* auch die *Apostolizität* als unverzichtbares Wesenmerkmal der Kirche herausgestellt worden. Das Konzil verweist dabei, indem es der Kirche Apostolizität zuspricht, faktisch auf die für die Kirche bindende Ursprungstreue: ihre Gründung in der Verkündigung Jesu und den apostolischen Anfängen.

Generell wissen sich die katholische, evangelische und orthodoxe Kirche bis heute dem Gedanken der Apostolizität als bleibender Orientierung verpflichtet, sie gehen aber in dessen konkreter Ausfaltung im Einzelnen doch unterschiedliche Wege. Der protestantische Theologe W. Härle stellt dies deutlich im Hinblick auf die gegenwärtige ökumenische Situation heraus: «In den unterschiedlichen Bestimmungen von A(postolizität) überlagern sich eine Fülle konfessionell strittiger Fragen und Verhältnisbestimmungen: so z.B. die kirch(liche) Lehre von der göttlichen Offenbarung, Schrift und Tradition, verborgener und sichtbarer Kirche, Allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt, sowie Grundfragen der Bibelautorität und -interpretation... Jede Interpretation von A(postolizität), die durch Addition der verschiedenen Interpretationen eine Verständigung zu erzielen versucht, muss die Frage beantworten, welche dieser Deutungen im Konfliktfall den

*CLAUS-PETER MÄRZ, geb. 1947, Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Universität Erfurt.*

Ausschlag gibt.»<sup>4</sup> O. Karrer hielt deshalb die Frage nach der «Apostolizität» der Kirche sogar für die «entscheidende Kontroversfrage der christl(ichen) Konfessionen.»<sup>5</sup>

Wie immer man hier auch im Einzelnen urteilt, unstrittig ist, dass es auf diesem Feld im Hinblick auf das ökumenische Gespräch durchaus noch offene Fragen gibt, die nach weiterer theologischer Klärung verlangen. Die folgenden Überlegungen, wollen dabei vom Neuen Testament her auf einige für die angesprochene Problematik nicht unwichtige biblische Perspektiven des Themas aufmerksam machen.

### 1. «...und er schuf die Zwölf»

Das NT kennt ebenso wie das AT den Begriff des Gesandten (griechisch: *apostolos* / hebräisch: *schaliach*), der nicht nur eine Botschaft überbringt, sondern zugleich den Absender repräsentiert. Dabei fungiert der Ausgesandte «rechtlich und persönlich als der Repräsentant seines Auftraggebers. Er ist durch die ihm erteilte Sendung berechtigt und verpflichtet, in selbstständiger Entscheidung dessen Interessen zu vertreten. Die Sendung gilt nur in seiner Abwesenheit und erlischt im Augenblick der Rückkehr des Gesandten zu ihm.»<sup>6</sup>

Auch wenn wohl nicht davon auszugehen ist, dass Jesus oder die frühe Kirche dieses Modell einfach übernommen haben, so kann man doch vermuten, dass sich bei der Aussendung der Jünger durch Jesus eine vergleichbare Vorstellung geltend gemacht hat. Nicht zufällig ist diese Aussendung der Jünger in Lk 10,1-16 ganz vom Aussendenden bestimmt. Er sendet die Boten nicht nur mit präzisen Vorschriften für das Verhalten auf dem Weg (V 3) und die Vorgehensweise bei der Mission in den Häusern (VV5-8) und in den Städten (VV 8-12) aus, sondern beschließt die Botenrede mit dem Hinweis: «*Wer euch hört, hört mich, und wer euch ablehnt, lehnt mich ab, wer aber mich ablehnt, lehnt den ab, der mich gesandt hat.*» (V 16) Dies unterstreicht die bleibende Bindung des Boten an den Auftrag und stellt deutlich die «mitgehende», den Abgesandten gewissermaßen leitende bzw. reglementierende Autorität dessen, der ihn gesandt hat, heraus.

In den synoptischen Evangelien erscheint deshalb auch die Auswahl der Zwölf als ein hoheitlicher durch Jesus vollzogener Einsetzungsakt: Er setzt die ein, «*die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten und mit seiner Vollmacht Dämonen austrieben...*» (Mk 3,14-19) Im Anschluss daran werden die Zwölf mit Namen aufgeführt. Petrus und die Söhne des Zebedäus haben offenbar besonderes Gewicht in diesem Kreis, deshalb stehen sie voran und werden auch besonders kommentiert. Letzteres gilt auch für Judas, der die Schlussposition innehat und als der ausgewiesen wird, der Jesus verraten hat.

Markus zeichnet dabei diese Einsetzung der Zwölf geradezu als einen eigenen schöpferischen Akt Jesu: «...und er schuf die Zwölf», dass sie mit ihm in Gemeinschaft lebten und seine Botschaft weitergaben (Mk 3,14). Der Evangelist lässt die Berufung der Zwölf so faktisch als den Beginn der eschatologischen Erneuerung Israels erscheinen. Ihnen kommt im Zusammenhang der Verkündigung Jesu nicht nur eine Multiplikatorenrolle zu, sondern sie sollen als Zwölferkreis offensichtlich als eine Art heilsgeschichtliche Repräsentanz des erneuerten Israel aufgenommen werden und darüber hinaus zugleich als Boten auf die Zeichen der in Jesu Wirken sich bereits anzeigenden Herrschaft Gottes verweisen. Dabei wird die Gestalt des Judas nicht verschwiegen, sondern an letzter Stelle mit dem Hinweis auf seinen Verrat genannt.

Der Verweis auf die «Zwölf» erscheint schon in 1Kor 15,5 als Tradition und zeigt «die «ökumenische» Verbreitung dieser Bezeichnung, die ... breiten Kreisen verständlich gewesen sein muss.»<sup>7</sup> T. Holtz macht geltend, dass für diese Tradition die «Zwölf» der «feste Name einer Institution [ist], die zwar durch zwölf Männer konstituiert wird, ... aber als eigene Ganzheit funktioniert»<sup>8</sup>. So können dann in den 70er Jahren gerade die synoptischen Evangelien auf die Zwölf als die verweisen, die von Jesus zur Mission ausgesandt wurden und so auch die bleibende Basis der kirchlichen Verkündigung sind. Weist ihre Benennung als «Apostel» zunächst vor allem darauf, dass sie von Jesus zur Verkündigung ausgesandt sind, so erscheinen sie aus der Sicht der weiterlaufenden Zeit immer deutlicher als Garanten der Botschaft und als Fundament der sich entfaltenden Kirche.

Dazu fügt sich die Erkenntnis, dass die «Zwölf» als Gremium in der sich bald über Jerusalem und Galiläa hinaus ausbreitenden nachösterlichen Gemeinde offenbar keine praktische, sondern zunehmend symbolische Bedeutung haben. Sie werden in der ihnen durch Jesus zgedachten Bedeutung, Zeichen des eschatologischen Israels zu sein, bald nicht mehr wirklich wahrgenommen, bilden aber als die Repräsentanten der Anfänge symbolisch die Basis, auf der die von Jesus ausgehende Bewegung steht. Die nachösterliche Ergänzung des Kreises (Apg 1,15.21-26) unterstreicht auf seine Weise diese Bedeutung, die die «Zwölf» für die sich entfaltende Gemeinde haben. Der Rekurs auf die «zwölf Apostel» dient der frühen Gemeinde offenbar nach Ostern ganz offensichtlich dazu, sich der durch die Apostel bestimmten Anfänge zu vergewissern.

Diese hier nur vorsichtig aufgenommenen und ausgewerteten Verweise zeigen zumindest im Hinblick auf die sich wandelnde Wahrnehmung des Zwölferkreises einen Ansatz, von dem her biblisch eine Perspektive hin zur Frage nach der Apostolizität der Kirche gesehen werden kann.

## 2. «Paulus, durch Gottes Willen berufener Apostel Christi Jesu...» (1 Kor 1,1)

Anders als die Zwölf, die durch den irdischen Jesus in die Gemeinschaft mit ihm und in den Dienst der Verkündigung an Israel gerufen worden waren, kommt Paulus erst nach Ostern und gewissermaßen «von außen» zu der sich konstituierenden Gemeinde hinzu (1 Kor 15,1-19; Apg 9,1-22). Er hatte sich zunächst gegen die von Jesus ausgehende Bewegung gestellt und sie offensichtlich auch mit Nachdruck bekämpft. Folgt man der Apostelgeschichte, dann wurde er während seiner Aktionen gegen Juden, die sich zu Jesus bekannten, durch eine Christophanie zum Glauben an Jesus geführt. Er wusste sich seither – weil er den Herrn gesehen hatte – zum Apostel berufen (1 Kor 15,8-11). Er sah sich zwar nicht als bevorzugten Zeugen der Auferstehung, sondern als den «Unerwarteten» bzw. «die Missgeburt», der, weil er die Kirche verfolgt hatte, eigentlich nicht wert gewesen sei, Apostel zu sein. Doch ebenso nachdrücklich stellt er heraus, dass er durch Gottes Gnade Apostel sei und dass dieses Handeln Gottes an ihm Wirkung gezeigt hat.

Eine erste missionarische Aktion im Nabatäergebiet musste er offenbar aufgeben und sich staatlichen Zugriffen durch die Flucht aus Damaskus entziehen. Er wird dann von Barnabas als Lehrer in die sich auch den Heiden öffnende Gemeinde von Antiochien geholt und ist hier als Lehrer tätig (vgl. Apg 11,2f; 13,1ff). Nachdem im so genannten «Apostelkonzil» eine Verständigung über die Mission unter Nichtjuden zustande gekommen ist, bricht Paulus von Antiochien auf und gründet Gemeinden in Galatien, Mazedonien, Griechenland und lebt längere Zeit in Ephesus.

Wir wissen über ihn und seine Mission deshalb relativ viel, weil er über Briefe den Kontakt zu seinen Gemeinden hielt und diese Schreiben erhalten sind. In diesen betont er nachdrücklich sein Selbstverständnis als Apostel der Heiden und sieht sich ebenso vom erhöhten Herrn bestellt und gesandt wie die Jerusalemer Apostel. Deutlich wird dieser Anspruch schon in den Eröffnungen seiner Briefe, in denen er in der üblichen Selbstvorstellung des Absenders, zugleich seinen Apostolat ins Spiel bringt. Besonders nachdrücklich geschieht dies in der Eröffnung des Galaterbriefes, in dem er sich gegen Angriffe wehrt: «Paulus, zum Apostel berufen, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat, und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinden in Galatien...» (Gal 1,1f).

Nach der Jerusalemer Vereinbarung auf dem so genannten Apostelkonzil sah er speziell die Mission unter den Heiden als seine Aufgabe an. Diese Ausrichtung auf Nichtjuden und die Ungewöhnlichkeit seiner Berufung brachten es mit sich, dass sein Anspruch, Apostel zu sein, vielfach angefragt wurde. Gerade jene Kreise, die gegen seine Mission, die nicht auf der Beschneidung und dem Halten des Gesetzes bestand, agitieren, bestreiten seinen

Apostolat und damit die Legitimität der Ausrichtung seiner missionarischen Arbeit.

Da in Jerusalem offenbar das Apostelsein nur jenen zuerkannt wurde, denen sich der Erhöhte in den Ostererscheinungen eröffnet hatte, macht Paulus seine Christophanie vor Damaskus als Ostererscheinung und Berufung zum Apostel geltend: *«Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der Missgeburt. Denn ich bin der geringste unter den Aposteln; ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe. Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben. Mehr als sie alle habe ich mich abgemüht – nicht ich, sondern die Gnade Gottes zusammen mit mir.»* (1 Kor 15,8-10).

Paulus sieht seinen Apostolat dabei durchaus differenziert. Er geht aus der Sendung und Bevollmächtigung durch den Auferstandenen hervor. *«Aufgrund der Einsetzung durch Christus ist der Apostel der maßgebliche Zeuge des Evangeliums als Botschaft von der Person Jesu Christi und ihrer Heilsbedeutung (vgl. 1Kor 15,3-11) [...] Damit hat der Apostel [...] die Funktion der Grundlegung im Blick auf die Konstituierung der Kirche.»*<sup>9</sup>

Damit scheint zumindest im Ansatz und noch auf die Person des Paulus bezogen ein Verständnis des Apostolischen auf, in dem sich zumindest durchaus die Apostolizität als bleibende Bindung an die Anfangsgründung und als Wesensmerkmal der Kirche bereits andeutet.

Noch deutlicher werden die deuteropaulinischen Schriften. Sie *«stimmen darin überein, dass für sie Paulus der Apostel schlechthin ist. Die Existenz anderer Apostel wird zwar nicht geleugnet, bleibt jedoch faktisch für ihr Apostelbild irrelevant.»*<sup>10</sup>

Im Epheserbrief ist an drei Stellen von den Aposteln die Rede: 2,20; 3,1-7; 4,11. Die Apostel und Propheten erscheinen dabei zwar als das gründende Fundament der Kirche, es ist aber nicht an deren konkretes Wirken gedacht, sondern an die durch sie in Gang gebrachte Tradition, auf die sich kirchliches Leben und Glauben nunmehr gründet.

### 3. Zum Schluss

Die hier vorgelegten neutestamentlichen Recherchen hinsichtlich der Apostolizität der Kirche setzen in einem Zeitraum an, in dem diese Fragen noch nicht in der Weise gestellt wurden wie im Nicäno-Constantinopolitanum am Ende des 4. Jahrhunderts. Dennoch war die Nachfrage keineswegs nutzlos, sondern erbrachte durchaus – wenn auch auf Umwegen – einige Einsichten, die für das Thema nützlich sein können.

Eine erste Überlegung setzte beim *«Zwölferteis»* an, den Jesus offensichtlich als Zeichen für das sich in der Erwartung der kommenden Gottes-



herrschaft sammelnde endzeitliche Israel sah. Sein Tod am Kreuz verdunkelte die Erwartung des baldigen Kommens der Gottesherrschaft. Auch die mit dem Zwölferkreis verbundene Hoffnung der Erneuerung Israels trat zurück. «Da sie aber das Wissen um das Vorhandensein der Institution bewahrte, füllte sie sie mit neuem Inhalt, nämlich dem Apostolat.»<sup>11</sup> Die «Zwölf» bilden als Repräsentanten der Anfänge symbolisch die Basis, auf der die von Jesus ausgehende Bewegung steht. Die nachösterliche Ergänzung des Kreises (Apg 1,15.21–26) unterstreicht auf ihre Weise die Bedeutung, die die «Zwölf» für die sich entfaltende Gemeinde haben. Der Rekurs auf die «zwölf Apostel» dient so der frühen Gemeinde, sich der durch die Apostel bestimmten Anfänge zu vergewissern.

Die zweite kurze Recherche setzte bei Paulus an, der seinen Apostolat ebenfalls differenziert versteht. Er wird gerade angesichts kritischer Anfragen nicht müde, dafür zu streiten, dass sein Apostolat zwar nicht durch Berufung des irdischen Jesus konstituiert ist, sich aber aus der Selbsteröffnung des Auferstandenen vor Damaskus konstituiert. «Aufgrund der Einsetzung durch Christus ist der Apostel der maßgebliche Zeuge des Evangeliums als Botschaft von der Person Jesu Christi und ihrer Heilsbedeutung (vgl. 1Kor 15,3–11) [...] Damit hat der Apostel [...] die Funktion der Grundlegung im Blick auf die Konstituierung der Kirche.»<sup>12</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> W. LÖSER, *Art. Apostolizität der Kirche*, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 22f. Vgl. DERS., *Apostolische Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Die römisch-katholische Kirche* (Kirchen der Welt XX), Stuttgart 1986.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Y. CONGAR, *Die apostolische Kirche*, in: *MySal* 4,1, Einsiedeln-Zürich-Köln 533–569; W. BEINERT, *Art. Apostolizität der Kirche*, in: *LThK*<sup>3</sup> 881f; W. HÄRLE, *Art. Apostolizität*, in: *RGG*<sup>4</sup> 653f.

<sup>3</sup> W. HÄRLE, *Art. Apostolizität*, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd I, 653.

<sup>4</sup> HÄRLE, *Art. Apostolizität* (s. Anm. 2), 653f.

<sup>5</sup> O. KARRER, *Art. Apostolizität der Kirche*, in: *LThK*<sup>3</sup> Bd I, 881f.

<sup>6</sup> J. ROLOFF, *Art., Apostel, Apostolat, Apostolizität*, in: *TRE* 430–445.

<sup>7</sup> T. HOLTZ, *Art. Die Zwölf*, in: *EWNT* I, 878.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen <sup>2</sup>2002, 194.

<sup>10</sup> ROLOFF, *Apostel* (s. Anm. 6), 440.

<sup>11</sup> T. HOLTZ, *Art. Dwdeka*, in: *EWNT* I, 879.

<sup>12</sup> F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen <sup>2</sup>2002, 194.

JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

BREVIARIUM FIDEI –  
DAS APOSTOLISCHE GLAUBENSBEKENNTNIS

Das apostolische Credo gilt seit alters her als *die* Zusammenfassung des christlichen Glaubens. Ambrosius bezeichnet es als «breviarium fidei» (*Explanatio Symboli* 2), und Augustinus empfiehlt es den Taufkandidaten seines Bistums als Formel, «die den Geist unterweist, aber das Gedächtnis nicht belastet» (*Sermo* 59,1). In schlichter Sprache werde der christliche Glaube übersichtlich, komprimiert und einprägsam umrissen und Gebildeten wie Ungebildeten gleichermaßen zugänglich.

Rufinus von Aquileia weiß 404 n. Chr. nicht nur von einer Überlieferung zu berichten, wie es zu dieser Formel kam, sondern auch, warum sie die Bezeichnung «Symbol» – Losung, Erkennungszeichen – trägt: Nachdem den Zwölf durch die pfingstlichen Feuerzungen Befähigung und Auftrag zuteil geworden seien, aller Welt den Glauben zu verkünden, hätten sie das Apostolikum als Identitätsmarker (*indicium, signum*) ihres Glaubens zusammengestellt (*collatio*<sup>1</sup>), damit an ihm erkannt werden könne, wer «Christum vere secundum apostolicas regulas» predige (*Expositio Symboli* I 2). Auf eine norditalienische Tradition im Umfeld des Ambrosius (*Explanatio Symboli* 8) geht die Legende zurück, die 12 Apostel hätten je einen der 12 Artikel eingebracht – dies wird die Kunst des Mittelalters in Darstellungen des so genannten «Apostelcredo» aufgreifen.<sup>2</sup> Um Missbrauch durch solche vorzubeugen, die sich durch Kenntnis des Credo-*Textes*, jedoch ohne Herzensglauben als Christen ausgeben könnten, hätten sich die Zwölf allerdings, so Rufinus, bewusst gegen eine schriftliche Fixierung entschieden und auf eine mündliche Weitergabe verständigt. Damit nimmt er den Einwand des Erzbischofs Markos Eugenikos von Ephesus vorweg, der ein gutes Jahrtausend später auf dem Unionskonzil von Florenz 1438 die Her-

*JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., Studium der Theologie und Germanistik in Bonn und Münster, Promotion 2006. Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg; Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.*

kunft des apostolischen Credo bezweifeln wird: Im christlichen Osten sei es gänzlich unbekannt – stammte es tatsächlich von den Zwölf, so hätten diese es sicherlich in ihrer Chronik (der Apostelgeschichte) verzeichnet, auf dass es sich in der gesamten Christenheit – und nicht nur in der Westkirche – verbreite.

Bis heute ist dieses kürzere und ältere der beiden meistrezipierten Glaubensbekenntnisse der Christenheit das Credo der westkirchlichen Konfessionen. Es erlangte im Zuge der karolingischen Liturgiereform überregionale Bedeutung und avancierte im 11. Jh. zum dominierenden Bekenntnis der lateinischen Kirche. Demgegenüber umgreift das «große» Credo, das Nicaeno-Konstantinopolitanum, auch die Bekenntnis-Ökumene mit den Ostkirchen.<sup>3</sup>

### 1. Apostolisch?

Noch 1876 hält der Übersetzer von Rufins Kommentar in der Edition der *Bibliothek der Kirchenväter* einen Apostelkonvent zur Verständigung über die Grundstruktur des christlichen Credo für «a priori wahrscheinlich». Die Suche nach einem Urcredo, das der Vielfalt der altkirchlichen Bekenntnisse zugrunde läge, ist jedoch seit langem differenzierteren historischen und systematischen Forschungen gewichen. In der apostolischen Zeit selbst hat das urchristliche Bekenntnis die Gestalt kurzer Homologien, die Jesus als den Kyrios, als Sohn Gottes und als denjenigen preisen, den Gott von den Toten auferweckt hat (z. B. Röm 10,9; 1 Kor 15,3; Phil 2,11). Daneben und unabhängig davon entstehen trinitarische Bekenntnisformeln und Segensbitten (z. B. 1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; Mt 28,19).

Die Folgezeit wird den Begriff der «regula fidei» prägen: Irenäus von Lyon (*Epideixis; Adversus haereses*) entfaltet in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s diese «Glaubensregel» der Kirche, die ihm antignostisch zur Abgrenzung und innerkirchlich zur Vergewisserung des Glaubens dient. Er bestimmt das apostolische Kerygma als «Kanon des Glaubens» und «Richtschnur der Wahrheit» (gen. subj.), als Maßstab der Verkündigung, der Lehre und der Schriftauslegung, gewissermaßen also als «Kanon im Kanon». Zu finden sei diese Wahrheitsregel in den mündlichen und v.a. in den schriftlichen Traditionen der Apostel, wie sie in der Kirche überliefert werden.<sup>4</sup> Textlich nicht festgelegt, ist diese *regula fidei* doch ihrem Inhalt nach eindeutig und als Glaubensnorm schlechthin verbindlich. Sie umgreife die «principia Evangelii» (*haer.* III 11,7): die Einzigkeit Gottes, des Schöpfers und Vaters Jesu Christi, sein Handeln in der Geschichte zum Heil der Welt, die Einheit von Altem und Neuem Bund, die Untrennbarkeit des Menschen Jesus vom göttlichen Sohn – letztlich, so Irenäus, eben den Glauben, der «durch die Taufe empfangen wird» (*haer.* I 9,4).

Noch vor bzw. ohne Fixierung auf eine (einzige, einheitliche) Bekenntnisformel ermöglicht die *regula fidei* daher eine substantielle Bekenntniseinheit. Sie findet ihren deklaratorischen Niederschlag zunächst in einer Vielfalt von regionalen, mehr oder weniger stereotypen Bekenntnissen und Tauffragen, die sich im 3. Jh. allmählich verfestigen.<sup>5</sup> Dabei fällt auf, dass in der weit überwiegenden Zahl der altkirchlichen Bekenntnistexte der Alten Kirche breites Einvernehmen über die *trinitarische Grundstruktur* des Credo und die *heilsgeschichtliche Verankerung* seines christologischen Abschnitts herrscht – Einvernehmen also in den Ankerpunkten der *regula fidei*. Auch sprachlich besteht eine deutliche Nähe zur biblischen Überlieferung. So wenig die Apostolizität des Credo durch Rekurs auf einen imaginären Konvent der Zwölf zu bestimmen ist, so deutlich zeigt sich mithin die Überzeugung der Alten Kirche, dass ihre Bekenntnisse die Quintessenz des apostolischen Kerygmas spiegeln, gewissermaßen dessen Echo sind. Noch Luther schätzt das Credo als elementarisierende Zusammenfassung der Heiligen Schrift.<sup>6</sup> Historisch betrachtet ist die *regula fidei* also nicht das (ausformulierte) Credo, sondern sie liegt ihm voraus. Ihre wesentlichen Dimensionen – der Glaube an den dreieinen Gott und das Kerygma seines heilsgeschichtlichen Handelns – beeinflussen die Bekenntnisentwicklung: Die drei Tauffragen, aus denen sich im Laufe der Zeit das deklaratorische Taufbekenntnis entwickelt, werden in dem Abschnitt, der das unterscheidend Christliche markiert – in der Christus-Frage – relativisch um die Geburt respektive Herkunft Jesu sowie seine Passion und Auferstehung ergänzt: «Credis in Christum Jesum filium Dei, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et resurrexit tertia die...?» (*Traditio Apostolica* 21)<sup>7</sup>

Rufinus ist davon überzeugt, dass die römische Kirche, von Häresien unbehelligt, den apostolischen Glauben unverfälscht bekenne (*Expositio Symboli* I 3). In der Tat geht das apostolische Credo, dessen lateinischer<sup>8</sup> Grundbestand aus seinem Kommentar rekonstruiert werden kann, wohl auf ein stadtrömisches Bekenntnis (*Vetus Romanum*) zurück, das in deklaratorischer Form im 4. Jh. belegt ist und in Frageform wenigstens in das frühe 3. Jh. zurückreicht. Allerdings ist nicht erst das Nicaeno-Konstantinopolitanum (325/381) vor dem Horizont kirchlicher Abgrenzung gegen auftretende Häresien zu deuten. Auch das Apostolikum weist in seiner rezipierten Textgestalt dogmatische Präzisierungen gegenüber seiner wahrscheinlichen Grundlage auf: So unterscheidet es zwischen Zeugung (*conceptus de Spiritu sancto*) und Geburt (*natus ex Maria virgine*) Jesu Christi; eine der Synoden von Sirmium fügte im Zuge der arianischen Auseinandersetzung Jesu *descensus ad inferos* ein. Wohl aus Mailand und der theologischen Diskussion um den Patripassianismus stammt das *passus est*; aus syrischer Theologie die *communio sanctorum* und die *vita aeterna*.<sup>9</sup>

## 2. Wir glauben – glaube ich?

Martin Luther urteilte sehr positiv über das Apostolikum und seine Relevanz für die Einheit der Christen, wenigstens sofern es nicht nur gewusst und rezitiert, sondern aus seiner Mitte heraus verstanden und innerlich mitvollzogen werde: «Hie habe ich ein klein buechlin, welchs heisst das Credo... Das ist meine bibel, die ist so lang gestanden und stehet noch unumbgestossen, da bleib ich bey, da bin ich auff getaufft, weiter lass ich mich nicht weisen.»<sup>10</sup> Zentrum seiner Credo-Auslegungen und Katechesen ist die christliche Heilsbotschaft bzw. die persönliche Heilsgewissheit der *remissio peccatorum* in Christus Jesus.

In der Folgezeit, v.a. im Zuge der innerreformatorischen Auseinandersetzungen, steht jedoch nicht nur ein anthropozentrischer Blick auf das Credo, nicht nur der reformatorische Akzent auf dem unvertretbar-persönlichen Glaubensvollzug zur Diskussion – beides zeigt die beginnende Neuzeit an. Weil die kirchliche Tradition zunehmend als (verfälschendes) Additum zur Bibel verstanden wird, verlagert sich zudem der Ankerpunkt der für normativ befundenen *regula fidei*: Wurde der apostolische Glaube, wie er sich im Credo niederschlägt, in der Patristik und im christlichen Mittelalter als Echo und zugleich Zugang zur Mitte der Schrift gedeutet, so gilt in der lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung der Grundsatz: Die altkirchlichen *Symbola* haben Geltung, *insoweit* sie mit der biblischen Botschaft übereinstimmen. Von daher kann die lutherische Orthodoxie die Frage nach der Vollständigkeit und Bedeutung der im Credo aufgeführten *Credenda* aufwerfen: Einerseits «fehlten» zentrale Artikel, etwa eine explizite Entfaltung der Trinitätslehre, des Rechtfertigungsartikels und der Erbsündenlehre. Andererseits hätten Überzeugungen Eingang in das Bekenntnis gefunden, die weder biblisch fundiert noch heilsnotwendig zu glauben seien: die Geistempfangnis Jesu Christi, seine Geburt aus der Jungfrau, seine Höllenfahrt.<sup>11</sup>

An diesen vermeintlichen «Addita» sowie an der kirchlichen Praxis, den Glauben in den tradierten Worten des Credo zu bekennen, wird sich an der Schwelle zum 20. Jh. der so genannte Apostolikum-Streit entzünden, der allerdings eine lange Vorgeschichte hat: Angesichts der historischen Relativität des Glaubensbekenntnisses und der in ihm bekundeten Heilstatsachen steht seit Beginn der Neuzeit weniger seine Apostolizität als vielmehr seine Vertretbarkeit innerhalb des modernen Selbst- und Weltverständnisses in Frage: Kann man den Gläubigen ein Bekenntnis abfordern, darf man ihnen einen Text «zumuten», der, wie es scheint, weder ihrer persönlichen Überzeugung noch historischer Kritik standzuhalten vermag? Die Spannung zwischen persönlichem und überliefertem Glauben schlägt sich naturgemäß dort nieder, wo der Glaube gemeinschaftlich gefeiert wird: in der Liturgie.

Das apostolische Credo gerät bereits in den Agenden der Aufklärung in den fakultativen Bereich; eine Fülle von Credo-Paraphrasen und neuformulierten Bekenntnis-Texten entsteht. Die innerprotestantische Auseinandersetzung kulminiert im 19. Jh. einerseits in Petitionen gegen das Apostolikum, andererseits in Amtsenthebungen von Pfarrern, die sich weigern, das athanasische oder apostolische Credo im Gottesdienst und in der Konfirmandenausbildung überhaupt zu verwenden. Für die Ordinationsliturgie billigte die preußische Generalsynode 1846 ein Bekenntnis, das sich an biblische Formulierungen anlehnt, aber die seit langem diskutierten «anstößigen» Passagen wie Geistempfangnis, Jungfrauengeburt und Höllenfahrt Christi sowie die Auferstehung des Fleisches auslässt. Einige Zürcher Kirchen schafften das Apostolikum als liturgischen Text offiziell ab; heutige Versuche, es (wieder) einzuführen, lösen erhebliche Proteste aus.<sup>12</sup>

Die kriteriologische Dimension, die kirchlichen Bekenntnisformeln immer auch innewohnt, also die Funktion, den christlichen Glauben von heterodoxen Entfaltungen zu unterscheiden, verschiebt sich in diesem Prozess: Man stellt dem Glauben des Einzelnen nicht mehr das liturgische Credo als Norm gegenüber, sondern misst diese Tradition umgekehrt am Maßstab der religiösen Selbstvergewisserung im zeitgenössischen Verständnishorizont. Sicher extreme Beispiele sind die so genannten «Menschheits-Bekenntnisse», die in der Aufklärung entstehen und deren ethischen und universal-menschheitlichen Impuls aufnehmen. J.G. Herder etwa formuliert als ersten Artikel seiner Credo-Paraphrase und als Quintessenz des Apostolikums «die große Regel der Naturreligion: Folge den Gesetzen der Schöpfung». Die Christozentrik des Credo überführt er in eine anthropologische *theologia crucis*; im dritten Teil mahnt er zu Gewissenstreue und Zukunftsoptimismus.<sup>13</sup>

Das Problem der individuellen Vertretbarkeit des im Credo bekannten Glaubens ist allerdings kein Spezifikum der Neuzeit. Die Redlichkeit des persönlichen Glaubensvollzugs steht bereits im Mittelpunkt derjenigen Vollzüge, die das Credo letztlich «hervorgebracht» haben: Das Untertauchen («Taufen») des Täuflings erfolgt in den altkirchlichen Liturgien auf sein ausdrückliches Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, wie er in der Kirche überliefert wird. Die dreifache Frage nach seinem Glauben ist hier (noch) die Wortgestalt des Taufritus. Zwar tritt im Osten Ende des 4. Jh.s, im Westen im Frühmittelalter, die indikativische Spendeformel (Es wird getauft.../Ich taufe dich) an die Stelle dieser Tauffragen. Sie bleiben jedoch bis heute zusammen mit der dreifachen Absage an das Böse Bestandteil des Taufritus und zeigen: Die persönliche Aneignung des überlieferten Glaubens ist unverzichtbar. Der Impuls dazu geht hier freilich von anderer Warte aus als im Falle moderner Neuformulierungen, so sehr diese einer ähnlichen Beobachtung entspringen – dass ein Abstand besteht zwischen dem, was das Glaubensbekenntnis beansprucht, und dem individuellen Lebensgefühl:

Christlich glauben heißt (auch), in eine *fremde* Erfahrung und Sprache, in die Erinnerung und Überlieferung der Glaubensgemeinschaft einzutreten, die sich heute über den ganzen Erdkreis und geschichtlich bis in die Urkirche und ihren Quellgrund, den Glauben Israels, hinein erstreckt.<sup>14</sup> Besonders deutlich wird das in den Vollzügen, die nach heutigem Rituale der Erwachsenentaufe der Feier der Initiation vorangehen: Der Glaube wird dem Katechumenen durch die Gemeinde übergeben («tradiert») und anvertraut, *indem* sie ihm das Apostolikum vorspricht, was er mit liturgischem Dank beantwortet.<sup>15</sup> Indem er in der Taufe das apostolische Credo dann eigenständig bekennt, schreibt er sich ein in einen Prozess, dessen Maßstab und Ziel der Glaube der Kirche ist.

### 3. Credo in Deum

Die individuelle Aneignung der Taufberufung lässt sich vor diesem Hintergrund als Sich-Einüben in die Perspektive beschreiben, aus der heraus das Credo bekannt wird: Die Sprecher-Perspektive von Gebet und Bekenntnis umgreift im Apostolikum in eigentümlicher Weise den Einzelnen (1. Person Singular) und die kirchliche Gemeinschaft (1. Person Plural). Sie spiegelt zugleich die Existenzwende der Taufe: «Das Credo ist eine Restformel aus dem ursprünglichen [Tauf-] Dialog «Glaubst du – ich glaube». Dieser Dialog verweist seinerseits auf das «Wir glauben», in dem das Ich ... seinen Ort behält. So ist aber in der Vorgeschichte dieses Bekenntnisses und in seiner ursprünglichen Form die ganze anthropologische Gestalt des Glaubens mit anwesend.»<sup>16</sup>

Ein Blick in die (griechische und) lateinische Fassung des Credo zeigt, was gemeint ist: Das Bekenntnis zum dreieinen Gott ist als «credo *in* Deum, ..., et *in* Iesum Christum, ..., credo *in* Spiritum Sanctum...» gefasst; dem «credo» ist das «in» der Existenzausrichtung beigegeben. Demgegenüber ist die Ausfaltung des dritten Artikels, das Bekenntnis der Kirche, der *communio sanctorum*, der Vergebung der Sünden, der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens in den bloßen Akkusativ gefasst: «[credo *in* Spiritum Sanctum ] sanctam ecclesiam catholicam, communionem sanctorum, ...» Im Deutschen ist diese Differenz, diese Dynamik des «in», nur sehr umständlich auszudrücken: Ich glaube «in» den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist «hinein». An bzw. in Gott hinein zu glauben aber bedeutet nicht nur für wahr zu halten, «dass jemand existiert (*credere Deum*), es heißt sogar mehr, als dessen Wort für wahr [zu] halten (*credere Deo*): man gehorcht einem Antrieb von oben, man vollzieht «eine innere Bewegung, um Dem anzuhängen, dem man sich glaubend anvertraut»<sup>17</sup>.

So wird im Credo bis in die Formulierung hinein die «Hoheitslinie» zwischen dem dreieinen Gott und seinen Geschöpfen deutlich: Man kann nicht

in derselben Weise «an» jemanden oder etwas – die Kirche, die Völkergemeinschaft, eine bessere Zukunft, den gerechten Frieden – glauben, in der man sich Gott anvertraut.<sup>18</sup> Die Sprache des Credo wird zudem auf den Vollzug transparent, der die Taufe *ist* und den die Gläubigen mit ihrem «Amen» je neu ratifizieren: das ganze Leben auf Gott, den Vater und seine Offenbarkeit in seinem Sohn hin zu justieren, zu leben im Heiligen Geist «im Hören (auf Gottes Wort), im Erkennen der Wahrheit und im Antworten (Gebet)»<sup>19</sup>. Es griffe daher zu kurz, das christliche Credo als bloße Auflistung von Glaubensinhalten zu verstehen bzw. lediglich über seine Einzelelemente seine Eigenart erklären zu wollen. Dies bedeutete, den Glaubensvollzug auf das Für-wahr-halten (oder Behaupten) einer Reihe von Aussagen und auf ein Segment des Lebens zu reduzieren. Dabei blieben Dynamik und existenzielle Mitte des Glaubens außen vor: die Grundentscheidung, sich selbst, das eigene Empfinden, Denken und Handeln ganz aus der Gottesbeziehung empfangen und verstehen zu wollen, im Heiligen Geist «christusförmig» werden zu wollen. Genau hier aber verläuft die Linie, die den Christen vom Nicht-Christen unterscheidet. Hier wurzelt auch die ökumenische Relevanz des Credo: Es markiert *christliche*, nicht konfessionsspezifische Identität; es taugt nicht zur Abgrenzung, sondern nur zur Einheit unter den Christen.

Als *specificum christianum*, das in der Taufe erstmals persönlich und in der Eucharistiefeier Sonntag für Sonntag in der Gemeinschaft der Getauften bekannt wird, markiert das Credo die christologische Konkretisierung und pneumatologische Entfaltung des Monotheismus. In letztere hinein gehört der «Context», in diesem Fall: die *Gemeinschaft* und die *Hoffnung*, die das Bekenntnis konstituiert: Einige frühe Bekenntnisse, Tauffragen und Credo-Auslegungen erklären die Kirche ausdrücklich nicht zum Glaubensgegenstand, sondern als Kontext des Glaubens. Die *Traditio Apostolica* beispielsweise erfragt das Bekenntnis zum Heiligen Geist *in* der heiligen Kirche (Nr. 21), ein armenisches Credo bekennt die «Vergebung der Sünden *in* der heiligen Kirche und *in* der Gemeinschaft der Heiligen»<sup>20</sup>, und Petrus Chrysologus predigt im 5. Jh.: «Ipse in Deum credit qui in Deum sanctam Ecclesiam confitetur»: Derjenige glaubt auf Gott hin, der auf Gott hin die heilige Kirche bekennt (*Sermo* 57,13).

Das Wirken des Heiligen Geistes in und an den Getauften, v.a. ihr Einbezug in die *communio sanctorum* und die *remissio peccatorum*, wurde dabei im Lauf der Theologiegeschichte unterschiedlich interpretiert: *Communio sanctorum* bezeichnete zunächst die Teilhabe *am* Heiligen: an den Sakramenten, an der Eucharistie. Gemeint ist also nicht nur die Gemeinschaft derjenigen, die diesseits und jenseits der Todesgrenze zu Christus gehören, d.h. die Gemeinschaft *der* Heiligen, sondern auch die Kommuniongemeinschaft: die Feier der Eucharistie. Während in der Patristik die *remissio pecca-*



torum im Apostolikum zu weiten Teilen dem Bekenntnis der einen Taufe zur Vergebung der Sünden im «großen» Glaubensbekenntnis entspricht, also auf die Taufe als *das* Sakrament der Versöhnung abhebt, identifiziert die reformatorische Theologie in diesen Artikeln den hermeneutischen Ausgangspunkt des Glaubens: die Rechtfertigung und ihr dialektisches Pendant, die Heiligung des Sünders sowie seinen Ruf in die Nachfolge.<sup>21</sup> Die beiden abschließenden Wendungen der *resurrectio carnis* und der *vita aeterna* rufen Gehalte christlicher Hoffnung ins Bewusstsein, die heutigem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild kontraintuitiv erscheinen: Während Leben biologisch Organismen charakterisiert, die sich selbst erhalten, die Stoffwechsel haben, sich fortpflanzen und entwickeln, bezeugt das Credo ewiges Leben kraft der schöpferischen Macht *Gottes*, des allmächtigen Vaters. Die Bewahrung und Vollendung der individuellen Person zeigt sich so – im Modus der Hoffnung – als Pendant der Bewegung, die das Credo insgesamt kennzeichnet: «In Gott hinein» zu glauben, im Heiligen Geist in die Lebenswirklichkeit Christi einbezogen zu werden, meint «Eintreten in jenes Genantsein und Geliebtsein von Gott her ..., welches Unsterblichkeit ist»<sup>22</sup>.

#### 4. Vom *breviarium fidei* zur Kurzformel – und zurück

Angesichts eines rasant schwindenden christlichen Milieus verwies K. Lehmann in den späten 1960er Jahren auf die Gefahr, dass, wenn «keine christlich geprägte ›Welt‹ mehr direkt und indirekt von [der] einen Mitte des Glaubens kündet und auf sie hin alles wieder von Neuem versammelt»<sup>23</sup>, das Credo zu einer unverstandenen Ansammlung von Einzelsätzen zerfalle. Dem kerygmatischen und missionarischen Anliegen, den Glauben auf seinen Kern zu konzentrieren und von ihm her zugänglich zu machen, verdanken sich vielfältige Bemühungen dieser Zeit, das Credo mit unserem modernen Sprach- und Verstehenshorizont zu verbinden. Auf K. Rahners Vorstoß 1964 gehen zahlreiche «Kurzformeln des Glaubens» sowie eine breit gefächerte Diskussion dieses theologischen Genres zurück. Die Kurzformeln wollten «das Wesen der christlichen Botschaft für heute verständlich und kurz zum Ausdruck» bringen und dabei «unmittelbar ›existenziell‹ assimilierbar sein». Sie sollten werbende und dabei selbsterklärende Formeln sein, die «einem ›Ungläubigen‹ unserer Tage ... sag[en], *was* wir Christen eigentlich glauben»<sup>24</sup>. Die Formeln, die entstanden sind, unterscheiden sich je nachdem, für und in welchem Kontext sie entwickelt wurden.

Dass eine «nova editio symboli» grundsätzlich möglich und unter bestimmten Umständen auch nötig sei, vertritt schon Thomas v. A. (*S.th.* II-II q. 1 art. 10), der die Aufgabe, im jeweiligen Heute *dasselbe anders* zu sagen, um der Einheit der Kirche willen allerdings allein dem Papst zumisst. Damit benennt er bei aller Engführung des Themas auf Fragen rechtlicher

Kompetenz eine zentrale Dimension der Bekenntnisentwicklung: Das Credo ist auf die *Einheit* der Gläubigen und den *Lobpreis* des dreieinen Gottes ausgerichtet. Es versammelt die Christen «in die Gemeinsamkeit des bekennenden Wortes, ... in die gemeinsame Verherrlichung Gottes hinein»<sup>25</sup>. Es orientiert den Glauben des Einzelnen auf den Glauben (in) der *Communio* der Getauften hin und macht diesen in Geschichte und Gegenwart gemeinsamen Glauben nach außen kenntlich.<sup>26</sup> Diese Glaubenseinheit liegt der christlichen Ökumene voraus und zugrunde. Daher markieren die großen altkirchlichen *Symbola* «auch eine Art Endstadium der konkreten Bekenntnisbildung»<sup>27</sup>.

Der Kurzformel-Debatte liegt demgegenüber in aller Regel das Plädoyer für eine Pluralität von vergleichsweise kurzlebigen Formeln zugrunde. Das moderne «breviarium fidei» bildet immer auch Differenz ab. Es will adressatenspezifisch Zugang zum Verstehen des Glaubens eröffnen und der religiösen Selbstvergewisserung einen zeitgemäßen Ausdruck geben. Je nach Ausrichtung kann es auch Kurzinformation für Ungläubige oder niedrigschwelliges Instrument der Erstkatechese sein. Glaubensbekenntnis und Kurzformel kommen überein in der Intention, dem persönlichen Glauben Gestalt zu geben. Ihre einheitsstiftende Relevanz in der christlichen Ökumene und ihr Ort innerhalb der christlichen Glaubensbiographie sind verschieden. Das apostolische Credo ist keine Erstinformation, sondern ein voraussetzungsreicher Vollzug: Bekenntnis der Gläubigen in der Liturgie der Getauften; als solches erschließt es sich dem Außenstehenden gerade nicht intuitiv. Das an der Praxis der Alten Kirche angelehnte heutige Erwachsenenkatechumenat sieht sehr realistisch eine etwa einjährige Vorbereitungszeit vor, in der sich die Taufbewerber das Credo und das Vaterunser aneignen und einen Zugang zur Heiligen Schrift und zur Feier der Sakramente entwickeln. Das Credo stellt so nicht nur aufgrund des großen geistesgeschichtlichen Abstands eine Herausforderung dar, sondern besonders – und das gilt für die Christen unserer Tage wie für frühere Generationen – aufgrund der Dynamik, die dem Taufglauben selbst innewohnt, der im Credo bekannt wird: den persönlichen Gottesbezug in der Gemeinschaft der Gläubigen als Kriterium des eigenen Selbstverständnisses und Weltbildes aufzustellen. Darum sollte der Erklärung, v.a. aber der Erneuerung und Vertiefung dieses Taufglaubens in der gemeindlichen Praxis und in der Katechese für Kinder, Jugendliche und Erwachsene hohe Priorität zukommen. Entscheidend wird dabei sein, ob und wie es gelingt, nicht nur die Sprache des Symbols, sondern seine Mitte: das unvertretbare Entscheidungsmoment des Glaubens, die Ausrichtung allen christlichen Lebens «in Gott hinein» zu ermöglichen und zu unterstützen, auf dass in allem Gott verherrlicht werde.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Rufins Ableitung des lateinischen Lehnworts «symbolum» nicht nur (richtig) von «symbolon» (lat.: signum), sondern auch von «symbolé», Sammlung (lat.: collatio), beruht allerdings auf einem philologischem Irrtum.

<sup>2</sup> Nach einer legendarischen Zuweisung, die im späten 15. Jh. Pelbart von Temesar bezeugt (*Pomerium de sanctis, Pars aestivalis, Sermo* 27), hat Petrus den ersten Artikel, das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, in das apostolische Credo eingebracht, Andreas das Bekenntnis von Passion und Tod Jesu Christi, Thomas das seiner Auferstehung am dritten Tag und Jakobus der Jüngere das Bekenntnis zum Heiligen Geist. Vgl. auch J. MYSLIVEC, *Apostel*, in: LCI 1 (1968) 15–173: 162 und H. W. VAN OS, *Credo*, in: LCI 1 (1968) 461–464.

<sup>3</sup> In den Liturgien der römisch-katholischen, lutherischen und der unierten Christenheit werden das Apostolikum und das Nicaeno-Konstantinopolitanum bekannt; reformierte Gemeinden verwenden, sofern sie auf ein altkirchliches Credo zurückgreifen, ausschließlich das Apostolikum. Im deutschsprachigen Raum gibt es seit 1971 eine ökumenische Textfassung, die lediglich in der Beschreibung der Kirche als *katholischer* (kath.) bzw. *christlicher* (luth., uniert, altkath.) bzw. als *heiliger allgemeiner christlicher Kirche* (ref.) differiert.

<sup>4</sup> Vgl. A. EBNETER, *Die <Glaubensregel> des Irenäus als ökumenisches Regulativ*, in: J. BRANTSCHEN/P. SELVATICO, *Unterwegs zur Einheit*, FS STIRNIMANN, Freiburg (CH)/Freiburg 1980, 588–608; vgl. auch den Beitrag von A. MERKT in diesem Heft.

<sup>5</sup> Vgl. die Sammlung von A. HAHN (Hg.): *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* [1877]; 3., vielfach veränderte und vermehrte Auflage von G. L. HAHN, mit einem Anhang von A. HARNACK, Hildesheim 1962; außerdem die umfassende Untersuchung von J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, dt.: Göttingen <sup>3</sup>1972, 9–102.

<sup>6</sup> «Das Gebet oder Bekenntnis haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Beter auch nicht... also ist dis Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel buechern, das ist: aus der ganzen heiligen Schriftt, fein kurtz zusammen gefasset für die Kinder und einfeltigen Christen.» M. LUTHER, *Ein Sermon auff das fest der heiligen Dreifaltigkeit* (23.5.1535), in: WA 41, 270–279: 275.

<sup>7</sup> Vgl. P. BRUNNER, *Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen*, in: DERS. u.a., *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* Regensburg 1968, 7–64: 61f.

<sup>8</sup> Marcell von Ankyra zitiert in seinem Schreiben an den römischen Bischof Julius rund 60 Jahre vor Rufins Kommentar ein nahezu identisches Credo in griechischer Sprache. Zu Wortlaut und Quellenlage vgl. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (s. Anm. 5), §17, S. 22f sowie KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (s. Anm. 5), 105–107.

<sup>9</sup> Zur Rekonstruktion der Text- und Überlieferungsgeschichte des Apostolikums vgl. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (s. Anm. 5), 103–132; F. E. VOKES, *Apostolisches Glaubensbekenntnis, I. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 3 (1978) 5528–554: 533–537; K. LEHMANN, *Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?* in: BRUNNER u.a., *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (s. Anm. 7), 125–186: 131f.

<sup>10</sup> LUTHER, *Der heubt Artikel des Glaubens von unserem HERRN Christo geprediget und ausgelegt. Ein Ander teil* (13–15.4.1533), in: WA 37, 45–62: 55.

<sup>11</sup> Vgl. G. HOFMANN, *Die altlutherische Orthodoxie vor 250 Jahren im Kampf wider das Apostolikum*, Gießen 1912; H. M. BARTH, *Apostolisches Glaubensbekenntnis, II. Reformations- und Neuzeit*, in: TRE 3 (1978) 554–566.

<sup>12</sup> Vgl. dazu: A. VON HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort*, Berlin <sup>26</sup>1892; H. CREMER, *Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack*, Berlin 1892; schließlich VON HARNACKS Replik: *Antwort auf die Streitschrift H. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum*, Leipzig 1892; eine Zusammenfassung des Streits bieten E. BUSCH, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Göttingen 2003, 53–62 sowie BARTH, *Apostolisches Glaubensbekenntnis* (s. Anm. 11). Die Bekenntnisrezeption der Aufklärungszeit arbeitet auf V. VON BÜLOW, *Das Apostolikum in der Aufklärung oder: «Ich muß auch dabey seyn»*, in: DERS./A. MÜHLING, *Confessio. Bekenntnis und Bekenntnisrezeption in der Neuzeit*, FS FAULENBACH, Zug (CH) 2003, 29–61.

In gewisser Weise bildet sich der Streit um das Apostolikum im so genannten «Credo-Projekt» neu ab, das die Zeitschrift *Publik-Forum* 1999 unter maßgeblichem Bezug auf H. KÜNGS Credo-Buch (*Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München/Zürich 1992) initiierte. Dokumentiert wird das Projekt durch P. ROSIEN (Hg.), *Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen*, Oberursel 1999.

<sup>13</sup> J. G. HERDER, *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, II. Vom Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen nach dem christlichen Symbol* [1798], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 20, 153-191: 190f.

Vgl. dazu: A. PETERS, *Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens*, in: *KuD* 19 (1973) 232-253.

<sup>14</sup> Vgl. F. MUßNER, *Die religiöse Erfahrung des Christen als <Fremderfahrung>*, in: G. BRÜSKE/A. HAENDLER-KLÄSENER (Hg.), *Oleum laetitiae*, FS SCHWANK, Münster 2003, 145-155; R. BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?* in: *IkaZ Communio* 5 (1976) 481-496.

<sup>15</sup> Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001, Nr. 89f.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 61.

<sup>17</sup> H. DE LUBAC, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, in: J. RATZINGER/P. HENRICI (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, Köln 1992, 11-22: 15; innere Zitate sind Augustinus-Zitate.

<sup>18</sup> Vgl. PETERS, *Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens* (s. Anm. 13), 247.

<sup>19</sup> M. MOXTER, *Über den Grund unseres Glaubens an Personalität. Gottes Personsein aus der Perspektive systematischer Theologie*, in: *MJTh* 19 (2007) 77-98: 95.

<sup>20</sup> HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (s. Anm. 5), §138, S. 155.

<sup>21</sup> Vgl. M. LUTHER, *Predigt Nr. 17 Ante paschae ferias* (24.3.1529), in: *WA* 29, 192-203: 202; für eine heutige Auslegung aus protestantischer (reformierter) Sicht *pars pro toto* BUSCH, *Credo* (s. Anm. 12), 262-285: *Leben im Neuanfang*.

<sup>22</sup> RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (s. Anm. 16), 293f.

<sup>23</sup> LEHMANN, *Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?* (s. Anm. 9) 159.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Die Forderung nach einer Kurzformel des christlichen Glaubens* [1967], in: ders., *Schriften zur Theologie* 8, 153-164: 154.158. Vgl. die Aufarbeitung der Thematik durch L. KARRER, *Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens*, Mainz 1978 (Lit.).

<sup>25</sup> RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (s. Anm. 16), 67.

<sup>26</sup> Thomas entwickelt das Credo als Gestalt der *fides formata*, auf die hin die individuelle Glaubensentwicklung im Kontext der Gesamtkirche ausgerichtet sein möge (*S.th.* II-II q. 1, art. 9 ad 3; ad 5).

<sup>27</sup> LEHMANN, *Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?* (s. Anm. 9), 143f.

Der Stellenwert des «filioque» im Nicaeno-Konstantinopolitanum und die vornehmlich westkirchliche Verbreitung des Apostolikum wären im Kontext der Ost-Ökumene eigens unter historischer und systematischer Hinsicht zu bedenken.

ANDREAS MERKT · REGENSBURG

«AMT DER TRADITION»  
UND «CHARISMA DER WAHRHEIT»

*Die theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession  
bei Irenäus von Lyon und Augustinus*

Im zweiten Jahrhundert hatten die Apostel Konjunktur. In den theologischen Auseinandersetzungen gewann der Rekurs auf jene «apostolischen» Schriften an Bedeutung, die wir heute als das Neue Testament kennen. Man verfasste Gemeindeordnungen, deren Bestimmungen man als Weisungen der Apostel ausgab. Und es wurden Apostelgeschichten geschrieben, die mit viel Fantasie und äußerst unterhaltsam von den Abenteuern und Wundertaten der Zwölf erzählten.

Die Besinnung auf die Apostel geschah nicht zufällig gerade zu dieser Zeit. Die Gründergestalten des Christentums gewannen in dem Maße an Bedeutung, wie das Bewusstsein wuchs, durch eine historische Distanz von den Ursprüngen getrennt zu sein. Irenäus von Lyon schreibt um 180, dass man sich nun in einer Art «Mittelalter» befinde.<sup>1</sup> Die Apostel waren schon länger tot. Inzwischen waren auch jene gestorben, die sie noch persönlich gekannt hatten. Man befand sich damit an jenem entscheidenden Punkt, an dem das biografische Gedächtnis in ein kulturelles Gedächtnis verwandelt werden musste. Mit welchen Mitteln ließ sich nun die Distanz zu den Anfängen überwinden? Wie die Identität der gegenwärtigen Kirche mit der Kirche der Apostel sichern? Wie konnte man Ansprüche auf die «Apostolizität» der eigenen Lehre und Praxis legitimieren?

Diese Fragen gewannen an Brisanz durch die Gnosis. Gnostiker wie der Valentinianer Ptolemäus stellten interessierten Menschen eine heilbringende Geheimlehre in Aussicht. Sie behaupteten, ihre Lehre sei von den Aposteln über eine Kette gnostischer Lehrer bis in die Gegenwart überliefert worden. Es handle sich, so Ptolemäus wörtlich, um eine «apostolische Überlieferung durch Nachfolge» (*Epistula ad Floram* 7,9).

*ANDREAS MERKT, geb. 1967, Professor für Historische Theologie, Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Regensburg.*

Mit derlei Ansprüchen musste sich auch Irenäus in seiner monumentalen «Widerlegung der gnostischen Häresien» (*Adversus haereses*) auseinandersetzen. Dabei entwickelte er als erster so etwas wie eine Theorie der apostolischen Sukzession. Sie berührt bereits alle wesentlichen Probleme, mit denen die spätere Theologie gerungen hat: die Frage nach dem Verhältnis von apostolischer Sukzession und apostolischer Tradition, nach Brüchen in der Nachfolge, nach der Beziehung von Amt und Bibel sowie nach einem besonderen Charisma, das durch die Ordination vermittelt wird.<sup>2</sup>

### «Manifeste Überlieferung» – Die Sukzession als Form und Zeichen der Tradition

Die Konflikte über die Apostolische Sukzession betreffen vor allem die Frage: Gehört zur Identität mit der Kirche der Apostel auch eine nachweisbare historische Kontinuität von damals bis heute? Luther hat dies verneint. Für ihn blieb die wahre Kirche über weite Zeiträume, vor allem im Mittelalter, unsichtbar. Sie lebte lediglich «in etlichen hertzen und soltens eytel kind in der wigen sein» (WA 7,313–315).<sup>3</sup>

Dennoch hat das frühe Luthertum am Sukzessionsbegriff festgehalten. Es war dazu auch durch das Augsburger Interim von 1548 genötigt worden, das den Traditionsbeweis für das Reich sozusagen rechtsverbindlich gemacht hatte: In Artikel 10 nennt es als ein Kennzeichen der Kirche den beständigen Konsens der Heiligen und bringt diesen ausdrücklich mit der ununterbrochenen Nachfolge der Apostel (*continuata successio*) in Verbindung.<sup>4</sup>

Den entscheidenden Beitrag lieferte Georg Major, indem er, anknüpfend an seinen Lehrer Melancthon, den Sukzessionsbegriff umdeutete: Er ließ die wahre katholische Kirche nicht durch die *successio ordinaria*, also die Amtssukzession, sondern durch die *successio doctrinae*, die Lehrensukzession, konstituiert sein. Vermutlich war er sich nicht bewusst, dass er damit in die Fußstapfen gnostischer Denker wie Ptolemäus trat.

Zwar haben die reformatorischen Autoren keineswegs für die Vorstellung einer geheimen Weitergabe einer esoterischen Lehre votiert. Was sie jedoch mit den Gnostikern verbindet, ist der Gedanke, dass die apostolische Lehre sich weniger in der bischöflichen Gemeinde als vielmehr jenseits des Amtes und zum Teil in direktem Konflikt mit ihm erhalten hat. Dagegen band schon Irenäus die apostolische Tradition an das Bischofsamt: «Die Tradition der Apostel (*traditio apostolorum*) ist auf der ganzen Welt offenkundig (*manifestata*). Alle Menschen, die die Wahrheit sehen wollen, können sie sich in jeder Kirche anschauen. Wir können die aufzählen, die von den Aposteln ab als Bischöfe eingesetzt worden sind bis in unsere Zeit. Hätten die Apostel von verborgenen Mysterien gewusst [wie es die Gnostiker behaupten], dann hätten sie sie doch an erster Stelle denen überliefert, denen

sie auch die Kirche anvertrauten (...). [Die Sukzession] ist der beste Beweis dafür, dass es ein und derselbe lebenspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute bewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist (*haer.* 3,3,1.3; Übers. Brox).»

Die Überlieferung von den Aposteln bis zu uns geschieht also nicht in verborgenen Kanälen, sondern in der Bischofskirche. Sie ist dort für alle sichtbar. Die Tradition «manifestiert» sich somit geradezu in den Bischöfen, die in der Nachfolge der Apostel stehen. Joseph Ratzinger hat diesen Gedanken auf die griffige Formel gebracht: «Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.»<sup>5</sup>

### «Amt der Überlieferung» – Der Bischof als Beschützer und Bewahrer der Tradition

Irenäus nennt das Bischofsamt einmal den *ordo traditionis*, also das «Amt der Überlieferung» (*haer.* 3,4,1). Damit will er nicht sagen, dass Überlieferung nur durch das Amt geschieht. Vielmehr ist die gesamte Kirche der Träger der Überlieferung. Aber das Amt dient der Überlieferung in besonderer Weise: Es hat bewahrende und bewachende Funktion. Der besondere Auftrag der Bischöfe ist es nach Irenäus, die gesunde Lehre zu bewachen (*custodire*) und die von den Aposteln herkommende Überlieferung zu bewahren (*conservare*) (*haer.* 3,3,3; 4,33,8). Deshalb erhält sich die wahre Überlieferung zuverlässig auch nur da, wo es dieses Amt gibt, das sie schützt.

Bei der Sukzession geht es also nicht nur um eine Lehre, auch nicht nur um ein Lehramt, sondern zugleich um das Leitungs- und Aufsichtsamt des Bischofs. Irenäus spricht – das zeigen die griechischen Textfragmente – von der *leiturgia tes episkopes*, vom «Dienst der Aufsicht» (Frg.3 zu *haer.* 3,3,3). Im lateinischen Text lesen wir die Bezeichnungen *locus magisterii* (3,3,1) und *successio episcopatus* (4,26,2). An einer Stelle formuliert Irenäus noch weiter: Die Apostel haben ihren Nachfolgern, so heißt es dort, die Kirchen anvertraut (3,3,1). Das apostolische Amt ist also in umfassender Weise auf das gesamte Leben der Ortskirche bezogen und sorgt dafür, dass in ihr die Tradition der Apostel bewahrt wird.

Irenäus konnte für seinen Sukzessionsgedanken an die *Pastoralbriefe* anknüpfen. Schon dort finden wir die Vorstellung, dass der Amtsträger die gesunde Lehre, die er durch den Apostel empfangen hat, sichern und seinerseits weitergeben soll (1 Tim 6,20; 2 Tim 2,2.12.14). Dazu hat der Apostel ihn durch Handauflegung eingesetzt (2 Tim 2,6). Ebenso soll auch der Apostelschüler mit seinen Nachfolgern verfahren (Titus 1,5). Weiter entfaltet wird der Gedanke des apostolischen Ursprungs des Leitungsamtes dann im *Ersten Clemensbrief*: Gott habe Christus gesandt, Christus die Apostel und die Apostel haben die Erstbekehrten in das Amt der Aufsicht

(*episkope*) eingesetzt, denen dann wiederum bewährte Männer gefolgt seien (1 Clem 42,1-4).

Für Irenäus steht fest: Die Apostel haben ihr eigenes Amt den Bischöfen weitergegeben. Am Bischofsamt zeigt sich deshalb, dass eine Kirche apostolisch ist, das heißt mit ihrem Ursprung in Christus verbunden, der die Apostel berufen und gesandt hat. Das Paradebeispiel dafür bildet die Kirche von Rom. Irenäus bietet deshalb stellvertretend für alle anderen Kirchen eine Liste der Bischöfe von Rom, die bis auf Petrus zurückgeht.

Solche Bischofslisten haben sicherlich zu einem Missverständnis beigetragen, das man gelegentlich als Pipeline-Theorie karikiert hat.

### *Ein Missverständnis: Die Pipeline-Theorie*

Der Kirchenrechtler Mörsdorf hat dieses Verständnis folgendermaßen beschrieben: «Der Geist muß sich durch eine ununterbrochene Kette von Handauflegungen fortpflanzen von dem Vorgänger auf den Nachfolger. Ein Abreißen der Kette bedeutet, daß der Geist ausstirbt und alle Ordinationen ihr Ende finden.»<sup>6</sup>

Diese Vorstellung begegnet vor allem in den orthodoxen Kirchen, aber auch in der anglikanischen Hochkirche.<sup>7</sup>

Die Problematik der Pipeline-Theorie offenbart sich in zwei Richtungen. Zum einen legt sie nahe, dass die Umgebung für das Fließen in der Rohrleitung egal ist. Isoliert von einem größeren Zusammenhang fließt die Amtsgnade quasi auf magische Weise. Diese Vorstellung trat vor allem nach der Reformation zutage, als man speziell in England und Schweden nach dem Bruch mit der römischen Kirche zeigen wollte, dass man trotzdem noch in der Apostolischen Sukzession stand. Kurioserweise haben auch jene neun katholischen Frauen, die sich am 29. Juni 2002 zu Priesterinnen weihen ließen, Wert auf eine «einwandfreie Apostolische Sukzession» gelegt.

Auf der anderen Seite hängt in der Pipeline-Theorie das Fließen voll und ganz von der Unversehrtheit der einen Rohrleitung ab. Wenn sie nur an einer Stelle im geschichtlichen Prozess zerstört oder verstopft ist, kommt kein Heil mehr in der Gegenwart an. Deshalb erfreute sich auch die Legende von der Päpstin Johanna in kirchenkritischen Kreisen besonderer Beliebtheit. Die Päpstin-Legende scheint ja den Anspruch des Papstes zu widerlegen, in der Apostolischen Sukzession zu stehen. Die Nachfolge scheint unterbrochen, wenn einmal eine Frau auf dem Papstthron saß, die per definitionem nicht gültig und wirksam geweiht sein konnte. Die historische Fiktion wurde so zum theologischen Argument. Nachdem der reformierte Theologe Blondel im Jahre 1647 die Geschichte als Legende erwiesen hatte, spielte dieses Argument im ernsthaften konfessionellen Disput zwar keine Rolle mehr. Aber die Frage bleibt: Was wäre wenn?



*Sukzession und Communio*

Hier ist es nun wichtig zu sehen, dass die Apostolizität einer gegenwärtigen Ortskirche schon bei Irenäus nicht isoliert durch den Sukzessionsgedanken begründet wird. Dieser erscheint sogar sekundär gegenüber der synchronen Verbindung einer Ortskirche und ihres Bischofes mit allen anderen Ortskirchen, in denen dasselbe gelehrt und gelebt wird.

«Denn wenn auch die Sprachen in der Welt überall verschieden sind, so ist doch die Kraft der Überlieferung überall ein und dieselbe. Die Kirchen, die es in Germanien gibt, glauben und überliefern nicht auf andere Weise als die in Spanien und in Gallien und auch nicht anders als die im Orient und die in Ägypten, in Libyen und die in der Mitte der Welt» (*haer.* 1,10,2; Übers. Brox).

Irenäus selbst hatte eine besondere ökumenische Erfahrung gemacht. Er war nicht in seiner kleinasiatischen Heimatgemeinde, in Smyrna, dem heutigen Izmir, geblieben, sondern er ist, aus welchen Gründen auch immer, nach Westen gezogen, ins Rhonetal nach Lyon. Dort wurde er zunächst Presbyter und nach dem Märtyrertod des Bischofs im Jahre 177 dessen Nachfolger. Mindestens einmal hat er auch die Kirche von Rom besucht. Dabei faszinierte ihn, dass trotz der ungeheuren räumlichen Weite überall in der Kirche derselbe Glaube und dieselbe Überlieferung anzutreffen waren.

Das Bild, das Irenäus für die Apostolische Sukzession nahelegt, ist deshalb nicht eine Pipeline oder eine Kette, die durch die Zeiten hindurch den jetzigen Bischof mit den Aposteln verbindet, sondern ein Netz oder Gewebe: Das Nacheinander der Sukzessionen kreuzt sich mit dem Nebeneinander der Ortskirchen. Das Amt hängt nicht an einem seidenen Faden, sondern ist fest verwoben in der raum-zeitlichen Textur der Kirche.

Sukzession gibt es also nicht ohne Communio, so wie es die Communio nicht ohne die Sukzession gibt. Dies bringt nichts besser zum Ausdruck als die uralte Praxis der Bischofsweihe. Das erste ökumenische *Konzil von Nizäa* wies im Jahre 325 auf diesen «alten Brauch» hin: Eine Ordination wird immer von mehreren Bischöfen durchgeführt. Es machte dann die Beteiligung von mindestens drei Bischöfen zur Pflicht (*Canon* 4). Die Einordnung in die Sukzession geschieht also nicht dadurch, dass ein Vorgänger seinen Nachfolger bestimmt, sondern durch die Mitbischöfe, durch die Aufnahme in das Bischofskollegium. Im Ritus der Handauflegung findet somit die Eingliederung des Bischofs in Sukzession und Kollegium und damit in die zeitliche und räumliche Gestalt der Kirche ihren symbolischen Ausdruck.

*Es geht um den Leib Christi*

Irenäus bleibt nicht bei einer quasi historischen und soziologischen Begründung des Amtes stehen, wie wir sie in den Pastoralbriefen finden. Der Bischof erfüllt nicht einfach nur die soziologisch notwendige Funktion der Identität

tätssicherung. Und sein Amt erklärt sich nicht nur historisch aus seinem Ursprung in den Aposteln.

Es lässt sich vielmehr noch tiefer theologisch begründen. Auf die Frage «Woran kann ich den Ort erkennen, an dem die apostolische Wahrheit unverfälscht überliefert wird?» antwortet Irenäus: am Bischofsamt. Die weltweite Einheit und Übereinstimmung der Bischofskirchen steht der Vielfalt gnostischer Konventikel mit ihren Lehrern gegenüber. Die Apostolische Sukzession wird damit zum Erkennungszeichen der wahren Kirche: «(...) das unterscheidende Kennzeichen des Leibes Christi liegt in der Aufeinanderfolge der Bischöfe, denen die Apostel die jeweilige Ortskirche übertragen haben» (*haer.* 4,33,8).

Mit der Metapher «Leib Christi» lässt Irenäus erkennen, dass er an paulinische Gedanken anknüpft. Im *Ersten Korintherbrief* (12,12-28), aber auch im *Epheserbrief* (4,11f) erscheint das Amt als Organ des Leibes Christi, das heißt als ein Dienst, der für den Aufbau und Bestand der Kirche unentbehrlich ist. An der Spitze der aufgezählten Ämter werden jeweils die Apostel genannt. Gott selbst hat nach Paulus das Amt der Apostel zum Aufbau des Leibes Christi eingesetzt (1 Kor 12,27f). Daraus schließt Irenäus nun offenbar, dass ein entsprechendes Amt, also ein Amt in der Nachfolge der Apostel, auch in der Gegenwart existieren muss und somit die wahre Kirche an diesem Amt zu erkennen ist.

Für Irenäus gehört zum Kern der apostolischen Tradition, die den Bischöfen anvertraut ist, die Eucharistie. Sie ist die «Gabe, die die Kirche von den Aposteln empfangen hat und in der gesamten Welt Gott darbringt» (*haer.* 4,17,5). Die Aufgabe des Bischofs bezieht sich deshalb elementar auch auf die Eucharistiefeyer. Schon der *Brief des Ignatius an die Smyrner* (8,1-9,1) hatte die Eucharistie an den Bischof gebunden: «Jene Eucharistie werde als wirklich und recht gehalten, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet.»

Die Begründung findet sich wiederum im *Ersten Korintherbrief*. Paulus illustriert dort die Untrennbarkeit von Kirche und Eucharistie mit dem Bild des Leibes Christi: Die Christen bilden *einen* Leib, denn sie haben teil an dem *einen* Brot, das die Gemeinschaft des Leibes Christi ist (1 Kor 10,16f). Augustinus hat aus diesen Paulusversen gefolgert: «Wenn ihr also Leib und Glieder Christi seid, dann liegt euer Geheimnis auf dem Tisch des Herrn. Euer Geheimnis empfängt ihr. (...) Er hat das Mysterium eures Friedens und eurer Einheit auf seinem Tisch dargebracht» (*Sermo* 272).

Wenn nun die Kirche durch die Eucharistie konstituiert und erneuert wird, dann kann es eine vollwertige Eucharistiefeyer nur mit dem Amt geben, das im Unterschied zu allen anderen Ämtern und Diensten diesen umfassenden Kirchenbezug hat. Eucharistie und Bischof, Mysterium der Einheit und Amt der Einheit gehören zusammen. Die Verbindung von Bischofs-

amt und Eucharistievollmacht wird gerade von orthodoxen Theologen wie Joannes Zizioulas, dem jetzigen Metropoliten von Pergamon, unterstrichen.<sup>8</sup>

### *Das Bischofsamt ist ein «geistliches» Amt*

Wie Paulus im Korintherbrief verbindet auch Irenäus das Bild vom Leib Christi mit der Charismenlehre. Gott hat seine Kirche mit einer Vielzahl unterschiedlicher Charismen ausgestattet. Diese Geistesgaben dienen in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrem Zusammenwirken dem Aufbau der einen Kirche (1 Kor 12-14).

Irenäus schreibt nun den Bischöfen ein besonderes Charisma zu. Er fordert, den Presbytern zu gehorchen, die mit der Sukzession im Bischofsamt ein *charisma veritatis certum*, ein sicheres Charisma der Wahrheit empfangen haben (*haer.* 4,26,2). Das besondere Charisma betrifft also die Wahrheit, und es ist ein sicheres oder zuverlässiges Charisma. Wie ist das zu verstehen? Gegenüber den anderen Geistesgaben ist dieses Charisma dadurch hervorgehoben, dass ihm die Aufsicht über das Ganze zukommt. Es dient dem von Paulus so betonten rechten Zusammenspiel aller einzelnen Charismen, damit aus den vielen Gliedern ein Leib, aus den vielfältigen Begabungen der Gemeinde ein lebendiger Organismus wird.

Um seine übergreifende Aufgabe erfüllen zu können, muss der Bischof über ein besonderes Charisma zur Wahrheitserkenntnis, ein *charisma veritatis*, verfügen. Und da er für das gesamte Leben der Ortskirche verantwortlich ist, mit ihm also die Wahrheitserkenntnis der gesamten Ortskirche steht und fällt, Gott aber seine Kirche nicht aus der Wahrheit herausfallen lassen wird, ist davon auszugehen, dass dem Bischof dieses Charisma zuverlässig gegeben ist. Es ist insofern eine ganz besondere Geistesgabe.

Die Bedeutung des Bischofsamtes ergibt sich also aus dem Glauben an den einen Geist, der die Kirche mit unterschiedlichen Gnadengaben beschenkt. Unter diesen Charismen nimmt die Begabung zur Leitung und Aufsicht insofern eine besondere Stellung ein, als sie dazu dient, dass die vielen Gaben nicht zu einer Zersplitterung führen, sondern zum Wohl des Ganzen zusammenwirken. Irenäus begründet somit das Amt nicht schlicht historisch mit dem Gedanken der Nachfolge, sondern zugleich, in engem Anschluss an Paulus, pneumatologisch: Es dient dem Wirken des einen Geistes in der einen Kirche. Es ist also zuallererst ein «geistliches» Amt.

Dabei sind schon vor Irenäus Geist und Amt immer wieder geradezu als Gegensätze erschienen.

### *Das besondere Charisma des Amtes*

Paulus hatte nicht von ungefähr gerade in seinem Brief an die Gemeinde von Korinth eindringlich von dem einen Geist gesprochen, der die vielen Glie-

der und vielen Charismen zusammenfügt. In den Gottesdiensten ging es teilweise chaotisch zu. Es wurde in Zungen geredet, aber keiner verstand, was das zu bedeuten hatte. Man kam zum Mahl zusammen, aber nicht alle wurden satt. Die sozialen Differenzen und die Unterschiede in den Begabungen traten ausgerechnet in jenen Versammlungen zutage, die doch die Einheit der christlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen und stärken sollten.

Einige Jahrzehnte später herrschten in Korinth wieder chaotische Zustände. Dieses Mal konnte Paulus selbst nicht mehr eingreifen. Er war inzwischen gestorben. Für Ordnung mussten nun andere sorgen. Die Gemeinde leiteten inzwischen Presbyter. Diese waren von den Erstbekehrten der Apostel in ihr Amt eingesetzt worden. Aber gerade die Autorität der Presbyter wurde nun in Frage gestellt. Es war offenbar zu einem Putsch gekommen. Einflussreiche jüngere Gemeindemitglieder hatten die altbewährten Presbyter und Diakone abgesetzt und sie durch Leute ersetzt, die ihnen an Geist und Redebegabung überlegen waren. Dies war der Gemeinde von Rom zu Ohren gekommen. Einige Korinther hatten sich offenbar dorthin um Hilfe gewandt. Klemens schritt nun im Auftrag der Römer ein. In einem Brief protestierte er gegen das Vorgehen in Korinth. Er rief in Erinnerung, dass die Einsetzung der Presbyter und Diakone letztlich auf die Apostel zurückgeht, die Christus ja selbst gesandt hat. Deshalb sind sie unabsetzbar, wenn sie ihren Dienst nur getreu verrichten: «Dass nun die Amtsträger, die unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden sind und untadelig der Herde Christi gedient haben (...), aus dem Amt entfernt werden, halten wir nicht für recht. Denn keine kleine Sünde wird es für uns sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer dargebracht haben, vom Episkopenamt entfernen.» (1 Clem 44,2-4)

Um die gleiche Zeit bezeugt auch eine Gemeindeordnung im Vorderen Orient die Unzufriedenheit mit den Amtsträgern. Die *Didache* spiegelt einerseits den Wunsch, der Heilige Geist möge durch die Gemeinde wehen und besonders geistbegabte Gestalten sollten sie führen. Solche Charismatiker hatte man gelegentlich erlebt, meist wohl Apostel und Propheten auf der Durchreise (*Didache* 11-13). Auf der anderen Seite jedoch war man mit der schroffen Realität konfrontiert: Solche Ausnahmegestalten stehen eben nicht immer zur Verfügung. Und deshalb, das betont die *Didache* (15,1), sind die kirchlichen Amtsträger unentbehrlich: Sie tun auf ihre Weise und mit ihren Möglichkeiten das, was die Propheten und Lehrer tun. Sie versuchen das Evangelium zu verkünden. Und deshalb sollen sie in Ehren gehalten werden.

Auch das besagt die Lehre von der Apostolischen Sukzession: Gott hat durch die Institutionalisierung des Dienstes der Apostel eine Form geschaffen, dank derer nicht mehr alles von der Eignung und Leistung von Menschen abhängt. Das überzeitliche und überindividuelle Amt macht uns einigermaßen unabhängig davon, ob in einer bestimmten historischen Situa-

tion wirklich persönliche Begabungen vorhanden sind. Auch wenn uns charismatische Gestalten fehlen, kann Gott trotzdem noch ankommen, wenn nur der Amtsträger seinen Dienst redlich versieht. Das Amt ersetzt in einem gewissen Maße die persönliche Eignung. Ideal ist es natürlich, wenn sich Amt und persönliches Charisma verbinden. Notfalls kann das Amt jedoch das fehlende persönliche Charisma ersetzen. Darin liegt das Charisma des Amtes: Es dient nicht nur dem harmonischen Zusammenspiel der vielen Charismen, sondern kann sogar einen Mangel an natürlichen Talenten teilweise kompensieren.

Die Lehre von der Sukzession betrifft nicht nur die Frage der persönlichen Begabungen. Sie berührt auch das Problem der moralischen Qualität der Amtsträger.

### *Person und Amt: Heiliger Dienst und unheilige Diener*

Schon Irenäus kannte das Problem unwürdiger Amtsinhaber. Er rechnete offenbar damit, dass das Nachfolgeamt seine Zeichenfunktion dadurch verlieren konnte, dass der Inhaber in Lehre und Leben nicht seinem Amt gerecht wurde. Was hilft dann noch die Sukzession? War hier nicht das Heil der Christen in Gefahr? Konnten die Amtsträger bewirken, dass die Kirche nicht mehr Ort der Wahrheit war? Das sind Fragen, die sich Irenäus noch nicht gestellt hat. Ein paar Jahrzehnte später wurden sie im sogenannten Ketzertaufstreit und dann noch einmal im Donatistenstreit so kontrovers diskutiert, dass es zu Kirchenspaltungen kam.

Mitte des dritten Jahrhunderts entbrannte ein heftiger Konflikt über die Frage, ob Gültigkeit und Wirksamkeit eines Sakramentes die Würdigkeit seines Spenders voraussetzen. War eine Taufe gültig, die ein Ketzler gespendet hatte? Rom sagte Ja, die Kirche von Afrika und einzelne kleinasiatische Gemeinden Nein. Es wäre wohl zu einem dauerhaften Schisma gekommen, wenn nicht die beiden Protagonisten des Streites, Stephan von Rom und Cyprian von Karthago, kurz nacheinander den Märtyrertod erlitten hätten. Im Donatistenstreit stellte sich diese alte Frage mit neuer Dringlichkeit. Zu Beginn des Streites warf die Partei des Donatus ihren Gegnern vor, einem ungültig geweihten Bischof zu folgen: Cäcilian sei nämlich durch einen Bischof ordiniert worden, der in der Verfolgung mit der Staatsmacht kollaboriert hatte. Daraufhin weihten die Donatisten einen eigenen Bischof, und seitdem gab es in Afrika eine Kirchenspaltung.

Fast ein Jahrhundert später wollte der Kaiser die Frage endgültig durch ein «Religionsgespräch» klären lassen. So saßen sich im Jahre 411 in Karthago jeweils fast 300 donatistische und katholische Bischöfe gegenüber. Den dramatischen Höhepunkt des Gesprächs bildete das Rededuell zwischen Petilian und Augustinus. Dabei versuchte Petilian, die Autorität seines

Gegenübers mithilfe des Sukzessionsgedankens zu untergraben. Augustinus sei ein Abkömmling des Cäcilian, an dessen vermeintlich unwirksamer Bischofsweihe sich der donatistische Streit entfacht hatte. Augustinus sei, so Petilian wörtlich, ein «Sohn Cäcilians» (*Gesta* 3).

Dahinter steht das genealogische Sukzessionsdenken der Donatisten: Die Weihe durch einen Bischof wird als ein Zeugen von Söhnen verstanden. Ein Bischof ist nur dann wirklich Bischof, wenn sein Ursprung, seine Wurzel und sein Haupt, und das heißt für Petilian, der ihn Weihende Bischof moralisch vollkommen ist (*Contra litteram Petiliani* 2,5,10 und 3,52,64). Die Donatisten vertraten also das Sukzessionsprinzip in einer extremen Form: Garantie der Reinheit und Heiligkeit der Kirche bildet eine Sukzessionsreihe untadeliger Bischöfe.

Augustinus erwiderte nun: Cäcilian sei nicht sein Vater, sondern sein Bruder, weil er in derselben Kirche sein Bischofsamt innehatte. Seine *communio* aber, also die kirchliche Gemeinschaft, habe ihren Ursprung in Christi Leiden und Auferstehung, ihr Haupt sei Christus (*Gesta* 3). Augustinus sieht somit das einende Band der Kirche primär nicht in der historischen Sukzession der Bischöfe, sondern im transhistorischen Bezug zu Christus.

Weil Christus der eigentliche Sakramentenspender ist, bleibt die Heilvermittlung in der Kirche relativ unabhängig von der moralischen Qualität ihrer Priester und Bischöfe. Dies bringt Augustinus gegen die Donatisten auch mit seiner Lehre vom *character indelebilis* zum Ausdruck. Am deutlichsten kommt sie in seiner Schrift gegen den Donatisten Cresconius zur Sprache. Hier stellt Augustinus die Frage: Was geschieht, wenn ein Bischof, der seinen Dienst ganz normal in der Gemeinde versieht, eine Todsünde begangen hat, damit eigentlich nicht mehr zur Kirche gehört und nicht mehr den Geist besitzt? Sind dann die Gläubigen, die bei diesem Bischof die Sakramente empfangen, um ihr Heil betrogen? Dies kann nun Augustinus zufolge nicht der Fall sein. Deshalb muss man annehmen, dass auch ein Priester, der selbst den Geist nicht besitzt, die Sakramente gültig und wirksam spendet. Man muss davon ausgehen, dass der Priester einen, so Augustinus, *dominicus character* besitzt, ein Prägemaal des Herrn, das unauslöschlich ist und so gewährleistet, dass jeder Gläubige, der die Sakramente bei einem Priester empfängt, sie unabhängig von dessen Person wirklich empfangen kann.

Anders als die Donatisten begründet Augustinus Wert und Wirkung des Amtes also nicht mit der individuellen Qualität des Amtsträgers und derer, die ihn geweiht haben, sondern mit dem Dienst, den es für die Kirche erfüllt. Dem Donatisten Cresconius hält er deshalb entgegen: «Wir sind nämlich nicht unsretwegen Bischöfe, sondern für die, denen wir Wort und Sakrament des Herrn reichen» (*Contra Cresconium* 2,11,13).

Der Sukzessionsbegriff war durch das moralistische und historistische Amtsverständnis der Donatisten negativ besetzt. Das erklärt, weshalb Au-

gustinus fast völlig auf ihn verzichtet, wenn er auf das Amt zu sprechen kommt. Allerdings greift er in einem ganz anderen Zusammenhang auf ihn zurück: in der Kanonfrage.

*Der Bischof als Wächter, Ausleger und Repräsentant der Bibel*

Augustinus musste sich mit der Infragestellung des Bibelkanons durch die Manichäer auseinandersetzen. Diese verurteilten das Alte Testament als Zeugnis der Finsternis und stützten sich auf neue Schriften, die der persische Prophet Mani selbst verfasst hatte. Augustinus hält dem entgegen: Wenn man zuverlässiges Wissen über Jesus Christus erhalten wolle, sollte man nicht den Angaben eines selbsternannten Propheten folgen, der über zwei Jahrhunderte nach Jesus gelebt hat. Vernünftiger sei es, auf das zu vertrauen, was die Kirche seit der Zeit Jesu in ununterbrochener historischer Kontinuität überliefert hat. Man solle «[...] der Autorität der Schriften folgen, die von den Zeiten, als Christus selbst gegenwärtig war, durch die Verkündigung der Apostel und die gewissen Sukzessionen der Apostel von ihren Amtssitzen aus im ganzen Erdkreis beschützt, empfohlen und erklärt worden sind und so bis in die heutigen Zeiten gelangt sind.» (*Contra Faustum* 33,9)

Die Kirche mit ihrem apostolischen Amt garantiert also die Unversehrtheit der Heiligen Schrift. Auch Irenäus hat darin die Hauptaufgabe des Bischofsamtes gesehen: Ihm obliegt «die Bewahrung der apostolischen Überlieferung, ohne Schriften zu erfinden» (*haer.* 4,32,8). Der Bischof hat also angesichts der vielen von den Gnostikern verwendeten «apokryphen» Texte über die Einhaltung des Kanons der in der Kirche seit alters her gebräuchlichen Schriften zu wachen. Die Schrift bedarf zur Aufrechterhaltung ihrer Autorität des Amtes, das ihre Identität und Integrität wahrt. Dazu gehört dann auch die rechte Auslegung. Der Dienst des Bischofs besteht deshalb wesentlich in der «legitimen und getreuen Darlegung der heiligen Schriften» (ebd.).

Ja mehr noch: Wo den Menschen der unmittelbare Zugang zur Bibel verwehrt ist, kann der Bischof sogar die Bibel ersetzen. Irenäus konstruiert den Fall, was man hätte tun sollen, wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten. Dann hätte man eben, so Irenäus, dem «Amt der Tradition» folgen müssen, das die Apostel ihren Nachfolgern übergeben haben (*haer.* 3,4,1). Man hätte sich mangels Schriften am Amt orientieren müssen. Irenäus weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass genau dies ja bei vielen Barbarenvölkern der Fall gewesen sei, die ohne Buch und Schrift den Glauben angenommen hätten (*haer.* 3,4,2). Hier hat sozusagen die lebendige Überlieferung der amtlich verfassten Gemeinde die Heilige Schrift ersetzt. Bei Augustinus findet sich ein ähnlicher Gedanke: Ihm zufolge wird der Prediger seinen Hörern zu «ihrem Buch der heiligen Schriften» (*Enarrationes in psalmos* 121,8). Das Amt erscheint so als Autorität neben der Schrift, frei-

lich nicht unabhängig von ihr. Ihm kommt seine Autorität gerade dadurch zu, dass es die in der Schrift festgehaltene apostolische Überlieferung präsentiert und damit die Schrift gewissermaßen repräsentiert.

Damit untersteht der Bischof aber der Autorität der Schrift. Dass er schriftgemäß lehrt, ergibt sich nicht aus dem Amt selbst. Vielmehr kann und muss, wenn sein Amt sich durch den Schriftbezug definiert, an der Heiligen Schrift geprüft werden, ob er sein Amt auf rechte Weise ausübt. Heilige Schrift und episkopales Amt sind damit untrennbar miteinander verbunden. Die eine Instanz bedarf zur Bewahrung ihrer Autorität der anderen.

### *Wie wichtig ist das Konzept der Apostolischen Sukzession?*

Irenäus lässt keinen Zweifel an der hohen Bedeutung des Bischofsamtes. In einer Aufzählung der Glaubensinhalte nennt er nach dem Vater, der Inkarnation des Sohnes und den Gaben des Heiligen Geistes sowie vor der Wiederkunft Christi und der Auferstehung des Leibes auch die Amtsstruktur der Kirche (*haer.* 5,20,1). Das episkopale Wächteramt, das sich durch Sukzession von den Aposteln herleitet, gehört also für ihn zu den Artikeln des Glaubens.

Freilich macht Irenäus auch deutlich, dass dieser Glaubensartikel nicht eigentlicher Glaubensgegenstand ist, sondern instrumentellen Charakter hat. Die Wahrheit, auf die sich der Glaube richtet, hat einen Ort in Raum und Zeit. Dieser Ort ist die Kirche. Sie ist, wie Irenäus sagt, das «Depositium», in dem alles, was zur Wahrheit gehört, zu finden ist (*haer.* 3,4,1). Und diesen Ort erkennt man eben an dem Amt, das dieser Wahrheit dadurch dient, dass es die Tradition der Apostel bewahrt und behütet. Der Sukzessionsgedanke bringt also die Sichtbarkeit und historische Greifbarkeit der göttlichen Wahrheit in der Kirche zum Ausdruck.

Auf's Ganze gesehen begegnet das Konzept der Apostolischen Sukzession in der frühen Kirche recht selten. Allerdings taucht es immer an Schlüsselstellen der Theologiegeschichte auf. Ansatzweise schon am Ende der apostolischen Zeit. In einer Situation, in der mit dem Aussterben der Augenzeugen Jesu die unverfälschte Weiterverkündigung des Evangeliums gefährdet schien, mahnten die Pastoralbriefe zur Bewahrung der vom Apostel empfangenen gesunden Lehre durch den, dem der Apostel die Hand aufgelegt hat. Der Apostelschüler soll seinerseits dasselbe tun. Um dieselbe Zeit begründet auch der Erste Clemensbrief die Bedeutung der Amtsträger damit, dass ihre Beauftragung über ihre Vorgänger letztlich auf die Apostel zurückgeht. Als dann gnostische Lehrer auftraten und sich auf geheime apostolische Überlieferungen beriefen, formulierte Irenäus erstmals ausdrücklich und unmissverständlich das Konzept der Apostolischen Amtssukzession. Bei Irenäus wie auch später bei Augustinus wird der elementare Zusammenhang von Sukzession und Kanon, von Amt und Bibel deutlich: Am



Amt in der Apostolischen Nachfolge erkennt man die Kirche, in der sich der authentische Kanon findet.

Auf der anderen Seite warnt ein Blick in die frühkirchlichen Quellen davor, das Konzept überzubewerten. Es begegnet immer nur als zusätzliches Argument. Primär erscheint die gegenwärtige *Communio*. Gerade der Donatismus verdeutlicht, wohin eine Überschätzung des Sukzessionsdenkens führen kann. Ähnlich wie im Falle der Heiligen Schrift bedeutet «apostolisch» hier nicht, dass man sozusagen den historischen Beweis des Ursprungs bei den Aposteln führen muss. Dieser Nachweis erübrigt sich, wenn die Apostolizität im Sinne der apostolischen Lehre und der Zugehörigkeit zur weltweiten *Communio* der apostolischen Kirche gegeben ist.

Wie der Kanonbegriff gibt auch der Sukzessionsgedanke eine Antwort auf die Frage: Was sind die Bedingungen dafür, dass die einmal geschehene Offenbarung dauerhaft in der Geschichte präsent bleibt? Eine Bedingung bildet die Verstetigung der ursprünglich mündlichen Verkündigung der Apostel in einer Sammlung autoritativer Schriften, also der Kanon. Eine andere formuliert das Konzept der Apostolischen Sukzession: Zu keiner Zeit darf der Kirche ein Amt fehlen, das für die Bewahrung der Tradition von den Aposteln bis heute sorgt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> IRENÄUS, *haer.* 3,4,3.

<sup>2</sup> Eine umfassende Bestandsaufnahme der theologischen Fragen in ökumenischer Perspektive bieten die drei Bände: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I-III*, hg. v. D. SATTLER/Th. SCHNEIDER/G. WENZ (Dialog der Kirchen 12-14), Freiburg/Göttingen 2004/2006/2008.

<sup>3</sup> Vgl. W. HÖHNE, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin 1963, bes. 73-82, ebd. 83-88 die Belege aus Luthers Schriften; J.M. HEADLEY, *Luther's View of Church History* (Yale Publications in Religion 6), New Haven/London 1963, 101-105.

<sup>4</sup> Das Augsburger Interim von 1548, hg. v. J. MEHLHAUSEN (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3), Neunkirchen-Vluyn 1970, 64-67. Zur frühen Entwicklung des lutherischen Traditionsverständnisses vgl. A. MERKT, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (Vigiliae Christianae Supplements 58), Leiden/Boston/Köln 2001, 134-146, dort auch weiterführende Literatur.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica* (1959), in: K. RAHNER/J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg/Basel/Wien 1963, 37-59, dort 49.

<sup>6</sup> K. MÖRSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, in: MThZ 3 (1952) 1-16, dort 4.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Erzbischof MICHAEL, *Die Apostolizität der Kirche, das Priestertum und der Hirtendienst im Lichte der Offenbarung*, in: KIRCHLICHES AUßENAMT DER EKD (Hg.), *Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession* (ÖR.B 49), Frankfurt a.M. 1984, 33-47, dort 44 mit der Überzeugung, «dass es einen geistgewirkten Gnadenstrom gibt, der von den Aposteln herkommt und vermittels der Handauflegung von einer Hierarchengeneration zur anderen hinüberfließt».

<sup>8</sup> J. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries*, in: J.F. PUGLISI/D.J. BILLY (Hg.), *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession* (LouSt 21), Leuven 1996, 153-168, bes. 156.

KURT CARDINAL KOCH · ROM

## DIE APOSTOLISCHE DIMENSION DER KIRCHE IM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

Jede menschliche Gemeinschaft ist und bleibt auch im Laufe ihrer Geschichte durch ihren Ursprung bestimmt, gleichsam durch jenes «Gesetz, mit dem sie angetreten ist». Bei der Kirche, insofern sie in ihrem eigentlichen theologischen Wesen zugleich auch eine geschichtliche Wirklichkeit ist, verhält es sich nicht anders. Christen erinnern sich an dieses «Gesetz», mit dem die Kirche angetreten ist, wenn sie sie im Apostolicum als «die eine, heilige, katholische und apostolische» bekennen. Damit stellt sich von selbst die Frage, was unter der Apostolizität der Kirche genauerhin zu verstehen ist und wo diese geglaubte «apostolische Kirche» angesichts eines kaum mehr überschaubaren Pluriversums von christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konkret wahrnehmbar ist. Darin besteht die spezifisch ökumenische Fragestellung, der die folgenden Überlegungen gewidmet sind.

### *1. Gesandtheit als grundlegende Kategorie des Christlichen*

Bereits in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bezeichnete der katholische Ökumeniker Otto Karrer die Apostolizität der Kirche als die «entscheidende Kontroversfrage unter den christlichen Konfessionen»<sup>1</sup>. Noch unlängst qualifizierte der evangelische Ökumeniker Harding Meyer die Frage der «apostolischen Amtssukzession» als den bis heute «großen ökumenischen ›Stolperstein‹, an dem die volle evangelisch/katholische Verständigung im Abendmahl und auch in der Amtsfrage bislang nicht gelungen ist»<sup>2</sup>. Es besteht also ökumenischer Konsens, dass die Frage des Amtes, zumal in der Gestalt der apostolischen Sukzession, bis auf den heutigen Tag die eigentliche Crux des ökumenischen Gesprächs ist. Diese Feststellung nährt bei nicht wenigen Christen heute den Eindruck, die ökumenische Verständigung scheitere an etwas rein Formalem und Kirche und Theologie würden bloß um ihre eigenen Strukturen und Institutionen streiten. Von

*KURT CARDINAL KOCH, geb. 1950, 1989-1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Luzern, 1995-2010 Bischof von Basel, 2007-2009 Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, seit 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.*

daher drängt es sich zunächst auf, den Begriff des Apostolischen, in dem das Wort «Sendung» enthalten ist, von der Etymologie her zu verstehen und ihn für die eigentliche Frage, um die es dabei geht, durchsichtig zu machen.

Als erstes zeigt sich, dass der Begriff der Sendung eine zentrale Kategorie der biblischen Botschaft und damit des Christlichen überhaupt ist. Die Frage, die dabei im Hintergrund steht, präsentiert sich dabei zunächst als eine elementar christologische. Denn in der Heiligen Schrift – vor allem im Johannesevangelium – tritt Jesus Christus als der Gesandte Gottes vor unsere Augen. Der Begriff der Sendung kennzeichnet so sehr die Person und das Wirken Jesu Christi, dass seine gesamte Existenz im «Gesandtsein» besteht. Dies kommt zu besonders deutlichem Ausdruck in der Aussage des johanneischen Christus: «Meine Lehre ist nicht meine Lehre» (Joh 7,16). Dieses charakteristische Wesen des Sohnes, der ganz vom Vater her lebt und ihm nichts Eigenes entgegenstellt, sondern sich als sein Gesandter weiss, wird in den johanneischen Abschiedsreden auf den Heiligen Geist ausgeweitet, von dem es heißt: «Nicht aus sich wird er sprechen, sondern was er hört, wird er sagen» (Joh 16,13).

An dieser Sendung gibt Jesus den Zwölf Anteil. Denn indem Jesus die Zwölf «machte» (Mk 3,14), zeigte er seine Sendung in Israel an, das sich als das Zwölfstämmevolk verstanden und im Blick auf die messianische Heilszeit die Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels erhofft hat. Mit der Erwählung der Zwölf brachte Jesus zum Ausdruck, dass seine Sendung darin besteht, die alttestamentliche *qahal* wieder zu sammeln und zum Grundstock seiner Nachfolgegemeinschaft zu machen, so dass man mit dem Neutestamentler Gerhard Lohfink urteilen muss: «Die Person Jesu und die Figur der Zwölf sind das Neue am Neuen Testament.»<sup>3</sup> Nach Ostern ist die neue Figur der Zwölf in das Amt der Apostel übergegangen, indem der Auferstandene in seine Sendung auch seine Jünger hinein zog: «Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch» (Joh 20,21). Wie Jesus Gesandter des Vaters ist, so ist der Apostel Gesandter Jesu Christi, so dass das Apostelamt im Zentrum der Christologie verankert ist: «Apostolat erscheint so als ein christologisch fundiertes Amt; wenn Sendung Repräsentation des Sendenden und insofern Vermittlung zum Sendenden hin bedeutet, dann ist dieses zentrale Amt der werdenden Kirche ohne Zweifel als Dienst der Vermittlung qualifiziert.»<sup>4</sup> Weil solche Vermittlung mit der Selbstlosigkeit des Gesandten steht oder fällt, der nicht sich selbst in den Vordergrund rückt, sondern hinter dem Sendenden und dessen Botschaft zurück steht, muss es für die Jünger damals wie für die Jüngerschaft zu jeder Zeit grundlegend sein, dass auch sie nur im Gesandtsein von Jesus Christus her wirken, deshalb nicht sich selbst verkünden, sondern nur weitergeben können, was sie gehört haben, und deshalb auch bekennen müssen: «Meine Lehre ist nicht meine Lehre».

Dieselbe Grundstruktur des apostolischen Amtes und seiner Teilhabe an der Sendung Christi findet sich auch bei Paulus, für den das Apostelamt wesentlich Dienst der Versöhnung ist: «Wir sind also Gesandte an Christi statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5,20). Paulus ist überzeugt, dass Gott mit der entscheidenden Heilstat der Versöhnung zugleich das apostolische Amt der Versöhnung mitgesetzt hat.<sup>5</sup> Damit ist deutlich, dass sich auch der Gedanke der apostolischen Nachfolge bereits im Neuen Testament findet. Vor allem die Abschiedsrede des Paulus in Milet an die Presbyter von Ephesus (Apg 20,17-38) ist wie eine Art Testament gestaltet, mit dem er in einer förmlichen Weise die Kirche den Presbytern übergibt und seine Verantwortung in einer geradezu beschwörenden Weise auf sie überträgt, so dass man von einer «Einsetzung in die Nachfolge der Apostel» sprechen muss: «Die Verantwortung, die dem Apostel aufgetragen war, geht auf die versammelten Presbyter über.»<sup>6</sup> Auch beim Gedanken der apostolischen Nachfolge bleibt die Verwurzelung der Sendung der Apostel in der Sendung des Sohnes Gottes konstitutiv. Wenn das Wesen des Apostels und damit auch seines Nachfolgers darin besteht, Gesandter zu sein, muss es sich von selbst verstehen, dass sie nicht im eigenen Namen reden und handeln können, sondern nur im Namen dessen, der sie sendet: Sie sind Repräsentanten dessen, der sie mit ihrer Sendung beauftragt, und Treuhänder seiner Botschaft.

Damit ist bereits im Kern das gegeben, was die spätere Tradition als «Sakrament» bezeichnet hat, so dass die sakramentale Qualifizierung der apostolischen Sendung, die von Christus ausgeht und vom Heiligen Geist vermittelt wird, bis in den inneren Kern der neutestamentlichen Botschaft zurück reicht, wie Papst Benedikt XVI. präzisiert: «Das Weitergehen der Sendung ist ‹Sakrament›, das heißt nicht selbstverfügbares Können und auch nicht von Menschen gemachte Institution, sondern Hineingebundenwerden in das ‹Wort vom Anfang her› (1 Joh 1,1), in die geistgewirkte Gemeinschaft der Zeugen.»<sup>7</sup>

Von daher ist auch die der «apostolischen Sukzession» eigentümliche dreifache Struktur deutlich: Auf der einen Seite bedeutet sie das Weitergehen der Sendung Jesu im Zeugen und auf der anderen Seite die Bindung des Zeugen an den Inhalt des überlieferten Wortes. Die apostolische Sukzession erweist sich deshalb als «konkrete Gestalt, deren normativer Gehalt die Tradition ist»<sup>8</sup>; und die apostolische Sukzession steht ganz im Dienst der apostolischen Tradition. Hinzu kommt, dass der Eintritt in die apostolische Sukzession nicht eine rein private Verbindungslinie des einzelnen Bischofs mit den Aposteln begründet, sondern grundlegend den Eintritt in die *communio* der Bischöfe ist, wie Kardinal Walter Kasper betont: «Der einzelne Bischof steht nicht dadurch in der apostolischen Sukzession, dass er in lückelloser Kette über seine Vorgänger auf einen der Apostel zurückgeht, sondern

dadurch, dass er in der *communio* mit dem gesamten Ordo episcoporum steht, der seinerseits als Ganzes in der Nachfolge des Apostelkollegiums und seiner Sendung steht.»<sup>9</sup> Die apostolische Sukzession findet einerseits ihr inhaltliches Kriterium in der apostolischen Tradition, weshalb schon seit den frühen Jahrhunderten die Bischofsweihe mit der Ablegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses verknüpft gewesen ist. Andererseits hat der einzelne Bischof die apostolische Sukzession nicht einfach in sich, sondern nur dadurch, dass er in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen worden ist, weshalb bereits das Konzil von Nikaia 325 vorgeschrieben hat, dass bei der Weihe eines neuen Bischofs zumindest drei Bischöfe als Konsekratoren beteiligt sein müssen. Denn die Übereinstimmung der Bischöfe untereinander wurde als entscheidendes Zeichen der Apostolizität ihrer Glaubensverkündigung betrachtet und folglich Katholizität und Apostolizität als Grundcharakteristika des geweihten Amtes verstanden.<sup>10</sup> Wie die *successio apostolica* mit der *traditio apostolica* unlösbar verbunden ist, so kann sie auch nicht von der kirchlichen *communio* losgetrennt werden.

## 2. Geschichtliche Vereinseitigung der apostolischen Sukzession

Auf dieses christologisch-ekklesiologisch-ministeriologische Gesamtgefüge von *traditio*, *communio* und *successio* werden wir zurückkommen. Zunächst aber müssen wir der Frage nachgehen, warum im Laufe der Geschichte die «apostolische Sukzession» dennoch immer mehr als etwas rein Formales betrachtet worden ist, nämlich als apostolische Nachfolge im Bischofsamt, die durch Amtsübertragung weiter gegeben wird und deshalb etwas despektierlich als Pipeline-Theorie bezeichnet wurde. Der entscheidende Grund für diese Entwicklung dürfte darin liegen, dass die Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt immer mehr aus dem aufgezeigten Gesamtgefüge herausgelöst und isoliert betrachtet wurde.

Diese Entwicklung hängt ihrerseits mit einer folgenschweren Verschiebung im Kirchen- und Amtsverständnis in der Folge des Zweiten Abendmahlstreites im 11. Jahrhundert zusammen.<sup>11</sup> Während in der frühen Kirche das Amt dem *corpus Christi verum*, der Kirche, im Sinne der Leitungsverantwortung zugeordnet und in diesem Gesamtzusammenhang seine Vorsteherschaft beim *corpus Christi mysticum*, der Eucharistie verortet worden ist, kam es im Mittelalter zu einer eigentümlichen Umdrehung der beiden Wirklichkeiten mit der Behauptung, die Sakramentalität der Kirche komme im *corpus Christi verum*, in der Eucharistie, zum Ausdruck, die Leitungsvollmacht des Amtes hingegen beziehe sich auf das *corpus Christi mysticum*, nämlich die Kirche, und sei rein rechtlicher Art. Als sakramentale Vollmacht galt deshalb allein die Verwandlung von Brot und Wein in das *corpus Christi verum*, währenddem die Leitungsvollmacht über das *corpus Christi*

*mysticum* als reine Rechtsgewalt betrachtet wurde. Die weitgehende Trennung von Sakrament und Jurisdiktion hatte nicht nur zur Folge, dass die Sakramentalität des Bischofsamtes bestritten und sein Unterschied zum Priesteramt nur als ein «Mehr» an Jurisdiktion – und auch an Würde – innerhalb der Kirche gesehen wurde, sondern dass nun auch die Vollmacht des Amtes überhaupt als eine dem Einzelnen verliehene und ihm übertragene Vollmacht verstanden und im Sinne der absoluten und damit vom Dienst an einer konkreten Ortskirche losgelösten Weihe aus dem kirchlichen Gesamtzusammenhang isoliert wurde. Erst auf diesem Hintergrund stellte sich nun die Frage der *successio apostolica* im Sinne einer persönlichen Amtsübertragungsreihe bis hin zu den Aposteln.

Diesen weitgehenden Verlust des frühkirchlichen sakramentalen Kirchenverständnisses muss man sich vor Augen halten, um die Kritik der Reformatoren in ihrer ganzen Schärfe verstehen zu können. Diese richtete sich nämlich in erster Linie gegen das im Mittelalter verengte und vereinseitigte Weihepriestertum in der katholischen Kirche. Die Reformation Martin Luthers wollte zwar am Zusammenhang mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession festhalten; da jedoch keine Bischöfe zur Verfügung standen, um für die zur Reformation übergetretenen Gemeinden Amtsträger zu ernennen, verließ man unter Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus, der Pfarramt und Bischofsamt als prinzipiell gleich gestellt betrachtete, die Form der bischöflichen Sukzession und ging zur Gestalt einer rein presbyteralen Amtssukzession über. Wiewohl man diesen Schritt damals als Notmaßnahme bezeichnet hatte, zeichnete sich jedoch bereits eine viel grundlegendere Differenz ab, indem man eine prinzipielle Überordnung des Evangeliums gegenüber der faktischen Kirche betonte, und zwar in der Überzeugung, das Evangelium werde sich in der Kraft des Geistes von selbst durchsetzen und es sei dabei nicht an bestimmte Ämter gebunden. In der letzten Konsequenz identifizierte man die wahre *successio apostolica* im Evangelium selbst, so dass man die Frage eines Anschlusses an das in apostolischer Sukzession stehende Amt als eine Frage des allein menschlichen Rechts beurteilte. Dabei handelt es sich um eine Position, die seltsamerweise noch heute vom evangelischen Theologen Eberhard Jüngel mit seiner Behauptung vertreten wird, die Auffassung, dass die apostolische Sukzession durch das Bischofsamt garantiert werde, sei «alles andere als biblisch». Denn «Nachfolger der Apostel sind mitnichten die Bischöfe, Nachfolger der Apostel ist der biblische Kanon. In der apostolischen Sukzession steht vielmehr: bewegt sich folglich diejenige und nur diejenige Kirche, die im Problemhorizont der jeweiligen Gegenwart schriftgemäß verkündigt, schriftgemäß lehrt, schriftgemäß handelt, kurz: schriftgemäß lebt.»<sup>12</sup>

Die Tragik dieser geschichtlichen Entwicklung liegt darin, dass nun auch in der Reformation – wie in der mittelalterlichen Kirche – der für die frühe

Kirche wesentliche und innere Konnex von *traditio*, *successio* und *communio* und damit auch der Zusammenhang von Evangelium und konkreter Kirche aufgelöst worden ist. Der Unterschied besteht freilich darin, dass in der mittelalterlichen Kirche die umfassende Frage der apostolischen Sukzession auf die Amtsnachfolge im Weihepriestertum und in der Reformation auf das Evangelium im Sinne eines der Kirche selbständig gegenüber stehenden Wortes fokussiert und damit vereinseitigt wurde. Diese Hypothek ist selbst noch in neueren ökumenischen Konvergenzdokumenten wirksam<sup>13</sup>, von denen das von der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit im Jahre 2009 veröffentlichte Dokument «Die Apostolizität der Kirche» zwar am meisten Annäherungen erzielen konnte, bei dem aber doch noch viele Fragen offen bleiben.<sup>14</sup>

Die verbleibenden Fragen hängen vor allem damit zusammen, dass der in der Reformation erfolgte Bruch nicht in erster Linie in der Unterbrechung der Sukzessionskette bestand, sondern in einem neuen Verständnis der Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium: Während die reformatorische Tradition die Kirche allein vom «pure et recte» verkündeten Wort Gottes und von der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente her definiert und das Wort Gottes als eine sich selbst zu erkennen gebende Größe und als ein der Kirche und dem kirchlichen Amt gegenüber selbständiges Korrektiv gefasst wird, kennt die katholische Tradition ein derart der konkreten Kirche gegenüber hypostasiertes Wort Gottes nicht, sondern betrachtet die Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium als eine Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit in dem Sinne, dass die Kirche nicht nur vom Wort Gottes, sondern das Wort Gottes auch in der Kirche lebt, und bezeichnet deshalb zusammen mit Wort und Sakrament auch das Amt als drittes Kriterium des Kircheseins. Von daher legt sich das Urteil von Kardinal Walter Kasper nahe: «In der Frage des Verhältnisses von Evangelium und Kirche und nicht in der Frage der Gültigkeit von Ordinationen durch nichtbischöfliche Amtsträger liegt nach allen inzwischen erreichten oder sich abzeichnenden Gemeinsamkeiten der Kern des verbleibenden Dissenses zwischen den getrennten Kirchen. Es geht um die Frage, ob und inwiefern die konkrete Kirche Ort, Zeichen und Werkzeug des Evangeliums Jesu Christi ist.»<sup>15</sup>; Dieses Urteil bedeutet konkret, dass eine ökumenische Verständigung über die Frage der apostolischen Sukzession nur weiterführen kann, wenn sie den Gesamtzusammenhang von *successio*, *traditio* und *communio* wieder ins Auge fasst.

### 3. Die apostolische Sukzession im kirchlichen Gesamtzusammenhang

Es macht das große Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die für die frühe Kirche elementare sakramentale Sicht der Kirche erneuern konnte.<sup>16</sup> Es hat nicht nur die Sakramentalität der Bischofsweihe gelehrt

und im Bischofsamt die Fülle des Priesteramtes wahrgenommen<sup>17</sup>, sondern es hat auch die grundlegende Kontinuität zwischen Christus und der Kirche hervorgehoben und sie durch den Heiligen Geist vermittelt betrachtet, der seinerseits das apostolische Wirken trägt und begleitet. Indem es damit den inneren Zusammenhang von *successio*, *traditio* und *communio* wiederhergestellt hat, konnte es auch die Frage der apostolischen Sukzession wiederum im ekklesiologischen Gesamtzusammenhang verorten. Dies hat das Konzil vor allem dadurch erreicht, dass es wesentlich auf die Ekklesiologie der frühen Kirche zurückgegriffen hat. Da die Erneuerung der frühkirchlichen Gesamtkonzeption einen viel verheissungsvolleren Gesamtrahmen für den ökumenischen Dialog über die apostolische Sukzession bietet, soll sie in einem nächsten Schritt in kurzen Zügen in Erinnerung gerufen werden, indem jene vier Grundvorgänge benannt werden, mit denen die Kirche entstanden ist und die – jedenfalls in der Sicht der katholischen Ekklesiologie – zu ihren bleibenden Wesensmerkmalen gehören.

a) *Kanon der Heiligen Schrift*: Der erste Grundvorgang besteht in der Ausbildung des Kanons der Heiligen Schrift, die gegen Ende des Zweiten Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, sich aber noch weit in die folgenden Jahrhunderte hinein gezogen hat. Der historische Sachverhalt, dass die Literatur, die wir heute «Neues Testament» nennen, aus einer Vielzahl von damals in Umlauf befindlichen literarischen Erzeugnissen ausgewählt und der griechische Kanon der jüdischen Bibel als «Altes Testament» dem «Neuen Testament» zugeordnet wurde und dann zusammen die «Heilige Schrift» bildete, impliziert, dass bereits das Entstehen des Kanons der Heiligen Schrift Ausdruck des Glaubens der Kirche und die Heilige Schrift ein Buch der Kirche ist, das aus der kirchlichen Überlieferung hervorgegangen ist und durch sie weitergegeben wird. Ohne das glaubende Subjekt der Kirche könnte man deshalb gar nicht von «Heiliger Schrift» reden; sie wäre nichts Anderes als eine historische Sammlung von Schriften, deren Entstehung sich durch ein ganzes Jahrtausend hindurch gezogen hat. Aus dieser Literatursammlung ist die Bibel als *ein* Buch, und zwar als Heilige Schrift in ihrer Zwei-Einheit von Altem und Neuem Testament, erst und nur durch das in der Geschichte wandernde Volk Gottes geworden. Die Heilige Schrift präsentiert sich vor allem deshalb als ein einziges Buch, weil sie ganz aus dem Boden des einen Volkes Gottes heraus gewachsen ist und folglich der eigentliche Verfasser der Heiligen Schrift das Gottesvolk selbst ist, nämlich zunächst Israel und dann die Kirche, wie der Neutestamentler Gerhard Lohfink mit Recht hervorhebt: «Die Heilige Schrift ist nicht ein Paket von 73 Büchern, das nachträglich zusammengeschnürt worden ist, sondern sie ist gewachsen wie ein Baum. Am Ende wurden in diesen Baum noch einmal ganz neue Zweige eingepfropft: das Neue Testament. Aber



auch diese Zweige nähren sich von dem Saft des einen Baumes und werden von seinem Stamm getragen.»<sup>18</sup>

Die werdende Kirche hat somit in einem intensiven Ringen in den verschiedenen Büchern den authentischen Ausdruck und den Maßstab ihres eigenen Glaubens gefunden, so dass es ohne den Glauben der werdenden Kirche keinen Kanon geben könnte. Die Definition des biblischen Kanons erweist sich deshalb als ein Werk der frühen Kirche, und die Konstituierung des biblischen Kanons und die Konstituierung der Ordnungsgestalt der frühen Kirche stellen sich im Grunde als zwei Seiten desselben Vorgangs dar. Dies bedeutet, dass das erste Problem, das sich im ökumenischen Gespräch über die apostolische Sukzession stellt, in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und Kirche besteht. Der katholische Ökumeniker Heinz Schütte hat mit Recht das protestantische Schriftprinzip im Sinne des *sola scriptura* als «das ökumenische Kernproblem» identifiziert, weil es faktisch auf einer frühkirchlichen Entscheidung beruht und eine solche theoretisch doch gerade ausschließen will.<sup>19</sup> Diese Paradoxie bringt es an den Tag, dass auch und gerade beim ökumenischen Problem der *successio apostolica* das Thema der Kirche als Schöpferin, Tradentin und Exegetin des biblischen Kanons nicht umschifft werden kann, wie es freilich reformierte Theologie – und teilweise auch katholische Exegese – noch immer tun zu können meinen.

b) *Glaubensregel*: Bei der Auswahl jener Schriften, die schließlich von der Kirche als Heilige Schrift anerkannt worden sind, hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet, den sie als *regula fidei*, als Glaubensregel, bezeichnet hat. Dabei handelt es sich um eine kurze Summe der wesentlichen Inhalte des kirchlichen Glaubens, die zunächst nicht bis ins Einzelne festgelegt gewesen sind, die aber in den verschiedenen Taufbekenntnissen der frühen Kirche eine von der Liturgie her geformte Gestalt erhalten und in den verschiedenen konziliaren Definitionen ihre Fortsetzung gefunden haben, in denen das Ringen der frühen Kirche um die Unterscheidung des Christlichen einen verbindlichen Ausdruck gefunden hat. Die grundlegenden Glaubensbekenntnisse der ganzen Christenheit stellen den zweiten Fixpunkt der frühen Kirche dar. Sie bilden «die eigentliche ‹Hermeneutik› der Schrift, den aus ihr gewonnenen Schlüssel, um sie ihrem Geist gemäß auszulegen»<sup>20</sup>. Es geht dabei um jenes Prinzip, das die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung mit der Anweisung ausgesprochen hat, die Heilige Schrift müsse «in dem Geist gelesen und ausgelegt» werden, «in dem sie geschrieben wurde», weil die rechte Ermittlung des Sinnes der Heiligen Schrift erfordere, «dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamt-

kirche und der Analogie des Glaubens»<sup>21</sup>. Weil mit dieser Hermeneutik wiederum das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche in Frage steht, stellt sie eine weitere Variation des ökumenischen Grundproblems dar, in deren Licht auch die Frage der apostolischen Sukzession zu betrachten ist.

c) *Liturgie der Eucharistie*: Die Lesung der Heiligen Schrift und das Rezitieren des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sind in der frühen Kirche in erster Linie gottesdienstliche Akte der um ihren auferstandenen Herrn versammelten Gemeinde gewesen. Die frühe Kirche hat deshalb auch die Grundformen des christlichen Gottesdienstes geschaffen, die nicht nur die bleibende Basis des kirchlichen Lebens darstellen, sondern auch als verbindlicher Bezugspunkt für jede liturgische Erneuerung betrachtet werden müssen. So enthält die früheste Beschreibung der Liturgie der Eucharistie bei Justinus dem Märtyrer in der Mitte des Zweiten Jahrhunderts bereits die wesentlichen Elemente, die in allen großen liturgischen Ritusfamilien die gleichen geblieben sind und uns auch heute noch vertraut sind. Da der Gottesdienst der Kirche der privilegierte Ort ist, an dem das Wort Gottes, das die Kirche aufbaut, erklingt und der Glaube bekannt wird, gehört auch die Liturgie zur apostolischen Tradition der Kirche und stellt einen elementaren *locus theologicus* dar, wie ihn die kirchliche Tradition mit der Weisheit zum Ausdruck gebracht hat, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist: *Lex orandi – lex credendi*. Damit scheint eine gottesdienstliche Konzentration des Kirchenverständnisses im Sinne einer eucharistischen Ekklesiologie auf, dass die Kirche in ihrem tiefsten Kern eucharistische Versammlung und Kirche vor allem dort ist, wo Eucharistie gefeiert wird. Kirche ist folglich zu verstehen als Gemeinschaft derer, die sich von Christus zur eucharistischen Versammlung zusammenrufen lassen, und zwar so sehr, dass Kirche und Eucharistie letztlich identisch sind, weil Kirche immer wieder von der Eucharistie her entsteht. Insofern die Liturgie der Eucharistie der umfassende Ort und die dynamische Mitte der Kirche ist, muss auch die Frage der apostolischen Sukzession in ökumenischer Hinsicht in diesem liturgischen Zusammenhang betrachtet werden.

d) *Bischofsamt*: Das Wort Gottes, das im Sinne der *regula fidei* ausgelegt und im Gottesdienst der Kirche verkündet wird, findet in der Sicht der frühen Kirche schließlich seine primäre Gestalt in der Gegenwart des Wortes im persönlichen Zeugen. Da zur Kirche nicht nur die Gemeinschaftlichkeit der von Gott gewirkten Geschichte seines Volkes gehört, sondern auch die Struktur persönlicher Haftbarkeit und Verantwortung, gehören Wort Gottes und Zeuge in dem Sinne zueinander, dass nicht nur der Zeuge vom Wort Gottes her und für das Wort Gottes lebt, sondern auch das Wort Gottes durch den persönlich verantwortlichen Zeugen lebt: «Das Bekenntnis gibt es nur als persönlich verantwortetes, und daher ist das Bekenntnis an die

Person gebunden»<sup>22</sup>, wie bereits das «Wir» der Kirche mit dem Namen desjenigen begonnen hat, der in Cäsarea Philippi «namentlich und als Person» zuerst das Christusbekenntnis vorgetragen hat: «Du bist der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16)<sup>23</sup>. Aufgrund dieser martyrologischen Dimension des Glaubens hat sich in der frühen Kirche auch die Überzeugung von der apostolischen Sukzession im Bischofsamt herausgebildet, das im Dienst der treuen Überlieferung des Wortes Gottes und der apostolischen Tradition steht. Da die Herausbildung des Kanons ein Werk der kirchlichen Überlieferung gewesen ist und bei diesem Prozess als konstitutives Element die herausragende Bedeutung des römischen Bischofsstuhles eine zentrale Rolle gespielt hat, muss man freilich historisch präziser urteilen, dass die Anerkennung Roms als «Kriterium des rechten apostolischen Glaubens» sogar älter ist «als der Kanon des Neuen Testaments, als «die Schrift»<sup>24</sup>. Auf jeden Fall muss man die «Herausbildung, theologische Begründung und institutionelle Stärkung des Bischofsamtes» als «eines der wichtigsten Ergebnisse der nach-apostolischen Entwicklung» beurteilen<sup>25</sup>.

Dafür ist vor allem der Brief des Clemens von Rom an die Korinther ein bereдtes Zeugnis. Es handelt sich dabei um ein Gemeindeschreiben, das im Jahre 96 verfasst worden ist, und zwar in Rom, der bald führenden Gemeinde im Westen, und adressiert gewesen ist an die Gemeinde in Korinth, einer frühen paulinischen Gemeinde, in der dieses Schreiben freudig aufgenommen worden ist. Dieser Brief, der in der Kirche der ersten Jahrhunderte «beinahe kanonischen Rang» erreicht hat und in der Gemeinde von Korinth regelmäßig im Gottesdienst verlesen worden ist<sup>26</sup>, dokumentiert die erstaunliche Tatsache, dass es bereits kurze Zeit nach dem Tod der Apostel und lange vor dem Abschluss der Kanonbildung in der ganzen Kirche – im Westen wie im Osten – nur noch eine Ordnung der kirchlichen Ämter gegeben hat: Jede Gemeinde hat einen Bischof und, wenn erforderlich, je nach Größe ein Kollegium von Presbytern und Diakonen. In dieser Entwicklung ist es begründet, dass auf der einen Seite die Verkündigung des Wortes Gottes und seine authentische Auslegung an das Bischofsamt gebunden ist, und dass auf der anderen Seite das Bischofsamt aber nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm zu Diensten zu sein hat, wie die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich hervorhebt<sup>27</sup>. Von daher dürfte vollends deutlich sein, dass die Frage der apostolischen Sukzession in ökumenischer Sicht adäquat nur im ekklesiologischen Gesamtkontext erörtert werden kann.

#### *4. Apostolische Sukzession als Kriterium des Kircheseins*

Kanon der Heiligen Schrift, Glaubensregel, Grundform des eucharistischen Gottesdienstes und apostolische Sukzession im Bischofsamt sind die vier

Grundgegebenheiten der frühen Kirche, die man nicht voneinander isolieren darf, wenn man einen tragfähigen ökumenischen Konsens bei der Frage der apostolischen Sukzession finden will. Denn ohne Berücksichtigung dieses ekklesiologischen Gesamtzusammenhangs würde die Frage der apostolischen Sukzession wiederum vereinseitigt und als etwas bloß Formales erscheinen. Es ist vielmehr nach dem genauen Verhältnis zwischen dem Wort Gottes, der Glaubensregel, der liturgischen Feier und amtlich beauftragten Zeugen in der Glaubensgemeinschaft der Kirche zu fragen. In dieser Sinnrichtung hat Papst Benedikt XVI. bei seiner ökumenischen Begegnung mit Repräsentanten anderer christlicher Kirchen während seiner Apostolischen Reise nach Köln im September 2005 betont, dass das ekklesiologische Problem, das in der Ökumene ansteht, dasjenige «der Weise der Gegenwart des Wortes in der Welt», genauerhin der «Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel» ist und dass man die spezifisch ministeriologische Frage zugleich als Frage des Gotteswortes, seiner Souveränität und seiner Demut betrachten muss, «in der der Herr es auch den Zeugen anvertraut und Auslegung gewährt, die sich freilich immer an der «regula fidei» und am Ernst des Wortes selbst zu messen hat»<sup>28</sup>.

Erst auf diesem weiteren Hintergrund lässt sich die Frage der apostolischen Sukzession im engeren Sinn betrachten, die auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine maßgebliche Rolle gespielt hat, wie bereits der Titel des Dritten Kapitels des Dekrets über den Ökumenismus signalisiert: «Die vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften». Nachdem im Ersten Kapitel festgehalten worden ist, dass «einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt» – wie die Heilige Schrift, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe «und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente» – auch «außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können», und dass der Heilige Geist «sich gewürdigt hat», die von der Katholischen Kirche getrennten «Kirchen» als «Mittel des Heils» zu gebrauchen<sup>29</sup>, stellte sich mit innerer Folgerichtigkeit die Frage, ob diese Kirchen und Gemeinschaften nicht auch als «Kirchen» bezeichnet werden sollten. Im Blick auf die Ostkirchen ergab sich diesbezüglich keine Schwierigkeit, weil in diesen Kirchen das in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt und alle gültigen Sakramente gegeben sind und sie damit über die wesentlichen kirchlichen Elemente verfügen, die sie als Einzelkirchen konstituieren, auch wenn die verbindende Beziehung zum Träger des Petrusamtes als dem hierarchischen Fundament der Einheit aller Einzelkirchen fehlt. Was hingegen die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften des Westens betrifft, stellte sich das Problem, ob der Begriff Kirche im theologischen Sinn auch dort verwendet werden kann, wo das Bischofsamt in apostoli-

scher Sukzession nicht, jedenfalls nicht mit Sicherheit, gegeben und wo nur ein Teil der Sakramente anerkannt ist. Wie Johannes Feiner in seinem Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus berichtet<sup>30</sup>, gingen diesbezüglich die Meinungen der Konzilsväter weit auseinander. Während die einen wünschten, dass auch die nichtkatholischen Gemeinschaften des Westens als «Kirchen», freilich in einem analogen Sinn, bezeichnet werden sollten, wandten die anderen ein, dass eine kirchliche Gemeinschaft, in der kein Bischofsamt in apostolischer Sukzession gegeben ist, nicht als «Kirche» bezeichnet werden kann oder diese Bezeichnung nur in einer unvollkommenen Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche in Anspruch nehmen kann. Angesichts dieses schwerwiegenden Dissenses schlug Kardinal Franz König von Wien in der konziliaren Debatte vor, man könne und solle diese Gemeinschaften als *communitates ecclesiales* bezeichnen, um auf der einen Seite anzuerkennen, dass ihnen ein kirchlicher Charakter eignet und dass sie bei ihren Gläubigen die Sendung der Kirche wahrnehmen, und um auf der anderen Seite festzuhalten, dass diesen kirchlichen Gemeinschaften in katholischer Sicht zum vollen Kirchesein konstitutive Elemente fehlen. Das Dekret über den Ökumenismus benennt dabei als die wesentlichen Defizite bei den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften das «Fehlen des Weihesakramentes» und in der Folge die Nicht-Bewahrung der «ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums»<sup>31</sup>.

Das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und die Gültigkeit der Eucharistie sind für das Zweite Vatikanische Konzil somit die entscheidenden Kriterien für die Verwendung der Bezeichnung «Kirche» für die von der Katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften. Diesen Sachverhalt hat die Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer «Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» im Jubiläumsjahr 2000 in Erinnerung gerufen, mit der sie die Ostkirchen als «echte Teilkirchen» gewürdigt und über jene kirchlichen Gemeinschaften, «die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt haben», geurteilt hat, sie seien «nicht Kirchen im eigentlichen Sinn», die in diesen Gemeinschaften Getauften stünden aber aufgrund der Taufe «in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche»<sup>32</sup>. Wenn man diese Erklärung auf dem Hintergrund der Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil betrachtet, wird man der Einschätzung des Mainzer evangelischen Systematikers Notger Slenczka zustimmen müssen, die Erklärung «Dominus Iesus» rufe im Grunde nur «die einschlägigen Bestimmungen und das Ökumeneprogramm des Vat. II.» in Erinnerung, demgemäß die Eucharistie und die apostolische Sukzession «die Kriterien des Kircheseins» sind<sup>33</sup>. Aus Gründen der eigenen Glaubwürdigkeit wird man von der Katholischen

Kirche mit ihrer Glaubensüberzeugung, dass die apostolische Sukzession im Bischofsamt und das eucharistische Geheimnis zum Wesen der Kirche Jesu Christi gehören, nicht erwarten dürfen, dass sie zugleich kirchliche Gemeinschaften, die diese beiden Wirklichkeiten nicht, zumindest nicht im gleichen Sinn, zum Wesen der Kirche zählen, dennoch im gleichen Sinn als Kirchen anerkennen soll. Von daher stellt sich aber erst recht die Frage, wie ein ökumenischer Konsens über die apostolische Sukzession gefunden werden kann.

### *5. Auf dem Weg zu einer Verständigung über die apostolische Sukzession*

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von einer Defizienz des eucharistischen Mysteriums aufgrund des «Fehlens des Weihesakramentes» bei den protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, die in der Reformation eingetreten sind, spricht und es bei dieser Feststellung bleiben muss, wird ein ökumenischer Konsens über die apostolische Sukzession unmöglich sein. Denn es gibt nun einmal keinen Weg, diese Defizienzen, die im 16. Jahrhundert eingetreten sind, heilen zu können – es sei denn, man beurteile die reformatorische Abweichung von der traditionellen Regel der bischöflichen Ordination als in der damaligen Situation unausweichlich gewordenen Notstand und anerkenne die Ordinationspraxis seit der Reformationszeit unter Ausdehnung der mittelalterlichen theologischen Anschauungen über die Nottaufe und die Notbeichte auch auf die Ordination als «Notstandsweihe». In dieser Richtung hat sich bereits früh der katholische Ökumeniker Otto Karrer ausgesprochen, indem er zugleich eingeschärft hat, eine Notstandsordnung dürfe sich nie in einem Dauerprinzip verfestigen. Er hat deshalb seinen ökumenischen Gesprächspartnern gegenüber nie verschwiegen, dass die katholische Einheitshoffnung auch das Wiedergewinnen der christusgemäßen Gestalt der Kirche bei den reformatorischen Kirchen einschließe, wobei er zu dieser auch das apostolische Bischofs- und Petrusamt zählte. In ähnlicher Stoßrichtung hält auch der evangelische Ökumeniker Wolfhart Pannenberg eine Anerkennung des Amtes bei den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften durch die katholische Kirche nur unter der Voraussetzung für möglich, «dass die evangelischen Kirchen ihre Ordinationspraxis im Sinne der lutherischen Bekenntnisschriften als Ausdruck eines Notrechts verstehen und nicht etwa auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen als Quelle einer durch Delegation begründeten Amtsvollmacht zurückführen; denn dadurch würden sie ein alternatives Konzept von Amt und Ordination entwickeln, das mit der in dieser Sache durch die römisch-katholisch repräsentierte Tradition nicht vereinbar ist.»<sup>34</sup>

Bei dieser anvisierten Lösung stellt sich freilich zunächst die Frage, ob die reformatorischen Gemeinschaften diese katholische Zumutung annehmen werden, sich auf die Bedeutung und den kirchlichen Stellenwert der Ordi-

nation und auch auf ihre konkrete Gestalt, nämlich auf das uralte und ehrwürdige Zeichen der bischöflichen Handauflegung als das sichtbare und wirksame Zeichen der Einbindung in die gesamtkirchliche Tradition, zurückzubedenken und beispielsweise die vielfach eingeführte Praxis der Ersetzung der Ordination durch eine bloße Beauftragung zur Abendmahlsfeier oder gar der Erteilung der Ordination durch Nicht-Ordinierte zu beenden. Das viel grundlegendere Problem besteht aber darin, ob die Beurteilung der Situation in der Reformationszeit als Notordnung auf Zeit dem historischen Sachverhalt wirklich entspricht oder ob in der Reformationszeit nicht nur die apostolische Sukzession im Sinne eines isolierten Teilproblems in Frage gestellt worden ist, sondern die sakramentale Gesamtschau der Kirche überhaupt, so dass man mit Walter Kasper urteilen muss: «So geschah der Bruch also nicht primär durch die Unterbrechung der Sukzessionskette, sondern durch ein neues Verständnis der Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium vom Heil in Jesus Christus.»<sup>35</sup>. Dieses Urteil aber impliziert, dass eine ökumenische Verständigung über die apostolische Sukzession nur im Rahmen einer ökumenischen Grundsatzdiskussion über das Wesen der Kirche Aussicht auf Erfolg haben kann.

Am weitesten in die Richtung der von Otto Karrer und Wolfhart Pannenberg angezeigten Richtung einer Problemlösung vorgestoßen sind zweifellos einige Repräsentanten der hochkirchlichen Bewegung, die in Teilen des Protestantismus bereits im 19. Jahrhundert eingesetzt hat und in der sich evangelische Amtsträger die Handauflegung von Bischöfen beschafft haben, die in einem Handlungszusammenhang mit der katholischen Kirche stehen, um auf diesem Weg eine formale Legitimität der apostolischen Sukzession beanspruchen zu können. Hinter dieser Entscheidung stehen gewiss zunächst das Empfinden eines Ungenügens bei kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in die Zeit des Anfangs der Kirche zurückreichen, und das sensible Bedürfnis, die Zugehörigkeit zur Kirche aller Zeiten auch sichtbar darstellen zu wollen. Da solche Weihen aber ohne ekklesiale Konsequenzen statthaben, stehen sie in der großen Gefahr, die apostolische Sukzession wiederum zu isolieren und damit das eigentliche Wesen der bischöflichen Handauflegung eher zu verkennen als zu revitalisieren. Solchen Entwicklungen gegenüber hat Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht geurteilt, dass eine bischöfliche Handauflegung, die nicht zugleich Eintreten in den Traditions- und Lebenszusammenhang der Kirche ist, keine kirchliche Handauflegung sein kann, sondern eher als «apokryphe apostolische Sukzession» bezeichnet werden muss: «In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der

Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist.»<sup>36</sup> Damit drängt sich erneut der Schluss auf, dass der eigentliche Dissens zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Gemeinschaften nur vordergründig im unterschiedlichen Verständnis der sakramentalen Ordination liegt, sondern viel grundlegender im unterschiedlichen Kirchenverständnis, und dass die Frage der apostolischen Sukzession nur in diesem ekklesiologischen Gesamtrahmen einer ökumenischen Lösung entgegengeführt werden kann.

Diesbezüglich stellt sich der ekklesiologische Gesamtrahmen, den das Zweite Vatikanische Konzil vorgegeben hat, auch in ökumenischer Hinsicht als viel offener heraus, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies gilt zunächst im Blick auf das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, von dem das Konzil nicht behauptet, die dreifache hierarchische Gliederung des kirchlichen Amtes in Bischofs-, Priester- und Diakonenamt sei in einer unmittelbaren göttlichen Einsetzung begründet, sondern viel vorsichtiger formuliert, «das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt» werde «in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters (ab antiquo) Bischöfe, Priester, Diakone heißen»<sup>37</sup>, und unter den verschiedenen Dienstämtern, die «von den ersten Zeiten her» in der Kirche ausgeübt werden, nehme «nach dem Zeugnis der Überlieferung» das Amt derer «einen hervorragenden Platz» ein, «die zum Bischofsamt bestellt sind und kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung besitzen»<sup>38</sup>. Mit diesen flexiblen Formulierungen trägt das Konzil nicht nur den offenen Fragen Rechnung, die auch innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Episkopat und Presbyterat bestehen<sup>39</sup>, sondern kommt auch der Position der reformatorischen Kirchen, die mit ihrer Gleichsetzung der beiden Ämter an altkirchliche Verhältnisse angeknüpft und sich vor allem auf den Kirchenvater Hieronymus berufen haben<sup>40</sup>, zumindest streckenweise entgegen. Eine weitere Klärung des Verhältnisses von Presbyterat und Episkopat erweist sich deshalb als unabdingbare Voraussetzung, um bei der ökumenischen Verständigung über die Frage der Apostolizität der Kirche im Allgemeinen und über die apostolische Sukzession im Besonderen weiterzukommen.

Was zweitens die vom Zweiten Vatikanischen Konzil festgestellte Defizienz des kirchlichen Amtes in den reformatorischen Kirchen betrifft, stellt sich zunächst die Frage, ob die Übersetzung des lateinischen Urtextes «defectus ordinis» mit «Fehlen des Weihesakramentes», wie sie in der deutschsprachigen Ausgabe der Konzilstexte vorliegt, die einzig mögliche und adäquate ist, oder ob der lateinische Begriff nicht auch mit «Mangel» wiedergegeben werden könnte. Viel grundlegender ist freilich die sachliche Problematik, worin denn dieser «Mangel» besteht.<sup>41</sup> Nach den bisherigen Darlegungen wird man diesen «defectus» nicht allein und nicht isoliert im in der Reformationszeit vollzogenen Bruch der apostolischen Sukzession



im Bischofsamt erblicken dürfen, weil dieser Bruch letztlich im unterschiedlichen Verständnis des Wesens der Kirche begründet ist, und zwar vor allem im Blick auf ihre sakramentale Grundstruktur und ihre heilsvermittelnde Sendung. Diese ekklesiologische Differenz hat bereits Friedrich Schleiermacher auf die Kurzformel gebracht, der Protestantismus mache «das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche» von «seinem Verhältnis zu Christo» abhängig, während der Katholizismus «umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo» von «seinem Verhältnis zur Kirche» abhängig mache.<sup>42</sup> Selbst wenn diese Formulierung als überpointiert erscheinen mag, bringt sie doch zum Ausdruck, dass der eigentliche Kern des zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestehenden ökumenischen Problems nicht in erster Linie in der Frage nach der Gültigkeit von Ordinationen durch nichtbischöfliche Amtsträger besteht, sondern viel grundlegender im unterschiedlichen Verständnis der Kirche und dabei vor allem des Verhältnisses zwischen Kirche und Evangelium. Damit dürfte vollends deutlich sein, dass die Frage der Apostolizität der Kirche und der apostolischen Sukzession im Bischofsamt nur im Rahmen einer ökumenischen Klärung des Kirchenverständnisses eine tragfähige Lösung finden kann und dass folglich das Gespräch über das Wesen der Kirche zu den Haupttraktanden des heutigen und künftigen ökumenischen Dialogs gehören muss.<sup>43</sup>

### *6. Apostolisches Leben und apostolische Sendung*

Die Fokussierung auf die ökumenische Klärung des Kirchenverständnisses drängt sich noch aus einem weiteren Grund auf. Die katholische Tradition mit ihrer Betonung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt besteht darauf, dass die Apostolizität der Kirche nicht einfach eine rein ideelle, geistliche und unsichtbare, sondern auch eine geschichtlich greifbare und sichtbare Wirklichkeit ist, und insistiert deshalb auch auf der konkreten Verbindlichkeit der Kirche und ihrer Glaubenslehre. Denn die Apostolizität der Kirche ist nicht so zu verstehen, als wären alle Getauften Apostel; vielmehr gehört eine «strukturierte Nachfolge der Apostel, die die Apostolizität der ganzen Kirche begründet», zur «lebendigen Tradition, die für die Kirche von Anfang an zur prägenden Gestalt wurde und es weiterhin sein wird»<sup>44</sup>. Demgegenüber erinnert die reformatorische Tradition bleibend daran, dass eine bloße Nachfolge im Amt ohne Nachfolge der ganzen Kirche im Glauben und im Geist der Apostel ihre Zeichenbedeutung zu verlieren droht. Beides sind wichtige Anliegen, die in eine künftige Kircheneinheit einzubringen sind. Wie die Apostolizität der Kirche ohne ihr sakramentales Zeichen der apostolischen Sukzession im Bischofsamt ihrer Konkretheit verlustig geht, so droht die apostolische Sukzession im Bischofsamt ohne ihre Einbettung in der Apostolizität der ganzen Kirche ihre Evidenz zu

verlieren. Beide stehen aber in der Pflicht, die im Glaubensbekenntnis bezugte Wesenseigenschaft der Kirche als «apostolische» auch heute zu bewahren und glaubwürdig zu leben. Wenn dies gelingen soll, ist die Kirche gut beraten, wenn sie sich immer wieder am Urmodell der Apostolizität orientiert, das in der Beschreibung der ersten Christengemeinde in der Apostelgeschichte vorliegt und in vier Dimensionen dargestellt wird: im Festhalten an der Lehre der Apostel und im Festhalten an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und an den Gebeten (Apg 2,42).

Dass eine solche *vita apostolica* Kirche auferbaut und in die Welt ausstrahlt, wird in der dankbaren Feststellung bestätigt: «Der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten» (Apg 2,47). Damit tritt nochmals die missionarische Dimension der Apostolizität der Kirche vor Augen, die bereits in der Etymologie enthalten ist und notwendigerweise auch den Gedanken der Katholizität mit einschließt. Wenn nämlich die Sendung der Apostel ihren indispensable Ausdruck in der Universalität des Missionsauftrags gefunden hat, «dann können christliche Gemeinden nur unter der Bedingung apostolisch bleiben, dass sie sich im Zusammenhang der fortgehenden universalen Mission und der Gesamtheit ihrer bisherigen Wirkungen verstehen», und dann kann die christliche Kirche «nur in dem Maße apostolisch sein, in welchem sie katholisch ist»<sup>45</sup>. Da somit das entscheidende Kriterium der Apostolizität und Katholizität der Kirche im Wesen ihrer apostolischen Sendung liegt, die im Kern Sendung zur Christusverkündigung ist, stehen alle christlichen Kirchen in der gemeinsamen Sendung, das christliche Evangelium in unserer Gesellschaft zu verkünden, die in unseren Breitengraden bereits weithin Missionsland geworden ist. Die ökumenische Wiederentdeckung der apostolischen Dimension der Kirche hängt deshalb wesentlich mit der Revitalisierung des Missionsauftrags zusammen, der heute glaubwürdig nur noch in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen werden kann.<sup>46</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat*, in: J. FEINER, J. TRÜTSCH und F. BÖCKLE (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 175–205, hier 176.

<sup>2</sup> H. MEYER, *Ökumenische Perspektiven in evangelischer Sicht*, in: J. KRÜGER, J. M. KRUSE (Hrsg.), *Unus fons, unus spiritus, una fides. Ökumene in Rom. Erfahrungen, Begegnungen und Perspektiven der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Rom*, Karlsruhe 2010, 214–234, hier 220.

<sup>3</sup> G. LOHFINK, *Gottes Volksbegehren. Biblische Herausforderungen*, München 1998, 259.

<sup>4</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Der Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 281–299, hier 288.

<sup>5</sup> Vgl. M. THEOBALD, «... der uns den Dienst der Versöhnung übertragen hat» (2 Kor 5, 18). *Das Apostelamt nach 2 Kor 5, 14-21*, in: G. AUGUSTIN/K. KRÄMER (Hrsg.), *Leben aus der Kraft der Versöhnung. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2006, 22-43.

<sup>6</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Der Bischof – Kunder und Hüter des Glaubens*, in: IKaZ Communio 31 (2002) 456-467, hier 456.

<sup>7</sup> J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 116.

<sup>8</sup> W. KASPER, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in: W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br. – Göttingen 1990, 329-349, hier 336.

<sup>9</sup> KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 337.

<sup>10</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in: K. RAHNER/DERS., *Episkopat und Primat* (Quaestiones disputatae 11), Freiburg i. Br. 1961, 37-59.

<sup>11</sup> Vgl. dazu noch immer grundlegend H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

<sup>12</sup> E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: M. J. RAINER (Hrsg.), «Dominus Iesus». *Anstossige Wahrheit oder anstossige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 59-67, hier 65-66.

<sup>13</sup> Vgl. S. REGLI, *Ökumenische Konsenserklarungen mit Römisch-katholischer Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Ergebnisse*, in: F. FURGER – J. PFAMMATTER (Hrsg.), *Kirche und Sakrament* (Theologische Berichte IX), Zürich 1980, 129-171, bes. 152-169: Erklärungen über das kirchliche Amt.

<sup>14</sup> *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Frankfurt/M. – Paderborn 2009.

<sup>15</sup> KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 346.

<sup>16</sup> Vgl. W. BEINERT, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, in: F. FURGER und J. PFAMMATTER (Hrsg.), *Kirche und Sakrament* (Theologische Berichte IX), Zürich 1980, 13-66; W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237-254.

<sup>17</sup> Vgl. K. KOCH, *Der Bischof als Bindeglied der Katholizität. Die episkopale Dimension der katholischen Ekklesiologie*, in: G. AUGUSTIN (Hrsg.), *Die Kirche Jesu Christi leben*, Freiburg i. Br. 2010, 56-107.

<sup>18</sup> G. LOHFINK, *Bibel Ja – Kirche nein? Kriterien richtiger Bibelauslegung*, Bad Tölz 2004, 117.

<sup>19</sup> H. SCHÜTTE, *Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung*, Paderborn 2004, 70.

<sup>20</sup> RATZINGER, *Jesus* (s. Anm. 7), 117.

<sup>21</sup> *Dei verbum*, Nr. 12.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, in: DERS. (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 165-179, hier 171.

<sup>23</sup> RATZINGER, *Primat* (s. Anm. 22), 170.

<sup>24</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i. Br. 1991, 65.

<sup>25</sup> E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 230.

<sup>26</sup> CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthos*, übersetzt und eingeleitet von G. SCHNEIDER (Fontes christiani 13), Freiburg i. Br. 1991, 34.

<sup>27</sup> *Dei verbum*, Nr. 10.

<sup>28</sup> *Predigten, Ansprachen und Grussworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages 14. September 2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169), Bonn 2005, 69-70.

<sup>29</sup> *Unitatis redintegratio*, Nr. 3.

<sup>30</sup> J. FEINER, *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 13, Freiburg i. Br. 1967, 40-126, bes. 50-58 und 92-93.

<sup>31</sup> *Unitatis redinetgratio*, Nr. 22.

<sup>32</sup> *Dominus Iesus*, Nr. 17.

- <sup>33</sup> N. SLENCZKA, *Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene*, in: *Kerygma und Dogma* 48 (2002), 172-195, hier 177.
- <sup>34</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Band 3, Göttingen 1993, 440.
- <sup>35</sup> KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 341.
- <sup>36</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Das Weihesakrament (Ordo) als sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 251-263, hier 258.
- <sup>37</sup> *Lumen gentium*, Nr. 28.
- <sup>38</sup> *Lumen gentium*, Nr. 20.
- <sup>39</sup> Vgl. H. MÜLLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung*, Wien 1971; P. WALTER, *Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert*, in: D. SATTLER und G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge: II. Ursprünge und Wandlungen* (Dialog der Kirchen, Band 13), Freiburg i. Br. – Göttingen 2006, 39-96.
- <sup>40</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: DERS., *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 3, Göttingen 2000, 138-149.
- <sup>41</sup> Vgl. P. WALTER, «*Sacramenti Ordinis defectus*» (UR 22,3). *Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs*, in: D. SATTLER und G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge: III. Verständigungen und Differenzen* (Dialog der Kirchen, Band 14), Freiburg i. Br. – Göttingen 2008, 86-101.
- <sup>42</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin 1960 (Neuausgabe), 137.
- <sup>43</sup> Vgl. K. KOCH, *Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute*, in: *Catholica* 65 (2011), 1-26.
- <sup>44</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, *Sacerdotium ministeriale*. Schreiben vom 6. August 1983 an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie.
- <sup>45</sup> W. PANNENBERG, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche*, in: R. GROSCURTH (Hrsg.), *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen* (Beiheft zu *Kerygma und Dogma* 2), Göttingen 1971, 92-109, hier 104.
- <sup>46</sup> Vgl. K. KOCH, *Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung*, in: G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (Hrsg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung* (Theologie im Dialog, Band 6), Freiburg i. Br. 2011, 41-79.

HERMANN J. POTTMEYER · BOCHUM

## DAS LEHRAMT IM DIENST DER APOSTOLIZITÄT DER KIRCHE

### *1. Das apostolische Erbe: Lehre und Auftrag zu lehren*

Von den vier Kennzeichen der Kirche Jesu Christi in den Glaubensbekenntnissen ist keines so grundlegend für Sein und Sendung der Kirche wie das Kennzeichen «apostolisch». Apostolisch ist die Kirche, weil sie auf dem Zeugnis der Apostel von Jesus Christus gründet. Apostolisch bleibt die Kirche, sofern sie sich am Glauben der Apostel an Jesus Christus ausrichtet, um auch eins, heilig und katholisch zu sein. Apostolisch handelt die Kirche, wenn sie den Sendungsauftrag der Apostel weiterführt, allen Menschen das Evangelium Jesu Christi auszurichten. Apostolisch ist auch ihr Hirten- und Lehramt. Denn Jesus verband mit der Aussendung der Apostel den Auftrag, in seinem Namen seine Herde zu lehren und zu weiden. So ist die Kirche «aufgebaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus der Eckstein ist» (Eph 2,20; vgl. Mt 16,18; Offb 21,14).

Nach dem Tod der Apostel wurde die Sicherung sowohl ihres Zeugnisses wie ihres Sendungsauftrags zum vordringlichen Anliegen der frühen Gemeinden. Die Sicherung des Zeugnisses und der Lehre der Apostel geschah durch deren Sammlung und schriftliche Fixierung. Dabei erfuhr man sich vom Heiligen Geist geleitet, der die Wahrheitstreue der mündlichen Überlieferung wie ihrer Niederschrift gewährleistete (vgl. 1 Petr 1,10-12; 2 Petr 1,16-21; 2 Tim 3,14-17). Mehr und mehr orientierte man sich am schriftlichen Zeugnis, dessen Maßgeblichkeit oder Kanonizität zusammen mit jener der Bücher des Alten Testaments darin zum Ausdruck kam, dass man diese Schriften als «Wort Gottes» zu bezeichnen begann. So wurden die Bücher und Schriften des Alten und Neuen Testaments zu *dem* Buch der Christen, zur «Bibel», zu ihrer «Heiligen Schrift».

*HERMANN JOSEF POTTMEYER, geb. 1934, Prof. em. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum; Gastprofessor an der Universität Notre Dame, USA; 1992-2003 Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, Rom.*

Gesichert wurde auch das andere Erbe der Apostel, ihr Auftrag, im Namen Jesu Christi zu lehren und zu handeln. Die Apostel übertrugen ihren Mitarbeitern – Paulus durch Handauflegung (vgl. 2 Tim 1,6) – die Aufgabe, ihren Auftrag fortzuführen. Daraus entwickelte sich das Amt des *episkopos* oder Bischofs, der als Nachfolger des Apostels im Namen Christi die ihm anvertraute Kirche lehrt und leitet. In der Folgezeit diente die geordnete Übertragung des kirchlichen Amtes zur weiteren Sicherung des apostolischen Erbes. Die Abfolge der Handauflegungen, die apostolische Sukzession des Bischofsamtes wurde zum Ausdruck, Mittel und Kriterium der Kontinuität der apostolischen Überlieferung.

Die getreue Weitergabe des Zeugnisses und der Lehre der Apostel gehörte zu den wichtigsten Aufgaben des Bischofs (vgl. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,13f). Auf Synoden bezeugte er den überkommenen Glauben seiner Kirche. Dem Zeugnis jener Gemeinden, in denen ein Apostel gewirkt hatte, kam dabei ein besonderes Gewicht zu. An ihrer Überlieferung orientierten sich die später entstandenen Gemeinden oder Kirchen.

Unter diesen auf einen Apostel zurückgehenden Kirchen nahm Rom eine besondere Stellung ein. Denn dort waren die beiden wichtigsten Apostel tätig gewesen und als Märtyrer gestorben, Petrus und Paulus. Die Kirche Roms galt deshalb seit dem 2. Jahrhundert als in besonderer Weise «apostolisch». In Streitfällen über die rechte Lehre wandten sich andere Kirchen und ihre Bischöfe an Rom. In Gemeinschaft mit Rom zu stehen, wurde zu einem Kriterium der Rechtgläubigkeit.

Die Übereinstimmung mit den «apostolischen Sitzen», insbesondere mit Rom, blieb aber nicht das einzige Kriterium für die wahre apostolische Überlieferung. Je mehr die Ortskirchen zu einem Gemeinschaftsverbund zusammenwuchsen, traten zum Kriterium der *antiquitas* einer Lehre, wofür die Überlieferung der apostolischen Sitze stand, zwei andere Kriterien für die Apostolizität einer Lehre hinzu: ihre *universitas* oder Allgemeinheit und die *consensio* oder der Konsens, der sich etwa auf Synoden einstellte und die Allgemeinheit einer Lehre bezeugte. Im Grunde waren es nur zwei Kriterien, nämlich die *antiquitas* und die *universitas*; wenn es aber über deren Vorliegen zum Streit kam, wurde zusätzlich der Konsens erforderlich, der eben auf Synoden oder Konzilien ermittelt wurde. Bei schwerwiegenden Glaubensstreitigkeiten, die die Kirchengemeinschaft bedrohten, traten die Bischöfe aus der ganzen Kirche zu ökumenischen Konzilien zusammen, um die Apostolizität der Kirche und ihre Einheit zu sichern.

Diesen Kriterienkatalog der Väterzeit hielt der gallische Mönch Vinzenz von Lerin in seinem «Commonitorium» von 434 fest: In der katholischen Kirche sei immer daran «festzuhalten, was überall, was immer und was von allen (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*) geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinn katholisch».<sup>1</sup>

## 2. Von der Zeugenautorität des Nachfolgers Petri zur Lehrautorität des Stellvertreters Petri

Kam den römischen Bischöfen zunächst als den amtlichen Zeugen der in Rom bewahrten Lehre der Apostel Petrus und Paulus eine besondere Autorität unter den übrigen Bischöfen zu, so erhielt ihre Autorität seit dem 3. Jahrhundert einen neuen Akzent. Als Nachfolger Petri beriefen sie sich zusätzlich auf den besonderen Auftrag, den Jesus dem Petrus erteilte (vgl. Lk 22,32; Mt 16,16-19; Jo 21,15-17). Das entsprach der für jeden Bischof geltenden doppelten Aufgabe, die Lehre der Apostel weiterzugeben und den apostolischen Sendungsauftrag weiterzuführen, nur dass sich beim römischen Bischof beide Aufgaben von Petrus herleiteten. Dessen Stellung im Apostelkreis und sein Auftrag, die Brüder im Glauben zu stärken und die Herde Christi zu weiden, unterschieden ihn von den anderen Aposteln. Daraus leiteten die römischen Bischöfe ihren Auftrag ab, über die eigene Ortskirche hinaus für die Bewahrung des apostolischen Glaubens Sorge zu tragen. Seit dem 5. Jahrhundert hießen die römischen Bischöfe nicht nur Nachfolger, sondern auch Stellvertreter Petri und erhielten den Titel «Papst».

Dass die Besinnung und Berufung auf den besonderen Auftrag Petri erst im 3. Jahrhundert erfolgte, erklärt sich daraus, dass sich die Notwendigkeit eines einheitswahrenden Amtes erst einstellte, als die zerstreuten Ortskirchen zu einer Gemeinschaft von Kirchen wurden, deren Glaubenseinheit immer wieder durch Irrlehren gefährdet war. Um der für die Kirche maßgeblichen Apostolizität gerecht zu werden, mussten ein solches Amt und seine Autorität apostolisch begründet sein. Dafür bot sich die Berufung auf den biblischen Petrus an, dessen Erbe bereits vorher den Vorrang Roms begründete.

Obwohl der Schwerpunkt der noch ungeteilten Kirche im Osten lag und die östlichen Patriarchate, besonders Konstantinopel, immer wieder den Vorrang Roms bestritten, setzte sich zwischen 500-900 doch das Bewusstsein durch, «dass gesamtkirchliche Kontroversen, speziell glaubensmäßiger Art, nur in Einheit mit dem römischen Sitz und nicht ohne ihn definitiv gelöst werden können».<sup>2</sup>

Nach der Jahrtausendwende und infolge des Schismas zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens kam es jeweils zu einer unterschiedlichen Entwicklung. Während im Osten innerhalb der dort verbleibenden Reichskirche der Patriarch von Konstantinopel sich die Jurisdiktion über die Kirche mit dem oströmischen bzw. byzantinischen Kaiser teilte, entwickelte sich im Westen der Jurisdiktionsprimat des Papstes mit monarchischen Zügen. Es war vor allem Papst Gregor VII., der diese Entwicklung vorantrieb, nicht zuletzt in der Absicht, die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber Fürsten und Kaisern zu behaupten. Den nächsten Schritt tat Papst Innozenz III., der im 13. Jahrhundert beanspruchte, der einzige «Stell-

vertreter Christi» für die Gesamtkirche und damit «Haupt der (sichtbaren) Kirche» zu sein.

### 3. «Gelehrt wird, was wahr ist» oder «Wahr ist, was gelehrt wird»?

Das alles hatte Folgen für die Gestalt und Praxis des kirchlichen Lehramtes. Im Westen wurde der Papst zunehmend der oberste Lehrer der Kirche. Unter Berufung auf seinen Jurisdiktionsprimat beanspruchte er das alleinige Recht, Konzilien einzuberufen und deren Beschlüsse zu bestätigen. Das blieb jedoch nicht unbestritten. Als es infolge der Schwäche des Papsttums im 14. und 15. Jahrhundert zum Abendländischen Schisma kam, aus dem nur Konzilien herausführen konnten, lehrten die Konzilien von Konstanz und Basel, dass das Konzil als Repräsentation der Gesamtkirche über dem Papst stehe und seine Beschlüsse unfehlbar seien. Man bezeichnet diese Lehre als Konziliarismus. Von den nachfolgenden Päpsten und den anti-konziliaristischen Theologen wurde diese Lehre entschieden bestritten. In unterschiedlicher Form lebte der Konziliarismus aber bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts fort, insbesondere in Frankreich und Deutschland.

Die nächste Bestreitung der päpstlichen Lehrautorität erfolgte im 16. Jahrhundert im Zuge der Reformation. Angesichts von Fehlentwicklungen in Praxis und Lehre der Kirche und des wenig apostolischen Lebensstils der damaligen Päpste forderten die Reformatoren ein Konzil, das eine Reform der Kirche «an Haupt und Gliedern» einleiten sollte. Sie wollten die Kirche wieder auf ihr apostolisches Erbe verpflichten. Vor allem Luther war an der Kontinuität mit der Lehre der Apostel und der alten Kirche gelegen. Bevor es zum endgültigen Bruch kam, konnte Luther sagen, «dass im Papsttum die rechte Heilige Schrift sei, die rechte Taufe, rechtes Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünde, rechtes Predigtamt, rechter Katechismus».<sup>3</sup>

Leider wurde das Konzil von Trient zu spät einberufen, um den Bruch noch verhindern zu können. Nach erfolgter Kirchenspaltung kam es auf beiden Seiten zu einer sich zuspitzenden Frontstellung in den umstrittenen Lehrstücken. Dabei hielten beide Seiten am Prinzip der Apostolizität fest. Die katholische Seite begründete ihren Anspruch, allein die wahre apostolische Kirche zu sein, nicht zuletzt damit, dass nur bei ihr die bis auf Petrus und die anderen Apostel zurückgehende apostolische Nachfolge im päpstlichen und bischöflichen Amt gegeben sei.

So war es nicht verwunderlich, dass in der gegenreformatorisch gestimmten Theologie und Kirche dem Papsttum als dem Unterscheidungs- und Alleinstellungsmerkmal der katholischen Kirche ein immer größeres Gewicht zukam. Nicht von ungefähr griffen die Theologen des Jesuitenordens, des hauptsächlichen Trägers der Gegenreformation, die Lehre von



der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes auf, und zwar in ihrer zugespitzten Version, wie sie erstmals im 15. Jahrhundert von den antikonkiliaristischen Theologen aufgestellt worden war.

Wie und wann kam es zu dieser Lehre? Fußend auf der altkirchlichen Überzeugung, dass die Kirche von Rom der Hort der wahren apostolischen Überlieferung sei, und angesichts der Tatsache, dass der Papst in Verbindung mit seinem Jurisdiktionsprimat zum obersten Lehrer der Kirche geworden war, neigten bereits die großen Theologen des Mittelalters, besonders jene aus den Bettelorden, zu der Auffassung, dass päpstliche Lehrurteile als irrtumslos zu gelten hätten. Sie machten allerdings zur Bedingung, dass solche Lehrurteile mit dem überlieferten Glauben der Kirche übereinstimmen müssten und ihnen deshalb die Feststellung dieses Glaubens voranzugehen habe; dazu solle sich der Papst der Hilfe und des Rates der universalen Kirche bedienen.

Zur zugespitzten Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit kam es in der schon genannten Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus. Jetzt wurde aus der Irrtumslosigkeit päpstlicher Lehrurteile, die auf deren inhaltlicher Übereinstimmung mit Glaube und Lehre der Kirche beruhte, deren Unfehlbarkeit aufgrund der formalen Autorität des Papstes als des obersten Lehrers und Hirten der Kirche. Es waren aber die Konziliaristen, die zum ersten Mal in der Geschichte einen solchen formalen Autoritätsanspruch erhoben, und zwar für die Konzilsbeschlüsse von Konstanz und Basel, die die Oberhoheit des Konzils über Kirche und Papst lehrten. Im Gegenzug bestanden die antikonkiliaristischen Theologen auf dem Jurisdiktionsprimat des Papstes und als Ausfluss desselben auf dem päpstlichen Lehrprimat, für den sie von den Konziliaristen den formalen Autoritätsanspruch übernahmen. Um die Stellung des Papstes als des obersten Lehrers unangreifbar zu machen, lehrten sie, dass ein Lehrurteil desselben als unfehlbar zu gelten habe, wenn er dieses kraft seiner Höchstgewalt endgültig für die ganze Kirche verpflichtend mache – unabhängig davon, ob und wie sich der Papst dabei der Hilfe und des Rates der universalen Kirche bedient habe. Aus dem «Gelehrt wird, was wahr ist» wurde das «Wahr ist, was gelehrt wird».

Trotz ihrer einseitig formalen Autoritätsbegründung konnten und wollten Konziliaristen wie Antikonkiliaristen weder die Bindung des kirchlichen Lehramtes an das apostolische Erbe noch die bewährten Kriterien zur Feststellung desselben außer Kraft setzen. Auch den Vertretern der zugespitzten Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit blieb durchaus bewusst, dass der Papst deshalb nicht der Pflicht zu verantwortlicher Wahrheitsfindung enthoben ist. Aber sie wollten die Weise, wie der Papst dieser Verpflichtung nachkommt, nicht als Bedingung für den Wahrheitsanspruch seiner Lehrentscheidungen gelten lassen, um jede Berufung auf mangelnde Wahrheitsuche als Ausflucht auszuschließen. Sie vertrauten darauf, dass der der

Kirche und dem Petrus verheißene göttliche Beistand verhindert, dass der Papst die Kirche auf einen Irrtum verpflichten könnte.<sup>4</sup>

#### 4. Die Unfehlbarkeit des Papstes – ein lange verkanntes Dogma

Es sollte aber bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts dauern, bis sich diese zugespitzte Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit allmählich durchsetzte. Im 18. Jahrhundert waren unter dem Einfluss des Gallikanismus, der in Frankreich offiziellen, vom Staat gestützten Lehre, in ganz Europa konziliaristische Ideen verbreitet. Der Gallikanismus vertrat ausdrücklich die Überordnung des Konzils über den Papst im Sinne des Konzils von Konstanz. Er lehrte ferner, dass päpstliche Lehrurteile erst dann als unwiderprüflich und damit als unfehlbar gelten könnten, wenn die Zustimmung der Kirche hinzukomme. Man berief sich auf die alte Kirche, wollte aber damit seine Eigenständigkeit und den staatlichen Einfluss auf die Kirche Frankreichs vor päpstlicher Einflussnahme absichern.

Die Französische Revolution und Napoleon veränderten um die Wende zum 19. Jahrhundert die Landkarte Europas und führten damit auch das Ende der gallikanischen Kirche Frankreichs und der deutschen Reichskirche herbei, die bis dahin konziliaristische Ideen gestützt hatten. Zur politischen Entmachtung der Kirche kam die geistige Bedrohung ihres Glaubens und seiner Grundlagen durch den vordringenden Rationalismus, Materialismus und Atheismus.

Angesichts dieser Entwicklung entstand unter katholischen Intellektuellen und im jüngeren Klerus in Frankreich und Deutschland die ultramontane Bewegung – ultramontan von ihren Gegnern genannt, weil sie die Rettung der Kirche nur noch von Rom, jenseits der Alpen, erwartete. In Anknüpfung an den Autoritätsanspruch der mittelalterlichen Päpste und unter Aufnahme eines modernen Begriffs schrieb diese Bewegung dem Papst eine allseitige Souveränität zu, das heißt umfassende Regierungsgewalt innerhalb der Kirche und uneingeschränkte Unabhängigkeit nach außen gegenüber den staatlichen Mächten. Erst mit Gregor XVI., der 1831 Papst wurde, und mit seinem Nachfolger Pius IX. setzte sich Rom an die Spitze dieser Bewegung. Das 1. Vatikanische Konzil, das Pius IX. 1869 einberief, sollte mit dem Gallikanismus die modernen Irrtümer verurteilen und den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes dogmatisieren.<sup>5</sup>

Es war vor allem das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit, um dessen angemessene Definition unter den Konzilsvätern hart gerungen wurde. Gegenüber standen sich die gemäßigte Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie im Mittelalter vertreten wurde, und die antikonziliaristische bzw. antigallikanische Zuspitzung dieser Lehre. Den Vertretern der gemäßigten Auffassung ging es um die Glaubwürdigkeit päpstlicher Lehrentscheide. Deshalb wünschten sie in der Definition des Dogmas einen

Hinweis aufgenommen auf die Pflicht des Papstes, sich vor einer Entscheidung in angemessener Weise über Glaube und Lehre der Kirche kundig zu machen, an die er sich ja zu halten habe. Sie wollten den Eindruck einer quasi automatisch eintretenden Unfehlbarkeit des Papstes vermieden sehen. Die ultramontanen Konzilsväter lehnten jedoch einen solchen Hinweis in der Definition selbst ab, weil er als Bedingung für die Unfehlbarkeit einer Lehrentscheidung verstanden und somit als Ausflucht gebraucht werden könnte, dem Spruch des Papstes nicht folgen zu müssen. Die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter schloss sich diesen Bedenken an, so dass in der endgültigen Definition der genannte Hinweis fehlt.

Davon abgesehen erreichten die Vertreter der gemäßigten Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit, dass genügend deutlich gemacht wurde, dass das Konzil keinesfalls eine quasi automatisch eintretende Unfehlbarkeit des Papstes lehren wollte, so etwa im begleitenden Kapitel und in den Kommentaren der zuständigen Kommission. Die Notwendigkeit und Pflicht vorheriger gewissenhafter Wahrheitsfindung, eventuell unter Mitwirkung der Bischöfe der Gesamtkirche, solle nicht geleugnet werden.

Vor allem wurde erreicht, dass in der Definition des Dogmas selbst die Unfehlbarkeit eingegrenzt wurde. Unfehlbarkeit kommt dem Papst weder persönlich noch ständig zu, sondern jenen feierlichen Lehrurteilen *ex cathedra*, die er in seiner Eigenschaft als oberster Hirte und Lehrer trifft und die für die ganze Kirche verpflichtend sein sollen. Zudem kann Gegenstand eines solchen Lehrurteils nur eine Glaubens- und Morallehre sein, die auf göttlicher Offenbarung beruht. Damit wird die Bindung des Papstes an das apostolische Erbe unterstrichen. Schließlich betont das Konzil, dass es die der Kirche als ganzer für ihre verbindliche Lehre verheißene Unfehlbarkeit ist, die kraft des dem Petrus verheißenen göttlichen Beistands auch für die Lehrurteile des Nachfolgers Petri gilt.

Trotz dieser Klarstellungen konnte sich nach dem 1. Vatikanum eine Interpretation des Dogmas im Sinne der zugespitzten Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeit durchsetzen. Die Ursache dafür waren das Schweigen der Definition selbst über die einem Lehrurteil vorausgehende Ausrichtung am überkommenen Glauben der Kirche und die damaligen Zeitumstände, die eine höchstmögliche Stärkung der päpstlichen Autorität nahelegten. Hinzu kam, dass das Konzil vorzeitig abgebrochen werden musste, bevor es sich wie ursprünglich vorgesehen mit den anderen Trägern des kirchlichen Lehramtes, den Bischöfen, und deren Mitwirkung an bindenden Lehrentscheidungen befassen konnte. So förderte das isoliert bleibende Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes, dem die Einbettung in eine Gesamtbetrachtung der Kirche und ihres Lehramtes fehlte, noch einmal die nachfolgende einseitige Interpretation dieses Dogmas, die der Aussageabsicht des Konzils nicht gerecht wurde.

### 5. Die Wiederentdeckung der Vielzahl der Zeugen und Lehrer des apostolischen Erbes

Das 2. Vatikanische Konzil hat das Dogma des 1. Vatikanums unverändert übernommen, aber auch an die Kommentare der damaligen Konzilskommission erinnert, aus denen die wahre Aussageabsicht des 1. Vatikanums hervorgeht. Zudem hat es die unbedingte Bindung des kirchlichen Lehramtes an die Heilige Schrift und das apostolische Erbe unterstrichen und den kollegialen Charakter des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes herausgestellt. Schließlich hat dieses Konzil wieder die die Kirche bis ins Mittelalter hinein leitende Überzeugung in den Vordergrund gerückt, dass der Kirche als ganzer das Bleiben in der Wahrheit verheißen ist. Es lehrt ausdrücklich, dass die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann.<sup>6</sup> Damit fand die seit dem 16. Jahrhundert wenig thematisierte, aber niemals geleugnete Möglichkeit wieder Beachtung, dass die entschiedene und begründete Ablehnung eines päpstlichen Lehrentscheids durch die ganze Kirche ein Zeichen dafür wäre, dass hier kein bindendes Lehrurteil im Sinne des 1. Vatikanums vorliegt.<sup>7</sup> Mit all dem hat das 2. Vatikanum der bis dahin üblichen Interpretation des 1. Vatikanums den Boden entzogen, nach der dieses Konzil eine quasi automatisch eintretende oder A-priori-Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt habe.

Welche ökumenische Bedeutung die endliche Widerlegung der maximalistischen Deutung des Unfehlbarkeitsdogmas durch das 2. Vatikanum und die neuere Erforschung des 1. Vatikanums hat, zeigen jüngste Studien von Lutheranern zu dieser Thematik.<sup>8</sup> Bislang hat dieses Dogma als unüberwindliches Hindernis für eine ökumenische Verständigung gegolten.

Vor allem hat das 2. Vatikanum wieder die Augen dafür geöffnet, wie vielfältig die Bewahrung und Übermittlung des apostolischen Erbes geschieht. Außer der Heiligen Schrift, dem wichtigsten Zeugnis des Glaubens der Apostel, und dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe nennt das Konzil die Liturgie, die Kirchenväter, die Heiligen, die Eltern und Familien, die Priester und Ordensleute, die Theologen, Lehrer und Katecheten. Mit einem Wort: Sie geschieht tagtäglich durch das «Tun und Leben der glaubenden und betenden Kirche».<sup>9</sup>

### 6. Die Apostolizität der Kirche – ein Thema mit Variationen

So erweist sich die Apostolizität sowohl als ein *cantus firmus* wie als ein Thema mit Variationen im Bewusstsein der Kirche. Seit ihren Anfängen bis heute gilt die Apostolizität als Wesenseigenschaft und Kennzeichen der Kirche Jesu Christi. Apostolisch ist ihr Fundament, apostolisch die Richtschnur ihres Glaubens und Handelns, apostolisch ihr Sendungsauftrag, allen

Menschen das Evangelium auszurichten. Für die rechte Übermittlung und Sicherung ihres apostolischen Erbes Sorge zu tragen, war von Anfang an ein zentrales Anliegen der Kirche.

Wie und durch wen dieser Aufgabe nachzukommen ist, die Antwort auf diese Frage erfuhr im Laufe der Geschichte unterschiedliche Akzente. Nach der Sammlung des Zeugnisses der Apostel zur Heiligen Schrift bildete sich unter den vielen Diensten, die sich in den ersten Gemeinden der Weitergabe der Lehre der Apostel widmeten, schon früh das Amt der Bischöfe heraus. Als Nachfolger der Apostel führten sie deren Auftrag weiter, im Namen Christi zu lehren. Ihnen wuchs damit die besondere Verantwortung für die Bewahrung des apostolischen Erbes zu. Ging es bei Streitfällen darum, die wahre apostolische Überlieferung zu sichern, orientierten sie sich an den apostolischen Sitzen, die das Alter einer Lehre bezeugten, insbesondere an der römischen Kirche, dem Wirkungsort der Apostel Petrus und Paulus. Ein weiteres Kriterium war die Allgemeinheit einer Lehre, die man durch den Konsens aller Kirchen feststellte. Der Nachdruck lag also auf der Autorität der ursprünglichen Lehre.

Später gewann die Autorität des Lehrenden an Gewicht, unter den Nachfolgern der Apostel besonders die des Nachfolgers Petri, der nach und nach zum obersten Lehre der Kirche wurde. Im Unfehlbarkeitsdogma des 1. Vatikanischen Konzils fand die damit eingetretene Gewichtsverschiebung ihren deutlichsten Ausdruck. Doch bleibt auch für sein Lehramt wie für die ganze Kirche die Lehre der Apostel die maßgebliche Richtschnur. Das 2. Vatikanische Konzil machte wieder bewusst, dass an der Übermittlung und Sicherung des apostolischen Erbes alle Glieder der Kirche beteiligt sind.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> VINZENZ von Lerin, *Commonitorium*, in: CChr 64, II, 149; vgl. Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 198-251.

<sup>2</sup> Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 81.

<sup>3</sup> WA 26; 147, 15-17.

<sup>4</sup> Vgl. Ulrich HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie des Dominikanerordens*, Rom 1985.

<sup>5</sup> Vgl. Klaus SCHATZ, *Vaticanium I, 1869-1870*, 3 Bde., Paderborn 1992-1994.

<sup>6</sup> Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 12.

<sup>7</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 144; Walter KASPER, *Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit*, in: Hans KÜNG (Hg.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich 1971, 84; Avery DULLES, *A Church to Believe In*, New York 1987, 139.

<sup>8</sup> Vgl. Die Gruppe von Farfa Sabina, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Frankfurt/M. 2010.

<sup>9</sup> 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, 8.

HANS MAIER · MÜNCHEN

## DIE SENDUNG DER LAIEN IN DER KIRCHE VON HEUTE

Der größte Teil der Christenheit besteht aus Laien. Wie kommen sie eigentlich zu diesem Namen? Dem Wort *Laie* haftet ja etwas Geringschätziges, Abwertendes an. Im allgemeinen Sprachgebrauch ist ein Laie einem Fachmann unterlegen. Eine Laienspielschar erreicht selten das Niveau professioneller Theaterleute. Laienhaft redet daher, wer von einer Sache nicht viel versteht. Schon in den alten Sprachen hatte das Wort *laicus* den Beiklang des Unkundigen, Uneingeweihten, Unqualifizierten. Anrainerbegriffe sind *idiotia*, *illiteratus*, *popularis*, *plebeius* – und man versteht ohne Übersetzung: eine schmeichelhafte Nachbarschaft ist das nicht. «Ein Laie – was ist das?» soll der englische Kardinal Manning einmal herablassend gefragt haben. Und Yves Congar, ein Pionier der Laintheologie, leitete sein berühmtes Buch *Jalons pour une théologie du Laïcat* (1953) mit der folgenden Anekdote ein: Ein Taufbewerber fragt einen Priester nach der Stellung der Laien in der Kirche. «Der Laie», antwortet der Priester, «hat eine doppelte Stellung. Er kniet vor dem Altar, das ist seine erste Stellung. Er sitzt vor der Kanzel, das ist seine zweite... Man könnte noch eine dritte Stellung nennen: er zückt sein Portemonnaie.»

Kleriker hingegen – das Wort kommt von gr. *Kleros*, Los – sind die Ausgelosten, Ausgewählten, sie bilden die Elite, die Führungsschicht. Diese Zweiteilung hat sich geschichtlich herausgebildet. In der frühen Kirche überwiegen noch die Gemeinsamkeiten – alle sind füreinander Brüder und Schwestern. Später wird das Wort Brüder immer mehr auf die Kleriker, die «Amtsbrüder», eingeengt. Der Klerus tritt als *eigener Stand* hervor (mit dem Standesmerkmal der Tonsur). Im 12. Jahrhundert kann dann Gratian erklären, es gebe eigentlich zwei Arten von Christen, Kleriker und Laien. Damit ist ein langer Prozess der Hierarchiebildung abgeschlossen. Ein Kenner wie Alexandre Faivre urteilt, die klerikale Struktur der Kirche sei von

*Hans Maier, geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

da an bis zum Zweiten Vaticanum «von einer erstaunlichen institutionellen Stabilität gekennzeichnet» gewesen. Kritisch fügt er hinzu: «Die gegenwärtigen Debatten um das Priestertum und um die Stellung der Frau im kirchlichen Amt offenbaren jedoch die Zerbrechlichkeit einer soziologischen Realität, die einer umfassenden theologischen Rechtfertigung entbehrt» (LThK<sup>3</sup> Art. Klerus).

Gegenüber der ekklesialen Zweiteilung und Gegenüberstellung von Geistlichen und Laien, die lange üblich war, hat sich in den letzten Jahrzehnten in der Kirche einiges verändert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich des Themas Laien an (zumindest) drei Stellen eingehend angenommen: in der Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*), die ein eigenes Kapitel über die Laien enthält; im Dekret über das Apostolat der Laien (*Apostolicam actuositatem*) – und nicht zuletzt in der schon erwähnten Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*). Knüpft das Dekret über das Laienapostolat an die Laienaktivitäten an, wie sich vor allem in Europa und Nordamerika seit den modernen Revolutionen herausgebildet haben, versucht die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* den Ort der Laien im Gesamtaufbau der Kirche näher zu umreißen, so entwickelt *Gaudium et Spes* eine neue, differenzierte Sicht gesellschaftlichen Handelns von *Christen in der Welt*.

Im Laienkapitel der Kirchen-Konstitution finden sich zwei Definitionen des Laien, eine negative und eine positive. Die *negative* grenzt die Laien als *Christifideles*, als Gläubige, von den Mitgliedern des geistlichen Standes und des Ordensstandes (*membra ordinis et status religiosi*) ab. Das scheint im Sinn der Tradition zu sein: Laie ist eben, wer nicht Priester ist oder dem Ordensstand angehört. Das Konzil bleibt aber bei dieser negativen Feststellung nicht stehen. Die zweite, *positive* Definition hebt nämlich den besonderen Dienst, die spezielle Verantwortung der Laien hervor: sie sind berufen, «die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche *nur durch sie* (Sperrung HM) das Salz der Erde sein kann» (LG IV 33). Und hieraus, aus dem Weltdienst der Laien, ergeben sich wieder Akzentuierungen und Abgrenzungen nach der anderen Seite, zu den Priestern und Ordensleuten hin: diese können nicht die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt auf sich nehmen; es ist auch nicht ihre *erste* Aufgabe, einen weltlichen Beruf auszuüben. Solches sollen sie den Laien überlassen, denen «der Weltcharakter in besonderer Weise eigen» ist; denn die Laien leben «in saeculo», in der Welt, sie sollen, wie ein Sauerteig, zur Heiligung der Welt beitragen; sie dienen dadurch zugleich dem Wachstum und der Heiligung der Kirche.

Ermächtigt sind Laien, Kleriker und Ordensangehörige also, um es zu wiederholen, aus einem gemeinsamen Grund – aus ihrer Eigenschaft als Gläubige, ihrer Zugehörigkeit zur Kirche, zur *Communio aller Getauften*.

Die Differenzierungen ergeben sich aus den unterschiedlichen Aufgaben, den verschiedenen Richtungen und Formen der Zuwendung zur Welt.

In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute werden demgemäß zwei Formen des Handelns der Christen unterschieden: Handeln *als Kirche* (im Namen der Kirche) und Handeln *innerhalb der Kirche* (aber nicht im Namen der Kirche). Es ist ein Unterschied – so der Text – zwischen dem, «was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet sind, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun» (GS 76).

Diese beiden Handlungsformen sind nicht einfach soziologisch aufteilbar (Amt = Klerus; Weltbezug = Laien); eine solche statische Rollenverteilung bliebe hinter dem heutigen Kirchenverständnis zurück. Das Amt ist keine klerikale Domäne abseits einer Laienwelt, die sich ihrerseits vom Amt, von der Amtskirche, distanziert fernhielte; vielmehr tragen Geistliche und Laien gemeinsam die Verantwortung für Welt und Kirche. Klar ist aber, dass das Handeln der Geistlichen in der *Verkündigung*, das Handeln der Laien in der *christlichen Weltverantwortung* seinen Schwerpunkt hat; beide Bereiche und Funktionen können ohne die entsprechende Beteiligung von Geistlichen und Laien nicht ihre spezifische Form und Entfaltung gewinnen. In Begriffen Jacques Maritains zu sprechen: Der Primat des Spirituellen setzt die Autonomie des Zeitlichen voraus. Und da vor allem das Politische und Soziale die freie Initiative der Christen braucht, kann auch das kirchliche Amt nicht mehr – wie in Zeiten einer nach innen geschlossenen Gesellschaft – die *Gesamtverantwortung* für jegliches politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen.

Das Zweite Vaticanum hat daher – aus historischen Erfahrungen lernend – darauf verzichtet, den Laienstand straff in die Zucht klerikaler Gebote und Weisungen zu nehmen, wie es noch dem älteren Konzept der «Katholischen Aktion» entsprach. Es hat vielmehr Spielräume geöffnet und Bewegungsfreiheit gelassen für vielfältige Initiativen und differenzierte Verantwortlichkeiten. Entscheidend ist die «Eigenverantwortlichkeit» der Laien in ihrem gesellschaftlichen und politischen Handeln (Hans Joachim Meyer). Es darf nicht der Eindruck entstehen, katholische Laien seien im öffentlichen Raum unfrei, an strikte kirchliche Mandate gebunden – sie seien im Grund nur ausführende Organe obrigkeitlicher päpstlicher oder bischöflicher Weisungen.

Auch das Kirchenrecht hat inzwischen die Konsequenzen aus dieser Sachlage gezogen. Auf der einen Seite hat es die Vorbehalte und Maßregelungen beseitigt, mit denen ganze Generationen katholischer Laien mit oft fragwürdigen Argumenten in ihrem politisch-parlamentarischen Engagement eingeschränkt wurden (bedrückende «Musterfälle» waren Italien und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert!). Auf der anderen Seite hat die neue



Lage dazu geführt, dass die Kleriker inzwischen selbst so gut wie überall auf aktive politische Betätigung verzichtet haben: den «politischen Prälaten» im alten Sinn gibt es längst nicht mehr. Der Codex Iuris Canonici von 1983 legt im Canon 287 § 2 bezüglich der politischen Betätigung von Klerikern fest, dass diese in politischen Parteien und in der Leitung von Gewerkschaften nicht aktiv werden sollen, es sei denn, dies sei «nach dem Urteil der zuständigen kirchlichen Autorität erforderlich, um die Rechte der Kirche zu schützen oder das allgemeine Wohl zu fördern.» Solche Ausnahmen sind jedoch de facto – wenn man von ein paar lateinamerikanischen Beispielen absieht – in der Weltkirche kaum wirksam geworden. Was Deutschland angeht, so hat die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1973 die möglichen Fälle eng umgrenzt: drohende Anschläge antidemokratischer Kräfte auf den öffentlichen Freiheitsraum, Gefahr für die Verkündigung des Evangeliums, das Fehlen von Laien, die in einer solchen Lage aktiv werden könnten. «Solche «außergewöhnlichen Fälle» oder Notstände», heißt es in einer Erklärung vom 27. September 1973 knapp, «sind für die Bundesrepublik heute nicht gegeben.»

Laien dürfen viel, was Geistliche nicht dürfen: Handel treiben, Politik machen, eine Familie gründen. Umgekehrt können Laien keine Messe zelebrieren, nicht Firmung, Bußsakrament und Krankensalbung spenden – und an kirchlichen Ämtern und Diensten haben sie zwar größeren Anteil als früher (zumal im Zeichen des Priestermangels!), aber ihnen steht nichts zu von dem, was an das Weihesakrament gebunden ist. Die Grenzziehungen sind eine Frucht der Geschichte, sie schaffen überschaubare Strukturen, sie verhindern Übergriffe, klerikalistische oder laizistische Einseitigkeiten. Man sollte sie nach meiner Meinung nicht in Frage stellen, sie gehören zur notwendigen Ordnung des kirchlichen Zusammenlebens.

Dagegen steht die andere Aufgabe noch an: dass sich Kleriker, Laien, Ordensleute *gemeinsam* noch intensiver um jene *Weltsendung* bemühen, die das Konzil im Auge hatte – und die sie früher Jahrhunderte hindurch auf getrennten Wegen und oft in Konkurrenz miteinander angestrebt haben. Hier gilt es den Eigenstand der Welt, die «Autonomie des Zeitlichen» ernst zu nehmen. Wenn das in voller Breite in der ganzen Kirche geschieht, besteht Aussicht, dass sich der Glaube «in der Zeit» verleblichen – und damit wirklich «Fleisch annehmen» kann.

### *Die Synode und die Räte*

In der Kirchengeschichte hat es immer synodale Elemente gegeben. Heute noch bezeichnet die Kirchensprache ein Konzil als *oecumenica synodus*. Die Synodenstrukturen haben sich im Lauf der Zeit gewandelt: Waren in der nachkonstantinischen Kirche die Laien (an der Spitze der Adel, die

Fürsten, der Kaiser!) ganz selbstverständlich an Konzilien und Synoden beteiligt, so verlor ihre Mitwirkung in der Zeit nach dem Reformpapsttum allmählich an Gewicht. Papstkonzilien, Papstsynoden wurden nach Gregor VII. die Regel. Im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurden dann die Synoden mehr und mehr zu «kleinen Konzilien» auf nationaler und regionaler Ebene. Sie dienten der Reform und Vertiefung des Glaubens und der Frömmigkeit «vor Ort». In diese Richtung zielten auch die Beschlüsse des Trienter Konzils, die vorsahen, dass alle drei Jahre ein Provinzialkonzil und alljährlich Diözesansynoden veranstaltet würden – eine Regelung, die sich dann freilich im nationalstaatlichen Europa doch nur in Einzelfällen durchsetzte.

Das Zweite Vaticanum führte zu einer kräftigen Neubelebung synodaler Strukturen in der Kirche. Die Gemeinschaft aller Gläubigen, das «Volk Gottes» rückte in den Mittelpunkt der Betrachtung. Im Unterschied zur lange vorherrschenden Furcht vor einem vermeintlich das Papstamt gefährdenden Konziliarismus wurden die Konzilien und ihre kollegiale Dynamik jetzt neu und positiv gesehen. In *Lumen Gentium* 22 heißt es programmatisch: «Schon die uralte Disziplin, dass die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Bande der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten, desgleichen das Zusammentreten von Konzilien zur gemeinsamen Regelung gerade der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch weisen auf die kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopates hin. Diese beweisen die im Lauf der Jahrhunderte gefeierten Ökumenischen Konzilien.»

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar für die gewünschten Synoden in den Ortskirchen keine zentralen Vorgaben entwickelt – so wenig wie für die Räte, die in mehreren Konzilsbeschlüssen vorgeschlagen wurden. Doch die wichtigsten Bauelemente für ein teilkirchliches Synodenwesen lagen in den konziliaren Texten bereit, nämlich (ich zitiere Karl Lehmann) «die Bedeutung der Ortskirchen und der bischöflichen Kollegialität [...]» und «die Teilnahme aller Gläubigen an der Sendung der Kirche». Er fügt hinzu: «Da das Konzil selbst den Wunsch nach einer Erneuerung des Synodalwesens ausgesprochen hatte, lag es nahe, mit Hilfe der bewährten Institution solcher Kirchenversammlungen die Einwurzelung des Konzils und das «Aggiornamento» des christlichen Lebens in den einzelnen Ortskirchen zu verwirklichen. «Ohne Synoden stirbt das Konzil», formulierte L. Kaufmann zusammenfassend»<sup>1</sup>.

So begann in den späten sechziger Jahren das, was der kürzlich verstorbene Prälat Bernhard Hanssler, damals Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, bei der Eröffnungsfeier des Bamberger Katholikentags am 13. Juli 1966 die «Eindeutschung» des Konzils genannt

hat. Die Kirche in Deutschland müsse, so sagte er, «unter die Schubkraft des Konzils geraten. Unabsehbar sind die Kräfte des Konzils. Alle seine Impulse werden sich auswirken im Leben der Kirche. Den Katholikentag aber geht vor allem an, was das Konzil zur Erweckung der Laien in Gang gesetzt hat...Die Zeit des stummen Laien ist vorbei.»

Es dauerte freilich noch Jahre, bis für die auf dem Essener Katholikentag von 1966 ins Auge gefasste «Synode für Deutschland» eine geeignete Arbeits- und Beschlussform gefunden war. Laien und Geistliche, Kanonisten und Verbändekenner, die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken rangen mehrere Jahre lang um eine sachgerechte Lösung. Stufen auf dem Weg zum Ziel waren die «Vorschläge der Deutschen Bischofskonferenz zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats» (1967) und die «Mustersatzungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für die Räte des Laienapostolats» aus demselben Jahr. Das Niederländische Pastoralkonzil, das in derselben Zeit tagte (von 1966–70), bot einen ersten praktischen Anschauungsunterricht, wie mit synodalen Formen umgegangen werden konnte – es geriet freilich bald in Schwierigkeiten, seine Ergebnisse entzweiten die Geister, beflügelten die einen, erschreckten die anderen.

In Deutschland ging es vor allem um die Frage, wie das traditionsreiche und hochentwickelte Laienapostolat (Erster Katholikentag schon 1848, noch *vor* der Ersten Bischofskonferenz im gleichen Jahr!) in die neuen Strukturen einzuordnen war. Sollten die überlieferten und bewährten Verbände den neu entstehenden Räten *eingeeordnet* oder *zugeordnet* werden? Sollte es das Ziel sein, die ganze Kirche *in synodale Formen zu überführen*, sollten – wie es Weihbischof Tenhumberg Ende 1966 kühn formulierte – «Seel-Sorge und Leibsorge, Gottesdienst und Weltendienst» auf Dauer in einer alles umfassenden Synodalstruktur integriert werden? Oder fiel man nicht mit einer solchen Konstruktion in Wahrheit in einen überholten *Integralismus* zurück, verriet man damit nicht die Eigenart, die Eigenständigkeit des Weltauftrags der Laien?

Mit dieser ekklesiologischen Frage hing eine praktisch-organisatorische zusammen: Sollten die «Räte», die das Laiendekret des Konzils gefordert hatte (AA 26), ebenso wie die Pastoralräte *im Namen der Kirche* handeln (so dass ein geistliches Haupt für sie erforderlich war) – oder handelte es sich um Gremien, die in Aufgabe und Struktur vom Pastoralrat verschieden waren, die also nicht notwendig im Namen der Kirche handeln, wohl aber *zur Welt* hin sprechen und als Hilfen für das Gesamtapostolat der Kirche dienen sollten? Ich habe mich damals (1969) für die zweite Auslegung stark gemacht: für sie sprach die Tatsache, dass in den konziliaren Texten Struktur und Vorsitz bei den Laienräten offengelassen waren und dass das Dekret über das Apostolat der Laien (AA 26) nicht von Neugründungen sprach

(«constituantur»), sondern die Möglichkeit einer Fortführung bestehender Einrichtungen des Laienapostolats offenließ («habeantur»).

Vom 3. Januar 1971 bis zum 23. November 1975 tagte im Dom zu Würzburg die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland». Von den 312 Synodalen waren 140 Laien. In acht Sitzungsperioden wurden die von Sachkommissionen vorbereiteten Vorlagen diskutiert. Das Ergebnis waren 18 Beschlüsse und 6 Arbeitspapiere; ich nenne nur einige der bekanntesten: das von Johann Baptist Metz inspirierte Grundsatzpapier «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit», Beschlüsse über den Religionsunterricht an den Schulen, die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, über Kirche und Arbeiterschaft, die christlich gelebte Ehe und Familie, die Pastoralen Dienste in der Gemeinde, den Missionarischen Dienst in der Welt.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die «Gemeinsame Synode» war nicht der Auftakt zu einer umfassenden, dauerhaften «Synodalisierung» der Kirche in Deutschland. Hierzu hätten alle Erfahrungen, alle geschichtlichen Vorbilder gefehlt – im Übrigen war ein solches Experiment in den Niederlanden soeben gescheitert. Die Synode hat jedoch den deutschen Katholizismus in eine neue Form gebracht, indem sie *synodale Elemente* an wichtigen Stellen einführte: am umfassendsten bei den Strukturen der Mitverantwortung in Pfarreien, Dekanaten und Diözesen (a) und – von nicht zu unterschätzender Bedeutung – durch die Schaffung einer «Gemeinsamen Konferenz» zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (b). Für die Zeit nach dem Ende der Synode wurde auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken durch Beifügung synodaler Elemente neugestaltet (c).

(a) Die Sachkommission VIII, die sich den Formen der Mitverantwortung in der Kirche widmete, hatte eine Rahmenordnung der Räte und Verbände in Deutschland erstellt. Derer Beschluss mit dem Titel «Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche» zog konkrete Folgerungen aus dem gemeinsamen Auftrag aller Kirchenglieder für die Heilssendung der Kirche, er schilderte die Vielfalt der Dienste und die Formen ihres Zusammenwirkens und umriss die notwendigen Bedingungen für die Mitverantwortung.

Auf Pfarrebene, mittlerer Ebene und Diözesanebene wurden Räte eingeführt: verbindlich auf der Pfarr- und Diözesanebene; auf der mittleren Ebene, wie es einschränkend hieß, dort, «wo es die staatlichen und kommunalen Strukturen erfordern». Dabei wurden für die Diözesen (neben den älteren Einrichtungen der Domkapitel, Geistlichen Räte, Priesterräte) zwei Formen von Räten vorgesehen: der *Diözesanpastoralrat*, in dem Priester, Ordensleute und Laien «durch Beratung des Bischofs an der Willensbildung

und Entscheidungsfindung in den der gemeinsamen Verantwortung obliegenden Aufgaben» teilnehmen, und der *Katholikenrat der Diözese* zur Förderung der apostolischen Tätigkeit im Bistum und zur Koordinierung der Kräfte des Laienapostolats – der letzte war das vom Bischof anerkannte Organ im Sinn des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien (AA 26). Auf Pfarrebene vermied man aus räumlichen und praktischen Gründen eine Zweiheit von Seelsorgerat und Laiengremium: hier wurde der Pfarrgemeinderat das einzige Gremium der Mitverantwortung – freilich in einer Doppelstruktur, in der die Zuständigkeit und die Art der Beschlussfassung wechselten, je nachdem, ob es sich um die Wahrnehmung pastoraler oder weltlicher (etwa finanzieller und sozialer) Aufgaben handelte.

(b) Wichtig für die Folgezeit wurde die Einrichtung einer «Gemeinsamen Konferenz», gebildet aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Hier sollte über kirchliche Aufgaben beraten werden, die sich «dem Leitungsamt (vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz) und den freien Initiativen (vertreten durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken) gemeinsam stellen». Der Gemeinsamen Konferenz gehörten je 12 Mitglieder der DBK und des ZdK an; die Leitung oblag den Vorsitzenden beider Gremien, die Geschäftsführung den jeweiligen Sekretariaten. Die Gemeinsame Konferenz hatte nach dem Beschluss der Synode über die Räte und Verbände u.a. die Aufgabe, die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft zu beobachten, wechselseitig über Arbeitsvorhaben der DBK und des ZdK zu unterrichten und Schwerpunkte für die Aufstellung des Haushalts des Verbandes der Diözesen zu beraten.

Ich habe dem Gremium viele Jahre angehört – es gehört wohl zu den wichtigsten Einrichtungen, die aus der «Gemeinsamen Synode» hervorgegangen sind. Hier entwickelte man eine kollegiale Form der Beratung, die im Lauf der Jahre Vertrauen aufgebaut hat und Konflikte zwischen Amt und Laien mit Hilfe wechselseitiger Information vermeiden half. Die großen Möglichkeiten, die in diesem Gremium lagen, sind nach meiner Meinung freilich nie voll ausgeschöpft worden – auch deshalb nicht, weil einige Bischöfe dieser neuen und ungewohnten Einrichtung von Anfang an mit Misstrauen begegneten und sich einer konstruktiven Mitarbeit entzogen. Dennoch konnte die «Gemeinsame Konferenz» in vielen Fällen klärend und weiterführend wirken. Als z. B. 1983 der neue Codex Iuris Canonici erschien, der – abweichend vom Laiendekret des Konzils – nur Pastoralräte kannte, denen der Amtsinhaber vorsteht, beriet die Gemeinsame Konferenz sofort über diese neue Lage. Sie kam zu dem Ergebnis, die Pfarrgemeinderäte seien in Deutschland in erster Linie Räte, die der Förderung des Laienapostolats in der Pfarrei dienen, sie stellten also ein *aliud* dar gegenüber

dem Pfarrpastoralrat des CIC/1983. Die Schlussfolgerung lag nahe und war heilsam; sie lautete: «Somit bleiben die Ordnungen über die Pfarrgemeinderäte weiterhin geltendes Partikularrecht»<sup>2</sup>.

(c) Im Zug der Anwendung der Konzilsbeschlüsse auf die deutsche Situation hat sich auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken verändert. War es im 19. Jahrhundert zuerst ein Komitee zur Organisation der *Katholikentage* gewesen, ein Sammelpunkt katholischer Laienaktivitäten in der Öffentlichkeit, (wobei man auf die Diskussion innerkirchlicher Fragen bewusst verzichtete!), so wurden jetzt die Querverbindungen zwischen den freien Initiativen der Laien und dem inneren Leben der Kirche stärker betont. Heute stehen in der Vollversammlung des ZdK den 97 *Verbändevertretern* 84 *Diözesanvertreter* und 45 *Einzelpersönlichkeiten* gegenüber. Zu den politisch-gesellschaftlichen Aufgaben (die nach wie vor den Schwerpunkt bilden!) sind zahlreiche kirchlich-religiöse Themen hinzugekommen: Fragen der Ökumene, des Verhältnisses zu den Weltreligionen, zum christlich-jüdischen und christlich-islamischen Dialog. Auch die Katholikentage selbst sind im Lauf der Zeit über die alte «Heerschau» der katholischen Laien hinausgewachsen, sie bezogen gottesdienstliche und liturgische Elemente, Akzente des Spiels, der Andacht, der Meditation und Stille ein, sie öffneten sich für innerkirchliche und theologische Fragen. So gewann das Zentralkomitee der deutschen Katholiken allmählich die Struktur, die es befähigte als – von der DBK anerkanntes – Organ des Laienapostolats im Sinn des Laiendekrets des Zweiten Vaticanums aufzutreten.

«Und die Verbände?» Bestehen sie noch fort nach dieser Umgestaltung der Strukturen, in welcher der Laienkatholizismus mit synodalen Elementen angereichert wurde? Oder werden sie sich im Lauf der Zeit mehr und mehr in einer umfassenden Rätestruktur auflösen? Auch hierzu hat die «Gemeinsame Synode» klare Aussagen gemacht. Die Verbände werden im Teil II des genannten Beschlusses der *gemeinschaftlichen und organisierten Form des Apostolats* (AA 18) zugeordnet. Sie knüpfen an Familie, Beruf, Gesellschaft an, so dass sie einerseits kirchliche Strukturen in der Gesellschaft, andererseits gesellschaftliche Strukturen in der Kirche darstellen. «Als freiwillige Zusammenschlüsse von Katholiken sind die katholischen Verbände in eigener Initiative und Verantwortung tätig. Zur Verwirklichung ihres Auftrages als Träger des Apostolates sind sie auf die Mitarbeit von Priestern angewiesen und haben deshalb Anspruch auf die priesterliche Mitwirkung.» Zum Verhältnis von Räten und Verbänden heißt es lapidar: «Räte und Verbände sind keine Gegensätze. Ebenso wenig wie Verbände die Räte ersetzen können, können die Räte die Verbände ersetzen. Sie stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern ergänzen und fördern sich. Entsprechendes gilt im Verhältnis der Räte zu nicht verbandsmäßig organisierten freien

Initiativen [...] Die Bedeutung der Arbeit der katholischen Verbände für die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft bedingt bei entsprechender Eigenleistung deren finanzielle Unterstützung aus kirchlichen Mitteln.»

Mit den geschilderten Entscheidungen und Beschlüssen hatten die Anstöße des Konzils in der Kirche in Deutschland ihre zeitgerechte Realisierung gefunden. Das Konzil war «übersetzt», es war – in Hanssers Worten – «eingedeutscht» worden. Die damals gefundenen Grundstrukturen haben sich inzwischen in einer dreißigjährigen Praxis in allen Diözesen bewährt. Es ist kein Zufall, dass sie bis heute fortbestehen; grundverschiedene Alternativen, eine gänzlich neue Form des Zusammenlebens und Zusammenwirkens in der Kirche in Deutschland sind nach dem Zweiten Vaticanum nur schwer denkbar.

Freilich waren die Entscheidungen der Gemeinsamen Synode nie völlig unumstritten. Wollten die einen weitergehen auf dem Weg zu einer durchgängigen «Demokratisierung» der Kirche, so ging anderen schon die spezifisch deutsche Form des Laienapostolats in Gestalt von Verbänden, Räten, Zentralkomitee zu weit; sie hätten gern nur die Pastoralräte «mit geistlichem Haupt» als wirkliche Räte gelten lassen. Der Dualismus der Räte, der sich, wie dargelegt, aus den «zwei Handlungsweisen» in der Kirche (GS 76) ergibt, wäre dann in die alte Ein-Förmigkeit zurückgefallen, wie sie noch das Zeitalter der «Katholischen Aktion» beherrschte: Laienhandeln verstanden ausschließlich als «verlängerter Arm des Amtes»; christliche Weltaktivität nur als «Umsetzung» und Durchführung eines von Anfang an feststehenden, nicht durch die Probe von Versuch und Irrtum gegangenen lehrmäßigen Programms.

An Vorstößen zur Änderung der Dinge in dieser Richtung fehlte und fehlt es nicht – das gilt auch für die Gegenwart. Hier wiederholen sich immer wieder die alten Positionen aus den «Sturmjahren» zwischen dem Ende des Konzils und dem Beginn der Synode. Auch damals, in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, waren die Texte des Konzils für viele ein kräftiger Anstoß, für manche aber auch eine «Rede hart zu hören»; auch damals überlegten einige, ob es nicht einfacher sei, in die behütete Welt der alten «kirchlichen Stände» zurückzukehren. Das Ergebnis war freilich eindeutig: Das Konzil wurde ernst genommen, angewendet, «übersetzt»; es gab kein Ausweichen. Und die Gemeinsame Synode konnte sich bei dieser Transmission nicht nur auf den «Geist», sondern auch auf den Buchstaben des Konzils berufen. Hatte dieses doch nicht nur allgemein ein engeres Zusammenwirken der Christgläubigen ekklesiologisch angemahnt, sondern mit dem Hinweis auf Synodalstrukturen und der Forderung nach Einführung von Räten auch konkrete Wege zur Realisierung gewiesen.

Man hört von konservativer Seite manchmal den Vorwurf, Radikalreformer, in Wahrheit Neuerer, die «über das Konzil hinaus» wollten, be-

riefen sich allzu leicht pauschal auf den sogenannten *Geist des Konzils*. Demgegenüber wird argumentiert, man müsse sich an die *Texte* halten und den konziliaren Geist *in ihnen* suchen. Nun, eben das habe ich in diesem Vortrag zu tun versucht. Ich habe mich genau an die Texte gehalten. Und ich kann zum Schluss die halblaute Frage nicht ganz unterdrücken: Können denn diejenigen, welche die gewachsenen Strukturen kirchlicher Räte beseitigen oder beschneiden wollen, behaupten, *sie* hielten sich an die Texte des Konzils? Verleugnen sie diese nicht in Wahrheit? Negieren sie nicht die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode – Beschlüsse, die eine legitime Auslegung des Konzils für Deutschland darstellen?

Christen, so meine ich, dürfen sich kein hochmütiges Nein erlauben gegenüber weltlichen Einrichtungen, wie es Verbände und Räte, Rechtsätze und Wahlordnungen sind. Sie müssen auch hier den Eigenstand der Welt ernst nehmen – der demokratischen Welt, in der die Kirche heute lebt. Nur dann können sie mit ihren schwachen Kräften und im Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit das bewirken, was die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums den Laien als «ehrenvolle Bürde» auferlegt: «dafür zu wirken, dass der göttliche Heilsratschluss (*divinum salutis propositum*) mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche» (LG 33).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karl LEHMANN, *Allgemeine Einleitung*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, 21–67 [29].

<sup>2</sup> *Berichte des ZdK 66/1988*, 55f.



URSULA DIRMEIER · BAMBERG

## DIE APOSTOLISCHE ORDENSGRÜNDUNG MARY WARDS (1585-1645)

Auf dem Weltkongress des Laienapostolates nannte Papst Pius XII. 1951 zwei Personen, die für die Mitarbeit von Laien bei kirchlichen Aufgaben bahnbrechend gewirkt haben: Vinzenz von Paul und Mary Ward, die er als eine «unvergleichliche Frau» bezeichnete<sup>1</sup>. Was auf den ersten Blick paradox erscheint, dass einer Ordensfrau und Gründerin eines Frauenordens Bedeutung für die Entwicklung des Laienapostolates zukommt, erklärt sich aus dem langen Weg, den Frauen in der Kirchengeschichte der Neuzeit zurücklegen mussten, bis ihr apostolischer Einsatz erlaubt, anerkannt und schließlich gewürdigt wurde. Was zunächst durch eine neue Spezies von Ordensfrauen erkämpft wurde, kam später allen Frauen in der Kirche zugute.

### *1. Apostolische Frauen*

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fand ein dramatisches Ringen um die Teilnahme von Frauen am apostolischen Werk der Kirche statt. Wie dafür argumentiert wurde, findet sich exemplarisch in den ersten drei Abschnitten der «Ratio instituti», des Planes für ihre Gemeinschaft, den Mary Ward 1615 formulierte, um ihn durch einen Gesandten dem Papst zur Approbation vorlegen zu lassen.

*«Da die äußerst verzweifelte Lage unserer Heimat England in hohem Maß geistliche Arbeiter nötig hat und dementsprechend Priester sowohl aus dem Ordens- wie aus dem Weltklerus je nach ihrer Stellung auf diesem Erntefeld unablässig apostolisch arbeiten, scheint es, dass bei dieser allgemeinen Not der Seelen gleichermaßen auch das weibliche Geschlecht nach seinen Möglichkeiten etwas ungewöhnlich Großes leisten soll und kann.*

*Während viele unseres Geschlechts außerhalb von England in Klöstern Gott heiligmäßig dienen, indem sie Tag und Nacht mit ihren Bitten an Gott und*

URSULA DIRMEIER CJ, geb. 1956, seit 1980 Schwester der Congregatio Jesu, Herausgeberin der Quellentexte zur Gründung Mary Wards (2007), derzeit tätig als Referentin für Spiritualität in der Erzdiözese Bamberg.

*ihren frommen Werken sehr viel zur Bekehrung des Königreiches beitragen, so fühlen auch wir, dass uns (wie wir vertrauen) der fromme Wunsch von Gott eingeflüßt ist, ebenfalls das Ordensleben anzunehmen und gleichwohl uns zu mühen, Werke der christlichen Liebe, die in Klöstern nicht übernommen werden können, nach Maßgabe unserer Schwachheit dem Nächsten zuzuwenden.*

*Deshalb denken wir an eine gewissermaßen gemischte Lebensweise, wie sie – wie wir wissen – unser Herr und Meister Christus seine Jünger gelehrt hat, seine seligste Mutter gelebt und der Nachwelt hinterlassen hat, und die Heiligen Maria Magdalena, Martha, Praxedis, Pudenciana, Thekla, Cäcilia, Lucia und mehrere andere heilige Jungfrauen und Witwen geführt haben, und zwar gerade in Zeiten, in denen die Kirche – wie einst – so nunmehr in unserer Heimat in Bedrängnis ist: damit wir auf diesem Weg leichter junge Frauen und Mädchen von klein auf in der Frömmigkeit, in christlichem Lebenswandel und in den freien Künsten unterrichten, so dass die Einzelnen je nach ihrer Berufung entweder ein weltliches und im Haushalt tätiges oder ein frommes und klösterliches Leben fruchtbringend aufnehmen können.» (D 126<sup>2</sup>)*

Angesichts der großen Notlage der Gläubigen kann der Klerus allein die anstehende Aufgabe nicht bewältigen. Die Frauen wollen nicht tatenlos zusehen. Bisher stand ihnen lediglich der Weg offen, in den Klöstern des Festlands durch Beten, Opfern und fromme Übungen bei Gott die Wende der Situation zu erwirken. Nun soll es aber noch eine andere Form des Ordenslebens geben, die für die Nächsten tätig wird, indem sie Mädchen und junge Frauen erzieht und damit im Glauben festigt. Dies wird nun nicht als moderne Neuerung dargestellt, auch auf das Argument verzichtet, dass es diese Möglichkeit für Männer in Ordensverbänden schon seit Jahrhunderten gibt. Vielmehr wird auf das Vorbild der Apostel verwiesen; denn es handele sich um eine Lebensweise, «gemischt» aus Ordens- und weltlichem Leben, wie es die Apostel und Jünger im Auftrag Jesu gelebt haben, ohne dass dies auf Männer eingegrenzt gewesen wäre. Die Liste der apostolischen Frauen, angeführt von Maria und Maria Magdalena, belegt das eindrücklich.

Die oben zitierten Worte wurden nicht von Mary Ward formuliert, sondern aus einem älteren Institutsplan übernommen, der für die Gemeinschaft aufgesetzt, von Mary Ward aber abgelehnt worden war. Er sah zwar für die Mitglieder, die «Schülerinnen der Schule der Allerseligsten Maria» heißen sollten, ebenfalls die Mädchenerziehung als Ziel vor, stellte sie aber unter die Aufsicht der Ortsbischöfe, erlaubte das Ausgehen lediglich zur Messe und zur Predigt und Gespräche mit Auswärtigen nur am Sprechgitter. «*Es gab kein anderes Heilmittel, als sie zurückzuweisen, was unendliche Schwierigkeiten verursachte*» (D 245), schrieb Mary Ward über diesen und einige weitere ihr vorgeschlagene Institutspläne. Die einleitende Situationsanalyse allerdings übernahm sie für ihren eigenen Entwurf, der dem 1611 an sie

ergangenen göttlichen Ruf entsprechen sollte, dieselbe Lebensweise wie die Gesellschaft Jesu zu wählen.

Im weiteren Text ihres Planes spricht Mary Ward dann ohne Umschweife die dafür notwendigen Besonderheiten an. Die im Entstehen begriffene Gemeinschaft soll nicht den jeweiligen Ortsbischöfen, sondern allein dem Papst unterstehen. Sie soll von der den Frauenorden auferlegten strengen päpstlichen Klausur frei sein. In der Kleidung und allem Äußeren orientiert sie sich an dem, was alle Christinnen praktizieren, und ist frei von verpflichtenden Bußwerken. Alle Kraft fließt in den Einsatz für die Menschen. Daher muss es auch die Möglichkeit geben, ungeeignete Mitglieder zu entlassen, um das Ganze nicht zu belasten und die Verwirklichung des Zieles nicht zu gefährden.

## 2. Mary Wards Ringen um die Lebensweise

Der Klarheit über den einzuschlagenden Weg waren zehn Jahre des Suchens vorausgegangen. Zwischen ihrem 15. und 16. Geburtstag erfuhr Mary Ward ihre Berufung zum Ordensleben, die nur auf dem Festland zu verwirklichen war und eine Zeit lang mit der Sehnsucht nach dem Martyrium in England konkurrierte. *«Diese Liebe zum Ordensleben war allgemeiner Natur, da ich mich zu keinem Orden im Besonderen hingezogen fühlte»*, erinnerte sie sich im Rückblick. Sie war über die Besonderheit der einzelnen Gemeinschaften nicht unterrichtet und hatte in England keine Möglichkeit sich zu informieren. *«Nur war ich innerlich entschlossen»*, so fuhr sie fort, *«den strengsten und zurückgezogensten zu wählen; denn ich dachte und sprach es oftmals aus, dass ich aus Verpflichtung tun wollte, was ich vorhatte, da die Frauen nur sich selbst Gutes tun könnten, einen Mangel, den ich schon damals stark empfand.»* (AB 6, p. 2)

Der erste Anlauf führte sie zu den wallonischen Klarissen in Saint-Omer, wo man ihr den Platz einer Bettelschwester außerhalb der Klausur zuwies. Obwohl sie im Gehorsam das Beste daraus zu machen versuchte, zeigte sich bald, dass das nicht ihre Berufung war. Mit dem Vorhaben, ein eigenes Klarissenkloster für Engländerinnen zu gründen, verließ sie die Gemeinschaft vor Ablegung der ersten Gelübde und machte sich sogleich an die Ausführung ihres Planes. Im zunächst eingerichteten Provisorium lebte sie einige Zeit in Strenge und Zurückgezogenheit, *«zu meiner höchsten Zufriedenheit, und soweit ich mich erinnere, konnte mich damals nichts stören oder Anlass zur Versuchung geben, außer wenn ich hörte, dass es in der Kirche Gottes einen noch strengeren und abgeschlosseneren Orden gebe. In diese zwei Eigenschaften legte ich, wenigstens in der Vorstellung, alle Vollkommenheit.»* (ebd., p. 22)

Auch dieser zweite Anlauf war nicht von Dauer. Am 2. Mai 1609 hatte Mary Ward eine mystische Erfahrung, die ihr zeigte, *«dass ich nicht zum*

Orden der heiligen Klara gehören solle, sondern etwas anderes tun müsse; was oder welcher Natur, das sah ich nicht, noch konnte ich es erraten, einzig, dass es eine gute Sache sei und das, was Gott wollte.» (ebd., p. 23) Im Herbst verließ sie die von ihr selbst gegründete Gemeinschaft und begab sich auf Weisung ihres Beichtvaters für einige Zeit nach England, «in der Absicht, mich dort für einige Monate dem Bemühen, anderen Gutes zu tun, zu widmen, und soweit ich urteilen kann, verbrachte ich diese Zeit nicht schlecht, noch war ich nachlässig, das mir Mögliche in der Erfüllung meines Vorhabens zu tun; auch waren diese meine geringen Mühen nicht ganz vergebens» (ebd., p. 26). Sie gibt an, dass sich etliche durch Gespräche mit ihr bewogen fühlten, in einen Orden einzutreten, dass sie sich aber auch darum kümmerte, eine dafür notwendige Mitgift zu besorgen. Sie setzte ihre ganze Kraft ein, «andere zu gewinnen und zu unterstützen» (ebd., p. 28). Aus anderen Zusammenhängen lässt sich erschließen, dass sie Katholiken im Glauben bestärkte, auf den Sakramentenempfang vorbereitete und in Gefängnissen besuchte. In dieser Zeit hatte sie eine zweite mystische Erfahrung: «Ich war ganz aus meinem Sein herausgenommen und es wurde mir mit unaussprechlicher Klarheit und Gewissheit gezeigt, dass ich nicht im Orden der hl. Teresa leben solle, sondern dass das andere, das mir bestimmt war, das ich aber nicht erkannte, unvergleichlich mehr zur Ehre Gottes sei als mein Eintritt in diesen heiligen Orden» (ebd., p. 26f). Bei den Karmelitinnen einzutreten, hatte sie ihrem Beichtvater versprechen müssen, falls er es befehlen würde.

Nach der vereinbarten Zeit kehrte sie nach Saint-Omer zurück; «einige folgten in der Absicht, dort Ordensfrau zu sein, wo ich sein würde, indem wir dort zusammen lebten» (D 245). Was eigentlich den Ausschlag dafür gab, mit der Erziehung englischer Mädchen zu beginnen, ist nicht überliefert. Sicher aber ist, dass sie sich dabei am Vorbild der englischen Jesuiten orientierten, die in der belgischen Stadt ein Gymnasium für Jungen aus England führten. Anfang 1610 ist dieser Beginn in Saint-Omer zu datieren. Im Spätherbst 1611 wurde Mary Ward offenbar, welche Lebensweise sie für ihre Gruppe zu wählen habe, nachdem sie vorher alle wohlmeinenden Ratschläge zurückgewiesen hatte: «Ich hörte klar, nicht durch den Klang einer Stimme, sondern auf intellektuelle Weise verstanden, diese Worte: Nimm dasselbe von der Gesellschaft» (D 245).

Diesen langen Suchweg deutete Mary Ward im Rückblick als innere Vorbereitung auf das apostolische Lebensideal. Nach dem Zeugnis der ältesten Lebensbeschreibung sah sie sich dadurch von einer Versuchung befreit; denn «hätte sie es nicht selbst erfahren, hätte sie vielleicht, wie man allgemein tut, in dem ihr eigenen Streben nach dem Besten gedacht, die Vollkommenheit sei an der Übung von Strenghheiten zu messen, und hätte folglich nicht diese vollständige Zufriedenheit in ihrem eigenen seligen Lebensstand gefunden.» (Vita E, f. 12v) Darüber hinaus konnte sie die Erfahrungen mit den kirchen-

rechtlichen Vorschriften für klausurierte Frauenorden in der Auseinandersetzung um die neue Lebensweise gut gebrauchen.

Während Papst Paul V. diese 1616 belobigen ließ, die Gemeinschaft dem Schutz und der Hilfe des Bischofs anempfahl und eine Approbation zumindest nicht ausschloss, lehnte Urban VIII. das Unternehmen der Engländerin rundweg ab, ohne sie darüber zu informieren. Im Juli 1628 verfügte er zusammen mit der Propaganda-Kongregation die Aufhebung, da Frauengemeinschaften ohne Klausur und Gelübde unzulässig seien. Darüber hinaus wurde den Schwestern vorgeworfen, dass sie *«Schulen nach der Weise der Väter der Gesellschaft führen und, wie einige sagen, Missionen zu unternehmen beabsichtigen, wenn nicht zur Verwaltung der Sakramente, so zumindest zum Predigen des Evangeliums»* (D 783). Dieser Beschluss wurde in den Nuntiaturbereichen Neapel, Brüssel und Köln durchgeführt, nicht jedoch vom Nuntius beim Kaiser, zu dessen Bereich die Niederlassungen in München, Wien und Preßburg gehörten.

Die Schwestern wehrten sich gegen die Aufhebung mit dem Hinweis, dass die angeführten Gründe zum größeren Teil nicht auf sie zuträfen. Dies wurde als Glaubensabfall interpretiert. Mary Ward kam in München in Inquisitionshaft. Am 21. Mai 1631 wurde eine päpstliche Bulle veröffentlicht, die den «Jesuitinnen» zum Vorwurf machte, sie hätten ihre Lebensweise ohne Klausur, jedoch mit quasi feierlichen Gelübden, mit Kollegien, Noviziaten und dem Amt einer Generaloberin ohne kirchliche Erlaubnis begonnen, sie hätten trotz väterlicher Ermahnungen an ihr festgehalten und dabei häretische Auffassungen vertreten und sie hätten sich Aufgaben angemaßt, *«die dem Geschlecht, der geistigen Schwäche und der Bescheidenheit von Frauen und besonders der jungfräulichen Schamhaftigkeit nicht im geringsten angemessen»* seien (D 1125).

### 3. Besonders in der Mädchenerziehung

«Dasselbe von der Gesellschaft Jesu» umfasste nicht nur die Spiritualität und die Lebensweise, sondern auch die Tätigkeit. Wie die Jesuiten sahen Mary Ward und ihre Schwestern ein Hauptfeld ihrer Arbeit in der Erziehung. Im Bemühen, Mädchen und junge Frauen im katholischen Glauben zu stärken, erhielten sie Unterstützung von zahlreichen katholischen Reichsfürsten. Die Regentin der Spanischen Niederlande, Infantin Isabella förderte die Niederlassung in Saint-Omer, der Kurfürst von Köln Ferdinand von Bayern die Gründungen in Lüttich (1616) und Köln (1621), die Kurfürsten von Trier die Niederlassung in ihrer Residenzstadt (1621). 1627 konnten mit Hilfe des Kurfürsten Maximilian in München und Kaiser Ferdinands II. in Wien zwei verhältnismäßig große Schulen errichtet werden. Erzbischof Pázmány, der Primas von Ungarn holte die Schwestern nicht nur nach

Preßburg (1628), sondern verteidigte sie auch gegen das Unverständnis römischer Kurienbeamter: *«In Italien mag ein solches Institut vielleicht nicht so notwendig oder nützlich sein wie hier, wo die Häretiker in den Städten Schulen für Mädchen haben. Aber ich glaube allerdings, dass es wirklich der göttlichen Weisheit entspringt. Und wenn diese Matres mit derselben Sorgfalt Mädchen erziehen, mit der die Patres der Gesellschaft das bei den Jungen tun, wird die Welt bald wunderbare Fortschritte sehen. Denn ich wage zu behaupten, dass für die Verbesserung der Welt die Bildung der Mädchen von fast größerer Bedeutung ist als die der Knaben. Alle empfangen wir ja von den Müttern die ersten Prägungen für das spätere Leben, und was den zarten Köpfchen nahe gebracht worden ist, das bleibt für immer.»* (D 917) Als Papst Urban VIII. bereits 1625 die in Italien entstandenen Schulen verbot, erregte das in Rom und Neapel den Unwillen und Protest der Bevölkerung.

Freilich waren die «Englischen Fräulein» nicht die einzigen, die sich der Mädchenerziehung annahmen. Kleine und größere apostolische Frauengemeinschaften wurden im Elementarschulbereich wie in der weiterführenden Mädchenbildung tätig. Exemplarisch für die ganze breite Bewegung sollen hier diejenigen genannt werden, mit denen sie direkt oder indirekt in Berührung kamen. In Saint-Omer wurde die Gemeinschaft der «Englischen Fräulein» vom Ortschronisten in einer Reihe mit den Filles de Sainte-Agnès genannt; diese wohnten in der Nähe der wallonischen Jesuiten und unterrichteten *«die jungen Mädchen im Lesen, Schreiben und Nähen zur Ehre Gottes»* (D 91). In Lüttich konkurrierten sie 1619 mit den französischsprachigen Ursulinen (vgl. D 192), die 1614 als semireligiöse Gesellschaft gegründet worden waren und 1622 die Ursulinenkonstitutionen von Bordeaux mit Augustinus-Regel und Klausurverpflichtung annahmen.

Auf ihrer ersten Romreise 1621 hielt Mary Ward mit ihren Gefährtinnen einen der wenigen Rasttage in Nancy, wo sie die schon kranke Alix Le Clerc getroffen haben könnte, die 1598 zusammen mit Pierre Fourrier die Congrégation de Notre-Dame gegründet hatte, um Mädchen in jesuitischem Geist zu erziehen. Die in Deutschland unter dem Namen «Welschnonnen» bekannten Schwestern waren formell Augustinerchorfrauen mit Klausur und feierlichen Gelübden, hatten aber neben den «maisons fermées» auch nicht-klausurierte Häuser, die sich ungehindert der apostolischen Tätigkeit in der Elementarerziehung widmen konnten<sup>3</sup>.

Noch ehe die «Englischen Fräulein» in Rom angekommen waren, wo sie die päpstliche Billigung für ihre Gemeinschaft zu erhalten suchten, urteilte der Gesandte der Infantin, der ihre Sache voranbringen sollte, es wäre das beste, sie würden sich den französischen Ursulinen anschließen (D 291). Die 1535 von Angela Merici gegründete «Compagnia di Santa Orsola» versammelte ursprünglich in kleinen Gruppen caritativ tätige Frauen, die sich an den evangelischen Räten orientierten, aber keine formellen Gelübde

ablegten. Nach dem Tod der Gründerin gerieten sie unter den Einfluss der männlichen «Compagnia della Pace», verloren ihre Selbstständigkeit, gewannen aber die Möglichkeit, in den Hospitälern und beim Katechismusunterricht mitzuwirken. Carlo Borromeo verfasste 1567 für sie die «Mailänder Regel» und ordnete sie der Christenlehrbewegung zu. In dieser Form breiteten sich die Ursulinen dann auch in Frankreich aus. Dort kam es 1612 in Paris und 1618 in Bordeaux zur Transformation in einen monastischen Orden mit feierlichen Gelübden<sup>4</sup>. Ein viertes Gelübde verpflichtete die Mitglieder zur Erziehungsarbeit. Die Schwestern betreten die Unterrichtsräume von der Klausurseite, die Schülerinnen kamen von der Stadtseite und wurden zunächst von einer Laienassistentin beaufsichtigt.

Bei der Gründung in München konkurrierten die «Englischen Fräulein» erfolgreich mit den Ursulinen von Pruntrut, einer Tochtergründung der Ursulinen von Dôle. Mit ihnen hatte die Kurfürstin schon eine Weile vergeblich über eine Niederlassung in München verhandelt. In Dôle hatte Anne de Xainctonge 1606 eine Gemeinschaft unter bischöflicher Jurisdiktion mit Klausurfreiheit, einfachen Gelübden und kostenlosem Unterricht für Mädchen gegründet<sup>5</sup>. Die vom Bischof von Pruntrut vorgeschlagene Union «seiner» Ursulinen mit den «Englischen Fräulein» fand bei Mary Ward keine Zustimmung.

Andere Gemeinschaften unter bischöflicher Jurisdiktion, die in Cambrai, Valenciennes, Mons, Maubeuge, Ath und anderen belgischen Orten (unter den Bezeichnungen «Filles de Notre-Dame» bzw. «Filles de Sainte-Agnès») Katechismusschulen unterhielten, wurden durch den päpstlichen Aufhebungsbeschluss von 1628 in ihrem Fortbestand bedroht und wandten sich daraufhin an die Infantin Isabella, der es gelang, die «belgischen Jesuitinnen» unter Preisgabe der schon seit 1623 nicht mehr geförderten «englischen Jesuitinnen» zu schützen. Man konnte sich dabei darauf berufen, dass die Bulle «Circa Pastoralis» Papst Pius' V. von 1566, die die päpstliche Klausur auch auf die Terziarinnen und andere Frauengemeinschaften ohne feierliche Gelübde ausdehnen wollte, in Belgien nie in Geltung kam und dass in Rom selbst die Frauengemeinschaft der hl. Francesca Romana nicht der strengen Klausur unterworfen war. Außerdem zitierte man einen Brief, den Kardinal Bellarmin 1616 an Franz von Sales bezüglich der von ihm gegründeten «Töchter der Heimsuchung», die sich der Kranken und Schwachen annahmen, geschrieben hatte. In ihm riet er, jene Jungfrauen und Witwen in dem Stand zu belassen, in dem sie sich befinden, und nicht zu ändern, was gut für sie ist. Ein Jahr zuvor hatte die Gemeinschaft eine zweite Niederlassung in Lyon eröffnet, worauf der dort zuständige Erzbischof feierliche Gelübde und die päpstliche Approbation forderte. Franz von Sales gab nach aus Gehorsam gegenüber seinem Metropolitanbischof und um die Einheit der Gemeinschaft nicht aufs Spiel zu setzen<sup>6</sup>.

#### 4. Den Seelen helfen

Dass Mary Ward weder in der Frage der Klausur(freiheit) noch bei der Unabhängigkeit von diözesaner Jurisdiktion kompromissbereit war, hing einerseits mit der Vorgabe des «Nimm dasselbe von der Gesellschaft» zusammen, ergab sich andererseits daraus, dass das Tätigkeitsfeld von Anfang an über die Mädchenerziehung hinausging. Die Mitarbeit in der Seelsorge gehörte zum Gründungscharisma der Gemeinschaft; ihr widmeten sich die in England im Verborgenen tätigen Schwestern, die allenfalls in kleinsten Gruppen oder allein im Haus von Verwandten oder Freunden lebten. «*Sie besuchen Priester im Kerker und leisten ihnen die Hilfe, die sie können, entweder mit eigenen Mitteln oder mit Hilfe von Freunden und von Almosen, die zu diesem Zweck gesammelt worden sind. Sie ebnen den Weg so bei den Häretikern wie bei den Schismatikern, dass diese die Priester wenigstens hören wollen; daraus ergeben sich viele Konversionen*», berichtete der Bischof von Saint-Omer in einem Schreiben an den Nuntius (D 148).

Schwester Dorothy schilderte 1623 ihre Tätigkeit folgendermaßen: «*Ich wohne bei einer armen Frau und gebe mich als ihre Verwandte aus. Durch die Hilfe meiner werten Lady Timperley, die allein weiß, wer ich bin, habe ich manchmal Gelegenheit, mir und anderen Zugang zu den Sakramenten zu verschaffen. Der Mangel daran ist wirklich sehr groß und mein größtes Leid. Alles Übrige ist nichts, oder es ist gering, wenn ich bedenke, für wen ich es erleide. Ich wage nicht, öffentlich Schule zu halten, wie wir es jenseits des Kanals tun (...) Aber ich unterrichte und unterweise Kinder in den Häusern ihrer Eltern. Dies scheint mir ein sehr guter Weg zu sein. Denn bei dieser Gelegenheit werde ich mit ihnen bekannt, und indem ich zuerst die Zuneigung der Eltern gewinne, finden später die Kinder leichter Zugang zu Gott. Neben dem Unterricht der Kinder bemühe ich mich, die einfachen, ungebildeten Leute zu unterweisen. Ich lehre sie das Vaterunser, Ave Maria, Glaubensbekenntnis, die Gebote usw. Jene, die Verfolgung, Verlust der Güter und ähnliches fürchten und die ich deshalb nicht sofort zu dem Entschluss bewegen kann, als überzeugte Mitglieder der katholischen Kirche zu leben, versuche ich zumindest dahin zu bringen, dass sie den Weg des Heils verstehen und für wahr halten und selten oder ungern zu den häretischen Kirchen gehen, dass sie es verabscheuen, deren profane Kommunion zu empfangen, damit aufhören, Gott in schwerwiegender Weise zu beleidigen oder seltener sündigen, und nach und nach versuche ich, die Angewohnheiten des Schwörens, Trinkens usw. auszurotten. Ich pflege und versorge einfache Leute, wenn sie krank sind. Ich mache Salben, um ihre Wunden zu heilen. Ich bemühe mich, Entzweite zu versöhnen. In diesen Werken der Liebe verbringe ich meine Zeit, nicht an einem Ort, sondern an verschiedenen, wo ich die besten Gelegenheiten wahrnehme, Gott zu ehren. Aber es ist ein Jammer: Wenn arme Menschen soweit kommen, dass sie nichts mehr ersehnen als ihre Seele durch den*



*Empfang der Sakramente zu retten, ist es unsagbar schwer, einen Priester zu bekommen, der sie mit der Kirche aussöhnt, teils wegen der Rarheit der Priester, teils wegen der Angst derer, bei denen sie wohnen.»* (D 457)

Die wiederholt vorgebrachte Anschuldigung, die Schwestern maßen sich priesterliche Funktionen an, entbehrte jeder Grundlage. In einer langen Abhandlung zugunsten der «Englischen Fräulein» (D 167) unterschied der Jesuit Edward Burton zwischen einer öffentlichen Weise, das Heil der Seelen zu fördern, die im Spenden der Sakramente, im Predigen des Wortes Gottes, in der Hirtensorge und Jurisdiktion, in öffentlichen Disputationen und Vorträgen besteht. Sie sei allein den Priestern vorbehalten. Anders verhalte es sich mit der «privaten» Weise, den Nächsten zu helfen, die allen Christen, Männern wie Frauen, erlaubt und empfohlen ist, etwa durch das gute Beispiel, den nützlichen Rat, durch fromme Gespräche und Unterweisung der Jugend. Dass Frauen immer so gewirkt haben, gehe aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern und aus der Kirchengeschichte hervor.

### 5. Die zentrale Leitung

In einer anderen Abhandlung werden die Gründe angeführt, «mit denen gezeigt wird, dass die Unterordnung unter Bischöfe, Prälaten, Obere eines Ordens usw. nicht zu diesen Jungfrauen passt» (D 216): Die Schwestern müssen frei und auch über Diözesangrenzen hinweg versetzbar sein, je nachdem, wo sie am besten wirken können, während die Ortsordinarien zu Recht das Wohl des eigenen Bereiches an erste Stelle setzen. Außerdem würde die Einheit der Gemeinschaft zerstört werden, wenn verschiedene Bischöfe Weisungsbefugnis über sie hätten. Eine Unterstellung unter einen Männerorden mache einen engen Kontakt notwendig und sei eine große Belastung für den betreffenden Orden. Deshalb soll die Gemeinschaft der «Englischen Fräulein» von eigenen Mitgliedern geleitet werden, hierarchisch gegliedert wie der Jesuitenorden mit einer Generaloberin an der Spitze, und als Ganzes allein dem Papst unterstehen, dem sie sich mit einem ausdrücklichen Sendungsgelübde zur Verfügung stellen wollen: «Weil Vernunft und Erfahrung lehren, dass diejenigen Gemeinschaften reicheren Segen von Gott, unserem Schöpfer und Herrn empfangen und für das gemeinsame katholische Wohl fruchtbarer sind, die, indem sie unmittelbar allein vom Apostolischen Stuhl abhängen, eigentlich von Gott selbst abhängen und sicherer und reichhaltiger von dem schöpfen, was er an Gnaden ausgießt, wird deshalb demütig von uns gewünscht, dass die ganze Hierarchie dieses Werkes völlig vom Apostolischen Stuhl allein abhängen und von nichts anderem, und von daher in ihrer höchsten Vorgesetzten für den übrigen Leib Licht und allen Antrieb empfangen» (D 323), schrieb Mary Ward im zweiten Institutsplan.

Nach der Aufhebung der Gemeinschaft durch den Papst mit der Lösung der Gelübde aller Mitglieder konnte sie in einem kleinen Rest fortbestehen,

zum einen, weil man die mittellosen Engländerinnen nicht einfach nach Hause in ihre Familien zurückschicken konnte, zum anderen, weil ihnen in München nach der Schwedeninvasion und der Pest erlaubt wurde, als weltliche Lehrerinnen Mädchen zu unterrichten und sich der Waisen anzunehmen. Hier und in England und Rom hatten die Niederlassungen Bestand, in Augsburg konnte 1662 eine neue gegründet werden. 1680 verlieh der dortige Bischof den Schwestern einen gewissen geistlichen Status in Form der *«Frey-Stiffter im Teutschland»*, also der Kanonissenstifte des Reiches und verfügte unter anderem, dass es *«wegen des Gehorsams, und anderem bey hergebrachten Modo»* bleibe und *«weilen sie nit obligirt werden allhier beständig zu verbleiben, so mögen sie auch nach befindenden Sachen, und nach Belieben, wie bißhero, anderstwhin verschickt werden, so jedoch vor beschehener Veränderung dem Ordinariat zu notificiren.»*<sup>7</sup>.

Die Ordinarien von Freising und Salzburg folgten dem Augsburger Vorbild. 1683 wurde eine weitere Niederlassung in Burghausen gegründet; in den neunziger Jahren entstand in München ein großzügiger Neubau mit Unterstützung des Kurfürsten. Dieser setzte alles daran, eine päpstliche Billigung zu erreichen, was 1703 mit der Bestätigung der *«81 Regeln des Instituts Mariä»* gelang. Allerdings kam statt der ursprünglichen 3. Regel: *«Ein iede soll zufriden und berait sein, daß Sie von einem orth in daß andere geschickht werde, wo es immer ist, wan es in dem Herren die Oberin zu Befürderung der Ehren Gottes und Nächsten Hayl für guet ansehen würdt»* aus Rom der folgende Wortlaut zurück: *«Ein Jede soll beraith seyn, der Oberin zu aller Zeit, und ieden Orths, eilfertigist, unnd mit demut in allem zu gehorsamben, was Ihr in dem Herrn zu größerer ehre Gottes, des Negsten Hayl zu haltung der Reglen, und Nuzbarkeit für tauglich wird vorkommen.»*<sup>8</sup>

Da die Gemeinschaften der Jurisdiktion der Ortsordinarien unterstellt wurden, kam es vor allem bei der Wahl einer neuen Generaloberin regelmäßig zu Konflikten. 1706 entstand für die Länder unter der Herrschaft Habsburgs ein selbstständiger Institutszweig mit Sitz in St. Pölten. 1749 entschied Papst Benedikt XIV. unter Beibehaltung der bischöflichen Jurisdiktion zugunsten gewisser Leitungsbefugnisse der Generaloberinnen (Visitation, Aufsicht über die Erziehungsarbeit, Versetzung von Lehrerinnen) und schuf damit die kirchenrechtliche Möglichkeit der Zentralleitung der tätigen Frauenorden, indem er *«die neuen Formen weiblichen Apostolats nicht in die bestehenden rechtlichen Formen zwang, die ihrer Aufgabe nicht angemessen waren, sondern sich bemühte, für sie eine entsprechende Rechtsform zu entwickeln»*<sup>9</sup>.

Während der bayerische Institutsverband mit den Auswirkungen der Säkularisation zu kämpfen hatte, entstand in Irland durch Frances Ball aus dem Geist und Gründungsgedanken Mary Wards eine neue, rechtlich unabhängige Gemeinschaft der Loreto-Schwestern, die sich noch im 19. Jahrhun-

dert nach Kanada, Indien und Australien ausbreitete. Trotz der kirchenrechtlich bedingten Aufsplitterung riss der innere Zusammenhalt der Mary-Ward-Schwestern nicht. Im Jahr 1900 verhandelten sie über eine Union, was jedoch auf päpstliche Anordnung abgebrochen werden musste.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seinem Auftrag an die Ordensleute, sich aus den eigenen Quellen zu erneuern, konnten in Teilschritten die Konstitutionen der Jesuiten (ausgenommen, was Priestern vorbehalten ist) übernommen werden. Gleichzeitig verbreiterte sich das Arbeitsfeld von der klassischen Erziehungsaufgabe zu pastoralen und sozialen Tätigkeiten und den verschiedenen Formen geistlicher Begleitung. Heute bestehen zwei Zweige der apostolischen Ordensgründung Mary Wards, der sog. römische, seit 2004 unter dem Namen «Congregatio Jesu», und der irisch-kanadische der Loreto-Schwestern IBVM.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> AAS 43, XVIII, 785.

<sup>2</sup> Die Zitate werden angegeben nach *Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645* (Corpus Catholicorum Bd. 45-48), hg. v. Ursula Dirmeier, Münster 2007. Die Übersetzungen stammen von Sr. Ursula Garnhartner CJ bzw. von der Verfasserin.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Anne CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991, 75-83.

<sup>4</sup> Vgl. CONRAD, *Zwischen Kloster* (s. Anm. 3), 19-63.

<sup>5</sup> Vgl. CONRAD, *Zwischen Kloster* (s. Anm. 3), 67-74.

<sup>6</sup> Vgl. James R. CAIN, *The Influence of the Cloister on the Apostolate of Congregations of Religious Women*, Rome 1965, 14-28.

<sup>7</sup> Abgedruckt in Jakob LEITNER, *Geschichte der englischen Fräulein und ihrer Institute seit ihrer Gründung bis auf unsere Zeit*, Regensburg 1869, 843.

<sup>8</sup> Handschriften im Institutsarchiv der Congregatio Jesu in München-Nymphenburg.

<sup>9</sup> Paul WESEMANN, *Die Anfänge des Amtes der Generaloberin*, München 1954, 225.

JAKOB H. DEIBL · WIEN

«GLAUBEN ZU GLAUBEN»

*Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*

Die folgenden Überlegungen sind der Frage nach der Bedeutung Gianni Vattimos für die Theologie gewidmet. Zwei Felder sind es, die in einer Begegnung mit dem Denken des zeitgenössischen italienischen Philosophen in den Blick kommen sollen: zum einen die Verbindung von *hermeneutischer Philosophie und biblischer Tradition*, zum anderen die Gestalt des *Halbgläubigen*, die Vattimo in der Treue zum Wort des Evangeliums situiert und als authentische Existenz spätmoderner Lebenswelt artikuliert.

Vorausgesetzt scheint hinsichtlich jener Fragestellung, dass es Theologie noch als eine geistig-schöpferische Instanz gibt, welche einen Ort im Rahmen der gesellschaftlich gestaltenden Kräfte und so auch die Lebendigkeit besitzt, Motive eines säkularen Denkens, wie es die Philosophie Vattimos darstellt, produktiv in sich aufzunehmen, ohne jedoch bloß parasitär aneignend aufzutreten. Dass prominente Gestalten zeitgenössischen säkularen Denkens, wie etwa Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Slavoj Žižek, Peter Strasser und Gianni Vattimo zentrale theologische Motive aufgreifen, kann auch Hinweis darauf sein, dass die Gottesfrage, die Frage nach Erlösung und die Frage nach einer geistigen Dimension der Welt nicht mehr primär in der Theologie zur Sprache kommen, die sich vielleicht zu sehr in der Verwaltung eines Bestandes beschäftigt sieht, zu wenig aber angefragt und durchdrungen ist von der Sphäre spätmoderner Lebenswelt, in welche wir alle eingelassen sind.

*1. Hermeneutik und biblische Herkunft*

Vattimo bezeichnet die Hermeneutik als gemeinsame Sprache und allgemeinen Grundduktus gegenwärtiger Philosophie und Kultur, wofür er in den achtziger Jahren das Wort von der Hermeneutik als *koiné* geprägt hat.<sup>1</sup>

*JAKOB DEIBL, geb. 1978, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie an den Universitäten Salzburg und Wien, 2009 Promotion mit einer Arbeit über den italienischen Philosophen Gianni Vattimo; Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Wien.*

Ihr kommt gleichsam die Bedeutung eines *vinculum substantiale* zu, eines gemeinsamen Bandes, welches die so unterschiedlichen Richtungen der Philosophie und Strömungen spätmoderner Kultur seit jenem Abbruch und Neueinsatz, der sich mit dem ersten Weltkrieg ereignet hat, vor einem Auseinanderfallen in einen letztlich unbezüglichen Pluralismus atomisierter Meinungen bewahrt. Vattimo ist bestrebt, jenem sich nur vage und lose artikulierenden gemeinsamen Band eine bestimmtere philosophische Ausarbeitung und Akzentuierung zu geben, was zweierlei impliziert: zum einen die Verortung des hermeneutischen Denkens in der Seinsgeschichte, d.h. eine Klärung seiner ontologischen Implikationen, auf dass die Hermeneutik nicht zur abstrakten Metaebene, unter die sich verschiedene Richtungen der Philosophie zusammenfassen ließen (wobei sie diesen äußerlich bleiben müsste), oder aber zu einer bloßen «Technik», die allerorts anzutreffen ist, wird. Zum anderen muss mit ihr auch eine Zukunftsperspektive verbunden sein, bedeutet Philosophie für Vattimo doch, «allen Aussichten auf Emanzipation»<sup>2</sup> nachzugehen, gleichsam als «Einübung in die Freiheit»<sup>3</sup>. Diese doppelte Aufgabe fasst Vattimo im Aufsatz *Hermeneutik als koiné* (1987) wie folgt zusammen: «Wenn wir hingegen mit Heidegger die Metaphysik als Geschichte des Seins denken [...] ist es möglich, dass es dem hermeneutischen Denken gelingt, ein radikaleres Emanzipationsprogramm zu formulieren, wenn es sich über die eigene geschichtliche Verortung klar wird und sie annimmt.»<sup>4</sup>

In der Ausarbeitung dessen bezieht sich Vattimo seit Beginn der neunziger Jahre auf die christliche Botschaft, als deren später Widerhall und Interpretation hermeneutisches Denken sich erweise. Der Weg, welchen Vattimo in der Klärung des diffusen Klimas der Hermeneutik geht, ende «in einem gewissen Sinn bei der Theologie»<sup>5</sup>. Durch jene Verortung scheint das *Wagnis* möglich, in der Kontinuität der Interpretationen (d.h. in der Auflösung fester Tatsachen zugunsten von Interpretationen) entgegen dem Vorwurf, lediglich einen kriterienlosen Relativismus auszusprechen, auch eine *bestimmte Richtung*, d.h. eine *emanzipatorische Berufung der Hermeneutik*, anzuzeigen. Das Denken des lange Zeit als atheistisch geltenden Philosophen, dessen Hauptbezugspunkte Hegel, Nietzsche und Heidegger sind, kreist nunmehr um eine wesensmäßige, d.h. nicht bloß akzidentelle, äußerliche Verbindung von Hermeneutik und christlicher Herkunft, wie sie in der Zeit der Spätmoderne ans Licht komme und für beide nicht folgenlos bleibe: «Das Christentum führt das Prinzip der Innerlichkeit in die Welt ein, auf dessen Grundlage die «objektive» Realität Stück für Stück ihr entscheidendes Gewicht verliert. Nietzsches Feststellung «Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen» und Heideggers hermeneutische Ontologie ziehen die äußersten Konsequenzen aus diesem Prinzip, nichts anderes. Das Verhältnis zwischen der modernen Hermeneutik und der Geschichte des Christen-

tums ist somit nicht, wie immer angenommen, auf die essentielle Verknüpfung beschränkt, die das Nachdenken über Interpretation seit jeher mit der Lektüre biblischer Texte verbunden hat. Vielmehr möchte ich behaupten, dass die Hermeneutik in ihrem radikalsten Sinn, wie er in Nietzsches Feststellung und Heideggers Ontologie zum Ausdruck kommt, die Entwicklung und Ausreifung der christlichen Botschaft *ist*.»<sup>6</sup>

In Nietzsches und Heideggers Denken sieht Vattimo den konsequentesten Ausdruck hermeneutischer Philosophie, weil sich darin die Auflösung jeglichen metaphysischen Fundamentes zugunsten interpretativer Welterfahrung anzeigt und gerade jener Übergang der Auflösung ernst genommen wird, ohne ihn als bloßes Durchgangsstadium zu einer neuen Epoche des sich zeigenden Seins (zu neuen Versuchen, ein Fundament, eine *arché* jenseits der Interpretation zu finden) zu erachten. Das kursiv gesetzte *ist* am Ende obigen Zitates bringt die Spannung der Verschränkung zum Ausdruck, in der Hermeneutik (in jener Radikalität gefasst) und Christentum (entsprechend dem Wagnis von Vattimos Interpretation) stehen. Weder geht es um eine einfache Identifizierung beider, als wären Hermeneutik und Christentum austauschbare Worte, noch um eine Form der Beerbung, als würde entweder die Hermeneutik ihre christliche Herkunft überwinden und überflüssig werden lassen oder als bliebe die Hermeneutik als spätes Erbe christlicher Botschaft eine lediglich akzidentelle Gestalt ohne substantielle Bedeutung für ihren biblischen Ursprung. In all diesen Varianten, jenes Verhältnis darzustellen, waltet die Vorstellung eines Christentums als Artikulation eines unveränderlichen Kerns, demgegenüber geschichtliche Veränderungen und Entwicklungen bloß an der Oberfläche blieben; eines unveränderlichen Kerns, welcher sich im Wandel der Zeit durchhält oder aber als überwunden seine Bedeutung verliert und durch etwas anderes ersetzt wird. (Motive säkularen Denkens und spätmoderner Lebenswelt könnten von der Theologie, welche jenen Kern zu explizieren hat, allenfalls im Gestus der Aneignung aufgenommen werden, blieben aber letztlich immer nur oberflächlich akzidentell.) Vattimo zufolge ist jenes Verständnis einer bestimmten Gestalt metaphysischen Denkens geschuldet und trägt damit selbst geschichtlichen Charakter. Vorausgesetzt sei, dass es zwar «eine Geschichte der Wahrheit gäbe», diese aber «für ihren ›Inhalt‹ nicht so wesentlich ist»<sup>7</sup>, weil dieser unberührt von der Geschichte, die nur *unsere* Geschichte seiner Entdeckung ist, ewig und unbewegt als Depositum feststünde. Die Erfahrung der Spätmoderne, wie sie in Nietzsche und Heidegger einen Ausdruck findet, könne hingegen einen anderen Blick auf die Botschaft des Evangeliums freigeben und dieses gerade als Auflösung der Vorstellung eines sich unveränderlich erhaltenden Fundamentes artikulieren: Christentum nicht als Rückgang zu einer *arché*, zu einem unveränderlichen Sein, sondern als Treue zur Erzählung des menschgewordenen

Wortes, der Menschwerdung des Absoluten in Knechtsgestalt. In dieser Erzählung ist eine Bewegung der Auflösung und Schwächung angezeigt, die das Christentum in seiner Gestalt zur Darstellung bringen muss. Es ist Religion des Geistes und damit der Negation einer fixierten Gestalt und eines genau umgrenzbaren Inhaltes. Nicht auf einen fixierten Kern sind wir verwiesen, sondern auf eine Erzählung und die Kontinuität ihrer Interpretation, der es die Treue zu halten gilt.

Vattimo stößt auf eine zirkelhafte Verschränkung von Hermeneutik und christlicher Botschaft, die nichts von einem Teufelskreis an sich hat. Hermeneutisches Denken, das selbst die Auflösung jeglicher starker Fundamente zugunsten interpretativer Welterfahrung ist, erkennt im Rückbezug auf das christliche Ereignis, das selbst eine (freilich oft nur untergründig wahrnehmbare) Geschichte im Zeichen der *kenosis* freisetzt, seine eigene (geschichtlich-geschickliche) Bedingtheit und Herkunft. Dass jedoch das Christentum hinsichtlich einer «antimetaphysischen Revolution»<sup>8</sup> und als Freisetzung einer Geschichte der Schwächung interpretiert werden kann, ergibt sich nicht außerhalb des Horizonts hermeneutischen Denkens, welches erst jene «Wahrheit» des Christentums ans Licht zu bringen vermag.

Diese Nähe von interpretativer Welterfahrung und biblischer Botschaft, verweist in den *Geist des Christentums* selbst und lässt ihn in einer neuen Interpretation hervortreten. Mithin erscheint die Spätmoderne nicht allein als Zeitalter des Glaubensverlustes, welches aus religiösen Motiven überwunden werden müsste, um erneut zu einer authentischen Erfahrung der Wahrheit des Evangeliums zu gelangen, sondern vermag selbst eine produktive Interpretation dieser freizusetzen. Vattimo gibt der Theologie zu denken, dass es nicht allein darum zu tun sein kann, eine etablierte Lehre (als Auslegung der Bibel) in eine neue Zeit zu tragen und ihr vielleicht ein neues Gewand zu geben. Darin verbleibt das Wort Gottes in gewisser Weise im Horizont unserer Verfügung und Handhabung. Vielmehr ist es um eine Umkehr des Blickes zu tun, die uns die Frage stellen lässt, was *unsere Zeit* uns über das Evangelium zu sagen vermag. Wenn hier von *unsere Zeit* die Rede ist, dann in dem Bewusstsein, ganz in sie eingelassen zu sein ohne die Möglichkeit, aus ihr her austreten und sie durchschauen zu können. Wir haben keinen Standpunkt außerhalb unserer Zeit, von dem aus wir gleichsam das Urteil über den Weltlauf sprechen könnten – womöglich unter Berufung auf das Evangelium. Weder können wir behaupten, das Evangelium noch die Welt zu durchschauen. Dies soll nicht den Weg zu einer apokalyptisch tragischen Interpretation von Welt und Evangelium weisen. Vielmehr ist es Aufgabe der Theologie, die Frage zu stellen, welche neue, unableitbare Wahrheit des Evangeliums die Begegnung mit den Herausforderungen und Überforderungen der Zeit, in der wir leben, zu offenbaren vermag. Es ist die Frage nach den Aufgaben und Chancen, die sich gerade

in einer bestimmten Zeit einstellen, und sie ist vom Vertrauen getragen, dass Welt- und Heilsgeschichte nicht gänzlich auseinanderfallen – oder in den Worten Vattimos, dass «Geschichte auch, oder eigentlich, den Sinn von Erlösung hat (oder, in der philosophischen Sprache, einen emanzipatorischen Sinn), weil sie eine Geschichte von Verkündigungen und Entgegnungen, von Interpretationen und nicht von «Entdeckungen» oder sich aufzwingenden wahren «Präsenzen»<sup>9</sup> ist.

Erlösung liegt nicht im Durchschauen der Geschichte hin auf ihren letzten Grund, sei es rein aus der Kraft der Vernunft oder mithilfe des Glaubens, sondern ist zunächst einmal die Befreiung von diesem monströsen Verlangen, die «sich aufzwingenden wahren «Präsenzen»» zu entdecken. Es gilt, unsere Zeit als einen Anruf von Verkündigungen und Botschaften zu hören, welchen wir Antwort und Entgegnung geben müssen, ohne einen letzten unerschütterlichen Standpunkt dafür zu haben. Die biblische Botschaft ist in diesem Stimmengewirr allerdings nicht nur eine beliebige, sondern gleichsam dessen Tiefengeschichte, weil sie selbst diese Erfahrung des interpretativen Charakters von Welt auf den Weg bringt und ihm eine erlösende, emanzipative Richtung gibt.

Im Folgenden möchte ich nun jene Verwiesenheit auf die biblische Herkunft, wie sie für Vattimo leitend ist, in inhaltlich bestimmterer Weise kurz nachzeichnen, um dann auf mögliche Konsequenzen für die Theologie einzugehen. Das biblische Erbe eröffnet sich Vattimo als eine Geschichte der Schwächung – beginnend beim Gedanken der *Schöpfung* aus dem Wort, die keine unmittelbare Rückführung der Welt auf eine Erstursache meint, über die subversive Tradition des *Exodus* als des Auszugs aus den Formen mythologischer Beheimatung zur Kritik der *Propheten* an jeglicher Form religiöser Verklärung von Macht und der Konkretion JHWHs im Ereignis der *Menschwerdung des Absoluten in Knechtsgestalt*, wie sie die Evangelien in vierfach verschiedener Weise erzählen, Paulus im Gedanken der *kenosis* begrifflich fasst (Phil 2,5–11) und Johannes im Gedanken der Freundschaft (Joh 15,15) meditiert. In dieser Tradition findet eine *Blickumkehr* statt, welche uns aufruft, Geschichte nicht als Fortschritts- und Siegeregeschichte zu sehen, sondern den Focus der Betrachtung und Rezeption auf die zunehmende Auflösung gewaltsamer Strukturen, d.h. auf die Auflösung unhinterfragbarer Evidenzen und metaphysischer Fundamente zu legen, deren Schwerkraft dem Dasein die beruhigende wie bedrohliche «Sicherheit» einer umfassenden Perspektive gibt, ein Denken der Freiheit, Verantwortung und Pluralität aber nicht aus sich zu entlassen vermag. Ein subversiver Blick auf Welt und Geschichte ermutigt dazu, Philosophien und andere kulturelle Motive dort aufzunehmen, wo sie ihren kritischen Gehalt haben, und gleichsam eine Geschichte entsprechend einem *Leitfaden der Schwächung* zu insinuieren. Es handelt sich dabei um eine «paradoxe Geschichtsphiloso-



phie»<sup>10</sup>, welche die Geschichte der Erschöpfung jeglicher Geschichtsphilosophie erzählt – oder in anderen Worten um eine Reformulierung von Hegels Gedanken des Fortschrittes im Bewusstsein der Freiheit im Sinne eines Zerbrechens absoluter Standpunkte, welche ein Bewusstsein usurpiert, um sich von dort aus die Welt anzueignen, ohne sie freilich als freie Wirklichkeit entlassen zu können. Man könnte auch von einer «subversiven Kontinuität der Schwächung»<sup>11</sup> sprechen.

«Einen Gang der Geschichte als auf dem Wege über die Aufzehrung der starken Strukturen [...] auf die Emanzipation gerichtet denken, wird das nämlich nicht eine Art und Weise sein, von der Geschichtsphilosophie her die christliche Botschaft von der Fleischwerdung Gottes, die beim hl. Paulus auch *kenosis*, also Erniedrigung, Demütigung, Schwächung Gottes heißt, zu übersetzen? Das ist kein so neuer Gedanke, ihn hat mehr oder weniger in diesen Begriffen schon Hegel formuliert ...»<sup>12</sup>

Es lässt sich nun ein differenzierteres Verständnis des Begriffes der Interpretation im Denken Vattimos erreichen. Die zeitgenössische Philosophie unter dem Zeichen der *Interpretation* zu sehen und dieser Deutung gegenüber anderen bzw. gegenüber einem unbezüglichen Auseinanderfallen den Vorzug zu geben ist jenem subversiven Geschichtsblick unter dem Leitfaden der Schwächung geschuldet. *Interpretation* ist Ausdruck der sprachlichen Verfasstheit der Welt. Diese Auffassung tritt aber nicht im Sinne eines neuen metaphysischen Prinzips als einer *arché* auf, sondern zu einer bestimmten Zeit und nicht unabhängig von einer historischen Situation (um mit Heidegger zu sprechen: geschichtlich-geschicklich) im Rahmen einer Geschichte der Interpretation, wie sie die biblischen Schriften auf den Weg gebracht haben. Das hermeneutische Denken, welches Vattimo als «schwaches Denken»<sup>13</sup> bezeichnet hat, spricht vom Sein als etwas, «das sich wesentlich entzieht und dessen Sich-Entziehen auch darin offenbar wird, dass sich das Denken nicht mehr als Widerspiegelung objektiver Strukturen betrachten kann, sondern nur als riskante Interpretation von Ererbtem, von Appellen, von Ursprüngen ...»<sup>14</sup>. Die Betonung der *Interpretation* ist Antwort auf den Versuch, Sein in seinem Sich-Entziehen und in seiner Unverfügbarkeit jenseits der Suche unerschütterlicher Fundamente zu denken und hat nichts mit einem Relativismus zu tun, welcher jeglichen substantiellen Gehalt in bloße Entsprechungen zu historischen Bedingtheiten auflöst. Theologisch gesprochen ist es darum zu tun, den biblischen Gedanken der *Schöpfung im Wort* ernst zu nehmen. Darin deutet sich eine Dringlichkeit an, die theologisch zu wenig beachtet scheint.

Vattimo sieht es als zentrale Aufgabe an, den Nihilismus, der uns alle durchdringt, zu verstehen zu versuchen und ihn als unsere (einzige) Chance anzunehmen. Am Ende seines Artikels *Die Spur der Spur* (1994), wo Vattimo wohl am luzidesten den Gedanken der Verschränkung von Hermeneutik

und deren biblischer Herkunft entfaltet und in dieser Hinsicht auch von einer *Wiederkehr der Religion* spricht, sieht er deren Aufgabe darin, einem zernichtenden Nihilismus, der nicht nur jegliche Fundamente und Sicherheiten untergrabe, sondern an dessen Ende eine «Metaphysik des Nichts»<sup>15</sup> als Entwertung jeglichen substantiellen Gehaltes stünde, mit einer positiven Vision zu begegnen. In der Einleitung zur Aufsatzsammlung *Jenseits der Interpretation* (1994), in der es Vattimo erneut um eine Klärung des diffusen Begriffs der Hermeneutik und um dessen Bezug zur biblischen Herkunft geht, bezieht er sich auf eine Wendung des Nihilismus «ganz anders als sonst üblich»<sup>16</sup>. Es gälte, die *nihilistische Berufung der Hermeneutik*, d.h. die Bewegung der Auflösung jeglicher ewiger Fundamente und positiver Ursprünge, wie sie Hermeneutik und Nihilismus kennzeichne, zu erkennen und diese in Zusammenhang mit jenem substantiellen Geschehen der Entäußerung, der Erniedrigung, der *kenosis* des Absoluten zu setzen, wie sie uns im Wort des Evangeliums begegnet. Vattimo sieht eine unbedingte Treue (*pietas*) zu den Botschaften der Vergangenheit und auch den uns aus der Gegenwart erreichenden Stimmen als entsprechende Antwort auf die nihilistische (aber auch im Zentrum des Christentums stehende) Erfahrung der Auflösung jeglichen Grundes und Fundamentes, wie sie sich im Gedanken der Sterblichkeit, in Nietzsches Wort vom Tode Gottes und Heideggers Bestimmung des Seins als Sein zum Tode emblematisiert. In jener Treue, die Vattimo mit *pietas* umschreibt, klingt wohl der biblische Gedanke des *Bundes* nach.

Hermeneutik (als Ausdruck jener Treue) ist die Philosophie des Nihilismus in all seiner Ambivalenz. Will sie sich diesem nicht bloß legitimierend ergeben, muss sie *im Nihilismus* ein Programm der Emanzipation oder, in einer mehr theologischen Sprache, eine positive Vision erfragen. Hier erhält die Religion für ihn eine neue Bedeutung, aber – und dies zu sehen ist wesentlich – nicht als äußerliches Heilmittel, das man reumütig wiederfindet, sondern aufgrund einer tiefen, inneren Verbundenheit, die zwischen Hermeneutik, Nihilismus und Christentum besteht. Jene Antwort, um die es Hermeneutik und Religion zu tun sein müsse, könne so gerade nicht in einem Rücksprung in «unverderbte» frühere Zeiten bestehen. Erfährt die Religion, wie Vattimo es darzulegen sucht, im Zeitalter der Interpretation und der Auflösung metaphysischer Fundamente eine Wiederkehr, kann sie nicht hinter dieses Zeitalter zurück oder es einfach im Sinne einer Überwindung hinter sich lassen. Welche Gestalt Religion unter dieser Herausforderung annehmen kann, ist die Frage, die Vattimo aufwirft und die in den folgenden Überlegungen mittels einer konkreteren Kennzeichnung des Nihilismus noch ein wenig weiterverfolgt werden soll.

Jener Nihilismus, der unsere Zeit prägt, ist eng verbunden mit einer fortschreitenden Virtualisierung der Welt, welche jeglichen realen, substanti-

ellen Gehalt in distanzierbare Interpretationen und Bilder, in umfassende, jedoch unbeteiligte Beobachtung auflöst. Vattimo betrachtet diesen Vorgang der «Wirklichkeitsauflösung»<sup>17</sup> als ambivalent – nicht nur als Bedrohung, sondern auch als Chance, weil er auch zur Auflösung hegemonialer Zentren führen kann. Die Dynamik dieses Geschehen im Zusammenhang mit unserer Sprachlichkeit zu sehen, ist entscheidend.

Die «Gleichsetzung von Sein und Sprache – die Gadamer von Heidegger übernimmt – trifft sehr genau unsere heutige Lage. Auf der einen Seite besteht die Welt, in der wir leben, aus einem immer dichter werdenden Netz aus Informationen und Nachrichten; dass Erfahrung nie «unmittelbar» ist, kommt uns heute auf wahrhaft dramatische Weise zu Bewusstsein. Alles ist Interpretation, und Wahrheit ist nur das, über das sich die Interpreten einig sind. Auf der anderen Seite bietet die «Reduktion» der Wirklichkeit auf Sprache die einzig denkbare Perspektive auf Emanzipation und Humanisierung der Welt – die Umwandlung von «Natur» in Kultur, in Dialog, Konsens, Zustimmung und Intersubjektivität.»<sup>18</sup>

Vattimo betont, dass die Philosophie der Hermeneutik zu jener gesellschaftlichen Entwicklung ein Band unterhalte, das sie der Problematik, aber vielleicht auch sich eröffnender Chancen eingedenk sein lässt. Das Auftreten der Hermeneutik als *koiné* trägt schon den Charakter einer Antwort auf diese Entwicklung; sie stellt keine (vermeintlich) ewig gültige Struktur des Seins heraus, sondern könne «nur als die Philosophie auftreten, die der Situation der Welt allgemein gewordener Kommunikation korrespondiert (*ant-wortet*)»<sup>19</sup>. Damit ist aber auch die Theologie, wenn sie ihre wesensmäßige Nähe zur Philosophie der Interpretation anerkennt, in jene Problematik hineinverwoben. Was muss sie sich von jenem gesellschaftlichen Bewusstsein, das wir in der Zeit der Spätmoderne erfahren, sagen lassen? Gibt es, wenn jene Entwicklungen zu ignorieren oder gänzlich abzulehnen ihr verwehrt ist, eine «Wahrheit» biblischer Botschaft, als deren Hinweis die Erfahrung von Nihilismus und Virtualisierung gelesen werden können? Dem nachzufragen, ist Aufgabe gegenwärtiger Theologie.

In gewisser Weise begegnen wir auch biblisch dem Gedanken einer Virtualisierung im Sinne einer Verwandlung des Seins in Sprache, wie sie im Motiv der *Schöpfung im Wort* und deren Aktualisierung in der *Menschwerdung des Wortes* und dem *geistvollen, gemeinsamen Band des Wortes* über jegliche Sprachgrenzen hinweg (Pfungstereignis) erzählt wird. Dem entsprechend sind Ostern, Weihnachten und Pfingsten als die bedeutendsten christlichen Feste dem Wort gewidmet. Eine systematische Betrachtung des Schöpfungsgedankens müsste einen Übergang erfahren vom wohl noch immer vorherrschenden Paradigma der Schöpfung aus dem Nichts, das gewisse Züge des Herstellens und der Erzeugung gemäß einem Plan nie ganz ablegen konnte (oder sich in der Neuzeit mit diesen anreicherte), zur

Akzentuierung des Gedankens der Schöpfung aus dem Wort. Damit käme die Theologie wohl auch ihrem biblischen Ursprung und der dramatischen Abhebung, welche die Schöpfungserzählung von anderen Schöpfungsmythen erfahren hat, näher. Die Schöpfung aus dem Wort überwindet die Versuche, die Welt auf ein letztes Fundament hin durchschauen, den Anfang von Welt und Zeit in einem fixierbaren Ursprung positivieren oder in einer mythologischen Erzählung verorten zu wollen. Von dieser Vorstellung leiten sich alle genealogischen Versuche der Rückbindung des eigenen Daseins an ein ewiges Fundament ab. Damit ist der Gedanke verbunden, den Verlust des Ursprungs aller Dinge, den wir erfahren, zu füllen, jene letzte Lücke und Distanz, die sich im Weltganzen auftut, (mythologisch oder wissenschaftlich) zu schließen. Schöpfung aus dem Wort verwehrt sich gegen jene Besetzung – das Wort hält jene Lücke offen, weil «Wort» sich nie positivieren, fixieren lässt, sondern immer in die Offenheit der Interpretation, der Geschichte drängt und auf die Anerkennung durch die Anderen verweist. Kein Wort vermag in seiner Bedeutung völlig angegeben zu werden, sondern eröffnet sich nur aus einem nicht mehr eingrenzenden Zusammenhang mit anderen Wörtern und einer nicht fixierbaren Geschichte. Kein Wort ist nur meines als Einzelnes, sondern es verweist immer schon auf eine Antwort und in einen Raum gegenseitiger Anerkennung. Schöpfung im Wort ist nicht die Ingangsetzung eines Prozesses der Herstellung der Erde, sondern bringt fundamentaler noch vor die Frage der Anerkennung. (Vattimo spricht von der «Geschichtlichkeit ... der Schöpfung selbst»<sup>20</sup>.) In dieser Unverfügbarkeit ist das Wort (die Sprache) Schutz vor jeder letzten Identifizierung und Besetzung der Welt.<sup>21</sup> Biblisch liegt der Anfang der Welt nicht in einer Erstursache, aus der die Welt entsteht, sondern in der Anerkennung (des Anderen), deren Nachvollzug zur Aufgabe an uns wird. Die im Wort angezeigte Wirklichkeitsauflösung führt nicht in eine Metaphysik des alles zersetzenden Nichts, sondern will den Raum für eine unbedingte Menschlichkeit eröffnen.

Vattimo bringt darüber hinaus den Gedanken der Wirklichkeitsauflösung mit der paulinischen Deutung von Tod und Auferstehung in Verbindung: «Der paulinische Satz ‹Tod, wo ist dein Stachel?› (1 Kor 15,55) kann mit gutem Grund als extreme Leugnung des ‹Wirklichkeitsprinzips› gelesen werden.»<sup>22</sup> Es ist dies die Verkehrung der unter der Wirklichkeit und Macht des Schicksals des Todes stehenden Welt und Geschichte. Der kardinale Punkt, aus dem heraus sich Dasein erschließt, ist nicht mehr der Tod wie bei Heidegger, sondern die eigenste und äußerste Möglichkeit des Daseins ist der neue Mensch, das nicht positivierbare, offene, geschichtliche Sein in Christus, dem neuen Adam, wie es in der Taufe auf *seinen* Tod geschenkt wird. Christi Tod aber ist der überwundene, der verkehrte Tod. (Röm 6,3-11)

Die Virtualisierung, welche im Christentum statthat, erscheint als das geistvolle Geschehen einer Entäußerung, wie der Begriff der *kenosis* zeigt. Nihilismus, Virtualisierung, Hermeneutik und Christentum sind einander nicht völlig äußerlich. Es gilt, über diesen Zusammenhang nachzudenken.<sup>23</sup> Vielleicht eröffnet sich auf diese Weise der einzige Weg für die Theologie, um mit dem Nihilismus, und damit mit der Welt der Spätmoderne, noch einmal ins Gespräch zu kommen und nach Chancen Ausschau zu halten, die sich gerade in unserer Zeit eröffnen.

## 2. Die Gestalt des Halbgläubigen – Wanderer im Nirgendwo?

Angesichts der Artikulation jener Verwandtschaft von Hermeneutik und biblischer Herkunft wird Vattimo in einer Rezension der *Neuen Zürcher Zeitung* ein «Wanderer im Nirgendwo zwischen Philosophie und Theologie» genannt, dessen Hermeneutik «mehr eine Religion als eine Philosophie» darstelle – allerdings «weitau eher eine Religion ohne Gott als eine mit Gott»<sup>24</sup>. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch, den Wanderer im Nirgendwo als *Gestalt des Halbgläubigen* nach seiner Bedeutung für die Theologie zu befragen.

Mit der *Erfahrung der Wiederkehr*, nicht mit einer Darstellung des Kerns christlicher Lehre setzt Vattimos kleines, aus einem Interview hervorgegangenes Buch *Glauben – Philosophieren* ein, was dieser Schrift eine deutlich persönliche Färbung verleiht. Bereits im ersten Absatz des Textes betont Vattimo einen *Wandel in der Diktion*, der mit einem neuerlichen Sprechen über Religion einhergehe. Angezeigt ist eine Fragestellung, die ein «Sprechen in der ersten Person», eine «notwendig «persönliche» und engagierte Schreibweise» erfordere, was auf die Religion als auf ein «Thema» verweist, das sich einer letzten reflexiven Distanzierung entzieht, nicht jedoch die Artikulation bloß subjektiver Befindlichkeit meint. Jener Wandel in der Diktion ist nicht einfach einer Darstellung der Entscheidung individueller Rückkehr zur Religion, die lediglich ein zufälliges Wiederentdecken einer bereitliegenden vergessenen Wahrheit imaginierte, oder dem Ereignis einer Bekehrung geschuldet. Der Begriff der Wiederkehr rückt einen nicht zu unterschlagenden allgemeinen Charakter ins Blickfeld und ist Ausdruck eines «kulturellen Klima[s]»<sup>25</sup>.

Vattimo bezeichnet sich als einst militanten Katholiken, welcher sich im Laufe seiner philosophischen Studien und aufgrund von persönlichen Erfahrungen von Religion und Kirche entfernt habe, dann aber die Frage nach der Religion – persönlich und in seinem Umfeld – als eine wiederkehrende erlebt, was sich seit dem Beginn der neunziger Jahre auch in seinen Publikationen niederschlägt.<sup>26</sup> Was wie mehrere Wenden in der Auffassung Vattimos aussieht, lässt untergründig doch eine Kontinuität erkennen, welche in

der Nähe von schwacher Ontologie (hermeneutischem Denken) und christlicher Botschaft besteht: «Es ist das Christentum, in dem ich denjenigen <Text> im Original finde, dessen Transkription die schwache Ontologie ist. Und zu dieser bin ich höchstwahrscheinlich gerade deshalb gelangt, weil ich von jenen christlichen Wurzeln ausging.»<sup>27</sup> Auch den «Kathokommunismus», jene für Italien eigentümliche Verbindung von Katholizismus und Kommunismus, bezeichnet Vattimo als eine Konstante, der er stets treu geblieben sei<sup>28</sup>, wohingegen er nie daran gedacht habe, auch zur «zugleich bedrohlichen und beruhigenden Disziplin»<sup>29</sup> der Kirche zurückzukehren. Es geht nicht um «gläubige» Rückkehr zu einem Kernbestand, der sich durch einen klar umrissenen dogmatischen Gehalt, «durch bestimmte positive Aufgaben auf der Ebene der Moral» und die kirchliche Disziplin als christliche Existenz definieren lasse.<sup>30</sup> Vattimo sieht sich vielmehr als *Halbgläubigen*, der das Recht fordert, «von Neuem das Wort des Evangeliums anzuhören»<sup>31</sup>. Die *halbgläubige* Zuwendung zum christlichen Erbe hat nichts mit Eklektizismus oder Relativismus zu tun, sondern mit der *Treue des Hörens auf das Wort* und der *Treue zum Geschick der Spätmoderne* als jener Zeit, in welcher Religion unter dem Signum der Wiederkehr erfahren wird. Diese Erfahrung eines kulturellen Klimas, die Vattimo macht, versucht er in einer «Apologie des Halbgläubigen», einer Apologie dessen, der *glaubt zu glauben*, in Sprache zu heben.<sup>32</sup>

Das Wort *credere di credere* (*glauben zu glauben*), als spontane Antwort auf die Frage, ob er denn noch an Gott glaube, gegeben, scheint Vattimo die beste Beschreibung seiner Beziehung zur Religion zu sein. Bedenkt man, wie zurückhaltend Vattimo trotz des Sprechens in der ersten Person mit der Schilderung persönlicher Befindlichkeiten ist, so fällt auf, dass er im Zusammenhang mit der Genese jenes Wortes sehr genau das Umfeld einer zerstreuten Aufmerksamkeit in der Großstadt Mailand erzählt: eine Telefonzelle bei einer Fernbusstation nahe einem Eissalon, ein Telefongespräch, der Verkehr, das Stimmengewirr der Leute, die Hitze ... Eine persönliche Involviertheit, die eine reflexive Distanz unterläuft und ganz eingelassen ist in das Ensemble postmoderner Lebenswelt, klingt darin an. Jene Antwort, deren Aufgang Vattimo beschreibt, vermag jedoch nicht in dieser Unmittelbarkeit des Erlebens festgehalten zu werden, sondern muss ins Wissen gehoben werden. Versuch dessen ist das bereits erwähnte aus einem Interview hervorgegangene Buch, das Vattimo unter den Titel *Credere di credere* stellt, um später, im Vorwort von *Jenseits des Christentums*, über die «Übersetzungen», die jener Titel erfahren hat, zu reflektieren. Die spanische (*Creer que se cree*), die französische (*Espérer croire*) und die deutsche (*Glauben – Philosophieren*) bringen alle (auf freilich verschiedene Weise) die dem italienischen Original eigene paradoxe, ambivalente Spannung, die in der doppelten (reflexiven) Verwendung des Wortes «glauben» besteht, zum Ausdruck,

sei es durch Wiederholung, doppelte Infinitivkonstruktion oder die mit Gedankenstrich verbundenen (scheinbaren) Gegensätze. Anders jedoch die englische Übersetzung (*Belief*), welche nur aus einem Wort besteht und die für das Original charakteristische Spannung aus zwei aufeinander bezogenen Wörtern nicht aufbauen kann.<sup>33</sup> Dass Vattimo sich auf dieses Sprachproblem bezieht, zeigt an, wie schwer es ist, für die Erfahrung der wiederkehrenden Religion, die sich dem Halbgläubigen eröffnet, eine adäquate Ausdrucksweise zu finden. Es handelt sich eben um eine genuin spätmoderne Erfahrung, die sich nicht ohne weiteres auf frühere Formen des Glaubens (und Unglaubens) zurückführen lässt. Was Vattimo wiederfindet, ist ein Christentum, «wie es in der Epoche des Endes der Metaphysik erscheint»<sup>34</sup>.

Die Haltung einer Treue gegenüber dem *Wort* des Evangeliums, wie sie Vattimo akzentuiert, deutet mit dem Terminus «halbgläubig» an, dass jene *Verantwortung* gegenüber Herkunft und Erbe, mit einer (demgegenüber sekundären) Trennung von gläubig und ungläubig nicht mehr adäquat gefasst werden kann. Nicht allein, dass diese Unterscheidung spätmodernem Bewusstsein nicht mehr entspricht, rekuriert Vattimos Apologie des Halbgläubigen auf eine Kontinuität der Bezeugung des Wortes, die konstitutiver ist als eine Aussonderung der Gemeinschaft (Glaubender gegenüber Ungläubigen). Dies liegt schon im *Geist des Christentums* als Religion des menschengewordenen *Wortes* angelegt: Nur im Verklingen, nicht in der fixierten Gestalt, vermag das Wort seine Bedeutung zu entfalten und in der Diskretion seines «Verscheinens» in die Kontinuität einer Interpretationsgeschichte einzutreten. Die Treue zum Wort ist Treue zu einem Entschwinden; zu einem Entschwinden, das an eine Geschichte bindet, die gleichwohl nicht festzuhalten, gegenwärtig nur als Spur ist. Nicht in einzelne Augenblicke der Verklärung (als des apokalyptischen Einbruchs des Göttlichen) ergeht sich die *Gestalt des Halbgläubigen*, sie ist *Verkörperung* der christlichen Gemeinde aufgegebenen je neuen Selbstüberschreitung (und damit des Entschwindens einer festgehaltenen Gestalt) um der Botschaft des Wortes des Evangeliums willen. Eine Charakterisierung, es handle sich um Menschen, die noch auf der Suche nach der letzten Wahrheit seien, ist wohl zutreffend, den christlichen Glauben als Antwort und sicheres Fundament zu apostrophieren, greift jedoch zu kurz, ist jener Glaube doch nicht bloß Gegenstand, sondern vor allem selbst Ausdruck dieser Suche.

Jene halbgläubige Haltung umfasse auch eine «Wiederentdeckung der Kirche»<sup>35</sup>. Diese sei nicht identisch mit der kirchlichen Autorität<sup>36</sup> und nicht als ein Medium zu verstehen, welches zwischen ein ruhendes Fundament der Wahrheit und die Empfänger der Offenbarung als Garantin authentischer Bedeutung gesetzt ist. Zu sehr würde sie, nach einem Wort Hegels, «als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige,

oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachte»<sup>37</sup>. Dieses instrumentelle Verständnis unterläuft die *Frage*, welche Bedeutung der Kirche in der Zeit der Spätmoderne zukommen kann, nicht zuletzt deshalb, weil es einen unveränderlichen ontologischen Status von Kirche reklamiert, der «auf Grundlage der Metaphysik der Präsenz/Anwesenheit»<sup>38</sup> gedacht wird, von der Erfahrung der spätmodernen Gestalt der Halbgläubigen aber unberührt bliebe. Es wird nicht ausreichen, Kirche *ungeschichtlich und instrumentell* außerhalb des Horizonts der Auflösung der objektivierenden Metaphysik von ihrer universalen Heilsmittlerschaft zu denken. Jene traditionelle Bestimmung von Kirche soll keineswegs als falsche überwunden werden, sondern erfährt eine Verschiebung des Akzents. Sie transkribiert sich vom Medium, das die Erkenntnis eines feststehenden Fundamentes verwaltet, in eine Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft der auf das Wort des Evangeliums Hörenden und Antwortenden. Diese meint einen nicht mehr scharf umgrenzbaren *Raum der Anerkennung*, der sich auf die biblisch-christliche Tradition verpflichtet weiß und in dem das Wort des Evangeliums lebendig interpretiert werden kann. Vattimo insistiert mit dem Begriff der Liebe, der *caritas*, welche er eher im Sinn des jungen Hegel als noetische Kategorie denn als ethische Vorschreibung oder erbaulichen Moralismus versteht, immer wieder auf diesen Anerkennungsraum<sup>39</sup>, welcher Grundlage für die *geistvolle* «Kontinuität» einer Botschaft ist. Diese erschöpft sich weder bloß in buchstäblich getreuer Weitergabe noch insinuiert sie eine Beliebigkeit der Auslegung. Es gibt vielmehr die «Logizität»<sup>40</sup> einer Kontinuität, oder in anderen Worten ein geistiges Band der *pietas*, welches eine Verbindung zu den früheren wie auch zu den gegenwärtigen Hörern und Interpreten einer Botschaft gewärtigt.<sup>41</sup> Das ist das Werden einer «Kirche als «Bezugs»-Gemeinschaft für die Gültigkeit und Kontinuität der Geschichte der Interpretation»<sup>42</sup>, was Vattimo mit dem Insistieren auf dem Begriff der Tradition herausstreicht, von der die Heilige Schrift nicht getrennt werden dürfe.<sup>43</sup> Die «Beziehung zur lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen» und die Aufgabe «der persönlichen Neuinterpretation der christlichen Botschaft»<sup>44</sup> sind nicht voneinander zu lösen, weil es keine Kontinuität der christlichen Botschaft außerhalb einer Tradition der Vermittlung gibt, will man nicht einem apokalyptischen Einbrechen des Gotteswortes in die Geschichte anhängen, und weil es andererseits Kirche als lebendige Gemeinschaft der Glaubenden nicht ohne (persönliche) Interpretation der Schrift, d.h. ohne «in der eigenen Existenz» aus den Glaubensartikeln «fleischgewordene Prinzipien zu machen»<sup>45</sup>, gibt. Diese Dialektik ist im Gedanken der Menschwerdung des Wortes angelegt.

Denkt man Kirche vom *Sich-Ereignen lebendiger Kontinuität und Vermittlung der Botschaft des Heils*, nicht jedoch als fixierte Größe, welche zwischen das Fundament der Wahrheit und die Gläubigen tritt, kann sie in



ihrer Heils-*mittler*-schaft hervortreten. Christlicher Glaube kommt vom Hören («*fides ex auditu*»<sup>46</sup>), das uns auf eine Kontinuität verpflichtet. Wir glauben, weil uns eine Botschaft überliefert wurde. Es ist ein konstitutiver Zug religiöser Erfahrung, «sich immer schon in einer Tradition, einem Glauben vorzufinden»<sup>47</sup>. Wir glauben, weil wir gehört haben, wie auch die Menschen früherer Zeiten «glaubten, weil sie gehört hatten»<sup>48</sup>: «Es ist kein Skandal zu sagen, dass wir nicht deshalb an das Evangelium glauben, weil wir wissen, dass Christus auferstanden ist, sondern dass wir an Christi Auferstehung glauben, weil wir von ihr im Evangelium lesen»<sup>49</sup>, ja weil es eine Kontinuität der Überlieferung in Verkündigung, Feier und Tun gibt, die uns dies zu Gehör bringt. Dieses Sich-Vorfinden in einer Tradition, auf dem Vattimo bezüglich der Religion insistiert, ist, wenigstens was die christliche Erfahrung betrifft, jedoch nicht bloß anthropologische Gegebenheit, sondern hänge «ungleich mehr mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung und letztlich der Schöpfung selbst»<sup>50</sup> zusammen. Diese sind nicht außerhalb ihres Sich-Erweisens in der Geschichte als ein an-sich-Sein, als ein unveränderliches Fundament zu denken.

Kirche als Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft Hörender zu verstehen, ist der christlichen Botschaft als inkarnierter und im Geist präsenter, die eben nicht primär ein unbewegtes ewiges Depositum (ein Was?) darstellt, nicht äußerlich, sondern entspricht ihrem Vollzugssinn (Wie?). Diese den heutigen geschichtlich-geschicklichen Bedingungen geschuldete Transkription biblischen Erbes legitimiert «sich allein durch die Auflösung der Metaphysik der Präsenz (Anwesenheit)» und kann «daher nicht außerhalb des Horizonts dieser Auflösung beansprucht werden»<sup>51</sup>, als handelte es sich um die Entdeckung einer überzeitlichen ungeschichtlichen Struktur von Kirche. Was dann Kirche aber bedeuten kann, ist nicht mehr unmittelbar angebbar, sondern erzwingt eine Suche.

Wo sich eine Kontinuität des Wortes des Evangeliums in lebendiger Interpretation einstellt, bleibt diese auf Gemeinschaft bezogen und *ereignet sich* Kirche. Sie ist unter der Dimension des Geistes zu denken, was ihr eine letzte Grenzziehung versagt<sup>52</sup> und sie in ihrer konkreten Ausgestaltung je neu auf ihr «Außen» verpflichtet. Transzendieren muss sie ihre eigene geschichtliche Verfasstheit und sich aus Treue zum Wort des Evangeliums von ihren unscharfen Rändern, ja sogar von «außen» sagen lassen, wo ein geistiges, die Immanenz der Welt durchbrechendes Moment aufgeht.<sup>53</sup> Jene Treue, wo auch immer sie statthat und ob man dies noch Kirche zu nennen vermag oder nicht, kann helfen, die wesentlichen Elemente christlichen Vollzugs, nämlich Formen der Anamnese, Epiklese und Doxologie, der Gemeinschaft und Diakonie zu wahren und ihnen einen unvorhersehbaren (säkularen) Ort geben. Die Kirche, die sich explizit als solche bezeichnet, muss sich demgegenüber als Lernende und Hörende bescheiden.

Kirche als Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft muss sich gleichwohl objektive Manifestationen geben, wenn auch diese im Hören immer wieder aufgebrochen werden und sie konstitutiv auf ihr Außen, auf die Anderen, auf ein Überschreiten ihrer eignen Gestalt angewiesen bleibt. Es muss einen objektiven Geist, der sich in Gestalt, Kultur, Feier, Bauwerk, Bild und Musik zum Ausdruck bringt, geben, markieren diese Elemente doch gerade die *geschichtliche Dimension* dessen, was sonst abstrakt bliebe und als ungeschichtliche Idee firmierte. Die Zukunft der Religion (und mit ihr der Kirche) liegt nach Vattimo nicht in einer völligen Privatisierung und einem Rückzug aus dem Bereich des Allgemeinen und der Gestaltgebung. Die *Kraft der Entäußerung* in eine geschichtliche Gestalt darf ihr nicht entschwinden, könnte sie sonst doch keine Rolle in einem Überlieferungs- und Interpretationsprozess mehr spielen: «Das Christentum, das ich wiederentdecke, oder das wir Halbgläubigen von heute wiederentdecken, schließt mit Sicherheit auch die offizielle Kirche ein; jedoch nur als Teil eines komplexeren Ereignisses, das auch die Frage der ständigen Neuinterpretation der biblischen Botschaft umfasst.»<sup>54</sup>

Jenes *komplexere Ereignis* ist die Lebendigkeit des Wortes des Evangeliums, dessen Erben wir sind. Sieht man die Gestalt des Halbgläubigen als eine authentische Figur der (subversiven) Wiederkehr jenes Erbes an und gesteht ihr etwas mehr Substanz zu, als sie bloß über einen notorischen Mangel an Übereinstimmung mit dem Corpus der christlichen Inhalte oder als eine postphilosophische Modeerscheinung, welche die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verwischt<sup>55</sup>, zu deuten, so erhebt sich eine Fülle von Fragen. Vattimo bezeichnet sich nicht zuletzt deshalb als Halbgläubigen, weil er jene Fragen, etwa welche Inhalte des Christentums im Sinne einer (spät)modernen Transkription in den Übergang einer Säkularisierung eingehen, wo deren Grenze ist und was nun die Lehre sei, von der er sagt, er glaube zu glauben, nicht erschöpfend beantworten kann.<sup>56</sup> Die Gestalt des Halbgläubigen ist nicht Wanderer im Nirgendwo, denn sie lebt aus einer ganz bestimmten Treue. Sie ist aber doch Wanderer in einem Zwischen. Sie führt nicht in eine bestimmte Neuformulierung der christlichen Lehre oder der Gestalt der Kirche und hat nicht den Anspruch, sie in all ihren Dimensionen in ihrem Selbstverständnis adäquat zu erfassen. Vielmehr wird sie zur Verkörperung von deren Offenheit. Wird dann die Religion selbst von einer Fraglichkeit durchzogen, welche jener Schwäche entspricht, auf die die Erzählung von der *kenosis* sie verpflichtet?

Den Gedanken der *Freundschaft* und der *Treue (pietas)* als unhintergebares Kriterium jeder Begegnung und auch jeder Rede von Wahrheit sieht Vattimo als Erbe des Geheimnisses der Menschwerdung an.<sup>57</sup> Die Überlegungen dieses Beitrages sind ein Versuch freundschaftlicher Begegnung mit dem Denken Vattimos, der als Philosoph spricht und sich als Denker

der Postmoderne *in* dieser wieder an das Wort des Evangeliums verwiesen sieht. Nicht das Ansinnen der Bewertung und Beurteilung stand im Mittelpunkt des Beitrags, sondern die *Frage* nach einer möglichen Bedeutung jenes Denkens für die Theologie, eines Denkens, das selbst weder philosophische noch dogmatische Theologie ersetzen möchte. Jene Frage nach der Bedeutung Vattimos für die Theologie hat jedoch vielleicht im «Dialog» mit Vattimo selbst eine Umkehrung erfahren und wird, wie die Verschränkung von Hermeneutik und biblischer Herkunft nahe legt, zur Frage, wo denn heute eine Theologie ihre Bedeutung haben könne. Auf zwei Vorschläge ließen wir uns von Vattimo hinweisen: den Umgang mit dem Nihilismus und die Interpretation der Gestalt des Halbgläubigen als authentischen Ausdruck der Spätmoderne.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. den Aufsatz *Hermeneutik als koiné* (*Ermeneutica come koiné*, 1987), auf Deutsch erschienen in: Gianni VATTIMO, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, Wien 2003, 61–75.

<sup>2</sup> Gianni VATTIMO, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung*, in: Gianni VATTIMO/Wolfgang WELSCH (Hg.), *Medien – Welten, Wirklichkeiten*, München 1998, 26.

<sup>3</sup> Gianni VATTIMO, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau 2002, 14.

<sup>4</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 73.

<sup>5</sup> Gianni VATTIMO, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* (Edition Pandora 36: Europäische Vorlesungen 8), Frankfurt am Main/New York 1997, 10.

<sup>6</sup> Gianni VATTIMO, *Das Zeitalter der Interpretation*, in: Gianni VATTIMO/Richard RORTY/Santiago ZABALA (Hg.), *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main 2006, 53.

<sup>7</sup> Gianni VATTIMO, *Die Spur der Spur*, in: Jacques DERRIDA/Gianni VATTIMO (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 107.

<sup>8</sup> Gianni VATTIMO, *Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik*, in: Klaus DETHLOFF/Ludwig NAGL/Friedrich WOLFRAM (Hg.), *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch theologische Erkundigungen*, Berlin 2002, 226.

<sup>9</sup> VATTIMO, *Die Spur der Spur* (s. Anm. 7), 123.

<sup>10</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 126.

<sup>11</sup> Jakob DEIBL, *Offenbarung – Geschichte – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo* (Religion – Kultur – Recht 9), Frankfurt am Main 2008, 9.

<sup>12</sup> Gianni VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München/Wien 2004, 126f.

<sup>13</sup> Vgl. Gianni VATTIMO, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in: Hans-Martin SCHÖNHERRMANN (Hg.), *Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch*, München 2000, 79–97.

<sup>14</sup> Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 42.

<sup>15</sup> VATTIMO, *Die Spur der Spur* (s. Anm. 7), 124.

<sup>16</sup> Vgl. VATTIMO, *Jenseits der Interpretation* (s. Anm. 5), 10.

<sup>17</sup> Vgl. VATTIMO, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung* (s. Anm. 2), 15–26.

<sup>18</sup> Gianni VATTIMO u.a., *Die Sprache ist das Licht der Welt*, Art. in: *Die Zeit* 13/2002.

<sup>19</sup> VATTIMO, *Die Grenzen der Wirklichkeitsauflösung* (s. Anm. 2), 19.

- <sup>20</sup> Gianni VATTIMO, *Os mé. Zur Haltung des «als ob nicht» bei Paulus und Heidegger*, in: Florian UHL/Artur R. BOELDERL, *Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 2), Düsseldorf 2001, 173.
- <sup>21</sup> Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*, Frankfurt am Main 2007, 22-33.
- <sup>22</sup> Gianni VATTIMO, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit?*, Art. in: NZZ 15. Juni 2002.
- <sup>23</sup> Vgl. Kurt APPEL, *Theologie im Zeichen des Nihilismus*, in: ET-Studies 1 (2010) 91-110.
- <sup>24</sup> Uwe Justus WENZEL, *Gretchenfragen. Wie es einige Philosophen mit der Religion halten*, Art. in: NZZ 3. Juni 2006.
- <sup>25</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 7.
- <sup>26</sup> Für einen Überblick über Werk und Arbeit Vattimos vgl. Santiago ZABALA (Hg.), *Weakening Philosophy*, 3 – 34.
- <sup>27</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 76.
- <sup>28</sup> Vgl. Gianni VATTIMO, *Wie werde ich Kommunist*, Berlin 2008, 7.
- <sup>29</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 35.
- <sup>30</sup> VATTIMO, *Os mé* (s. Anm. 20), 181.
- <sup>31</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 83f.
- <sup>32</sup> Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 75-77; 107.
- <sup>33</sup> Vgl. VATTIMO, *Jenseits der Interpretation* (s. Anm. 5), 7f; DERS., *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 75f.
- <sup>34</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 44.
- <sup>35</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 167.
- <sup>36</sup> Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 63.
- <sup>37</sup> Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke III), 68.
- <sup>38</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 166.
- <sup>39</sup> VATTIMO, *Jenseits des Christentums* (s. Anm. 12), 152-154.
- <sup>40</sup> Beide: VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 166.
- <sup>41</sup> Vgl. VATTIMO, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, 191-195.
- <sup>42</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 166.
- <sup>43</sup> Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 97f.
- <sup>44</sup> VATTIMO, *Glauben Philosophieren* (s. Anm. 14), 98.
- <sup>45</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 85.
- <sup>46</sup> VATTIMO, *Das Zeitalter der Interpretation* (s. Anm. 6), 60.
- <sup>47</sup> VATTIMO, *Os mé* (s. Anm. 20), 172.
- <sup>48</sup> VATTIMO, *Os mé* (s. Anm. 20), 172.
- <sup>49</sup> VATTIMO, *Das Zeitalter der Interpretation* (s. Anm. 6), 56.
- <sup>50</sup> VATTIMO, *Os mé* (s. Anm. 20), 173.
- <sup>51</sup> VATTIMO, *Abschied* (s. Anm. 1), 167.
- <sup>52</sup> Vgl. dazu Rahner: «Die Kirche sollte die Fließendheit und Unbestimmbarkeit ihrer Grenzen in einer positiven Weise betrachten.» (Karl RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg im Breisgau 1972, 78.)
- <sup>53</sup> Zum für die Kirche notwendigen Dialog mit der Literatur der Gegenwart, zu «Grenzgängen zwischen Literatur und Theologie» (10), siehe Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010.
- <sup>54</sup> VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 64.
- <sup>55</sup> So etwa in WENZEL, *Gretchenfrage* (s. Anm. 24).
- <sup>56</sup> Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 14), 85.
- <sup>57</sup> Vgl. VATTIMO, *Jenseits des Christentums* (s. Anm. 12), 142-154.

VOLKER KAPP · KIEL

## MASKE, KIRCHE UND THEATER

Das Verhältnis von Kirche und Theater ist durch die Paradoxie geprägt, dass unser Kulturkreis von Griechenland die Begeisterung für das Theater, von Rom aber die Ächtung der Schauspieler übernommen hat.<sup>1</sup> Das Fiktive des Dramas wurde seit dem frühen Christentum als bloße Abkehr von der Wahrheit des Wirklichen, die Maske des Schauspielers als reine Lüge interpretiert. Daraus ergab sich seit den Kirchenvätern ein Konfliktpotential, das erst gegenwärtig einer weitreichenden Öffnung zum Theater gewichen ist. Papst Johannes Paul II. hat 1980 im Münchner Herkulesaal eine völlig neue Beziehung zwischen Kirche und moderner Kultur beschworen.<sup>2</sup> Dafür herrscht nun unter den mit Theater Beschäftigten eine erstaunliche Blindheit für die Rahmenbedingungen, unter denen nicht nur das geistliche, sondern auch das profane Theater seine Blüte erreichte, so dass es geboten erscheint, nun umgekehrt die Theaterleute auf die Nachteile hinzuweisen, die aus dem Beiseiteschieben dieser religiösen Dimension resultieren.

Die historischen Wurzeln von Europa werden heute nicht nur in Politik und Wirtschaft ignoriert. Obwohl unsere Theaterpraxis, wenn ich richtig unterrichtet bin, in den vom Islam geprägten Kulturen Ihresgleichen sucht, werden in unserer nachchristlichen Epoche die wichtigen Impulse verkannt, die das Theater dem Christentum verdankt. Viele der als innovativ gehandelten neueren Inszenierungen machen durch die völlige Umarbeitung von Theaterstücken und Opern das Fehlen dieses historisch gewachsenen Hintergrunds schmerzlich bewusst. Solche Eingriffe werden unter der Losung des Regietheaters verkauft und manchmal damit gerechtfertigt, dass man die Werke dem heutigen Zuschauer näher bringen müsse, doch ergibt sich eine Verarmung, wenn die Alterität der Dramenliteratur kurzerhand dem heute Gängigen gleichgeschaltet wird.

Der Philosoph Kurt Hübner spricht in einer noch unveröffentlichten Studie von »Inkulturation« der griechisch-römischen Theaterkultur ins Christentum, da die Tragödie durch die Übernahme antiker Muster ins

*VOLKER KAPP, geb. 1940, 1992-2005 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.*

Christentum zu ihrer Blüte gelangte. Diese »Inkulturation« besagt keineswegs, dass unsere Dramenliteratur für die Kirche reklamiert werden kann, sondern dass diese aus christlichem Untergrund entstanden und ohne ihn kaum zu verstehen ist. Wenn Wagners Oper *Parsifal* mit Berufung auf Schopenhauer buddhistisch gedeutet wird, konstatiert Hübner eine Verkennerung der Intention des Komponisten,<sup>3</sup> der in seiner Schrift *Religion und Kunst* in Hinblick auf diese Oper ausdrücklich den Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum herausstellt. Zwar geht die literarische Bedeutung über das vom Autor bewusst Gewollte hinaus, doch setzt das Werk als solches der Freiheit des Interpreten Grenzen. Die postmoderne Infragestellung der Autorität des Textes mag durch neue Theaterformen angeregt sein, gegen die nichts einzuwenden ist, ihre Vorstellung von Literatur und das mit ihr verbundene Menschenbild leiten jedoch ein neues Kapitel des Verhältnisses von Kirche und Theater ein, bei dem es weniger um die Verteidigung kirchlicher Bastionen als um die künftige Entwicklung unserer Theaterkultur geht.

Ein Blick auf die europäische Tradition religiösen Theaters hilft die Situation im 20. und 21. Jahrhundert zu verstehen. Bis in die Renaissance hat sich die Kirche, den theaterfeindlichen Theologen zum Trotz, immer wieder mit dem Theater zu arrangieren gewusst. Mit der Reformation und der Gegenreformation setzt dann eine neue Welle der Feindschaft ein, die bis tief ins 20. Jahrhundert anhält. Frankreich bildet dafür einen exemplarischen Fall. Das französische, profane Theater hat sich im 17. Jahrhundert in einem komplexen Vorgang der Aneignung und Abwehr von Modellen aus Italien bzw. Spanien entwickelt. Seit die deutschen Romantiker das spanische Barocktheater, vor allem Calderón de la Barca, durch Übersetzungen in unser literarisches Leben eingebracht haben, liegt für viele der Gedanke nahe, dass zumindest in Spanien eine ideale Synthese von Kirche und Theater gelungen ist, was die neuere Forschung kritisch hinterfragt.<sup>4</sup> Pierre Corneille, der bei den Jesuiten zur Schule ging, versuchte vergeblich das geistliche Schauspiel von Rom auf die französische Bühne zu holen und arrangierte sich schließlich mit dem Postulat einer radikalen Trennung von religiösem Ernst und profaner Unterhaltung. Die Jesuiten haben im 17. und 18. Jahrhundert in ihren Kollegien Theater auf hohem Niveau gepflegt, waren aber seinetwegen großen Anfeindungen, besonders in Frankreich, ausgesetzt. Um diese Tatsachen historisch richtig einzuordnen, sei darauf hingewiesen, dass es auch in Gegenden von Deutschland, in denen sich die Reformation durchgesetzt hat, ein solches Schultheater gab, obwohl die Reformatoren ebenfalls theaterfeindlich gesinnt waren. Es wäre aber eine Täuschung zu glauben, dass in Rom Theatervergnügen gefördert, anderswo hingegen verboten wurden. Das Oratorium, das hierzulande mit den protestantischen Oratorien des 18. Jahrhunderts assoziiert wird, obwohl sich

dessen Begriff von den Oratorianern herleitet, wurde in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts in Rom als Widerpart zum profanen Theater und zur Ausgelassenheit des Karnevals erfunden.<sup>5</sup> Die theatralische Dimension des Oratoriums haben neuerdings John Neumeier mit seinen Balletten zu Bachs *Matthäuspassion* oder *Weihnachtsoratorium* an der Hamburgischen Staatsoper bzw. Christof Nel und René Jacobs mit der szenischen Aufführung von Händels *Belshazzar* an der Staatsoper Unter den Linden in Berlin ins Bewusstsein gerufen. Die neuere Wandlung des Theaterverständnisses lässt somit hinter den Fronten im 17. und 18. Jahrhundert tiefere Gemeinsamkeiten zutage treten, deren Analyse die Auseinandersetzung von Kirche und Theater in neuem Licht erscheinen lässt.

Statt sich mit Zensurmaßnahmen zu begnügen, haben die Kirchenleute um Alternativen zum abgelehnten Theatermodell gerungen. Der Rhetoriklehrer in Rom Tarquinio Galluzzi SJ. deutete die *Poetik* des Aristoteles in eine Dramaturgie für Märtyrerdramen um<sup>6</sup> und rechtfertigte so nicht nur die Schauspiele seines Ordens, sondern auch die geistliche Oper. Mit der Oper *Sant' Alessio* von Stefano Landi nach einem Libretto von Giulio Rospigliosi wurde 1632 das Theater der Barberini unter starker Beteiligung der beim damaligen Papst Urban VIII. beschäftigten Musiker glanzvoll eröffnet. Dieser Papst, der ebenso wie Rospigliosi ein Schüler der Jesuiten war, wird von der Fachwelt als großer Dichter anerkannt, dessen lateinische und italienische Gedichte sich einem religiösen Impuls verdanken. Die geistlichen Opern kennzeichnen das Pontifikat Urbans VIII, der durch seine Entdeckung von Lorenzo Bernini als Architekt und Bildhauer den römischen Hochbarock ermöglichte. Rospigliosi hat noch weitere neun Opernlibretti geschrieben, bevor er 1667 zum Papst, Clemens IX., gewählt wurde. Etwa 20 Jahre nach dessen Tod hat Innozenz XII. 1688 Opernaufführungen im Kirchenstaat grundsätzlich verboten.

Die geistliche Oper und die Märtyrerdramen des 17. Jahrhunderts wurden zwar erst in jüngster Zeit aufgewertet, doch brachte die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine nostalgische Neubelebung der mittelalterlichen geistlichen Schauspiele, Mysterienspiele und Heiligenlegenden. Man erinnerte sich der geistlichen Bruderschaften, deren Mitglieder das Theaterspiel als religiöse Aufgabe betrieben haben, und führte neue, eigens für diesen Zweck verfasste Texte vorwiegend innerhalb des kirchlichen Vereinswesens auf. Der Verleger Karl Bartholomäus Glock knüpfte 1945 an solche Bestrebungen mit seiner Reihe *Nürnberger Spiele* (Texte für Bühne und fürs Laienspiel) an. Die christlich orientierte deutsche Dramaturgie, die in der Theaterlandschaft der Nachkriegszeit ihren Platz hatte, in der Literaturszene aber marginal blieb,<sup>7</sup> inszenierte Paul Claudel dementsprechend, was vermutlich die heutige Aggressivität deutscher Theaterkritiker gegen die selten gewordenen Claudel-Inszenierungen erklärt, die inzwischen völlig anders

gestaltet sind. In seinem Essay «Die Darstellung des Heiligen auf der Bühne» erwähnt August Everding, damals Intendant der Münchener Kammerspiele, das geistliche Spiel der Laienspielbewegung<sup>8</sup> und gibt zu bedenken, dass im Theater «der Unheilige zunächst viel dramatischer und attraktiver [erscheint]. Teufel und Bösewichter spielen sich leichter».<sup>9</sup> Das sei nicht bestritten, doch ist die Dramaturgie von Olivier Messiaens Oper *Der Heilige Franz von Assisi* in dieses Koordinatensystem kaum einzuordnen. Man muss ein solches Hauptwerk des neueren Musiktheaters vielmehr mit dem Ausspruch von Joseph Ratzinger konfrontieren: «Langsam beginnen wir wieder neu zu ahnen, was es heißt, daß die Erlösung der Welt, die Überwindung der Macht, das Leiden eines Erhängten ist, daß gerade dort, wo die Macht am Leiden endet, das Heil der Menschen aufgeht».<sup>10</sup> Die neuere und neueste Dramaturgie entdeckt das Heilige dort, wo der Erlöser am Kreuz als Verbrecher umkam.

Die christliche Offenbarungsreligion besitzt eine theatralische Dimension, die zwar keine Rezepte für die Dramaturgie und die Inszenierung von Dramen bereithält, aber doch einen Sinnhorizont für das Theater auf tut, den es zu bedenken gilt. Die dritte Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* überschüttet den Benutzer mit einer Fülle von Artikeln zu literarischen Themen, denn die Theologen haben sich wahrscheinlich noch nie so ausgiebig mit neuerer Literatur beschäftigt wie heute. Der Artikel «Theater» von Erika Fischer-Lichte lenkt jedoch die Aufmerksamkeit lediglich auf die leidigen Fragen der Kirchendisziplin und klammert die Hauptsache, nämlich die theologische Erörterung des Erlösungsdramas, aus, das Hans Urs von Balthasar, den Fischer-Lichte ignoriert, genial deutet, wobei er das problematische Verhältnis der Kirche zum Theater nur knapp anreißt.<sup>11</sup>

Obwohl die Forschungsliteratur zu Balthasar inzwischen stattlich ist,<sup>12</sup> bleibt seine Auseinandersetzung mit Literatur innerhalb der universitären Theologie eine Ausnahme. Karl Barth schrieb ihm 1953 beim Erscheinen seiner Monographie über Reinhold Schneider: «Sie sind erstaunlich! Nur damit es keine Überraschungen gibt, mache ich Sie darauf aufmerksam, dass ich, wenn ich je in den Himmel kommen sollte [...] eine Konferenz aller derjenigen einberufen [...] werde, die Sie in diesem Leben – ein Hürden springer sondergleichen – zum Gegenstand Ihrer Erforschungen und Darstellungen gemacht haben.»<sup>13</sup>

Nachdem dreißig Jahre später Balthasars *Theodramatik* (1973–1983, 5 Bde.) vorliegt, die den Mittelteil seiner theologischen Trilogie bildet, wäre eine solche Tagung im Jenseits nur noch als Mammutkongress durchzuführen. Die *Theodramatik* beginnt mit einem 600seitigen Band *Prolegomena*, die seine theologischen Kategorien anhand der Welt des Theaters mit einem so weiten Spektrum an Dramen und Theatertheoretikern entwickeln, dass die Theater- und Literaturwissenschaftler vor Neid erblassen könnten.



Balthasars Zielsetzung ist eigentlich erstaunlich einleuchtend, «die innere Dramatik der Offenbarung zu bedenken» (*TD I*, 112). Seit der Scholastik hat die Theologie diese Dramatik zugunsten einer subtilen Beschreibung von Eigenschaften und Zuständen vernachlässigt, was zu einer Überbewertung des Dogmatischen geführt hat, die, so können wir ergänzen, in letzter Konsequenz ein Verbot religiöser Belehrung durch das Theater nahelegte, da der Schauspieler in eine gefährliche Nähe zum Prediger rückte. Balthasar lässt das Moralisieren beiseite und lenkt den Blick «auf die Selbstausslegung der Offenbarung Gottes», die «dem Menschen eine totale Orientierung über Gottes führendes und des Menschen antwortendes Handeln vermitteln will» (*TD II*, 1, 111). Für das Theater folgt aus diesem Ansatz, dass die Tragödie «an Stellen ihres höchsten Gelingens [...] eine seltsame Durchsichtigkeit auf die Kreuzestragödie erhalten»<sup>14</sup> kann, während umgekehrt die Theologie mit dem Instrumentarium der Dramaturgie und den Erfahrungen der Dramenliteratur lernen kann, den «immanent dramatische[n] Charakter Jesu als der Hauptperson im christlich verstandenen Theodrama» (*TD II*, 2, 16) adäquater zu erfassen, ohne im Analogen zwischen Gott und Mensch die Unvergleichlichkeit des freien göttlichen Liebeshandelns zu übersehen. Balthasar unterscheidet klar zwischen der «Möglichkeit, christliches Theater» zu rechtfertigen, und der «innere[n] Dramatik der Offenbarung» (*TD I*, 112), denn er will den inneren Zusammenhang «zwischen Gotteshandeln und Weltspiel» (*TD I*, 19) bedenken, der auch die Scheinwelt auf der Theaterbühne zu tiefst affiziert. Es ist für das Theater nicht unerheblich, welche Anthropologie den Sinnhorizont des dramatischen Geschehens determiniert, und ob Gott mit dem Menschen leidet. Die theologischen Erörterungen über den Schmerz Gottes, die Balthasar in diesem Zusammenhang ausbreitet,<sup>15</sup> werden womöglich die Theaterleute wenig interessieren, doch nehmen sie Hegels Philosophie<sup>16</sup> ins Visier, die Hans Robert Jauss und seine Schüler laufend als Grundlage ihrer Literatur- und Dramendeutung beschwören. Man müsste sich ausgiebiger mit den philosophischen und theologischen Prämissen unserer Literaturwissenschaft auseinandersetzen, deren wissenschaftliches Rüstzeug nie hinterfragte Konzepte bilden, wie wenn deren Diskussion ein Angriff gegen die Wissenschaftlichkeit der Literaturwissenschaft wäre.

Laut Balthasar geht der von Hegel beschrittene Weg letztlich auf eine Wendung innerhalb der griechischen Kultur zurück, bei der die Philosophie mit ihrer Mythenkritik das Theater und die Dichtung aus dem Gemeinwesen verdrängen wollte. Die Theologen haben dieses Programm gern im Namen eines Dichtungskonzeptes aufgegriffen, das an der Hymnik orientiert war und in den Psalmen ihr biblisches Vorbild sah, das für Theater keinen Platz ließ. Es bedurfte wahrscheinlich der tiefen Entfremdung zwischen Glauben und Denken, bis Balthasar am Ende des 20. Jahrhunderts

die fatalen Folgen dieser Marginalisierung des Theaters durchschauen und hinterfragen konnte. Er erkennt in der griechischen Tragödie eine wertvolle Komponente für das Verstehen des Erlösungsdramas: «Der absolute Ernst der großen [griechischen] Tragödie geht, mitsamt ihrem Herrlichkeitsverständnis, unmittelbar ein und auf in das Drama Christ [...] die griechische Tragödie, und nicht die griechische Philosophie, mit der die Christen vor allem dialogisiert haben, bildet die große, gültige Chiffre des Menschheitsereignisses Christus [...]»<sup>17</sup> Diese Huldigung an die griechische Tragödie und die sie ermöglichende Literatur erinnert an die eingangs erwähnte Grundlage unserer Kultur, die Literaturwissenschaftler wie Theaterleute derzeit vergessen.

Die von Everding angesprochene Alternative zwischen dem Faszinierenden des Bösen und dem Langweiligen des Heiligen wirkt marginal angesichts des Erlösungsdramas, in dem Gott sich in seiner Sorge um den Menschen offenbart, die auf der Bühne nicht einfach als uninteressant beiseitegeschoben oder als undramatisch abgetan werden kann. Die Überordnung des Theaters über die Philosophie und ihre Folgen für Literatur, Anthropologie und Ethik weichen somit die alten Fronten zwischen Kirche und Theater durch eine Konzeption des Dramatischen auf, die dazu einlädt, das heutige Theater darauf zu befragen, was es vom «Theodrama» in die fiktive Welt auf der Bühne übersetzt. Wo es um den Menschen geht, kann es dem Theater ebenso wenig wie der Kirche gleichgültig sein, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Zielsetzungen im Drama agiert wird. Es heißt nicht die Spielfläche des Theaters mit dem kultischen Raum der Kirche verwechseln, wenn man davor warnt, die alte kirchliche Ablehnung des Theaters unter umgekehrten Vorzeichen zu reproduzieren und die religiöse Sorge um den Menschen nunmehr endgültig aus dem Theaterraum zu verbannen.

Da die Darstellung des Heiligen auf der Bühne heute problematischer denn je ist, verwandelte der Dichter Herbert Meier die Heilige Elisabeth in eine Frau der heutigen industriellen Oberschicht, bei der ihre selbst gewählte Armut und Großzügigkeit schlimme Aggressionen weckt. Analoge Aggressionen fanden sich in der Presse. Als das Stück *Elisabeth. Der Freikauf*<sup>18</sup> im September 2007 im Theater Meiningen uraufgeführt wurde, verhöhnten die Kritiker den Autor mit einer Umwandlung des Titels *Freikauf* in «Fehlkauf». Schauspieler berichteten dann aber dem Dramatiker, dass sie auf der Straße von Zuschauern der gut besuchten und bejubelten Vorstellungen mehrfach angesprochen wurden, die sie mit der Aussage verblüfften, dass auf der Bühne ihre eigene Geschichte gespielt worden sei. Diese Geschichten konnte wiederum der Dramatiker nicht kennen, doch scheint mir diese Anekdote vorzüglich zu erhellen, was man unter der Wahrheit der Dichtung zu verstehen hat. Die Maske bleibt auch dann noch ein Symbol des

Schauspielers, wenn er bloß geschminkt oder lediglich die Verkörperung einer Rolle ist. Unter dieser Maske werden die existentiellen Nöte des Menschen auf der Bühne verhandelt, dessen Heil wiederum die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in Christus zum Ziel hat. Das Theater überschreitet seine Grenzen, wenn es in Konkurrenz zur Kirche dem Zuschauer Heil verkünden will, es vergibt sich aber ebenso viel, wenn es das Religiöse grundsätzlich aus der Sorge um den Menschen ausklammert, so dass die Maske zur Fratze verkommt, die bloß unsere Schwächen aufdeckt, anstatt sich um deren Bewältigung zu bemühen.

Man mag als gläubiger Mensch unter dem heutigen Theaterpublikum ein Fremdkörper oder ein Relikt aus einer anderen Zeit sein, doch darf man immerhin fragen, ob die systematische Neulektüre unserer Dramentradition unter Ausschluss jeglichen Bezugs zur Sphäre des Numinosen wirklich eine Bereicherung bedeutet. Die Regisseure rechnen sich zwar die Buhrufe bei Premieren als Verdienst an, denn sie haben damit das Publikum, angeblich heilsam, provoziert. Man wird auch über die Theaterkritiken in unseren Medien geteilter Meinung sein können, man darf aber deren Angriffe gegen Regisseure gleichwohl als Artikulation eines Missbehagens verstehen, dessen Ursachen wohl nicht bloß aus der Luft gegriffen sind.

Es gibt immerhin auch Theaterleute, die gegen den vorherrschenden Trend rebellieren. Der Regisseur Stefan Bachmann, der sich selbst nicht als einer Kirche zugehörig beschreibt, bringt Paul Claudel oder Calderón auf die Bühne, weil er aus einem zu eng gewordenen Raum ausbrechen möchte, obwohl dann ein Großteil der Medien über ihn herfällt. Der Leiter eines Pariser Privattheaters, Jean-Luc Jeener, Regisseur und Dramatiker, hat in einem Buch die Leitideen seines christlichen Theaterverständnisses fixiert, das sein Théâtre du Nord-Ouest als Alternative zum heutigen atheistischen Theaterkonzept umsetzt. Jeener, der als Laie ein Studium der katholischen Theologie abgeschlossen hat, aber offenbar Balthasars *Theodramatik* nicht kennt, wehrt sich gegen kirchliche Ablehnung von Theater ebenso wie gegen fromme, aber künstlerisch unzureichende Theaterkonzepte, die den Menschen auf der Bühne nicht so zeigen, wie er ist, sondern so wie er sein sollte.<sup>19</sup> Auch wenn diese eben genannte Forderung als sog. Regel des Schicklichen (*decorum*) weite Bereiche der Dramenproduktion prägte, verwirft er sie als Entschuldigung für religiösen Kitsch, der das menschliche Fehlverhalten oder gar den Atheismus ausblendet. Man kann mit ihm darüber streiten, ob das sog. Theater des Absurden den Menschen entwürdigt, will aber wie er auf der Bühne entscheidende Fragen menschlicher Existenz so verhandelt sehen, dass der Zuschauer einem Erkenntnisprozess zugeführt wird, in dem er Folgerungen für sein persönliches Selbstverständnis ziehen kann.

Die Maske des Schauspielers verbirgt nicht bloß eine Wirklichkeit, sie symbolisiert ebenso eine sich zeigende, aber nicht auf rationale Prinzipien

zurückführbare und damit dem Menschen nicht voll verfügbare Realität. Im Gegensatz von griechischen Tragikern und Philosophen geht es letztlich um die Frage, ob die Transposition von mythischem in rationales Denken, wie sie bei Platon einsetzt und bei Hegel ihren Höhepunkt erreicht, in Atheismus umschlagen muss. Philosophie ist zwar nicht, so zeigt Kurt Hübners *Die Wahrheit des Mythos* (2011), mit Mythenkritik gleichzusetzen, doch wurde die fiktive Welt auf der Bühne unter den Prämissen der philosophischen Mythenkritik den Theologen zum Ärgernis, die im Mythischen lediglich die Übersetzung des Religiösen in den Unernst des rein Erfundenen wahrzunehmen vermochten. Die vom Spiel auf der Bühne ausgehende Faszination macht Grundfragen des Menschen sichtbar bzw. veranschaulicht, wie Zentrales durch das Raster des Moralisierens der Prediger und des Spekulierens der Dogmatiker fällt. Wenn die christlichen Theologen in ihrem Sprechen über Christus und über die Dreifaltigkeit das dramatische Element der Erlösung durch den liebenden Gott zugunsten immer kühnerer Distinktionen von Glaubensartikeln hintanstellen, verlegen sie den lebendigen Gott aus der Ebene des Handelns in die des reinen Vorhandenseins und übersehen damit die Chance, das aus der tiefen Auseinandersetzung mit menschlicher Größe wie Grenze resultierende Erfahrungspotential des Theaters für ihr Sprechen über den unbegreiflich liebenden, dreieinigen Gott zu nutzen. Wenn aber die Theaterleute umgekehrt das menschliche Erfahrungspotential der Dramenliteratur gegen diesen weiten Horizont verschließen, dann haben sie sich zwar der lästigen Konkurrenz der Kirche entledigt, dies aber mit dem Preis einer großen Verarmung erkauft.<sup>20</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> La Bruyère sagt dies treffend in: *Les Caractères*, XII, 15

<sup>2</sup> Vgl. Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'Esthétique théologique face au Pluriel du Beau et au Singulier de l'Art*, Lille 2005, S. 118f.

<sup>3</sup> Vgl. *Parsifal – christlich oder buddhistisch? Ein Briefwechsel* [mit Dieter BORCHMEYER], *Wagner-spectrum* 4 (2008), S. 209–222.

<sup>4</sup> Vgl. Claire—Marie JESKE, «*Letras profanas*» und «*letras divinas*» im *Widerstreit: die Debatte um die moralische Zulässigkeit des Theaters im spanischen Barock*, Frankfurt 2006.

<sup>5</sup> Vgl. Christoph SPECK, *Das italienische Oratorium 1625–1665. Musik und Dichtung*, Turnhout 2003.

<sup>6</sup> Tarquinio GALLUZZI, *Rinovazione della tragedia antica*, Rom 1633. Vgl. VERF., *Das Barberini-Theater und die Bedeutung der römischen Kultur unter Urban VIII. – Versuch einer historischen Einordnung des Schaffens von Giulio Rospigliosi*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 26 (1985), S. 74–100.

<sup>7</sup> Vgl. Wolf Gerhard SCHMIDT, *Zwischen Antimoderne und Postmoderne. Das deutsche Drama und Theater der Nachkriegszeit im internationalen Kontext*, Stuttgart–Weimar 2009.

<sup>8</sup> «Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kamen dem geistlichen Spiel neue Impulse durch die Laienspielbewegung zugute: in Frankreich vor allem Henri Ghéon mit seiner großen Dramensammlung, in Deutschland die Haaß-Berkow-Gruppe (unter anderen Weismantel, Heinrich, Lippl, Schreyvogel, Henz und Mell)» (August EVERDING, *Die Darstellung des heiligen auf der Bühne*, Helmut KUHN u.a. (Hg.), *Interpretationen der Welt. Festschrift für Romano Guardini*, Würzburg 1965, S. 394.

<sup>9</sup> *Ebd.*, S. 393.

<sup>10</sup> Joseph Kardinal RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, S. 157. Vgl. dazu Béatrice JAKOBS, *Le salut de l'homme surgit justement là où finit le pouvoir dans la souffrance. Le drame musical religieux au XX<sup>e</sup> siècle*, in : Alain DIERKENS u.a. (Hg.), *La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles 2007, S. 147-159.

<sup>11</sup> Ich zitiere die *Theodramatik* mit der üblichen Abkürzung TD mit Angabe von Band und Seite, hier TD I, 81-85. Vgl. VERF., *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, in: Volker KAPP u. a. (Hg.), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, Berlin 2000, S. 71-98.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. Karl LEHMANN – Walter KASPER (Hg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, Magnus STRIET – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg 2007, Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg 2008.

<sup>13</sup> Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg 2009, S. 326.

<sup>14</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Die Tragödie und der christliche Glaube*, in: DERS., *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, S., 359.

<sup>15</sup> TD IV, 191-222.

<sup>16</sup> TD I, 50-64, TD IV, 202-204 u. ö.

<sup>17</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. 3/1 Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, 1965, S. 94.

<sup>18</sup> Freiburg 2007; vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Einbruch der Barmherzigkeit. Herbert Meiers Theaterstück «Elisabeth – Der Freikauf»*, in: *Communio* 36 (2007), S. 549f.

<sup>19</sup> Er wehrt sich gegen ein 'apologetisches' Theater: «Il faudrait donc ne plus montrer l'homme tel qu'il est mais tel qu'il devrait être. On chercherait à peindre l'homme dans ses vertus, cachant ses vices pour le donner en exemple aux chrétiens. C'est-à-dire, plus exactement non plus faire du théâtre, mais de l'éducation religieuse » (Jean-Luc JEENER, *Pour un théâtre chrétien. Préface d'Étienne de Montéty*, Paris 1997, S. 80).

<sup>20</sup> Diese Ausführungen gehen auf einen Vortrag am Kathedralforum der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen in Zusammenarbeit mit der Semperoper zurück, dessen einleitender Teil erschien in: Ilse-dore REINSBERG (Hg.), *Beständigkeit durch Wandel. Über-Regionale Ermunterungen aus der Semperoper Intendanz Gerd Uecker 2003-2020*, Dresden 2010, S. 198-201.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## MACHT UND OHNMACHT DES CHARISMA

*Zur Seligsprechung von Papst Johannes Paul II.<sup>1</sup>*

Die neuzeitlichen Fortschrittsideologien sind großzügig über die Opfer der Geschichte hinweggegangen. Das Glück der kommenden Generationen sollte das Leid der Vorfahren rechtfertigen. Die Revolutionen wurden als Lokomotive der Weltgeschichte verstanden, nach Marx sollte die Revolution «die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen.»<sup>2</sup> Die schnelllebige Spätmoderne ist, was ihre Toten betrifft, kaum besser. Allen Erinnerungsdiskursen zum Trotz dominiert weithin eine kulturelle Amnesie, die sich der Last der Vergangenheit durch Vergessen entledigt, um unbeschwerter leben zu können. Die katholische Kirche versteht sich demgegenüber als eine Gemeinschaft von Lebenden und Verstorbenen. Sie hat schon früh einen anamnetischen Kult ausgebildet, der die Namen der Märtyrer, Bekenner und Apostel in der Liturgie öffentlich nennt und deren Gedenktage im Heiligenkalender feiert. Sie werden nicht nur als Vorbilder des Glaubens verehrt, sondern auch als himmlische Fürsprecher angerufen. Schon Origenes hat im 3. Jahrhundert über die Märtyrer gesagt, sie hätten als «Freunde Gottes» das Privileg der Redefreiheit bei Gott und könnten für die Lebenden Segen erwirken.

Papst Johannes Paul II., der seine Vorgänger Pius IX. und Johannes XXIII. im September 2000 seliggesprochen hat, ist nun selbst am 1. Mai 2011 durch Benedikt XVI. offiziell zur Ehre der Altäre erhoben worden. Der Andrang der Gläubigen, die zu diesem Anlass nach Rom zusammenkamen, war überwältigend. Schon unmittelbar nach seinem Tod im April 2005 hatte die Menge auf dem Petersplatz «Santo subito» skandiert und die sofortige Heiligsprechung des polnischen Papstes gefordert. Dieser Forderung ist Benedikt XVI., der schon bald von seinem «großen» Vorgänger sprach, nicht nachgekommen. Allerdings hat er – wie schon bei Mutter Teresa – von der kirchenrechtlichen Bestimmung dispensiert, wonach ein Seligsprechungsprozess erst fünf Jahre nach dem Tod des Kandidaten eröffnet werden kann. Für eine Seligsprechung ist neben der Feststellung des

*JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

«heroischen Tugendgrads» auch der Nachweis eines Wunders erforderlich, das nach dem Tod des Kandidaten auf dessen Fürsprache hin eingetreten ist. Die französische Ordensschwester Marie Simon-Pierre, die wie Johannes Paul II. an der Parkinson-Krankheit litt, ist der festen Überzeugung, auf Fürsprache des verstorbenen Papstes von ihrem Leiden geheilt worden zu sein. Ihre Spontanheilung, die von einer unabhängigen Mediziner-Kommission geprüft und bestätigt worden ist, wurde für die Seligsprechung des polnischen Papstes anerkannt.

Karol Wojtyła ist eine Ausnahmestaltung. 1920 in Wadowice, unweit von Krakau, geboren, ist er schon früh mit dem Verlust nahestehender Menschen konfrontiert worden. Seine Schwester hat er nie kennengelernt, seine Mutter verstarb, als er neun Jahre alt war. Diesen Verlust hat Karol Wojtyła später dichterisch verarbeitet: «Auf deinem weißen Grab / blühen die weißen Blumen des Lebens, / Oh, wie viele Jahre sind schon entschwunden / Ohne dich – wie viele Jahre?»<sup>3</sup> Seine Jugend verbringt Wojtyła als Halbweise, schon früh knüpft er mit jüdischen Mitschülern freundschaftliche Kontakte, die teilweise ein Leben lang andauern. Seine Biographie bleibt vor den dunklen Seiten der Geschichte Polens nicht verschont. So muss er Erfahrungen mit den antichristlichen Ideologien, zunächst Nazi-Deutschlands, dann der Sowjetunion, machen, die sein Denken nachhaltig prägen werden. Der Student Karol Wojtyła fühlt sich zur Literatur hingezogen und dichtet, er ist schauspielerisch begabt und hat in Katakombentheatern Stücke aufgeführt. Unter der Besatzung der Deutschen, die nach dem Willen Hitlers von den «slawischen Untermenschen» als Arbeitssklaven Gebrauch machen sollen, muss er in einem Steinbruch der Chemiefabrik Solvay Zwangsarbeit leisten. Auch bleibt ihm nicht verborgen, wie brutal die Nazis die Juden ghettoisieren und deportieren. Das Studium der katholischen Theologie absolviert er unter lebensgefährlichen Umständen im Untergrundseminar des Erzbischofs von Krakau, Kardinal Sapieha. Der christliche Glaube wird von den Nazis verfolgt, die regelmäßige Razzien durchführen und den polnischen Klerus um ein Drittel dezimieren. Aber auch die Sowjets unterdrücken den christlichen Glauben massiv. 1946 wird Wojtyła zum Priester geweiht, ab 1953 doziert der Philosoph und Theologe, der sich intensiv mit dem Denken Max Schelers und der Mystik des Johannes vom Kreuz beschäftigt hat, Moraltheologie und Philosophie in Lublin. Der Leitgedanke seiner Anthropologie ist, dass der Mensch nur dann zu sich selbst findet, wenn er eine Wahrheit anerkennt, die über ihn hinausgeht. 1958 wird Karol Wojtyła Weihbischof von Krakau und nimmt zwischen 1962 und 1965 an den Sitzungen des II. Vatikanischen Konzils teil, wo er seine dialogische Begabung einsetzt und internationale Kontakte zu anderen Bischöfen der Weltkirche knüpfen kann. Dort setzt er sich entschieden für die kirchliche Anerkennung der Religionsfreiheit ein und

wirbt für eine zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums. 1963 wird er von Paul VI. zum Erzbischof von Krakau ernannt, seine Amtszeit steht für eine sanfte, aber auch kraftvolle Konfrontation mit dem kommunistischen Regime. Außerdem treibt Karol Wojtyła, seiner Zeit weit voraus, die deutsch-polnische Aussöhnung voran. 1978 wird er – nach dem kurzen Pontifikat Johannes Paul I. – überraschend als erster Slave der Kirchengeschichte zum Papst gewählt: «Reißt die Türen auf für Christus. Habt keine Angst vor ihm!», ruft er zu Beginn seines Pontifikats den Gläubigen zu.

Die Amtszeit von Johannes Paul II. (1978–2005)<sup>4</sup> – die zweitlängste der Geschichte – wird zu einem ein Pontifikat der Superlative. Seine charismatische Persönlichkeit, sein wacher Sinn für symbolische Gesten, sein souveräner Umgang mit den Medien stärken die globale Bedeutung des Papsttums. Seine unerschrockene Kritik am Kommunismus bei seinen Reisen durch sein Heimatland Polen tragen zum friedlichen Zusammenbruch des Sowjetimperiums bei. Durch seine Reisetätigkeit – er hat mehr als hundert «Pastoralreisen» unternommen – versucht er in den unterschiedlichen Ortskirchen präsent zu sein, als habe er das Wort des Völkerapostels «Die Liebe Christi drängt mich» (2 Kor 5,14) zum Leitspruch seiner pastoralen Tätigkeit gewählt. Er hat während seiner Amtszeit 1338 Selig- und 482 Heiligsprechungen vorgenommen. Man hat dies als inflationäre Entwertung kritisiert, aber Johannes Paul II. wollte gerade den jungen Ortskirchen lokale Vorbilder im Glauben geben und hat die Kanonisationen als Instrument der Evangelisierung betrachtet. 1995 hat er in Manila vor vier Millionen Gläubigen den größten Gottesdienst der Geschichte gehalten.

Auch im interreligiösen Dialog hat der polnische Pontifex wichtige Zeichen gesetzt. 1986 hat er in Rom als erster Papst der Geschichte eine Synagoge und 2001 in Damaskus als erster Papst eine Moschee betreten. Für das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum hat er mehr getan als alle seine Vorgänger zusammen. 1986 initiierte er ein Weltgebets-treffen in Assisi, zu dem hochrangige Vertreter der Weltreligionen zusammenkamen. Kritiker sahen in diesem Treffen eine unzulässige Relativierung des christlichen Wahrheitsanspruchs, aber der Papst glaubte, durch das Zusammenkommen der unterschiedlichen Religionsvertreter ein wichtiges Zeichen für den Frieden in der Welt setzen zu müssen. Um das angeschlagene Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der modernen Wissenschaft aufzubessern, hat er 1992 Galileo Galilei rehabilitiert. Auch andere Hypothesen der Kirche hat er – um der Reinigung des Gedächtnisses willen – offen eingestanden. In seinem viel beachtetem «*mea culpa*» hat er im Jubiläumsjahr 2000 für Glaubenskriege, Judenverfolgung und Inquisition um Vergebung gebeten. Sein unermüdlicher Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechte, seine Ablehnung der Todesstrafe und des Krieges als letztem Mittel der Politik haben Johannes Paul II.



auch in nichtkirchlichen Kreisen hohes Ansehen eingebracht. Der polnische Papst, der trotz seines Alters zu den Jugendlichen einen besseren Draht gehabt hat als die meisten seiner Kritiker, hat überdies die Weltjugend- und Weltfamilientage kreiert, um den Glauben an die nachrückenden Generationen weiterzugeben. Die neuen geistlichen Bewegungen hat er gefördert, weil er in ihnen das Anzeichen eines neuen Frühlings der Kirche glaubte wahrnehmen zu dürfen. Durch die Unrechtserfahrungen unter den Diktaturen sensibilisiert, hat er sich für ein Konzept moralischer Erinnerung stark gemacht, das die Erinnerung an das Leid in der Geschichte mit dem entschiedenen Einsatz für die Schwachen und Stimmlosen heute verbindet. So hat er gegenüber einer global sich ausbreitenden «Kultur des Todes» den Schutz des menschlichen Lebens am Anfang und am Ende kompromisslos verteidigt und jede Form von Abtreibung und Euthanasie gleichermaßen verurteilt. In den letzten Jahren seines Pontifikats war Johannes Paul II. durch seine Krankheit zunehmend beeinträchtigt, ja selbst ein Gefangener seines Körpers. Bis zuletzt hat er der glitzernden Welt des Jugend- und Schönheitswahns den Spiegel seines Leidens und Sterbens entgegengehalten. Die Telepräsenz des gebeugten Mannes in weißer Soutane war ein Gegenbild zu den Körperwelten in Lifestyle und Wellness. Dadurch hat der alternde Papst ein Zeugnis von der Würde des Alters abgelegt und seine Nähe zu Christus, dem Gekreuzigten, gezeigt. Die Trauerfeierlichkeiten für Johannes Paul II. gipfelten in der größten Bestattungszeremonie der Geschichte.

Allerdings darf die Seligsprechung nicht vergessen lassen, dass sein Pontifikat auch Schatten hinterlassen hat. Die skeptische Grundhaltung gegenüber der westlichen Moderne, die der «Papa Polacco» vor allem durch Stichworte wie Subjektivismus, Relativismus, Hedonismus und Konsumismus beschrieben hat, ist hier ebenso zu nennen wie die radikale Ablehnung der Befreiungstheologie, die mit seinem eingefleischten Antikommunismus zusammenhängen dürfte (obwohl er nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums selbst zum letzten Kritiker des Kapitalismus von Rang geworden ist). Die Stärkung des römischen Zentralismus, die vor allem in umstrittenen Bischofsernennungen deutlich wurde, hat das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen mitunter harten Belastungsproben ausgesetzt. Die Absage an liberale theologische Strömungen und die Häufung von römischen Lehrentzugsverfahren zeigen an, dass die kognitiven Dissonanzen zwischen akademischer Theologie und kirchlichem Lehramt unter seinem Pontifikat größer geworden sind.

Johannes Paul II. war bei aller Aktion und Verausgabung ein Mann des Gebets und der mystischen Versenkung. In seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* hat er für eine Kultur der Anbetung geworben und auch in andere Lehrschreiben immer wieder biblische Meditationen eingeflochten. Er hat in der Gottes- und Nächstenliebe, ja im Gewaltverzicht, das Ver-

mächtnis Jesu an seine Kirche gesehen und dies auch selbst auf eindrucksvolle Weise bezeugt. 1981 wurde er auf dem Petersplatz zum Opfer eines heimtückischen Attentats. Kaum von den Folgen genesen, hat der Papst seinen Attentäter, den Türken Ali Agca, im Gefängnis besucht und ihm die Hand der Versöhnung gereicht. Schon allein diese Geste ist es wert, im kollektiven Gedächtnis nicht nur der Gläubigen festgehalten zu werden.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine leicht erweiterte Version des Beitrags: *Macht und Ohnmacht des Charismas. Johannes Paul II. wird sechs Jahre nach seinem Tod selig gesprochen*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 28. April 2011 (Nr. 98), S. 20.

<sup>2</sup> Karl MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Loius Bonaparte* (Marx Engels Werke, Bd. 18), 1960, 115.

<sup>3</sup> Michael HESEMANN – Arturo MARI, *Johannes Paul II. Erbe und Charisma*, Augsburg 2011, 29.

<sup>4</sup> Vgl. zum Hintergrund die Monographie von George WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. – eine Biographie*, Paderborn 3. Aufl. 2011.

CHRISTOPH BÖHR · DÜSSELDORF

## SICH IN SEINER ERFAHRUNG GEGEBEN: DER MENSCH

*Karol Wojtyła zur Phänomenologie der Person*

Was ist der Mensch? Es gibt wohl kaum eine Frage, um deren Beantwortung das menschliche Denken von seinen Anfängen an mehr gerungen hat. Auch für Karol Wojtyła war sie die Frage aller Fragen. Den Ausgangspunkt seiner Beantwortung beschreibt er in seiner Hauptschrift *Person und Tat* in knappen Worten: «Der Mensch ist in der Erfahrung (vor allem in der Selbst-Erfahrung) als Person durch die Selbstbestimmung gegeben.»<sup>1</sup>

Gleich mehrere Begriffe lassen in diesem Satz aufhorchen. Zunächst seine Grundaussage: Der Mensch ist in der Erfahrung gegeben. Wer wissen will, wer der Mensch ist, wird sich mithin seiner Erfahrung – der eigenen Erfahrung als Selbst-Erfahrung – genauer vergewissern müssen. Die Erkenntnisbeziehung, in die ein Mensch zu sich selbst tritt, hat immer den Charakter einer Erfahrung. (9) Kein Begriff ist für Wojtyłas Philosophie wichtiger als eben dieser Begriff der Erfahrung, genauer: jene Grunderfahrung des Menschen, wenn ihm bewusst wird, dass er als Mensch «aus allen Erfahrungen hervortritt und gleichzeitig in jeder steckt.» (10) Erfahrung meint hier jenen gegenständlichen<sup>2</sup> Befund<sup>3</sup>, der sich ergibt, wenn der Mensch bewusst in ein Verhältnis zu sich selbst tritt und in seinem inneren Ich eine Beziehung zu sich selbst knüpft. Das, was er in diesem Fall erfährt, macht in der Fülle seiner Erfahrungen die Antwort auf die eingangs aufgenommene Frage aus: Wer bin ich?

Im weiteren Verfolg der Beantwortung der Frage trifft Wojtyła einige «grundlegende Feststellungen». (120) Sie beginnen mit dem Hinweis, dass der Wille des Menschen in dessen Selbstbestimmung als die Eigentlichkeit der Person sichtbar wird, insofern diese fähig ist, Taten zu vollbringen. Eine Person bestimmt sich über ihre Fähigkeit zu handeln. Diese Fähigkeit ist Folge der Selbstbestimmung, die wiederum das Werden (*fieri*) der Person begleitet und prägt. «Es ist dies ein *fieri* der Person, das sein eigenes phänomenologisches Spezifikum besitzt und auf eine eigene ontische Besonderheit

*CHRISTOPH BÖHR, geb. 1954, Dr. phil., Philosoph, bis 2009 über zwei Jahrzehnte Parlamentarier, unterrichtet Sozialwissenschaften an der Universität Düsseldorf und Philosophie an der Hochschule Heiligenkreuz/Wien.*

hinweist». (120) Das Werden der Person vollzieht sich in der Selbstbestimmung des Menschen als der eigentlichen, entwicklungsfördernden Grundlage jenes fieri. Und Wojtyła folgert: Person ist «das, was sich selbst hat, sich selbst gehört, und gleichzeitig einzig und allein von sich selbst besessen wird».<sup>4</sup> (121) Selbst-Zugehörigkeit ist die «spezifische strukturelle Eigentlichkeit der Person», die im Handeln durch den Willen zum Vorschein kommt und sich darin zugleich bestätigt. (121) Nur auf dieser Grundlage der Selbst-Zugehörigkeit ist Selbst-Bestimmung möglich. Aktual ist die Selbstbestimmung, strukturell die Selbstzugehörigkeit. Denn bestimmen kann nur, wer besitzt: «Der Mensch bestimmt sich selbst durch den Willen, weil er sich selbst besitzt». (121) Selbstzugehörigkeit, Selbstbesitz und Selbstbestimmung sind die Voraussetzungen jeglichen *Ich will*.

Zur Struktur des Ich gehört ein weiterer Gesichtspunkt, der für die Verhältnisbestimmung von Selbstzugehörigkeit und Wille bedeutsam ist: der Gesichtspunkt der Selbst-Beherrschung, der in der Beschreibung dieser Verhältnisbestimmung mehr zum Ausdruck bringt als der Begriff der Selbstbestimmung und der für die Entstehung eines Willens im Inneren des Menschen als Person unverzichtbar ist. Selbstbeherrschung zielt auf eine ergänzende Verhältnisbestimmung in der Zuordnung von Selbstzugehörigkeit und Wille. Ohne sie bliebe die Beschreibung dieser Zuordnung unvollständig. Unter dem Gesichtspunkt der Selbstbeherrschung «ist die Person einerseits das, was herrscht, was über sich selbst herrscht, andererseits aber dasjenige, über das sie selbst herrscht.» (122) Der Mensch – als Person – beherrscht sich selbst in dem Sinne, dass er über sich selbst herrscht. Nur auf dieser Grundlage kann er sich selbst bestimmen.

Damit wird eine Eigentümlichkeit der Person<sup>5</sup> zum Ausdruck gebracht, die Selbstzugehörigkeit gleichermaßen voraussetzt, wie sie in deren Vollzug Selbst-Bestimmung und Selbst-Beherrschung zur Entfaltung bringt. Durch die Selbstbestimmung – als Selbstbeherrschung – übt jeder Mensch eine «spezifische Macht über sich selbst aus, die kein anderer ausüben und ausführen kann.» (122) Wojtyła fährt unmittelbar fort: «Die mittelalterlichen Denker gaben dieser Tatsache Ausdruck in dem Satz: *Persona est alteri incommunicabilis*.» ... Seine strukturelle *Unveräußerlichkeit* (*incommunicabilitas*) verdankt der Mensch dem Willen, insofern als sich durch ihn die Selbstbeherrschung verwirklicht.»<sup>6</sup> (122) Zusammenfassend gesagt: «Jede aktuelle Selbstbestimmung verwirklicht die Subjektivität der Selbst-Beherrschung und der Selbstzugehörigkeit; in jeder dieser innerpersonalen strukturellen Relationen aber ist der Person als dem Subjekt (als dem, das herrscht und besitzt) die Person als Gegenstand (als der, den sie beherrscht und der, den sie besitzt) gegeben.» (123f.) Diese Gegenständlichkeit der Person verwirklicht sich durch die Selbstbestimmung und kommt durch sie zum Vorschein, anders ausgedrückt: die Selbstbestimmung löst im «spezifi-

schen Dynamismus der Person» (124) eine Vergegenständlichung aus, die bewirkt, dass in jeder aktualen Selbstbestimmung – in jedem «Ich will» – das Ich zu seinem Gegenstand wird. Das «Subjekt und das Objekt ist gleichzeitig und korrelativ in diesem Begriff» der Selbstbestimmung enthalten: «Das eine wie das andere ist das eigene Ich.» (124)

Wojtylas Philosophie ist eine Philosophie des Subjekts. In ihrem Mittelpunkt steht die phänomenologische Entfaltung des inneren Ich – und zwar als eine Verhältnisbestimmung der Begegnung des Ich mit dem Ich in der Vielschichtigkeit und Gesamtheit aller Merkmale dieser Begegnung. Hier, in eben dieser Begegnung, eröffnet sich eine doppelte Struktur, weil nämlich das Subjekt zu seinem eigenen Objekt wird – sich demnach in sich selbst vergegenständlicht. Im Mittelpunkt der Beziehung des Ich zum Ich geht es dabei um eine Machtfrage: die Selbst-Beherrschung des Menschen als ein begrifflich unverzichtbares Merkmal seiner Selbstbestimmung.<sup>7</sup> Das Ich als Subjekt hat über das Ich als seinem Gegenüber Macht – Macht nämlich über sich als seinem Objekt. Die so begriffene Struktur des Ich ist Folge einer Erfahrung, die sich einstellt, wenn der Mensch in eine teilnehmende Beziehung zu sich selbst tritt. Dieses Begreifen meiner selbst ist nicht einer Ordnung begrifflicher Merkmale der Person geschuldet, sondern beschreibt und erklärt jene Erfahrung, die jeder Mensch macht, wenn er seine Willensbestimmung beobachtend zu erfassen sucht, und zwar so, wie sie ihm in seiner Erfahrung gegeben wird. Und diese Erfahrung, wenn sie dem Menschen bewusst wird, ist unhintergebar, also gegenständlich–tatsächlich<sup>8</sup> als letzter und tiefster Ausgangspunkt der Reflexion.

Ohne dass er ausdrücklich darauf hinweist, beschreibt Wojtyła die Beziehung vom Ich zum Ich – als ein Binnenverhältnis im Inneren der Person – in der Analogie des Verhältnisses, wie es sich zwischen Mensch und Welt aufspannt und entfaltet. Die Phänomenologie des Ich beschreibt dessen doppelte Struktur als Subjekt und Objekt seiner selbst als eine Einheit, die sich allerdings nicht in einem reinen Bewusstsein verliert, sondern – ganz im Gegenteil – vergegenständlicht. In dieser Einheit<sup>9</sup>, die sich als Ergebnis einer Integration im Inneren des Ich der Person ausdrückt, sieht Wojtyła jene vertikale Transzendenz, die Folge der Selbstbestimmung der Person in ihrer Tat ist. Es geht «um die Transzendenz, die wir der Selbstbestimmung verdanken, um eine Transzendenz durch das Faktum der Freiheit selbst, das Faktum des freien Seins im Handeln», eben eine vertikale Transzendenz<sup>10</sup>. Denn «Handeln *sensu stricto* (im strengen Sinn), das heißt Tat, kann dort nicht auftreten, wo die Fähigkeit, die eigenen Dynamisierungen von seinem eigenen Ich abhängig zu machen, fehlt.» (135f.)

Auf der Grundlage dieser Feststellungen, die als eine phänomenale Erfahrung dem Menschen – jedem Menschen – gegeben sind und nur aufgedeckt werden müssen, damit sich der Mensch ihrer bewusst wird, entfaltet

Wojtyła seine Anthropologie in einer beeindruckend umfangreichen Fülle von Schriften, die – mit geringeren Ausnahmen – für den deutschen Leser bis heute nicht verfügbar sind. Zwar ist zum Beispiel längst eine zweibändige russische Sammlung seiner Hauptschriften<sup>11</sup> erschienen<sup>12</sup>; in Frankreich, Italien und Polen ohnehin, aber vor allem in den Vereinigten Staaten ist dieser Phänomenologe seit Jahrzehnten Gegenstand einer fruchtbaren wissenschaftlichen Forschung – nur in Deutschland ist er bis heute als Philosoph nicht angekommen. Dabei besitzt seine Philosophie einen hohen Rang. Aber der muss hierzulande erst entdeckt werden. In Deutschland ist die Neigung verbreitet, die Krakauer Phänomenologie mitleidig als polnischen Personalismus abzutun. Dass Wojtyła – gemeinsam mit Jozef Tischner – eine Anthropologie entwickelt hat, die der Bewegung der Solidarnosc ihre Seele einhauchte und so zum Ausgangspunkt einer europäischen wie globalen politischen, sozialen und kulturellen Revolution wurde<sup>13</sup>, scheint von deutschen Augen bis heute nicht wahrgenommen worden zu sein.

Es ist an der Zeit, das zu ändern. Zu denen, die mit großem Einsatz auf dieses Ziel hinarbeiten, gehört Hanns-Gregor Nissing, ein jüngerer Wissenschaftler, der innerhalb weniger Wochen gleich mit zwei Büchern auf sich aufmerksam machte: als Herausgeber einer Sammlung wichtiger, in deutscher Sprache bisher nicht zugänglicher Aufsätze<sup>14</sup> von Wojtyła sowie – gemeinsam mit Stefan Zekorn – als Herausgeber einer Sammlung von Aufsätzen über Wojtyła<sup>15</sup> – mit einer kenntnisreichen Einführung von ihm selbst<sup>16</sup> sowie Beiträgen aus der Feder von Jörg Splett<sup>17</sup>, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz<sup>18</sup>, William J. Hoye<sup>19</sup> und – hier schon erwähnt – Alfred Marek Wierzbicki. Unterschiedliche Gesichtspunkte der oben nur mit knappsten Federstrichen skizzierten Grundlagen der Anthropologie werden in diesem Band auf verständliche Weise beleuchtet und entfaltet – einschließlich der immer wieder von ihm aufgenommenen Theologie des Leibes, die Wojtyła als Phänomenologie der Person entwickelt.

Sein Denken folgte der Spur, sich dem Geheimnis des Menschen über dessen eigene Erfahrung zu nähern, seit den 50er Jahren und findet sich auf Schritt und Tritt auch in seinen späteren papalen Homilien, Enzykliken und Katechesen. Es ist ein Denken, das die Würde des Menschen – seine *incommunicabilitas* – als Unveräußerlichkeit in der Tiefe menschlicher Erfahrung zu ergründen sucht und dazu einladen will, an ihr teilzuhaben, um in der erklärenden Beschreibung dieser Erfahrung reflektierend<sup>20</sup> jenen Zugang zu finden, der uns erlaubt, eine – wenngleich immer hinkende und unzulängliche – Antwort auf die eingangs gestellte Frage zu finden: Was ist der Mensch?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karol WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Krakau 1969; in deutscher Übersetzung: *Person und Tat. Endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von Anna-Teresa Tymieniecka*, Freiburg u.a. 1981, 123; Seitenangaben, die sich auf dieses Buch beziehen, finden sich im Folgenden in Klammern am Ende des jeweiligen Zitats.

<sup>2</sup> Wojtyła, ganz Phänomenologe, folgt nicht der transzendentalphänomenologischen Methode Edmund Husserls, sondern im weiteren Sinne der realistischen Phänomenologie Roman Ingardens, der ihm nach seiner Rückkehr von Rom nach Krakau im Juni 1948 zu seinem philosophischen Mentor, dem er freundschaftlich verbunden blieb, wurde.

<sup>3</sup> In diesem Befund der Erfahrung sieht Wojtyła einen Brückenschlag von der Bewußtseinsphilosophie zur Seinsphilosophie – und in der Art, wie er diesen Brückenschlag auf neue Weise vollzieht, kommt ihm eine Bedeutung nicht nur für die Geschichte der gesamten europäischen Philosophie, sondern gerade auch für unsere gegenwärtigen Auseinandersetzungen – beispielsweise in der heute gängigen Gewandung des Materialismus als Naturalismus oder als Biologismus – zu; vgl. Karol WOJTYŁA, *Subjectivity and the Irreducible in the Human Being*, in: DERS., *Person and Community. Selected Essays*, hg. v. Theresa Sandok, New York, Berlin u.a. 1993, 209 ff., hier: 210: «I am convinced that the line of demarcation between the subjectivistic (idealistic) and objectivistic (realistic) views in anthropology and ethics must break down and is in fact breaking down on the basis of the experience of the human being ... we can no longer go on treating the human being exclusively as an objective being, but we must also somehow treat the human being as a subject in the dimension in which the specifically human subjectivity of the human being is determined by consciousness. And that dimension would seem to be none other than *personal* subjectivity.» Dem Aufsatz liegt ein Vortrag aus dem Jahr 1975 zugrunde, erstmals veröffentlicht wurde er in den *Analecta Husserliana* 7 (1978), 107 ff.; eine erste deutsche Übersetzung findet sich jetzt in: Karol WOJTYŁA, *Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing, München 2011, 3. Die Kursivierungen in den Texten hier – und in den folgenden Anmerkungen – sind jeweils der Vorlage entnommen.

<sup>4</sup> WOJTYŁA, *Person und Tat* (s. Anm. 1), 121, fährt – in Klammern gesetzt – fort: «In einer anderen Ordnung gehört die Person aufgrund ihrer Geschöpflichkeit Gott, doch diese Zugehörigkeit zerstört oder verwischt keineswegs das für die Person wesentliche innere Verhältnis der Selbst-Zugehörigkeit, das heißt des ›Selbstbesitzes‹. Die mittelalterlichen Denker gaben diesem Verhältnis in dem Satz *Persona est sui iuris* Ausdruck.»

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 123: Die Person ist «objektiv und real ein Seiendes ..., jemand, der existiert»; sie ist «in der Tat durch die Selbstbestimmung sich selbst Gegenstand ..., sozusagen der erste, das heißt nächste Gegenstand.» Seit seiner Habilitation über Max Scheler 1959 grenzt Wojtyła seinen realen Personalismus scharf vom ethischen Personalismus Schelers ab. Die Habilitation unter der Überschrift *Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen* findet sich in: Karol WOJTYŁA, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, hg. v. Juliusz Stroynowski, Stuttgart-Degerloch 1980, 35ff.

<sup>6</sup> Wegen seiner Unveräußerlichkeit hat ein Mensch Würde – und zwar eine, wie wir heute sagen, unveräußerliche, unantastbare Würde; vgl. in diesem Zusammenhang auch WOJTYŁA, *Person und Tat* (s. Anm. 1), 156: «Und ist diese Studie» über die Person und ihre Tat «nicht ... eine Auswahl von aufeinanderfolgenden Annäherungen, in deren Verlauf sich eine immer reifere Erkenntnis des Gegenstandes, nämlich von ›Person und Tat‹, vollzieht, einer Erkenntnis, wie sie sich im Satz *persona est ineffabilis* – die Person ist unausschöpfbar – bestätigt (das heißt, sie läßt sich in ihrer Fülle nicht begrifflich fassen)?»

<sup>7</sup> Deshalb ist Sittlichkeit im Handeln nicht Unterwerfung (unter eine Vorgabe), sondern Selbstbestimmung (in Freiheit); vgl. dazu auch die *Einführung* in *Person und Tat* von Anna-Teresa TYMIENIECKA, in: ebd., 369: Wojtyła «zeigt den Menschen als den, der sich selbst durch das sittliche Urteil und die ihm entsprechende Tat konstituiert.» Freiheit bedeutet unter dieser Maßgabe, ebd., 158: Selbst-Abhängigkeit. Diese Selbst-Abhängigkeit steht in einem Verhältnis zur Wahrheit, nicht zu den Gegenständen des Wollens, von denen sie ganz unabhängig ist.

<sup>8</sup> Vgl. WOJTYLA, *Subjectivity* (s. Anm. 3), 211: «*Subjectivity is, then, a kind of synonym for the irreducible in the human being ... At the same time, we must not forget that the subjectivity of the human person is also something objective.*» Aus diesem Grund ist das Gewissen, wie es in *Veritatis splendor*, Nr. 54, heißt, «das Heiligtum des Menschen»; vgl. weiterführend und vertiefend Hanns-Gregor Nissing, «*Aus dem Staunen vor dem Menschen geboren*». *Das Denken Papst Johannes Pauls II. – Zur Einführung*, in: *Stauend vor dem Menschen. Das Denken Papst Johannes Pauls II.*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing u. Stefan Zekorn, Kevelaer 2011, 11ff., hier: 23.

<sup>9</sup> Als «das geistige Erfassen der Bedeutungseinheit in der Vielheit ... der Erscheinungen» bestimmt WOJTYLA, *Person und Tat* (s. Anm. 1), 22, den Begriff der Induktion. In diesem Sinnverständnis folgt seine Philosophie ganz und gar einer induktiven Methode.

<sup>10</sup> Als horizontale Transzendenz bezeichnet Wojtyla, ebd., 135f., jene Transzendenz, «die durch die intentionale Ausrichtung der Akte des Wollens in Richtung auf den ihnen eigenen Gegenstand zustande kommt.»

<sup>11</sup> IOANN PAWEL II/KAROL WOJTYLA, *Sotschinenija [Werke]*, hg. v. Elena Tverdislova, 2 Bde., Moskau 2003.

<sup>12</sup> In Lublin, betreut vom dortigen Johannes-Paul-II.-Institut, erscheint seit 2000 unter der Federführung von Alfred Marek Wierzbicki, dem Direktor des genannten Instituts, eine Ausgabe der Schriften Wojtylas in polnischer Sprache; bisher sind 5 Bände erschienen, angelegt ist die Ausgabe auf 8 Bände. Eine deutsche Werkausgabe ist inzwischen in Vorbereitung.

<sup>13</sup> Vgl. Alfred Marek WIERZBICKI, *Im Zeichen von Menschenwürde und Menschenrechten. Politisches Denken bei Papst Johannes Paul II.*, in: *Stauend vor dem Menschen*, 97, hier: 98: Wojtyla betonte, «der Kommunismus sei deshalb untergegangen, weil er mit einem anthropologischen Irrtum behaftet war. Das bedeutet, dass das Drama der neuesten Geschichte eine ihm eigene Logik besitzt, die aus dem Streit um den Menschen erwuchs, um seine Würde» und um deren unbedingte Achtung.

<sup>14</sup> WOJTYLA, *Wer ist der Mensch?* (s. Anm. 3), ebd.

<sup>15</sup> *Stauend vor dem Menschen*, a.a.O.

<sup>16</sup> Vgl. oben Anm. 8.

<sup>17</sup> Splett steuert zwei Aufsätze bei: einen über *Anthropologie aus christlicher Erfahrung. Mensch- und Menschlichkeit im Denken Karol Wojtylas*, in: *Stauend vor dem Menschen*, a.a.O., 28ff., und einen nicht minder klugen, kenntnisreichen und in vielerlei Hinsicht bemerkenswerten Aufsatz über den Poeten, Dramatiker, Lyriker und Dramaturgen Wojtyla unter dem Titel *Theater des Wortes. Zum dichterischen Schaffen Karol Wojtylas*, ebd., 118ff.

<sup>18</sup> «*Als Mann und Frau schuf er sie ...*» *Die Erlösung des Leibes und seiner Geschlechtlichkeit nach Johannes Paul II.*, in: ebd., 59ff.

<sup>19</sup> *Abhängigkeit in der Wahrheit. Der Mensch und das Gute bei Karol Wojtyla/Johannes Paul II.*, in: ebd., 80ff.

<sup>20</sup> Erhellend dazu die Bemerkungen von SPLETT, *Anthropologie aus christlicher Erfahrung*, 36ff.



## KRISE DER DEMOKRATIE?

*Editorial*

Es ist seltsam: Soeben noch triumphierte «die Demokratie» über die totalitären Regime. Ein erstes Mal 1945 (wenigstens vom Westen her gesehen), ein zweites Mal 1989 (nunmehr global). Gegenwärtig sind große Teile der Welt von Arabien bis China voller Hoffnungen auf eine freiheitlich-demokratische Ordnung, die geeignet ist, die alten Diktaturen, die bevormundenden Zwangsregime abzulösen. Keine Spur, dass die Geschichte mit dem Sturz der Totalitarismen einfach «aufgehört» hätte. Vielmehr ist sie nun erst recht weltweit in Bewegung gekommen. Wie kann man da an der Demokratie zweifeln? Ist sie nicht die große Zukunftsperspektive schlechthin – auch für die Kirche, wie es zuerst Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1944 sah?

Dennoch gibt es Zweifel und Bedenken – und sichtbare Zeichen der Bestreitung, der Abkehr von demokratischen Gewohnheiten und Verhaltensweisen. Vor allem im alten Europa wächst die Demokratiekritik. Das geht Hand in Hand mit einem massiven Verlust an Vertrauen in «die Regierenden». Dieser Verlust ist sichtbar und fühlbar nicht so sehr in den «alten» demokratischen Ländern wie der Schweiz und Holland – obwohl auch dort in jüngster Zeit Krisensymptome sich mehren. Er hat sein Zentrum in den großen Flächenstaaten, die seit jeher – aus einsichtigen Gründen – Demokratie nur in repräsentativen Formen praktiziert haben, sie gar nicht in anderen Erscheinungsweisen kennen. Repräsentative Demokratie setzt aber gesteigertes Vertrauen in die Repräsentanten voraus. Geht es damit zu Ende?

Das vorliegende *Communio*-Heft versucht den Vorgängen von verschiedenen Seiten her auf die Spur zu kommen. *Heinrich Oberreuter* stellt die Frage, was an der gegenwärtigen Krise nur Krisenrhetorik ist – und was die wirklichen Krisensymptome sind. Angesichts des massiven, statistisch nachweisbaren Vertrauensverlustes der Repräsentanten und der Tendenz zu einer nur noch demoskopisch gesteuerten «Stimmungsdemokratie» spricht er von einer «Herausforderung für das etablierte Institutionen- und Parteiensystem». *Erwin Teufel* schildert die Probleme, die mit der Regelungswut der Brüsseler Bürokratie und ihren negativen Auswirkungen auf die Demokratieakzeptanz der Bürger zusammenhängen – er gibt Hinweise auf neue Entwicklungen, auf Instrumente, die «gegensteuern» könnten, so auf den Lissaboner Vertrag und auf das Subsidiaritätsprinzip. *Herbert Schlögel* erinnert daran, dass Demokratie auch von und mit Tugenden lebt, die ein-

geübt werden müssen – es sind die alt-neuen Tugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, des Maßes und der Tapferkeit sowie – im Medienzeitalter nicht zu vergessen – der Wahrhaftigkeit. *Joachim Klose* untersucht das Unbehagen an der Demokratie speziell aus dem Blickpunkt der «Neuen Länder» nach der Wiedervereinigung. «Die schizophrene Erziehung in der DDR, die die private Erlebniswelt von dem politischen Wohlverhalten trennte, hat zur Folge, dass sich die Bürger auch heute wenig mit dem politischen System identifizieren ... die Bevölkerung geht eher auf Distanz zu den politischen Akteuren, und das politische Engagement ist zurückhaltend.»

*Christoph Kardinal Schönborn* weist in seinem Beitrag auf die historische wie aktuelle Fremdheit des Christentums in Europa hin. Aus dieser Fremdheit heraus konnte das Christentum Europa jedoch gestalten und so seine bleibende Zugehörigkeit zu ihm begründen – «Fremdkörper und doch auch Wurzel». Für die Zukunft Europas gilt daher, dass es seine «geschichtliche Rolle im Konzert der Weltkulturen» nur wird spielen können, «wenn es den Fremdkörper Christentum als Teil seiner Identität erhält.»

*Hans Schelkshorn* kommentiert schließlich kritisch die zögerliche Haltung westlicher Demokratien gegenüber den jungen demokratischen Aufbrüchen im arabischen Raum. Hierin offenbart sich «auch eine kaum mehr beachtete Defizienz unserer «moralischen Anlage», nachdem «das Nutzenkalkül inzwischen die mediale und sozialwissenschaftlichen Diskurse der westlichen Welt fast lückenlos dominiert».

Die Entwicklung der Demokratie, ihre Chancen, die Krise zu meistern – das hat auch Bedeutung für die Kirche. Die Kirche ist zwar keine Demokratie, wenn auch demokratische Elemente seit jeher in ihr ihren Rang und Platz haben. Aber sie lebt in der heutigen Welt (zumeist) in Demokratien – in alten und neuen, in nominellen und realen, in Demokratien im Aufwind und in der Krise. Nur wenn die Kirche die Demokratie ernst nimmt, nur wenn sie sich um die politischen Entwicklungen kümmert, sich auf sie einlässt, nur dann wird die Kirche ihrer Mitverantwortung für die politische Ordnung gerecht. Und nur dann wird sich auch innerhalb der Demokratien ein Sinn für den Auftrag und das mit ihm verbundene Lebensrecht der Kirche entwickeln können.

*Hans Maier*

HEINRICH OBERREUTER · PASSAU

## KRISE DER DEMOKRATIE?

Erlebte die Demokratie nicht einen unaufhaltsamen Siegeszug um die Jahrtausendwende? Gewinnt ihr wesensbestimmendes Fundament, die Legitimationskraft des Volkes, im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, nicht sogar im islamisch-arabischen Raum Durchsetzungskraft, so dass wir vor der Ausrufung einer vierten Welle der Demokratisierung<sup>1</sup> stehen? Tatsächlich ist der Optimismus finaler Durchsetzung der Demokratie<sup>2</sup> längst verfliegen. Aus positiven Ansätzen entwickelte sich Stagnation und Rückschritt, nicht zuletzt im ehemaligen Sowjetreich, mit Abstrichen von Legitimität der Herrschaft, Machtbalance, Oppositions- und Bürgerfreiheit sowie realer Partizipation: defekte Demokratien,<sup>3</sup> von der Fortexistenz entschieden antidemokratischer Systeme in Asien oder Afrika gar nicht zu reden. Dort, wo traditionale oder autokratische Herrschaft herausgefordert oder hinweggefegt wird, herrscht keineswegs Klarheit über das Modell der künftigen Ordnung, geschweige denn über die Realisierungschancen einer liberalen Demokratie.

Gleichzeitig nimmt die Kritik- und Krisenrhetorik über deren reale Erscheinungsform in den etablierten und «reifen» Systemen des Westens selbst zu. Unstrittig steht sie vor grundlegenden Veränderungen, für die symptomatisch nur die Supranationalisierung politischer Entscheidungen, die wachsende Wohlstandorientierung der Bürger im Angesicht sich globalisierender Wirtschafts- und Finanzkrisen sowie der Dualismus zwischen individuellem Freiheitsbedürfnis und Sicherheitserwartungen genannt seien. Politische Entscheidung steht unter hohem Leistungsdruck, erzeugt von den Bürgern. Diese selbst räumen demokratischen Prinzipien keineswegs Priorität vor ihren Wohlfahrtsbedürfnissen ein. Ebenso wenig entwickeln sie ausgeprägte Bereitschaft zum politischen Engagement<sup>4</sup> oder auch nur zur rationalen Auseinandersetzung mit dem an Komplexität zunehmenden politischen System. Ein früheres erfolgreiches Forschungsprojekt<sup>5</sup> fortführend, fragten Susann Pharr und Robert Putnam nicht ohne Grund zu

*HEINRICH OBERREUTER, geb. 1942, ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Passau. Er ist Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing, sowie u.a. Vorsitzender der Sektion für Politik- und Kommunikationswissenschaft der Görres-Gesellschaft.*

Beginn des 21. Jahrhunderts, wieso in erfolgreichen, demokratisch erprobten Nationen Europas, Asiens (Japan) und Amerikas (USA) das öffentliche Vertrauen in politische Führung und Institutionen sich auf einem Allzeit-Niedrigstand befinde.<sup>6</sup>

Keineswegs handelt es sich um ein spezifisch deutsches oder ein aus klassischer deutscher Politikverdrossenheit<sup>7</sup> entspringendes Phänomen, sondern um eines, das politische Kulturkreise überspannt. England, Frankreich, Italien sind nicht ausgenommen. Nicht zuletzt in den USA sind Missmut und Zynismus gegenüber der politischen Elite «within the beltway» seit längerem tief verwurzelt. Beklagt werden die Privilegierung von big business und big money vor den Bürgern und deren Marginalisierung in der politischen Willensbildung. Bezweifelt wird sogar die Repräsentativität des politischen Systems – Tendenzen, die bei aller Wandlungsoffenheit der Demokratie schwer umkehrbar erscheinen.<sup>8</sup>

### *Vertrauensentzug – Zur Lage in Deutschland*

Von «Bedrohungen der Demokratie»<sup>9</sup> ist auch in Deutschland die Rede. Der Vertrauensverlust von Führung und Institutionen in den letzten 15 Jahren ist dramatisch.<sup>10</sup> Dahinter steht auch als nicht zu unterschätzende Determinante die klassische politisch-kulturelle Distanz zum Politischen, speziell insofern es pluralistisch-konfliktorientiert sowie parteiendominant interpretiert wird. Die «Sehnsucht nach Harmonie» (Ralf Dahrendorf) begründet ein gemeinschaftsorientiertes, kooperatives Politikverständnis, das ein spezifisches Charakteristikum der politischen Kultur der Deutschen ist, vergleichbar dem amerikanischen Skeptizismus gegenüber der Staatsmacht. Jedenfalls entzieht es den Akteuren und Institutionen der Parteiendemokratie auch dann Zustimmung, wenn sie sich grundsätzlich systemkonform («Parteienstreit») verhalten.

Als Basisindikator für Grundvertrauen dient die *Einstellung* zur Demokratie als Staatsform, bei der Deutschland – durchaus auch vereinigungsbedingt – seine frühere europäische Spitzenstellung verloren hat. Immerhin bekunden 2008 92 Prozent der Deutschen Zustimmung zur Demokratie als Ordnungsmodell, wobei die Intensität in Ost und West sich signifikant unterscheidet, ohne größere Schwankungen seit der Wiedervereinigung.<sup>11</sup>

Differenzierter ist die Zufriedenheit mit dem *Funktionieren* der Demokratie, die wesentlich von der Performanz der Institutionen abhängt. Zwischen 1991 und 2006 ergibt sich hier durchschnittlich ein Befund von 62 Prozent West und 38 Prozent Ost bei Konstanz des nicht näher bezeichneten Abstandes.<sup>12</sup> Im Osten besteht zudem eine erstaunliche Attraktivität von Alternativen zur bundesrepublikanischen Demokratie als «bester Staatsform». Insgesamt übersteigt in Ost (67 Prozent) und West (52 Prozent) die

Unzufriedenheit die Zufriedenheit (32 Prozent Ost, 47 Prozent West) im Jahr 2008 erheblich.<sup>13</sup> West- und Ostdeutsche verbinden mit dem Demokratiebegriff Unterschiedliches: ein liberales, sozial abgestütztes Modell einerseits, eine Synthese von Demokratie und Sozialismus andererseits, welche Gleichheit vor Freiheit, Stärkung des Sozialstaates und Staatsinterventionismus favorisiert.<sup>14</sup>

In diesen Befunden spiegelt sich neben der Leistungshypothese auch der Sozialisationsansatz, nach dem die Einstellung zur demokratischen Ordnung umso negativer ist, je positiver sie zum zuvor bestehenden politischen System war. Jenseits dieser Spezifika sind – in West wie Ost – auf allen untersuchten Gebieten die Vertrauensdaten langfristig im Abwärtstrend, wie auch in Europa und weltweit.

Hinsichtlich der Einstellungen zum politischen Führungspersonal gibt es keinen gegenläufigen Trend. Auf der Gefühlebene werden vermisst: Glaubwürdigkeit (87 Prozent), Ehrlichkeit (87 Prozent), Sparsamkeit (78 Prozent), Prinzipientreue (73 Prozent); auf der Leistungsebene: Kompetenz 72 Prozent.<sup>15</sup> Wenn Werte Vertrauen schaffen, sind die wahrgenommenen Wertemuster von Politikern und die hier referierten Tugenddefizite in diesem Prozess von Vertrauensgewinn und -verlust von nicht unerheblicher Bedeutung. Demnach besteht allenfalls noch eine schütterere Vertrauensbasis – unabhängig davon, ob die Bürger ihrerseits kompetent und glaubwürdig urteilen. Wie kann der Bürger gewiss sein, dass die von ihm Beauftragten kompetent und gerecht in seinem Interesse handeln, wenn ihnen die dazu notwendigen Eigenschaften nach seinem subjektiven Urteil in großem Ausmaß fehlen? Steht das wahrgenommene Eigenschaftsprofil nicht im Gegensatz zur Basis der Beauftragung und der damit verbundenen Erwartungshaltung?

Ein Vergleich der Wertemuster bei der Bevölkerung mit dem von ihr wahrgenommenen Wertemuster der Politiker ist höchst aufschlussreich, weil er nahezu eine Umkehrung der Wertestruktur offenbart: Im Gegensatz zur besonderen Wichtigkeit für sich selbst glaubten die Bürger, im Verständnis der Abgeordneten seien Ehrlichkeit – diese speziell –, Verantwortung für das eigene Handeln und Respekt vor anderen von untergeordneter Bedeutung. Zugleich schätzen sie das Wertedefizit der Politik erheblich höher ein als das der Gesellschaft oder sogar der Unternehmen.<sup>16</sup> Auf diesem Hintergrund vertrauen sie den Abgeordneten noch weniger als der Institution Bundestag<sup>17</sup>, zumal sie ihnen noch Leistungs- und Responsivitätsdefizite unterstellen. Politiker stellen sich nach dem Urteil der Bürger oft aus der Verantwortung und agieren zusätzlich abgehoben von der Bevölkerung, deren Situation sie nicht mehr kennt.<sup>18</sup> Je höher das Wertedefizit der Politiker eingeschätzt wird, umso geringer fällt das Vertrauen in die aktuelle Funktionsfähigkeit der Demokratie aus.

### *Im Übergang zur «Postdemokratie»?*

Wenn Zustimmung und Vertrauen zur Demokratie erheblich durch Prosperität und soziale Sicherheit (Wirtschaftswunder, «It's the economy, stupid!») vermittelt worden sind, bleiben Verunsicherungen durch Leistungseinbrüche von Ökonomie und Politik nicht ohne Folgen für die Akzeptanz des Systems, ganz zu schweigen von zusätzlichen Ansprüchen grundsätzlich saturierter Gesellschaften. An deren Wohlfahrtsforderungen, die Effizienzorientierungen über demokratische Tugenden stellen sowie Exekutive und organisierte Interessen stärken, knüpft die These vom Übergang zur Postdemokratie an.

Nach Colin Crouch fallen Entscheidungen zunehmend im Diskurs zwischen politischen und ökonomischen Eliten im Hinterzimmer, während die politische Diskussion verfallen und unter Marginalisierung der Bürger zur Medienwerbung verkommen ist.<sup>19</sup> Andere<sup>20</sup> beschwören ganz auf dieser Linie die Entwicklung zur «post-parlamentarischen» Demokratie, geprägt von der wachsenden Potenz privater Akteure im politischen Prozess und von der Entstehung neuer außerparlamentarischer Formen politischer Steuerung. Im Ergebnis entsteht ein «System post-parlamentarischer Governance», dominiert von Interessengruppen, Experten, informalen Gruppen und Netzwerken. Parlamente hätten gar nicht mehr die Kompetenz, die erforderlichen Leistungen zu erbringen. Denn die westlichen Gesellschaften seien mittlerweile dermaßen hochdifferenziert und komplex, dass der parlamentarische Betrieb keine hinreichende Steuerungs-, Kontroll- und Beratungskompetenzen mehr auszubilden vermöchte. Insbesondere mangle es an der intellektuellen Kompetenz der Abgeordneten. Die Verantwortung bleibe ihnen zwar – aber nur als «öffentlicher Mythos».

Ein an sich kritischer Tatbestand avanciert aus dieser Perspektive als «assoziative Demokratie» zu einem neuen, geradezu normativen Modell: Gesellschaften könnten sich über ihre Assoziationen besser selber repräsentieren und organisieren. Dies ist ein Konzept der Selbstentfaltung nicht des Individuums, sondern der organisierten Interessen und Netzwerke. Es bedeutet eine Unterminierung der repräsentativen Demokratie, der grundsätzlichen Gleichheit aller hinsichtlich ihrer politischen Rechte sowie der politischen Öffentlichkeit. Parlamenten kommt noch die Funktion zu, durch ihre Symbolik und Riten mythologische Arbeit an der Integration der Gesellschaft zu leisten. Im Kern aber regiert sich die in abgestuften Formen organisierte Gesellschaft mit der Regierung als Partnerin selbst.

Der Akzent dieses Ansatzes beruht auf der Effektivität der Problemlösung, nicht auf ihrer demokratischen Legitimation. Entwertet werden dadurch Verfassungsprinzipien, Entscheidungsorgane und Entscheidungsverfahren – speziell die parlamentarischen.

Auch im deutschen Staatsrecht wird die Tendenz zum verhandelnden und zum paktierenden Staat kritisiert, ohne sie normativ zu überhöhen: ein neuer Typus staatlicher Aufgabenwahrnehmung, welcher teils neben das Verfassungsrecht, teils an dessen Stelle tritt. Absprachen zwischen Staat und Privaten erzielen dadurch Verbindlichkeit wie die Gesetze. Im Unterschied zu diesen gehen sie aber nicht aus allgemeiner Diskussion und Partizipation hervor. Es entsteht eine «neue Privilegienstruktur» zugunsten jener ohnehin mächtigen gesellschaftlichen Kräfte, die staatliche Pläne durchkreuzen können und deren Folgebereitschaft gesichert werden soll.<sup>21</sup> Die an den Verhandlungen Beteiligten erwarten, dass ihre Ergebnisse gelten und im parlamentarischen Verfahren nur ratifiziert werden.

Ob «assoziative Demokratie» als neues Modell oder «Verhandlungsdemokratie» als kritische Entwicklung: Von den drei Säulen parlamentarischer Demokratie – Effizienz, Transparenz und Partizipation – erodieren zwei substantiell: Transparenz und Partizipation. Es sind jene beiden, die den parlamentarisch-demokratischen Prozess charakterisieren. Vertreter dieses «post-parlamentarischen Ansatzes» halten ihn quasi für einen Idealtypus nach Max Weber. Sie sehen allerdings die Praxis auf dieses Modell zulaufen. Gleichwohl profiliert sich die Gesellschaft auf Kosten ihrer Repräsentanten. Aber ist das im Kern undemokratisch?

### *Entgrenzung*

Entgrenzungsprozesse durch Globalisierung und Supranationalisierungen untergraben die Identität von Staat und Gesellschaft. Sie übersteigen die Reichweite demokratischer Legitimationsprozesse, die im Grundsatz an einem nationalen staatlichen Rechts- und politischen Kulturraum gebunden sind. Entgrenzungen überfordern die Bürger wie die Entscheidungsträger und führen zu Grauzonen demokratischer Legitimität. Nur nachrangige Bedeutung genießen Recht, Freiheit und normative Orientierungen. Alles habe nur noch eine Funktion, nichts mehr eine Bedeutung: eine postnationale, wertindifferente Demokratie.<sup>22</sup> Könnte sie überhaupt noch als solche bezeichnet werden – noch dazu, wenn die uns betreffende Exekutivlastigkeit der Europäischen Union eine starke Tendenz zur Demokratie ohne Demos offenbart?<sup>23</sup>

Die EU setzt unmittelbar geltendes Recht. Aber auch in «Europa» sind Verhandlungssysteme speziell zwischen der Brüsseler Kommission und organisierten Interessen entstanden, auf welche die erwähnten kritischen Einwände in gleicher Weise zutreffen. Die Legitimierung europäischer Verbindlichkeiten ist längst zu einem Kardinalproblem ausgewachsen, zumal weder «Europa», noch die Europäisierung nationaler Institutionen und Entscheidungsprozesse für die Bürger noch durchschaubar sind.

Nach Einschätzungen des Bundesverfassungsgerichts waren schon Ende der 1980er Jahre nahezu 80 Prozent aller Regelungen im Bereich des Wirtschaftsrechts durch das Gemeinschaftsrecht festgelegt; nach revidierter Zählweise sind es heute im Bereich der Wirtschaft rund 40, in anderen Politikfeldern bis über 80 Prozent. Insgesamt nahezu 40 Prozent *aller* deutschen Gesetze werden durch das Gemeinschaftsrecht veranlasst oder präformiert.<sup>24</sup>

Akteur auf europäischer Ebene ist die Bundesregierung, nicht das Parlament. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Maastricht-Urteil 1993 angemahnt, dass auch dem Bundestag Aufgaben und Befugnisse von substantiellem Gewicht erhalten bleiben müssten. Im Lissabon-Urteil von 2009 bekräftigten die Verfassungsrichter, dass die staatlichen «Kernaufgaben» bei der Bundesrepublik, und damit im unmittelbaren parlamentarischen Kompetenzbereich, verbleiben müssen; oder aber, dass eben ein *europäischer* Staat durch ein europäisches Volk in einem *verfassungsgebenden Schöpfungsakt* gegründet werden müsste<sup>25</sup>: eine durchaus utopisch anmutende Alternative. Ob die durch Entgrenzung aufgeworfenen Probleme durch Parlamentarisierung auf welcher Ebene auch immer domestiziert werden könnten, bleibt angesichts der postparlamentarischen Entwicklungen eine offene Frage.

### *Kommunikations-, Orientierungs- und Führungsschwächen*

Es bedarf nicht der Kritik der Postdemokraten, um zu konstatieren, dass jene politische Öffentlichkeit, die stets als Voraussetzung für Demokratie galt, nicht nur im Strukturwandel, sondern in Destruktion begriffen ist. Die sozialen Medien, weithin überschätzt, wirken mehr privat statt öffentlich. Putnams frühere Diagnose, der Verfall der amerikanischen Bürgergesellschaft sei eine Fernsehkonsequenz, weil Zuschauer Stubenhocker seien<sup>26</sup>, gilt für die Netzkommunikation – jenseits von Ausnahmesituationen wie der «Arabellion» – in besonderem Maße. Aber schon im Fernsehzeitalter setzte sich die Fragmentierung des Publikums und die Marginalisierung zentraler politischer Kommunikationsangebote durch. Der legitimierende Diskurs dünnte aus, zumal die Medien ihre eigene Rationalität, ihre Dramaturgie und Auswahlkriterien der Politik aufzwingen, diese sich zunächst beugte, um dann umso intensiver ihrerseits durch dramaturgische Anpassung und Steuerung die Medien zu instrumentalisieren. Nicht Rationalität und Orientierung bestimmen den Diskurs, sondern Visualisierung und Personalisierung. Inszeniert wird ein Spiel um Macht und Personen, nicht die Aufklärung des Wesentlichen und des Zukunftsrelevanten. Die Priorität der Prosperitätsorientierung in der Gesellschaft muss unausweichlich Beharrungstendenzen Relevanz verleihen, solange Perspektiven und



Ziele des Wandels politisch in ihrer Komplexität nicht vermittelt werden. Wie sollen sich die Bürger anders positionieren, wenn ihnen weder Orientierung noch Konzept noch Zuversicht angeboten werden?

Speziell Deutschland hat sich seit langem zu einer erheblich demoskopisch gesteuerten Stimmungsdemokratie entwickelt, in der politische Führung in der Regel als riskant gilt. Emotionalisierung und Reaktionen in der japanischen Katastrophe belegen dies beispielhaft; denn der radikale Ausstieg aus der Kernenergie kurz nach ihrer Verlängerung ist keine Führungstat, sondern eine Folge aus dem Stimmungsdruck. Selbst die komplexesten und langfristig bedeutsamsten Materien unterliegen kurzatmigen, demoskopiegeleiteten Reaktionen,<sup>27</sup> in denen die Zukunft offen bleibt, weil nur einem populären Willen, aber keinem realistischen Weg gefolgt wird, dessen halbwegs verlässlichen Verlauf noch niemand kennt.

Tragen die Bürger Schuld an diesen Zuständen? Schließlich orientiert sich der politische Opportunismus an ihnen, wobei die Frage nach Ei und Henne müßig erscheint. Ja, die Bürger provozieren die effizienzorientierten, transparenz- und partizipations-skeptischen Entscheidungsverfahren durch ihre materiellen Ansprüche. Zudem ist ihr Individualismus gewachsen. Ansprüche und Interessen in der Gesellschaft werden differenzierter, spezieller und egozentrischer: «Unterm Strich zähl ich». Interessen sind nicht mehr so leicht zu aggregieren, wie zu Zeiten, da ökonomischer Aufschwung im Prinzip noch ein Profit für jedermann gewesen ist angesichts des geringeren allgemeinen Wohlstands. Dieser selbst hat kein demokratisches Partizipationsbedürfnis kreierte, das sich auf die Politik als gemeinwohlorientierte, der Allgemeinheit dienende Größe erstreckt. Individualisierung bewirkt speziell, dass das unspezifische und politisch im Kern antiinstitutionelle Bedürfnis nach Selbstbestimmung, zugespitzt nach «Selbstregierung», wächst. Selbstbestimmung ist ein Grundwert der Demokratie. Allerdings stellt diese populäre Zuspitzung der Selbstregierung sich nicht die Frage, wie ohne die Verantwortung von Institutionen und ohne Repräsentation problemlösend, verbindlich und rational regiert werden soll. Die plebiszitäre Option hat aber nicht erst seit neuestem mehr als die Hälfte der Bevölkerung hinter sich, nicht so die repräsentative Demokratie<sup>28</sup>, deren Beteiligungsformen stetig weniger Resonanz finden.

Wenn aber schon die Kompetenz der Abgeordneten in der Wissenschaft wie im Volk kritisiert wird, dürfen Zweifel an der Komplexitätsintelligenz des Volkes nicht unterdrückt werden. Denn dieses selbstregierungsfreudige Volk vermag sich offensichtlich zwischen plebiszitärer und parlamentarischer Demokratie nicht konsistent zu positionieren. In Thüringen votierten z.B. 79 Prozent für Volksentscheide, 63 Prozent zweifelten allerdings zugleich an der Kompetenz der Bürger, über Gesetze zu bestimmen, nur 42 Prozent besitzen überhaupt stärkeres politisches Interesse und nur 6 Prozent halten

es persönlich für wichtig, sich politisch zu engagieren.<sup>29</sup> Die plebiszitäre Demokratie wäre offensichtlich nicht besser abgestützt als die repräsentative, soweit die «große» Politik betroffen ist.

Partizipation, soweit sie sich aktiviert, verlagert sich stark in regionale und lokale Fragestellungen, in denen sich Plebiszite (etwa 350 jährlich) verankert haben, formalisierte Verfahren also. Formalisierung und Vertretungsmechanismen für Partizipation bei Großprojekten im Nahraum werden für die Zukunft zu entwickeln sein, um demokratietheoretisch nicht akzeptable Konfrontationen von «verfasstem» und «spontanem» (ausschließlich opponierendem!) Volk oder gar «Schlichtungen» zwischen beiden wie bei Stuttgart 21 zu vermeiden.

### *Fazit: Defizitäre Realisierung einer unstrittigen Idee*

«Die» Demokratie und ihre, freilich oft unterschiedlich interpretierten, Prinzipien sind als kritischer Maßstab offenbar allgemein akzeptiert. Insofern lässt sich kaum von der Krise ihrer Idee sprechen. Kritik richtet sich hingegen auf ihre institutionelle und personelle Problemverarbeitungskapazität, auf defizitäre Leistungs-, Interessenberücksichtigungs- und Führungsfähigkeit. Sie muss aber auch den Bürger einbeziehen, dessen angemessenes Verständnis und Verantwortungsbereitschaft mit die schwächsten Glieder im demokratischen Prozess darstellen.

Der «Wutbürger» scheint partiell ein Medienphänomen zu sein.<sup>30</sup> In Stuttgart hatten sich über 50 Prozent der Protestierenden schon vor dem offiziellen Baubeginn gegen das Projekt engagiert, wobei die Ablehnung des Bürgerentscheids 2007 eine starke Motivation gewesen ist, grundsätzlich aber auch eine «grüne» Politik- und Lebenseinstellung: 75 Prozent neigen in der Wahlabsicht den Grünen zu. Folglich geht es um Problem-sichten und Politikeinstellungen – wenigstens überwiegend. Prominent zu diesen eher langfristigen Optionen gehört die Unzufriedenheit mit dem Funktionieren der Demokratie und das äußerst geringe Vertrauen in politische Institutionen – beides jedoch auf der Basis positiver Einstellungen zur Demokratie als Staatsform.

Anders als vielfach angenommen, hat sich das Protestpotential im letzten Jahrzehnt nicht gesteigert. Es hat auch von den sozialen Netzwerken nicht wesentlich profitiert. Aber es scheint sich in der politischen Richtungskritik und der Skepsis gegenüber dem Funktionieren der demokratischen Institutionen zu verfestigen. Es paart sich mit der plebiszitären Option. Diese Einstellungen sind hoch mobilisierbar und werden sich als mitgebrachte Lebenserfahrung auch in der künftigen älteren, an Zahl zunehmenden Generation weiter verbreiten. Damit sind sie eine Herausforderung für das etablierte Institutionen- und Parteiensystem – und in diesem in besonderer

Weise wiederum für Konservative (die es in Union und SPD diesbezüglich in gleicher Weise gibt). Insofern ist es wesentlich und zur Verteidigung rationaler Entscheidungen zunehmend existentiell, erweiterten Partizipationsbegehren rechtlich geordnet Rechnung zu tragen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Siehe Samuel P. HUNTINGTON, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma 1991.

<sup>2</sup> Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 1993.

<sup>3</sup> Wolfgang MERKEL/Hans-Jürgen PUHLE/Aurel CROISSANT (Hg.): *Defekte Demokratien. Bd.1., Theorien und Probleme*, Wiesbaden 2003.

<sup>4</sup> Z.B. Hanns-Seidel-Stiftung, Politische Partizipation und gesellschaftliches Engagement in Bayern aus Sicht unterschiedlicher Generationen und Regionen. Generationenstudie 2010, München 2011.

<sup>5</sup> Michael CROZIER/Samuel HUNTINGTON/Jois WATANUKI, *The Crisis of Democracy – Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York 1975.

<sup>6</sup> Susan J. PHARR/Robert D. PUTNAM, *Disaffected Democracies. What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton 2000.

<sup>7</sup> Kai ARZHEIMER, *Politikverdrossenheit*, Wiesbaden 2002.

<sup>8</sup> Literatúrauswahl: E. J. DIONNE, *Why Americans Hate Politics*, New York 1992; William GREIDER, *Who Will Tell the People. The Betrayel of American Democracy*, New York 1992; Philip M. STERN, *Still the Best Congress Money Can Buy*, Washington 21992; Kathleen H. JAMIESON, *Dirty Politics. Deception, Distraction and Democracy*, New York 1993; Mathew A. CRANSON/Benjamin GINSBERG, *Downsizing Democracy: How America Sidelined its Citizens and Privatized its Public*, Baltimore 2002; Mark GREEN, *Selling out. How Big Corporate Money Buys Elections, Rams through Legislation and Betrays our Democracy*, New York 2002.

<sup>9</sup> André BRODOZ/Marcus LANQUE/Gary S. SCHAAL (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden 2008.

<sup>10</sup> Dazu Heinrich OBERREUTER, *Vertrauen in der Politik*, in: Martin K. SCHWEER (Hg.), *Vertrauensforschung 2010: A State of the Art*, Frankfurt am Main 2010, 87-102.

<sup>11</sup> Siehe Oskar NIEDERMAYER, *Bevölkerungseinstellungen zur Demokratie: Kein Grundkonsens zwischen Ost- und Westdeutschen*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, 383-397, hier: 385-388.

<sup>12</sup> So Dieter FUCHS/Edeltraut ROLLER, *Einstellungen zur Demokratie*, in: Statistisches Bundesamt (Hg.), *Datenreport 2008. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 2008, 397-401, hier: S. 398.

<sup>13</sup> Vgl. Oskar NIEDERMAYER, a.a.O., 393.

<sup>14</sup> Vgl. Oskar NIEDERMAYER, a.a.O., 388-390 sowie Dieter FUCHS/Edeltraut ROLLER, a.a.O., 399f.

<sup>15</sup> So Ennid 2005: Pressemitteilung vom 10.8.

<sup>16</sup> Vgl. Joachim BEHNKE, *Vertrauen und Kontrolle: Der Einfluss von Werten auf Einstellungen zu politischen Institutionen*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, S. 397-413, hier: 404-409.

<sup>17</sup> Vgl. Oscar W. GABRIEL/Lisa SCHÖLLHAMMER, *Warum die Deutschen ihrem Abgeordneten nicht mehr vertrauen als dem Bundestag*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, 414-430, hier: 429f.

<sup>18</sup> Vgl. Joachim BEHNKE, a.a.O., 413.

<sup>19</sup> Colin CROUCH, *Postdemokratie*, Frankfurt am Main 2008.

- <sup>20</sup> Svein S. ANDERSEN/Tom R. BURNS, *The European Union and the Erosion of Parliamentary Democracy. A Study of Post-Parliamentary Governance*, in: Svein S. ANDERSEN/Kjell A. ELIASSEN (Hg.), *The European Union: How Democratic Is It?*, Beverly Hills/London 1996, S. 227–251.
- <sup>21</sup> Dieter GRIMM, *Das Grundgesetz nach 50 Jahren – Versuch einer staatsrechtlichen Würdigung*, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.), *Bewährung und Herausforderung. Die Verfassung vor der Zukunft*, Opladen 1999, insb. 57.
- <sup>22</sup> Jean-Marie GUÉHENNO, *Das Ende der Demokratie*, München/Zürich 1994.
- <sup>23</sup> Vgl. die differenzierte Diskussion bei Ondrej KALINA, *Ein Kontinent – Eine Nation? Prolegomena zur Bildung eines supranationalen Demos im Rahmen der EU*, Wiesbaden 2009.
- <sup>24</sup> Vgl. zu den Zahlen Annette Elisabeth TÖLLER, *Mythen und Methoden. Zur Messung der Europäisierung der Gesetzgebung des Deutschen Bundestages jenseits des 80%-Mythos*, in: *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, Jg. 39, H. 1, 2008, S. 3–17.
- <sup>25</sup> BVerfGE 89, 155 (Maastricht-Urteil) sowie BVerfGE 123, 267 (Lissabon-Urteil).
- <sup>26</sup> Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.
- <sup>27</sup> Dazu jüngst Jürgen HABERMAS, *Merkels von Demoskopie geleiteter Opportunismus*, in: sueddeutsche.de vom 7. April 2011; der Gastbeitrag ist zeitgleich in der Druckausgabe der Süddeutschen Zeitung unter dem Titel «Ein Pakt für oder gegen Europa?» erschienen.
- <sup>28</sup> Vgl. Renate KÖCHER, *Der Ruf nach dem Plebiszit. Umfrage des Allensbach-Instituts für die F.A.Z.*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20. Oktober 2010.
- <sup>29</sup> Vgl. *Thüringische Landeszeitung* vom 27. April 2001.
- <sup>30</sup> Dazu Dieter RUCHT/Britta BAUMGARTEN/Simon TEUNE/Wolfgang STUPPERT, *Befragung von Demonstranten gegen Stuttgart 21 am 18. Oktober 2010. Pressekonferenz im Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung am 27. Oktober 2010*; *Göttinger Institut für Demokratieforschung, Neue Dimensionen Protests? Ergebnisse einer explorativen Studie Protesten gegen Stuttgart 21*, Göttingen 2010, sowie Marie Katharina WAGNER, *Der Mythos vom Wutbürgertum. Die Protestkultur in Deutschland ist nicht so neu, wie es manche Medien wünschen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 11. März 2011.

## EUROPA IN EINE BESSERE VERFASSUNG BRINGEN

Wenn das Stichwort «Europa» fällt, haben die Menschen in unserem Land zwei gegenteilige Erfahrungen, Meinungen, Gefühle.

Die erste Erfahrung ist geprägt von unserer Geschichte, der Geschichte bis 1945 und der Geschichte nach 1945. Bis 1945 haben die europäischen Nationalstaaten keineswegs in guter Nachbarschaft nebeneinander gelebt, sondern sie haben regelmäßig Kriege gegeneinander geführt. Jede Nachkriegszeit wurde wieder zur Vorkriegszeit. Die europäischen Bruderkriege wurden im 20. Jahrhundert zu Weltkriegen, mit 14 Millionen Toten im Ersten Weltkrieg und über 50 Millionen Toten im Zweiten Weltkrieg.

Diese Kette und Spirale der Gewalt wurde gegen jede bisherige Erfahrung nach 1945 unterbrochen durch den Weitblick führender Männer: Winston Churchill, Robert Schumann, Jean Monnet, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Paul Henri Spaak und später Charles de Gaulle. Sie schufen eine Montanunion, eine Gemeinschaft von Kohle und Stahl. Die geniale Idee war: Wenn man Kohle und Stahl zusammenführt, kann man keinen Krieg mehr gegeneinander führen. Diese Gemeinschaft der 6 aus Italien, Frankreich, Belgien, Luxemburg, den Niederlanden und Deutschland war der Nukleus, das Fundament für alles, was danach entstand, die EWG, die EG, die EU mit heute 27 Mitgliedsländern aus ganz Europa. Eine einzige Erfolgsgeschichte: ein Raum ohne Grenzen, ein einziger Wirtschaftsraum, eine Friedensgemeinschaft, eine Wirtschaftsgemeinschaft, partiell eine Währungsunion. Es wächst die dritte Generation heran, die keinen Krieg kennengelernt hat. Wer dies bedenkt, ist Europäer.

Die zweite Erfahrung ist leider genau so real: Die EU macht monatlich in allen Mitgliedsländern eine Umfrage über die Akzeptanz der Gemeinschaft bei den Bürgern. Wir hatten in Deutschland über viele Jahre Zustimmungswerten von über 70 %. Seit 15 Jahren krepfen wir bei einer Zustimmung von 50 % plus/minus, derzeit unter 50 %. Nun muß sich doch

*ERWIN TEUFEL, geb. 1939, ist CDU Politiker. 1991-2005 Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, Vorsitzender der CDU in Baden-Württemberg sowie Mitglied des Deutschen Bundesrates. 2008 vom Bundeskabinett und Deutschen Bundestag zum Mitglied des Deutschen Ethikrates ernannt. Seit 1983 Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.*

jeder, der Europa als unsere Zukunft sieht, weil wir in einer Zeit der Globalisierung nur mithalten können, wenn wir auf Weltwährungskonferenzen und Welthandelskonferenzen mit einer Stimme und nicht mit 27 Stimmen sprechen, fragen, woran das liegt.

Ich komme (bis zur Eurokrise) nur auf einen Punkt: Europa stellt sich in den Augen der Bürger dar als anonyme Großinstitution, als fernes Gebilde, dessen Meinungsbildungsprozesse man nicht überschaut, als ein Gebilde mit Demokratiedefizit und einer Bürokratie, die immer größer wird und immer mehr an sich zieht und zentral regelt.

Diese Empfindung und Erfahrung der Bürger ist nicht falsch. Bis zum Inkrafttreten des Verfassungsvertrags in der Form des Lissaboner Vertrags am 1.12.2009 gab es in Europa keinen Kompetenzkatalog wie in jeder Verfassung, in dem geregelt ist, wofür Europa zuständig ist. Europa nahm sich an Zuständigkeiten, was es nur kriegen konnte. Über Präambeln von Verträgen und über Generalermächtigungen (Art. 308) wurde immer eine Rechtsgrundlage gefunden, auch wenn keine besondere EU-Zuständigkeit in einem EU-Vertrag gegeben war. Kein Parlament wachte darüber. Gesetzgebungsorgan war nicht das Europäische Parlament, sondern der Europäische Rat. Er tagte nicht-öffentlich. Es war das einzige Gesetzgebungsorgan in einer Demokratie weltweit, das nichtöffentlich tagte. Zwar stand das «Subsidiaritätsprinzip» schon in den Verträgen von Maastricht und Amsterdam. Aber es war wirkungslos, weil es niemand kontrollierte.

Das Europäische Vertrags- und Regelwerk wuchs immer breiter und immer differenzierter und immer bürgerferner. Das hat die Menschen so lange nicht berührt, wie sie sich nicht betroffen gefühlt haben von europäischen Normen. Dies hat sich grundlegend geändert. Inzwischen fühlt sich jeder Bauer, jeder Handwerker, jeder Unternehmer, jeder Kommunalpolitiker stark betroffen von Brüsseler Regelungen. Nicht Vielfalt liegt den Regelungen zugrunde, sondern Zentralismus und der Wille zur einheitlichen Regelung aller Lebensverhältnisse.

Unter den vielen Betroffenen und Verärgerungen möchte ich (aus Platzgründen) nur zwei Beispiele nennen: *Erstens*: Wenn in Deutschland ein Naturschutzgebiet oder ein Landschaftsschutzgebiet oder ein Wasserschutzgebiet ausgewiesen wird, ist dafür die unterste staatliche Behörde zuständig, das Landratsamt. Wenn aber ein Vogelschutzgebiet ausgewiesen wird, ist dafür nicht das Landratsamt zuständig, nicht das Regierungspräsidium, nicht das Landesumweltministerium, nicht das Bundesumweltministerium, sondern parzellenscharf für jede Gemeinde in 27 Mitgliedstaaten der EU die Europäische Kommission. Das hat Auswirkungen für jede Bauleitplanung einer Gemeinde. Die Kommunalpolitiker fassen sich an den Kopf. *Zweitens*: Als ich noch Ministerpräsident war, kam zu mir der Präsident der Deutschen Chemischen Industrie und zeigte mir den Entwurf der

Chemierichtlinie der Europäischen Union mit 1.030 DIN-A4-Seiten. Wer kann eine solche Vorschrift auch nur lesen, geschweige denn befolgen? Jeder kann diese Erfahrungen aus seinem Erfahrungsbereich ergänzen. Das Europäische Regelungswerk (*acquis communautaire*) ist bis auf über 130.000 Seiten angewachsen. Entsprechend sind die Behörden der Europäischen und der sonstigen europäischen Behörden gewachsen.

Der einzige Lösungsansatz ist die Verwirklichung eines genialen Prinzips für den Aufbau einer bürgernahen und problemnahen Politik und Gesellschaft: das «Subsidiaritätsprinzip». Es ist erstmals erschlossen in der Päpstlichen Enzyklika «*Quadragesimo anno*» 1931. Es besagt in seiner dritten Bedeutung, dass ein Staat, dass die Europäische Union von den Bürgern her gedacht und von unten nach oben aufgebaut werden muß und nicht umgekehrt. Die unterste Einheit ist die Gemeinde, die Stadt. Sie ist den Menschen am nächsten. Sie hat ein Selbstverwaltungsrecht. Sie ist all-zuständig.

Wer eine Aufgabe weiter oben ansiedeln will als auf der Ebene der Gemeinde, ist beweispflichtig. Aber er muß nicht beweisen, dass es weiter oben auch geht, sondern, dass es unten nicht geht, dass die Kräfte der Gemeinde überfordert sind. Dann geht eine Aufgabe zum Landkreis oder Stadtkreis und wenn der überfordert ist, an das Land und dann an den Bund. Nach Europa sollen nur Aufgaben, die über die Kraft eines Nationalstaates hinausgehen.

Europa ist nicht dann stark, wenn es sich um tausend Aufgaben und um tausenderlei Aufgaben kümmert, sondern wenn es sich um die richtigen Aufgaben kümmert. Diese Aufgaben kann man ganz genau definieren: Alles, was im Feld der Außenpolitik, der Verteidigungspolitik, der Wirtschaftspolitik, der Währungspolitik, der Agrarpolitik, der Außenhandelspolitik, der Umweltpolitik über die Kraft des Nationalstaates hinausgeht, ist europäische Aufgabe. Von allem anderen aber soll Europa die Finger lassen, weil man es weiter unten bürgernäher, problem-näher, besser, effizienter lösen kann, als auf der europäischen Ebene. Einheit, wo zwingend geboten. Vielfalt, wo immer möglich. Vielfalt ist Stärke und nicht Schwäche.

Genau um diese Aufgabenzuordnung und Transparenz der Entscheidungsfindung haben wir uns im «Konvent für eine Europäische Verfassung», der von den Staats- und Regierungschefs der EU am 14./15.12.2001 eingesetzt wurde, bemüht. Es gibt beachtliche Verbesserungen: *Erstens* einen Kompetenzkatalog mit ausschließlich europäischen Zuständigkeiten, gemischte Zuständigkeiten, nur ergänzende europäische Zuständigkeiten und eine Festlegung, worum sich Europa überhaupt nicht kümmern darf. *Zweitens*: Das Subsidiaritätsprinzip ist klar verankert und das Entscheidende: Es wird kontrolliert. Die Kontrolle findet nicht durch ein europäisches Organ statt, sondern durch alle Parlamente der Mitgliedstaaten der EU, bei uns also durch den Bundestag und den Bundesrat. Wenn künftig die Kom-

mission einen Entwurf für eine europäische Norm verabschiedet, geht er nicht nur an den Europäischen Rat und das Europäische Parlament, sondern gleichzeitig an sämtliche nationale Parlamente. Diese können binnen 8 Wochen Einspruch erheben mit der Begründung: Subsidiarität verletzt, Europa ist gar nicht zuständig. Sie können bei Nichtbeachtung am Ende des Gesetzgebungsverfahrens, vor Inkrafttreten der Norm, mit dem gleichen Einwand vor den Europäischen Gerichtshof ziehen. Diese Kontrolle wird ex nunc zu einer wesentlichen Verbesserung führen. *Drittens*: Das Europäische Parlament wird gleichgewichtiger Gesetzgeber wie der Europäische Rat. Wir haben also, wie in Deutschland, eine vom Volk gewählte Bürgerkammer (Bundestag, Europäisches Parlament) und eine Staatenkammer mit einer Vertretung der Regierungen (Bundesrat, Europäischer Rat). *Viertens*: Wenn der Europäische Rat künftig als Gesetzgebungsorgan tätig wird, muß er öffentlich tagen. *Fünftens*: Das Einstimmigkeitsprinzip, das bei 27 Mitgliedstaaten zur Blockade wird, wurde für die meisten Bereiche abgeschafft und durch ein Mehrheitsprinzip ersetzt (55 % der Staaten, die 65 % der EU-Bürger repräsentieren müssen). *Sechstens*: Es gibt im Ratsvorsitz nicht mehr ein alle 6 Monate rollierendes System, sondern einen hauptamtlichen Ratsvorsitzenden, auf 2 1/2 Jahre gewählt mit einmaliger Wiederwahlmöglichkeit. Das bringt Kontinuität in die europäische Politik.

Es gibt noch weitere Verbesserungen, aber auch noch große Mängel. Drei der großen Mängel will ich noch ansprechen:

Die EU hat 27 Kommissare, für jedes Land einen. Das ist viel zu viel. Höchstens für die Hälfte gibt es einen ausreichenden Sachbereich europäischer Zuständigkeiten. Die anderen haben den Status eines Kommissars und ein Büro, aber keine Zuständigkeiten. Sie machen über Pressemitteilungen auf sich aufmerksam und äußern sich ständig zu politischen Fragen, für die die EU gar keine Zuständigkeit hat. Es ist auch sehr schlecht, dass jeder Mitgliedsstaat einen Kommissar stellt, denn dann betrachtet jedes Mitgliedsland seinen Kommissar als seinen Vertreter, der nationale Interessen wahrnehmen muß. Dabei ist das EU-Organ Kommission die «Hüterin der Verträge» und darf gerade nicht aus nationalen Interessenvertretern bestehen. Berechtigte nationale Interessen werden von den EU-Botschaftern jedes Landes und von den Mitgliedern des Rates der EU wahrgenommen.

Der zweite Kritikpunkt: Jeder Kommissar hat ein persönliches Kabinett aus 8 bis 10 Mitgliedern. Sie sind ihm räumlich und politisch nahe und haben sein Vertrauen. Mit ihnen regiert er im Alltag. Daneben gibt es seine Verwaltung. Sie ist sehr selbständig, sitzt nicht in seiner Nähe, teilweise sogar in Luxemburg oder in einem anderen Land und sie führt ein Eigenleben. Sie wird von einem Generaldirektor geleitet. Er ist nicht an die Amtszeit des Kommissars gebunden. Die Generaldirektion kann Projekte über Jahre



verfolgen, ohne von der Amtszeit des Kommissars oder der Wahl eines Europäischen Parlaments beeinträchtigt zu werden. Pointiert gesagt: Diese starke Verwaltung führt oft ein Eigenleben und es ist ihr verhältnismäßig gleichgültig, wer über ihr oder unter ihr Kommissar ist.

Drittes großes Problem: Die jetzt eingeführte Subsidiaritätskontrolle gilt natürlich nur *ex nunc*, also für zukünftige Normen. Das in 50 Jahren entstandene Europäische Vertrags- und Regelwerk gilt weiter. Damit ändert sich an dem, was die Bürger in den letzten Jahren im Einzelfall ärgerte, verhältnismäßig wenig. Was durch eine in Jahrzehnten der Regelungswut in Europa an Richtlinien und Verordnungen entstanden ist, bleibt. Wir bräuchten dringend eine rückwirkende Überprüfung aller europäischen Normen nach dem jetzt geltenden Recht der Subsidiaritätskontrolle. Dann wären nicht nur viele Vorschriften auf der Ebene Europas überflüssig, sondern auch ganze Bürokratien, die durch dieses zentralistische Regelwerk entstanden sind.

Inzwischen ist die Zustimmung zu Europa in freiem Fall. Nach einer Allensbach-Umfrage jüngsten Datums (FAZ 26.1.2011) haben noch 25 % der Bürgerinnen und Bürger in Deutschland großes Vertrauen in die EU und 67 % kein so großes Vertrauen. Was noch schlimmer ist: Der Satz «Europa ist unsere Zukunft» wird noch von 41 % bejaht, aber von 34 % verneint. Weil aber eine enge europäische Zusammenarbeit angesichts unserer Geschichte und in einer Welt der Globalisierung für eine gute Zukunft unseres Landes entscheidend ist, ist es höchste Zeit, dass sich Politik und Bürger, Wissenschaft und Medien um eine bessere Akzeptanz Europas bemühen und wieder eine europäische Identität und Vision entwickeln, wie es sie in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg über Jahrzehnte gegeben hat.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

## DEMOKRATIE LEBT VON UND MIT TUGENDEN

Vor fünf Jahren veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz ein «Gemeinsames Wort» mit der Überschrift «Demokratie braucht Tugenden ... zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens»<sup>1</sup>. In der Diskussion über diesen Text<sup>2</sup> zeigte sich, dass bei seiner Würdigung neben positiven Stellungnahmen – nicht überraschend – kritische Anfragen an dieses Dokument gerichtet wurden. Sie beginnen beim Tugendbegriff, den vorgestellten Tugenden und den zu wenig reflektierten strukturellen Voraussetzungen der Demokratie. Genauso wird auch angefragt, ob in dem Dokument die durch die wirtschaftliche Entwicklung Benachteiligten («Option für die Armen») ausreichend in den Blick genommen wurden.

Wie sehr die Tugenden, die immer auf den Einzelnen bezogen sind und seinen Einsatz erfordern, im institutionellen und strukturellen Bereich wichtig sind, zeigt sich auch in der 2009 erschienenen Enzyklika von Benedikt XVI. «Caritas in Veritate»<sup>3</sup>. Dort stellt der Papst die Liebe als «Hauptweg der Soziallehre der Kirche» (CiV 2) vor. Auch wenn die Liebe mehr ist als eine Tugend, sie wird manchmal als Prinzip der theologischen Ethik charakterisiert, so enthält sie doch diesen tugendethischen Gedanken, der auf die Haltung der Einzelnen abzielt. Biblischer Hintergrund dafür ist vor allem das Hohelied der Liebe (1 Kor 13), in der die Liebe als «die Höchste» charakterisiert wird.

Diese Hinweise sollen verdeutlichen, dass die Kirchen in unterschiedlicher Form die Bedeutung des Einzelnen und sein ethisches Verhalten hervorheben, wenn sie sich zur Zukunft des Gemeinwesens äußern, sei es in universaler Art – wie der Papst – oder auf Deutschland bezogen wie der Rat der EKD und die Bischofskonferenz. Im Folgenden sollen in gebotener Kürze einige institutionelle Rahmenbedingungen genannt werden, die notwendig sind, um in der Demokratie entsprechende Haltungen ausbilden zu können. Damit verbunden sind wichtige begriffliche Klärungen. Ziel ist es nicht, erneut das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» zu kommen-

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

tieren oder eine intensivere Auseinandersetzung mit der Enzyklika «Caritas in Veritate» vorzunehmen<sup>4</sup>, sondern vor allem im Rückgriff auf das «deutsche» Dokument die Bedeutung von speziellen Tugenden für die Demokratie hervorzuheben.

### 1. Institutioneller Rahmen

Die Demokratie braucht einen institutionellen Rahmen, ohne den sie nicht existieren kann. «Demokratie bedeutet nicht die Aufhebung oder Überwindung staatlich organisierter Herrschaft, vielmehr ihre Organisation in einer Weise, dass die Ausübung von Herrschaftsgewalt vom Volk als dem Inbegriff der Staatsbürger ausgeht, legitimiert und kontrolliert wird. Sie erscheint darin als Form der Selbstbestimmung und Selbstregierung, an der alle Bürger gleichberechtigt teilzunehmen befugt sind»<sup>5</sup>. Von daher ist die Herrschaftsausübung an das Volk gebunden, in der zugleich jeder darauf verzichtet, seine Interessen und Rechte «privat» durchzusetzen. Dies setzt eine öffentliche Rechtsordnung voraus, die sich als Friedensordnung versteht, und «über die Menschenrechte jedem Einzelnen zugute komm[t]»<sup>6</sup>. Zur Ausübung dieser Herrschaft gehören aktives und passives Wahlrecht wie die Möglichkeit zum Regierungswechsel. Dabei ist es wichtig, dass jede Bürgerin und jeder Bürger nur eine Stimme hat. Zentral für ein demokratisch strukturiertes Gemeinwesen ist das Gesetzgebungsverfahren durch die Parlamente, die Ausübung und Durchführung der Gesetze durch die Regierung und ihre Interpretation durch die Gerichte. Dass dies heute durch die Vielzahl von Gesetzen Probleme aufwirft, kann nicht übersehen werden. Jede Herrschaftsausübung muss dabei im Namen des Volkes, zugleich aber auch für das Volk geschehen. In vielfältiger Weise vollzieht sich die Beteiligung der Bürger in der Demokratie. Dazu gehören die Veranstaltungen der Parteien, die Berichte in Presse, Funk, Fernsehen und Internet, Demonstrationen bis hin zu den verschiedenen Möglichkeiten von Communities über das Internet. Den Medien und denen, die dort arbeiten, kommt in der Demokratie neben den politisch Tätigen eine wichtige Rolle und zugleich Verantwortung zu. Ziel der Demokratie ist es, Frieden und Freiheit nach innen wie nach außen sicherzustellen. Dies gelingt am besten, wenn sich um die soziale Gerechtigkeit gemüht wird. «Soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl sind (geradezu zwei Namen für ein- und dieselbe Sache)»<sup>7</sup>. Ein früheres Dokument des Rates der EKD in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz spricht deshalb von der «Freiheitlich-soziale[n] Demokratie». Als Strukturprinzipien werden Demokratie, Rechtsstaat, Sozialstaat und Föderalismus genannt. «Die Kennzeichnung der Demokratie als <soziale> betont, daß diese Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger nicht nur formal durch den Rechtsstaat, sondern auch materiell

durch den Sozialstaat gesichert werden muß. Als ‹freiheitlich› gilt die Demokratie auch dann, wenn sie um der Freiheit aller willen relative Ungleichheiten hinnimmt, solange diese nicht zur Basis für politische Unterdrückung und Ausbeutung werden<sup>8</sup>.

Die soziale Dimension der Demokratie wird im Rahmen der Christlichen Sozialethik in der Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten zum Ausdruck gebracht. Es ist daher ‹Pflicht der Starken, sich der Rechte der Schwachen anzunehmen. Dies liegt auch im langfristigen Interesse des Gemeinwesens und damit auch der Starken. Eine Gesellschaft, welche die nachwachsende Generation und deren Eltern vernachlässigt, stellt ihre eigene Zukunft aufs Spiel. Wer Arbeitslose und Ausländer ausgrenzt, verzichtet auf die Inanspruchnahme ihrer Fähigkeiten und Erfahrungen. Und wenn Kranken und Behinderten kein menschenwürdiges Leben ermöglicht wird, werden damit elementare Maßstäbe des Zusammenlebens in der Gesellschaft infrage gestellt<sup>9</sup>. Diese Hinweise sollen verdeutlichen, dass sich die auszubildenden Tugenden an der Charakterisierung der Demokratie und den Institutionen, die sie tragen, zu orientieren haben. Dabei ist in der Christlichen Sozialethik die Eindeutigkeit im Verständnis von Institutionen nicht gegeben. So heißt es in einer Beschreibung von Bernhard Sutor: ‹Als Institutionen bezeichnet man in den Sozialwissenschaften kulturelle Sinngebilde, geschichtlich gewordene soziale Einrichtungen mit normativen Vorgaben für menschliches Handeln ... Institutionen sind soziale Gebilde, die Grundbeziehungen menschlichen Daseins in Gesellschaft normativ regeln, Verhaltenssicherheit vermitteln und sozialen Beziehungen Stabilität, Dauer sowie Verlässlichkeit verleihen<sup>10</sup>. Dabei geht es ‹um Institutionen wie Familie oder Bildung, sofern sie formal organisiert, rechtlich strukturiert und in Form von bestimmten Verhaltenserwartungen fixiert und sofern sie als je abgrenzbare soziale Einheit (als Betrieb, Schule, Familie) identifizierbar sind<sup>11</sup>. Hier ist noch ein weiterer Begriff von Institutionen zu sehen, der unternehmerische Entscheidungen mit einbezieht. Übereinstimmung besteht darin, dass Institutionen zum einen der einzelnen Person zu dienen haben, diese zum anderen durch ihr Handeln und ihre Haltungen, die diesem Handeln zugrunde liegen, an der Verwirklichung der Aufgaben und Ziele von Institutionen mitwirken. Da diese für ein demokratisches Gemeinwesen wichtig sind, haben Tugenden (Haltungen), die dort eingeübt werden, Auswirkungen auf die Demokratie selbst. Ob es sinnvoll ist, deshalb von speziellen politischen Tugenden zu sprechen, mag dahingestellt sein, denn die gleich darzustellenden Tugenden sind nicht auf den politischen Bereich begrenzt. Dennoch sind einige Tugenden in der Demokratie besonders gefragt.

## 2. Charakterisierung der Tugend(en)

Unter Tugend<sup>12</sup> wird eine Lebenshaltung verstanden, die durch Übung erworben worden ist. Sie zielt darauf ab, mit den emotionalen und kognitiven Kräften, das sittlich Gute zu verfolgen. Das, was getan wird, geschieht aus Freiheit und einer gewissen Notwendigkeit, das eigene Können zum Tun des Guten einzusetzen. Tugenden befähigen, die Intentionen, an denen sich das Handeln orientiert, zu verwirklichen. Aufgrund von ganzheitlichen Erfahrungen prägen sich Grundhaltungen aus. Das Wort Haltung(en) weist auf die aristotelisch-thomanisch geprägte Tradition des Tugendbegriffs hin, bei der das griechische Wort «hexis», das spätere lateinische «habitus» diese verlässlich gewordene Haltung des Menschen zum Ausdruck bringt. Deshalb werden Tugenden verschiedentlich auch Haltungen genannt. Sie gewinnen ihre Gestalt in gemeinsamen Tätigkeiten und Beziehungen. Von daher sind die Tugenden gemeinschaftskonstituierend. Tugenden wollen zum Handeln motivieren und die jeweilige Lebenssituation konkret gestalten. Selbstverständlich sind Tugenden geschichtlich vorgeprägt und daher nicht vor der Gefahr gefeit, dass jeweils nur bestimmte Gruppen, gewöhnlich die einflussreichen, das Bild der jeweiligen Tugend festlegen. Von daher bedarf es immer wieder der kritischen Überprüfung der Tugenden.

Aus christlicher Sicht ist vor allem die Perspektive von Thomas von Aquin leitend geworden. «Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht» (Summa theologiae I-II 55,3). Das Tun zeichnet den Menschen in seinem Sein aus. Worauf es ankommt, ist, dass in jedem Bereich des Handelns die höchste Möglichkeit des Menschseins verwirklicht werden kann. Und das Entscheidende, das sich im Zusammenhang des Glaubens ändert, ist, dass diese höchste Möglichkeit des Menschen eine geschenkte Möglichkeit ist, die ihm durch die Gnade Gottes gegeben wird. Die Gnade, die Gott schenkt und die dem menschlichen Handeln vorausgeht, und die Übung des Menschen, der Erwerb moralischer Handlungskompetenz, kommen in dem theologischen Begriff Tugend zusammen. Allen eigenen Bemühungen des Menschen voran geht die Erfahrung des Geschenkseins, der Gnade, mit der Fähigkeit, zu glauben, zu hoffen und zu lieben. Die Erfahrung des Geschenkseins ist für Thomas von Aquin die erste Erfahrung des christlichen Ethos.

In der Demokratie kann nicht erwartet werden, dass die meisten Bürgerinnen und Bürger demokratische Tugenden als höchste Möglichkeit des Menschseins ansehen und bestrebt sind, diese entsprechend zu verwirklichen. Die Anforderungen werden variieren, je nachdem, welche Aufgabe der Einzelne im demokratischen Gemeinwesen (z.B. Politiker, Journalist, Richter) wahrnimmt. Von daher scheint es hilfreich zu sein, wie «Demokratie braucht Tugenden» es formuliert, von «Verhaltenserwartungen» zu sprechen.

Dass Demokratie von und mit Tugenden lebt, gilt selbstverständlich für alle: Christen, Angehöriger anderer Religionen und Nicht-Glaubende. Prinzipiell ist auch kein Unterschied zwischen denen, die besondere politische Verantwortung tragen und den anderen Bürgerinnen und Bürgern. Allerdings kann der Blickwinkel, die Motivation, mit der man sein Handeln bewegt und begründet, unterschiedliche Wurzeln haben. Diese können z.B. aus christlicher Sicht eine andere Gewichtung haben. Hilfreich ist hier ein Blick in die Tugendtafeln und Lasterkataloge des Neuen Testaments, aus denen gezeigt wird, wie der Stellenwert einiger Tugenden in profanen Tugend-Tafeln und Lasterkatalogen durch die christliche Interpretation verändert wurde<sup>13</sup>.

### 3. Konkretionen

Jede Auswahl, die bei den für die Demokratie notwendigen Tugenden genannt wird, ist zeitbedingt und ergänzungsbedürftig. Dabei kann hier an die Auffassung von der Verbundenheit der Tugenden (*connexio virtutum*) erinnert werden. «Das Theorem besagt ..., dass alle Tugenden sofern sie ihre jeweilige Vollkommenheit erreichen, zugleich untereinander verbunden sind ... Grundlage diese Gedankens ist die Vorstellung, dass der letzte Träger einer Tugend nicht das jeweilige Handlungsvermögen, sondern die tugendhafte Person selbst ist, deren Streben alle auf das Gute ausgerichtet sind»<sup>14</sup>. Verschiedene Tugenden (Haltungen), oder zurückhaltender formuliert «Verhaltenserwartungen», werden genannt.

Das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» unterscheidet vier Gruppen, an die Verhaltenserwartungen gerichtet sind: Bürgerinnen und Bürger (Wählerinnen und Wähler), Politikerinnen und Politiker, Journalistinnen und Journalisten sowie Repräsentanten partikularer Interessen im politischen Prozess<sup>15</sup>. Die Bereitschaft, Verantwortung zu tragen und sich am Gemeinwohl zu orientieren, wird von allen erwartet. Politikerinnen und Politiker sollen Mut, Risikobereitschaft und Standfestigkeit zeigen. Glaubwürdigkeit gilt als wichtiges Kapital. Bei den Journalistinnen und Journalisten werden genannt: Wahrhaftigkeit, Selbstkritik, Unbestechlichkeit, Mut und Nonkonformismus. Hohe Verantwortungsbereitschaft wird bei den Repräsentanten partikularer Interessen als Erwartungshaltung formuliert. Bei ihnen sind insbesondere die Vertreter von Verbänden gemeint, die z.T. wirtschaftliche Interessen haben. Eine Weise sich mit den Tugenden im politischen Kontext zu beschäftigen, ist der Rückgriff auf die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Maß und Tapferkeit. Diese sind aufgrund ihrer Genese nicht auf eine Gesellschaftsordnung wie die Demokratie festgelegt<sup>16</sup>. Nach wie vor sind sie aber ein guter Ausgangspunkt, weil sie offen sind für weitere Tugenden.

Im Bereich der politischen Ethik kommt (zunehmend) dem Begriff der Verantwortung eine wichtige Rolle zu, wobei die damit verbundene Haltung der Verantwortungsbereitschaft ein Teil der Verantwortungsethik ist. Sie gilt zuerst für die Bürger und Bürgerinnen, die in ihrem Umfeld ihre Verantwortung zu übernehmen haben, soweit ihnen das möglich ist. Zugleich wird damit deutlich, dass die institutionellen Rahmenbedingungen nicht unerheblich sind, um die eigene Verantwortung im Nahbereich (z.B. Familie) wahrzunehmen. Bei der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, sind in den letzten Jahren Ideen des französischen Philosophen Emanuel Lévinas einflussreich geworden. Dabei übernimmt das Subjekt zuerst einmal keine aktive Rolle, sondern es wird durch den Anderen zur Verantwortung herausgefordert, einer Verantwortung, der es sich allerdings entziehen kann. «Verantwortung übernehmen heißt daher – entgegen dem aktuellen Anschein dieses Begriffs –, dass ich in ein Angewandenes einwillige, in das ich wie in ein aller freien Wahl vorausgehendes Verhältnis gestellt bin»<sup>17</sup>. So zentral dieser Aspekt von Lévinas ist, so spiegelt er nicht die Grundsituation menschlicher Verantwortung wider. Denn – und das gehört unabdingbar zum Tugendverständnis – der Einzelne hat für die Folgen seines Handelns einzustehen, zumal wenn er sie in eigener Wahl getroffen hat. Bei den verschiedenen Dimensionen des Verantwortungsbegriffs hat die politische die Aufgabe, sich im öffentlichen Leben für Staat und Gesellschaft zu engagieren<sup>18</sup>. Hier spielt die Gemeinwohlorientierung eine wichtige Rolle, wie sie das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» als Erwartungshaltung an die Politikerinnen und Politiker formuliert. Im Begriff Gemeinwohl wird die Erfahrung in der Tradition der Kirche wie aber auch der Gesellschaft sichtbar, «dass menschliches Zusammenleben in der Gesellschaft nur gelingen kann, wenn es zumindest einen Minimalkonsens im Blick auf bestimmte unverzichtbare Grundlagen des wertgebundenen Zusammenlebens der Glieder einer Gesellschaft gibt»<sup>19</sup>. Dazu gehört ein auf der Menschenwürde basierendes Ethos der Menschenrechte. Sie bilden die Voraussetzung, dass die gegenwärtigen Herausforderungen wie Sicherung des Friedens nach Innen und Außen, die ökonomische Basis unserer Gesellschaft wie ihre soziale Ausgestaltung, die ökologischen Probleme (z.B. Klimawandel) gerade in ihrem globalen Ausmaß angegangen werden können. Dabei geht es nicht um den Staat oder die Gesellschaft als Selbstzweck, sondern darum, um das Wohl der Bürger besorgt zu sein. Die Entfaltung der personalen und sozialen Dimension des Menschseins steht bei der Gemeinwohlorientierung im Vordergrund.

Neben der Verantwortung für die eigene Lebensführung ist die soziale Dimension der Verantwortung mit einzubeziehen, die u.a. heute in der Haltung der Lebensförderlichkeit besteht. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft wie sie die heutigen Demokratien darstellen, spielt diese eine

wichtige Rolle. Sie zeigt sich besonders im Umgang mit dem verletzlichen Leben am Anfang (Schutz der Ungeborenen), in der Krankheit und am Ende des Lebens. Sie ist eng gekoppelt an das Tötungsverbot, das gerade den Schutzlosen ihr Lebensrecht gewährt. Lebensförderlichkeit ist daher eine Haltung, durch deren Einsatz Zukunftschancen für Menschen eröffnet werden, die ansonsten kaum die Möglichkeit zum Leben haben oder gleich getötet werden.

Die Kardinaltugend der Klugheit gehört in den Bereich der Verantwortsethik. Sie zielt darauf ab, dass der Einzelne für sein Handeln und seine Folgen Verantwortung übernimmt. Das gilt besonders für die Politikerinnen und Politiker, ist aber nicht auf sie beschränkt. Alle Bürgerinnen und Bürger tragen in der Demokratie Verantwortung durch ihr Engagement in Parteien und im zivilgesellschaftlichen Bereich z.B. besonders durch das Ausüben des aktiven wie passiven Wahlrechts<sup>20</sup>.

Neben der Bereitschaft Verantwortung zu übernehmen<sup>21</sup>, erweist sich als «politische Haupttugend» (Sutor) die Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit muss von der sozialen Gerechtigkeit unterschieden werden. «Letztere bleibt ständige politische Aufgabe des Ausgleichs zwischen legitimen und zugleich einander widerstreitenden Ansprüchen, und ein Mindestmaß an Gerechtigkeit der äußeren Zustände ist gewiss auch Voraussetzung für den Gerechtigkeitswillen der Menschen. Aber umgekehrt gilt auch, dass ohne diesen Willen, also ohne die Tugend der Gerechtigkeit, auch soziale Gerechtigkeit unerreichbar bleibt»<sup>22</sup>. Drei Formen der Gerechtigkeit werden klassischerweise unterschieden:

Die gesetzliche Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) setzt voraus, dass die Bürgerinnen und Bürger ihren Pflichten nachkommen (z.B. Steuern). Dies kann in der Demokratie notfalls auch mit Zwangsmaßnahmen geschehen, aber im Grunde impliziert dies die Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger zur Loyalität, sich im Rahmen der Gesetze für das Gemeinwohl einzusetzen.

Die Tausch- oder Vertragsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) bringt das Prinzip der Gegenseitigkeit zum Ausdruck, wie sie in der Goldenen Regel formuliert ist. Sie setzt zum einen die Bereitschaft voraus, Gesetze zu halten, zum anderen fordert sie Respekt und Fairness gegenüber den anderen. Hier wäre auch an die Tugend der Toleranz zu erinnern, die natürlich nicht ohne strukturethische Überlegungen adäquat beschrieben werden kann, aber bei der es im Kern darum geht, «einen Wert, der im Kontrast zu den eigenen Werten steht, im Dienst des *friedlichen Zusammenlebens* zu akzeptieren»<sup>23</sup>.

Die Teilhabegerechtigkeit (*iustitia distributiva*) hat zum Ziel, die allgemeinen Regeln und Institutionen im Staat so zu gestalten, «dass alle Bürger möglichst große *Chancen* haben, am wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben gemäß ihren Kräften teilzunehmen»<sup>24</sup>. Zu dieser Teilhabe-



gerechtigkeit wird gegenwärtig besonders die Beteiligungsgerechtigkeit gezählt. Eine der damit verbundenen Herausforderungen ist die Bildung. Der Zugang zu den Bildungseinrichtungen (weiterführende Schulen, Hochschulen, usw.) ist eine, für die immer wieder neu die institutionellen Voraussetzungen geschaffen werden müssen<sup>25</sup>. Aber der persönliche Einsatz der in den entsprechenden Bildungseinrichtungen Tätigen ist für das Gelingen der Beteiligungsgerechtigkeit ebenso wichtig wie notwendig.

Es ist sinnvoll, unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die Tugend der Wahrhaftigkeit zu nennen. Dies gilt für die Politiker genauso wie für die in den verschiedenen Medien Tätigen. Denn die Bürger können sich nur ein Urteil über politische, wirtschaftliche und kulturelle Fragen bilden, wenn sie angemessen informiert werden. Dabei wird es immer einen notwendigen Abwägungsprozess geben müssen zwischen dem berechtigten Informationsbedürfnis und dem, was um des Gemeinwohls willen z.B. bei Sicherheitsfragen gesagt werden darf und kann. Dass die Regierung sich dabei der Kontrolle der Opposition und der kritischen Öffentlichkeit durch die Medien zu stellen hat, ist eine Errungenschaft, die für das Gelingen der Demokratie unerlässlich ist. Die Bürger tragen ihrerseits Verantwortung, sich entsprechend zu informieren.

Zur Gerechtigkeit gehört heute das, was unter intergenerationeller Gerechtigkeit verstanden wird, die ihrerseits eng mit der Tugend des Maßes verbunden ist. D.h. unser Wirtschaftssystem ist sozial und ökologisch so zu gestalten, dass die zukünftigen Generationen die notwendigen Ressourcen vorfinden und nicht durch die Schuldenlast, die ihnen hinterlassen wird, «erdrückt» werden<sup>26</sup>. Auch hier hängen der individual- und institutionenethische Aspekt eng zusammen, zumal die eigene «Ohnmachtserfahrung» (Was kann ich angesichts der gewaltigen Probleme ändern?) besonders stark ausgeprägt ist.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass gerade zum Gesichtspunkt der Tapferkeit in unserer Demokratie das zivilgesellschaftliche Engagement gehört<sup>27</sup>. Dazu zählen die vielfältigen Formen des solidarischen Handelns, aber auch des Protestes. Tapferkeit kann nicht auf nach außen hin außergewöhnliches Engagement eingegrenzt werden. Dies ist im Einzelfall notwendig, wenn z.B. ein Feuerwehrmann in ein brennendes Haus geht, um dort einen Menschen zu retten. Genauso zentral ist der beständige Einsatz von Vielen in Parteien, Verbänden und Gruppen, in den Kirchen, aber auch in neu sich bildenden Initiativen, besonders dann, wenn sich ihre Anliegen am Gemeinwohl orientieren und nicht nur Partikularinteressen unterstützen. Über die notwendige Balance von Gemeinwohlorientierung und dem Schutz der Interessen Einzelner wird in einer Demokratie zu Recht immer wieder gestritten. Hier zu einem gerechten Ausgleich zu kommen, erfordert manchmal Mut, der zugleich mit Kompromissbereitschaft verbunden

ist. Tapferkeit kann von daher beides bedeuten: eine klare Option zu haben und für sie einzutreten, zugleich aber integrativ und – das heißt oft – kompromissbereit zu wirken. Demokratie unter heutigen pluralistischen Bedingungen scheint ohne diese Form der Tapferkeit nicht möglich zu sein.

#### 4. Einübung

Genauso wichtig wie die inhaltliche Bestimmung, die mögliche weitere Konkretisierung und die Entfaltung der für die Demokratie notwendigen Tugenden ist deren Einübung. Die institutionellen Rahmenbedingungen dürfen hier nicht außer Acht gelassen werden. Sie ersetzen aber nicht den moralischen Selbsteinsatz der Beteiligten. Nach wie vor ist als erster Ort der Einübung die Familie zu nennen. Bei all ihrer Begrenztheit kann sie doch vorbehaltlose Anerkennung und Solidarität vermitteln – und zwar generationsübergreifend. Diese Erfahrungen können nicht einfach durch andere Institutionen ersetzt werden. Die genannten Tugenden – gefördert durch weitere wie Geduld und Rücksichtnahme – haben hier ihren primären Ort. Johannes Paul II. spricht von der Familie als erstem und grundlegendem Faktor zur Entfaltung der «Humanökologie» (vgl. CA 39). «Unter dem Begriff Humanvermögen wird die Gesamtheit der Erfahrungen, Kenntnisse, Fertigkeiten, Fähigkeiten, Motivationen usw. Einzelner, von Gruppen oder der Bevölkerung einer Gesellschaft zur alltäglichen Lebensbewältigung und Lebensgestaltung verstanden»<sup>28</sup>. Der Familie geht es um die vielfältigen Daseinskompetenzen für die Lebensführung. «Diese sind von grundlegender Bedeutung für die Persönlichkeitsentfaltung und für die Kultur des Zusammenlebens, zugleich eine notwendige Ergänzung zu jeglicher Fachkompetenz und befähigen in ihrer Gesamtheit zur Bewältigung des komplexen Alltagslebens»<sup>29</sup>. Als zentrale Leistungen der Familie zur Humanvermögensbildung nennt Gerhard Marschütz: die quantitative und qualitative Nachwuchssicherung, die Solidarität zwischen den Generationen und die psychische und physische Stabilisierung<sup>30</sup>.

Für das Einüben der Tugenden sind besonders für Kinder und jugendliche Gruppen, Verbände und Vereine hilfreich und notwendig. Das Engagement derer, die sich hier einsetzen, darf nicht gering geschätzt werden. Gerade ihre Vielfalt ist in einer Demokratie unerlässlich. Die schulische Ausbildung gehört ebenfalls dazu, aber es stellt eine Überforderung ihrer Möglichkeiten und der in ihr Tätigen dar, das Einüben von demokratischen Tugenden von den Schulen und Bildungseinrichtungen in vollem Umfang zu erwarten. Einen Beitrag dazu können sie sicher leisten. Als Problem erweist sich, dass die Schulen einerseits Defizite im familiären Umfeld ausgleichen sollen und müssen, andererseits fehlen den Schulen nicht selten die finanziellen und personellen Ressourcen, um dies adäquat umsetzen zu

können. Dazu kommt, dass im gymnasialen Bereich wie an den Universitäten die Schul- und Studiendauer verkürzt wird. Messbar sind die in Noten abgebildeten Leistungen, aber nicht, ob das Einüben in andere Fähigkeiten wie die genannten Tugenden möglich gewesen und gelungen ist. Hier wird erneut deutlich, wie institutionelle Rahmenbedingungen für das Einüben von Tugenden wichtig sind.

Das Bemühen darum beschränkt sich nicht auf Kinder und Jugendliche, sondern muss in allen Generationen bewusst gemacht und gepflegt werden. Aus christlicher Sicht ist dazu die Perspektive des Gemeinwohls notwendig, die immer auch die Menschen im Blick hat, die aus unterschiedlichen Gründen auf der Schattenseite des Lebens stehen («Option für die Armen»). Gerade weil die Christen wissen, dass diese Welt nicht perfekt ist und ihre Vollendung durch Jesus Christus noch aussteht, können sie aufgrund der Erlösung durch Jesus Christus an der Gestaltung der Demokratie aktiv mitwirken. Sie zeigen dies dadurch, dass sie die Tugenden, von denen Demokratie lebt, lebendig halten.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens* (Gemeinsame Texte 19), Hannover/Bonn 2006.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Wolf-Dietrich KÖHLER, «Demokratie braucht Tugenden». *Entstehung und Reaktionen*, in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134 (2007) 125-146.

<sup>3</sup> Papst BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009.

<sup>4</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur einige wenige Hinweise aus dem deutschen Sprachraum: BENEDIKT XVI., *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika «Caritas in veritate»*. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labadakis, Erzbischof Robert Zollitsch, Freiburg u. a. 2009; Themenschwerpunkt «Caritas in Veritate», in: Amosinternational 3 (2009) Heft 3; Reinhard MARX, *Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.*, in: StZ 135 (2009) 651-661; Arnd KÜPPERS, *Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika «Caritas in Veritate» und die Wirtschaftskrise*, in: IKaZ 38 (2009) 419-427.

<sup>5</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Demokratie*, in: Lexikon der christlichen Ethik 1 (2003) 289-292, hier 290.

<sup>6</sup> Otfried HÖFFE, *Ethische Grundlagen und Formen der Demokratie*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008, 861-870, hier 862.

<sup>7</sup> Günter WILHELMS, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010, 106 mit Bezug auf Oswald von NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, 342.

<sup>8</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Gemeinsame Texte 9), Hannover/Bonn 1997, 55.

<sup>9</sup> EKD/DBK, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (s. Anm. 8), 54f.

<sup>10</sup> Bernhard SUTOR, *Tugend- oder Institutionenethik? Ein Klärungsbedarf der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: StZ 136 (2010) 327-338, hier 333.

- <sup>11</sup> WILHELMS, Christliche Sozialethik (s. Anm. 7), 98.
- <sup>12</sup> Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2007, 61–88; Otfried HÖFFE, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* (1. bearbeitete Neuausgabe), München 2009, 126–138.
- <sup>13</sup> Siehe dazu SCHOCKENHOFF, *Grundlegung* (s. Anm. 12), 135–139.
- <sup>14</sup> SCHOCKENHOFF, *Grundlegung* (s. Anm. 12), 119.
- <sup>15</sup> Vgl. EKD/DBK, *Demokratie braucht Tugenden* (s. Anm. 1), 20–45.
- <sup>16</sup> Bernhard SUTOR, *Politische Tugenden*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 899–907, hier 899.
- <sup>17</sup> Eberhard SCHOCKENHOFF, *Verantwortung als Leitkriterium politischer Ethik. Eine fundamentalanthropologische Begründung*, in: Ch. LÖW/Ch. SEIBERT (Hgg.), *Verantwortete Zukunft*, Neukirchen-Vluyn 2010, 41–67, hier 50.
- <sup>18</sup> Neben der politischen Verantwortung nennt Schockenhoff die responsorische, diakonische und therapeutische sowie die geschichtliche Verantwortung (SCHOCKENHOFF, *Verantwortung* [s. Anm. 17], 55).
- <sup>19</sup> Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Soziallehre* (s. Anm. 16), 143–163, hier 147.
- <sup>20</sup> Zur Verantwortung gehören ebenfalls die vielfältigen Formen der Mitwirkung und des Kompromisses, die in der Demokratie eine wichtige Rolle spielen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu: Klaus DEMMER, *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht* (SThE 127), Freiburg 2010, 47–66, 79–92.
- <sup>21</sup> In der theologischen Ethik wird seit längerem in unterschiedlichen Zusammenhängen der Begriff der Verantwortung thematisiert: vgl. z.B. Josef RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Bd. 1, Regensburg 1997; Karl-Wilhelm MERKS (Hg.), *Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft*, Münster 2001; Winfried HÄRLE, *Ethik*, Berlin/ New York 2011, 201–204 u.a.
- <sup>22</sup> SUTOR, *Politische Tugenden* (s. Anm. 16), 902.
- <sup>23</sup> Oliver HIDALGO/ Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Toleranz als theologisch-politisches Problem. Warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte*, in: FZPhTh 55 (2008) 307–323, hier 318.
- <sup>24</sup> SUTOR, *Politische Tugenden* (s. Anm. 16), 903.
- <sup>25</sup> Vgl. z.B. Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUIP (Hgg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*, Bielefeld 2003; Werner VEITH, *Gerechtigkeit*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS (Hg.), *Christliche Sozialethik – Ein Lehrbuch*, Bd. 1, Regensburg 2004, 315–326.
- <sup>26</sup> Vgl. Herbert SCHLÖGEL, *Verantwortung für die Zukunft. Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit*, in: IKaZ 37 (2008) 162–171; Markus VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, 374–454.
- <sup>27</sup> Vgl. dazu: Bernhard LAUX, *Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts*, in: Amosinternational 5 (2011) 03–10; Bernhard BLEYER, *Zivilgesellschaftliches Engagement. Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe*, in: Amosinternational 5 (2011) 11–18.
- <sup>28</sup> Gerhard MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch – ethische Perspektiven* (StdM 13), Münster 2000, 193.
- <sup>29</sup> MARSCHÜTZ, *Familie* (s. Anm. 28), 193f.
- <sup>30</sup> MARSCHÜTZ, *Familie* (s. Anm. 28), 194–197.

JOACHIM KLOSE · DRESDEN

## DAS UNBEHAGEN AN DER DEMOKRATIE

Zwei große Jubiläen, die miteinander zusammenhängen, rückten im Jahr 2009 die Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland in den Fokus der Aufmerksamkeit: 60 Jahre Grundgesetz und 20 Jahre Deutsche Wiedervereinigung. Die Friedliche Revolution von 1989 war ein Höhepunkt der Geschichte für das Deutsche Volk. Die Bürger gingen in der DDR für Demokratie und Freiheit auf die Straße, und die Sensation war perfekt, als im März 1990 in der ersten demokratischen Wahl nach dem Zweiten Weltkrieg die Mehrzahl der Ostdeutschen dafür stimmte, dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beizutreten. Trotz der vierzig Jahre dauernden nationalen Teilung wichen die Ostdeutschen in ihren Einstellungen zur Demokratie nur graduell von dem aus Westdeutschland bekannten Bild ab.<sup>1</sup> Erwartet worden war hingegen, dass sie der bürgerlich-liberalen Demokratie der Bundesrepublik Deutschland ablehnender gegenüberstehen würden, weil die gewohnten politischen Strukturen der DDR in der Kontinuität des deutschen Obrigkeitsstaates standen.

In demokratischen Staaten wie der nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten Bundesrepublik Deutschland steht das Individuum im Vordergrund. Es besitzt einen hohen Grad an persönlicher Freiheit und Chancengleichheit. Seine Entwicklung ist durch hohe soziale Mobilität und Pluralität geprägt. Doch welche Freiheiten konnten die ehemaligen DDR-Bürger entwickeln?

Im realexistierenden Sozialismus galt die gesamte Aufmerksamkeit dem Kollektiv. Der Einzelne war nicht frei und es herrschte auch keine Chancengleichheit. Dominierend waren soziale Immobilität, Gleichschaltung und Uniformität. Während in der Demokratie die Situation der Menschen von ihren Aktivitäten abhängt und sie verschiedene Handlungsalternativen besitzen, ist das Leben in der Diktatur fremdbestimmt und durch geringe Entwicklungsalternativen geprägt.<sup>2</sup>

*JOACHIM KLOSE, geb. 1964, ist Landesbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für Sachsen sowie Leiter des Bildungswerks Dresden. 1997-1998 Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität Berlin, 2000-2007 Gründungsdirektor der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen.*

In der Demokratie muss um Erkenntnisse immer wieder gerungen werden, jeder ist zur Kritik und Mitgestaltung aufgefordert, dadurch wird Toleranz, Offenheit und dynamische Entwicklung befördert. In der Diktatur herrschte stattdessen Starrheit und Ideologie vor. Die westlichen Demokratien sind durch die gewaltfreie Übergabe der politischen Macht, durch Gedanken- und Kommunikationsfreiheit und durch die Autonomie und Verantwortung des Einzelnen charakterisiert.

Die Unterstützung der Demokratie ist seit 1990 nicht nur im Osten Schwankungen unterworfen, bemerkenswert aber ist, dass sie dort stets geringer ausfällt. So fällt auf, dass in den neuen Bundesländern das Niveau der politischen Unzufriedenheit erheblich höher ist, ohne eine Annäherung an das Westniveau zu erreichen. Dies macht sich besonders in den jüngeren Generationen bemerkbar. So zeigt eine Untersuchung des Bildungsministeriums für Bildung und Forschung zum extremistischen Verhalten der Bevölkerung in Deutschland,<sup>3</sup> dass Jugendliche und junge Erwachsene in Ost- und Westdeutschland nicht häufiger politikverdrossen sind als ältere Jahrgänge, aber die Unzufriedenheit mit der Demokratie nach westlichem Vorbild zu allen betrachteten Zeitpunkten in der ostdeutschen Bevölkerung stets höher als 40 Prozent liegt. Woran liegt das?

### *Die politische Transformation*

Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie löst Irritationen und Orientierungslosigkeit aus, was sich an der ostdeutschen Bevölkerung nach 1989 beobachten ließ. Dabei war es zwar von Vorteil, dass die DDR in die Bundesrepublik Deutschland integriert wurde, welche wirtschaftlich leistungstark und mit einer bewährten Demokratie ausgestattet ist. Worin bestanden aber die individuellen Herausforderungen und wie wurden und werden sie bewältigt? Wie abhängig war der Einzelne von der DDR? Wurde die Diktatur von den Bürgern gestützt? Wie ließ sie sich durchsetzen? Die ehemalige DDR hatte 16 Millionen Einwohner, von denen mehr als 1,5 Millionen Bürger Mitglied der Staatspartei, der «Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands» waren. Insgesamt haben ca. 20 Prozent der Bevölkerung, was mehr als 3 Millionen Bürger sind, das System aktiv unterstützt und Vorteile gegenüber der allgemeinen Bevölkerung genossen. Ihnen standen ca. 10-15 Prozent der Bevölkerung gegenüber, die kritisch eingestellt waren. Die große Mehrzahl verhielt sich passiv dem System gegenüber, suchte sich Nischen und lebte in Parallelwelten, um der staatlichen Ideologie und Repression zu entgehen.

Doch welche Auswirkungen hat das politische Sich-Anschmiegen für die Gestaltung der Demokratie? Die schizophrene Erziehung in der DDR, die die private Erlebniswelt von dem politischen Wohlverhalten trennte,

hat zur Folge, dass sich die Bürger auch heute wenig mit dem politischen System identifizieren. Entgegen den Erwartungen nach der friedlichen Revolution gibt es wie z.B. in Sachsen keine politischen Milieus mehr, die Bevölkerung geht eher auf Distanz zu den politischen Akteuren, und das politische Engagement ist zurückhaltend.

Das zeigt vor allem die politische Partizipation: Weniger als ein Prozent der sächsischen Bürger sind Mitglied einer politischen Partei. Die Wahlbeteiligung bei den Landtagswahlen sank von 73 Prozent im Jahr 1990 auf 52 im Jahr 2009, und es sind zwei extremistische Parteien im Sächsischen Landtag vertreten (20,6% LINKE; 5,6% NPD). Man muss sich vergegenwärtigen, dass nur 39% der Gesamtbevölkerung Sachsens demokratische Parteien als ihre Vertretung gewählt haben.

Bei der NPD zeigt sich eine Diskrepanz in Einstellung und Zusammensetzung zwischen Partei und Wählern. Der Landesverband Sachsen hat weniger als 1.000 Mitglieder, die Mitgliederzahl ist stark sinkend und setzt sich überwiegend aus bildungsfernen Schichten zusammen. Der typische NPD-Wähler hingegen kommt aus den ländlichen Gebieten und betrachtet sich als Wendeverlierer, obwohl er keine materielle Not leiden muss. Während nur 2-3% der Bevölkerung rechtsextreme Einstellungen zeigen, sind ca. 11% der Bevölkerung aufgrund der Deutungsmuster nicht abgeneigt, eine Wahl der NPD zu erwägen. Dass die Wahl der NPD in Sachsen auch mit der soziodemografischen Situation der Bevölkerung zusammenhängt, lässt sich ahnen, wenn man die Ergebnisse der Reichstagswahl 1907 mit der Landtagswahl 2009 vergleicht. Bemerkenswert ist, dass jene Regionen, die 1907 in Sachsen antisemitisch wählten, heute das Wählerpotential der NPD bilden.<sup>4</sup> Es sind die Gebiete, die wirtschaftlich benachteiligt sind gegenüber den «Leuchtturmregionen».

### *Individuelle Folgen*

Auffallend ist, dass Eigenschaften eines negativen Systems im Nachhinein als positiv erfahren werden. Die planwirtschaftlich strukturierte DDR-Wirtschaft nach sowjetischem Vorbild führte von Anfang an zu Mangelsituationen, die im Laufe der Zeit bis zum wirtschaftlichen Zusammenbruch immer schwerer zu kompensieren waren. Mangel besitzt ein Motivations- und Kreativitätspotenzial, führt zu intensivem Austausch und reger Kommunikation, deren Verlust als Defizit innerhalb der demokratischen Gesellschaft erfahren wird, weil dort begehrte Waren jederzeit verfügbar sind.

Da in der DDR zum Beispiel Bücher aufgrund geringer Auflagen und der politischen Zensur nicht frei zur Verfügung standen, wurden diese ausgetauscht, sofort gelesen und besprochen. Manche Bücher bekam man eben nur ein Mal, so dass die Gelegenheit ergriffen werden musste. Die Folge

war, dass intensiver und systematischer gelesen wurde als heutzutage. Dies betraf auch das Verbot von westlicher Rockmusik. Schallplatten waren ein Kommunikationsmedium. Der Mangel an Telefonen führte dazu, dass man sich intensiv und unangemeldet gegenseitig besuchte. So bildeten sich Räume des Austausches und der Freundschaft, deren Verlust durch moderne Kompensationsmöglichkeiten wie Handies, E-Mails und virtuelle soziale Netzwerke als schmerzhaft empfunden wird.

Mangelsituationen sind also einerseits sinnstiftend, indem sie zu Handlungen motivieren, die selbst als sinnvoll erfahren werden. Andererseits bedarf es eines «Handlungsdruckes», um kreativ zu werden. Mangel erzeugt zwar Kreativität, aber wie viel Mangel ist notwendig, um kreativ zu werden? Was hindert den Einzelnen, die positiven Erfahrungen, die in der Diktatur gewonnen wurden, in der demokratischen Gesellschaft fortzusetzen? Demokratien setzen voraus, dass die Menschen beständig kreativ sind und motiviert Freiräume erobern. Es gibt aber auch Umstände, unter denen es als angenehmer empfunden wird, keine neuen Ideen auszuprobieren. Stattdessen wird der Status Quo akzeptiert und man versucht, mit diesem zu leben, was in der DDR-Zeit zur Rückkehr ins Private bzw. zur Beschäftigung mit alltäglichen Lebensumständen führte und sich bis heute scheinbar nicht geändert hat. Der Glaube an Werte wie Demokratie und Freiheit scheint nicht ausreichend, als dass sich der Einzelne mit öffentlichen, über das Private hinausgehenden Angelegenheiten befasst.

### *Zeit als erklärender Faktor*

Das Zeiterleben in der Diktatur unterscheidet sich vom Zeiterleben in der Demokratie: Karrierechancen waren aufgrund der Machtverhältnisse für die Mehrzahl der Bürger begrenzt. Die Zukunft der persönlichen Entwicklung schrumpfte auf eine langanhaltende Gleichförmigkeit zusammen, welche die Zukunft vorhersagbar machte und relative Sicherheit sowie Stabilität suggerierte. Da das berufliche Fortkommen schicksalsgeprägt und kreative Selbstentfaltung nur begrenzt möglich war, wurde die «fremdbestimmte» Arbeitszeit nicht als gestaltbare Lebenszeit betrachtet, sondern als «Dienstzeit» und auf das notwendige Minimum beschränkt. Das führte auch dazu, dass es wenige geradlinige Entwicklungslinien gab und in berufliches Fortkommen begrenzt investiert wurde, was sich nach 1989 als nachteilig erweisen sollte. Das Leben war durch klare Rhythmen begrenzt, wodurch ein Maximum an frei gestaltbarer Zeit zur Verfügung stand. Oft sehnen sich die Menschen in der heutigen Schnellebigkeit nach diesem sicheren Rahmen ihres Lebens zurück. Eine zukünftige Aufgabe sollte darin bestehen, dort anzusetzen: sichere Rhythmen und Orte der Ruhe zu schaffen.



Ein weiterer Punkt, der mit dem Zeiterleben zusammenhängt, betrifft im Allgemeinen den Verlust der Vergangenheit. Aufgrund ideologischer, auf die Geschichte der Arbeiterbewegung fixierter Wissensvermittlung blieb den ehemaligen DDR-Bürgern die Kausalität deutscher Geschichte verschlossen. Der Verlust des Geschichtsbewusstseins führt zur Abkopplung vom Zeitfluss der Geschichte, sodass sich der Einzelne nicht in der Tradition und Verantwortung der Vergangenheit sieht. Weil Gefährdungen der Vergangenheit unbekannt sind, wird eine verantwortliche Zukunftsgestaltung erschwert. In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, dass es nur wenige Darstellungen der Alltagsgeschichte der DDR gibt, die die Lebensleistung der Menschen würdigen und deren Bedeutung für das gegenwärtige politische Handeln betrachten. So wird es möglich, dass viele Mitbürger negative Aspekte der Vergangenheit ausblenden, obwohl die wissenschaftliche Aufarbeitung gerade die Verbrechen der Diktatur sichtbar macht. Denn wenn das Erleben der DDR-Bürger auf die negativen Seiten des politischen Systems reduziert wird, führt dies zur Verteidigung der eigenen Lebensleistung. Um der Relativierung der DDR durch ehemalige Systemträger oder ihrer Dämonisierung infolge der wissenschaftlichen Aufarbeitung entgegenzuwirken, startete die Konrad-Adenauer-Stiftung zum 20. Jubiläum der Deutschen Wiedervereinigung ein Großprojekt unter dem Titel «Wie schmeckte die DDR?». <sup>5</sup>

Der Titel signalisierte, dass es um einen emotionalen, sensualistischen Zugang zur Vergangenheit geht und nicht um objektive Realität. Die Reihe rief eine große Resonanz hervor. Im Diskurs wurde die Unversöhnlichkeit derjenigen sichtbar, die in der DDR gelitten haben und gegenwärtig Entwicklungschancen nutzen, und derjenigen, die damals Vorteile genossen und heute unter Machtverlust leiden. Es zeigte sich, dass statt eines Ost-West-Dialogs vor allem ein Ost-Ost-Dialog dringend notwendig ist!

Ein letzter wichtiger Zeitaspekt der Gegenwart sind Identitätsverluste aufgrund gesellschaftlicher Beschleunigungsvorgänge. Zum Beispiel veränderte sich die bebaute Umgebung in den neuen Bundesländern seit 1989 zügig. Das Tempo neuer Erfindungen wird rasanter und die Zeitnutzung intensiver. Dies wird insbesondere durch neue Kommunikationstechnologien hervorgerufen. Auch soziale Netzwerke erzeugen einen Veränderungsdruck auf eine Bevölkerung, die es in geringerem Maße gewohnt war, Computer zu gebrauchen. Reisende, die aus der Bundesrepublik in die damalige DDR fuhren, berichteten von einem Zeitsprung in die Vergangenheit, den sie beim Grenzübertritt erlebten. Die DDR-Bevölkerung hatte diesen Zeitsprung in die Zukunft zu bewältigen. Für viele war die Schwelle zu hoch.

*Machtverlust und Machtgewinn*

Gesellschaften sind durch Machtstrukturen geprägt. Dabei geht es nicht nur um die politisch repräsentative Macht des Systems, sondern auch um die Macht der Wirklichkeitsinterpretation, des Bildungs- und Erziehungswesens und der Ressourcenverteilung. Ihre Funktion gewährleistet Sanktions- und Drohmittel, die man als Machtgrundlage nutzen kann. In einer Mangelwirtschaft verfügen diejenigen über Macht, die an der Güterverteilung beteiligt sind; ebenso jene, die Güter besitzen. Der Übergang von der diktatorischen zur demokratischen Gesellschaft ist von einer allumfassenden Reorganisation der Macht begleitet. So bedeutete dieser Prozess für die Mehrzahl der ostdeutschen Bevölkerung einen Machtverlust, welcher nicht nur die gesellschaftlichen Eliten betraf, die infolge der Umwandlung ausgetauscht wurden, sondern auch den einfachen Bürger. Eine Verkäuferin besaß z.B. die Macht, die Güter der Mangelwirtschaft zu verteilen. Dieser Verlust führte zu einer narzisstischen Kränkung, die die Verklärung der Vergangenheit zur Folge hat und von keinem gesellschaftlichen Folgesystem kompensiert werden kann.

Auch ganze gesellschaftliche Räume verloren an Einfluss, z.B. die Kirchen. Diese Horte der Opposition müssen sich jetzt auf dem Markt der Möglichkeiten behaupten. Auch die Medien müssen sich in einer pluralistischen Medienlandschaft durchsetzen. Während der DDR-Zeit hatte jeder Bürger offizielle Medienberichte hinterfragt und «zwischen den Zeilen» gelesen.

Erst gegenwärtig werden Mediendarstellungen als «objektiv» akzeptiert, was zur Folge hat, dass auf die Qualität der Medien nicht mehr geachtet wird. Dies wird am Zeitungseilverhalten und den geringen Auflagen der großen Tageszeitungen sichtbar. Paradox ist, dass absolut die Macht einzelner Medien abgenommen hat, da sie nur Teil in einer ganzen Medienlandschaft sind. In der individuellen Wahrnehmung hat ihr Einfluss aber zugenommen, weil Bewertungskriterien und Orientierung verloren gegangen zu sein scheinen.

Jeder Machtwechsel ist von Ungerechtigkeiten und Verteilungskämpfen begleitet. Erst aus der Perspektive dieses Verlustes ist erklärbar, warum trotz materiellen Wohlstandes ein großer Teil der ostdeutschen Bevölkerung mit der demokratischen Gesellschaft unzufrieden ist. Dies betrifft die ältere Generation in stärkerem Maße als die jüngere. Die faktische Macht in Organisationen hängt vom Einfluss auf Karrieren ab und beruht auf der Disposition von Stellenbesetzungen. Aufgrund des Elitenwechsels, der tendenziell schwierigen Bewertung ostdeutscher Biographien und der sozialen Verbundenheit neuer, westdeutscher Eliten mit ihren Herkunftsräumen waren ehemalige DDR-Bürger über einen längeren Zeitraum von der

politischen und gesellschaftlichen Verantwortung ausgeschlossen. Dies wirkt sich vielerorts auch 20 Jahre nach der Friedlichen Revolution noch beobachtbar aus.

Bemerkenswert ist, dass aufgrund ihrer geringen Kompromissbereitschaft vielen DDR-Bürgern das Ausfüllen des Machtvakuumms nach 1989 unmöglich erschien, obwohl sie kompetent wären, dieses auszufüllen. Macht wurde in der Diktatur nicht unter dem Aspekt der Verantwortung erfahren, sondern fast nur unter dem des Machtmissbrauchs. So gab es auch eine Verantwortung, die sich konsequent der Macht enthielt. Das hatte die unbefriedigende Konsequenz, dass diejenigen, die schon Macht in der Diktatur ausübten, anschließend wieder in gesellschaftliche Positionen drängten. Diese Tatsache ist auch ein Grund für die Zurückhaltung der ehemaligen DDR-Opposition. Schon durch die Mitgliedschaft in einer politischen Partei während der Diktatur wurde man in die Nähe der vorherrschenden politischen Macht gerückt und erschien somit für Andere suspekt. Dieser Punkt wird verstärkt, wenn man sich bewusst macht, dass die Mitgliedschaft in der SED ein atheisches Bekenntnis und damit den Kirchenaustritt verlangte. Daher werden seitens der Ostdeutschen politische Parteien weniger als Interessenlobby, sondern vielmehr als Identitäts- und Machtraum interpretiert, dem es sich lieber zu entziehen gilt.

### *Sinn- und Utopieverlust*

Zur Verführungsmacht des Sozialismus gehörte es, dass er von Anfang an ein pseudoreligiöses Welterklärungssystem anbot. Seine profanen Epiphanien bestehen vor allem darin, das religiöse Verlangen zu verdecken. Der militante Atheismus, der die Gesellschaft damals kennzeichnete, verlegte alles, wofür bis dato ‹Gott› und das ‹Jenseits› gestanden hatten, in die hiesige materielle Welt und setzten an deren Stelle Begriffe wie die ‹Vernunft›, ‹Geschichte›, oder ‹Gesellschaft›.<sup>6</sup>

In den ostdeutschen Großstädten bekennen sich heute mehr als 80 Prozent der Bevölkerung zum Atheismus. Eine Spitzenposition nimmt die Stadt Leipzig ein, in der sich mit 11 Prozent Protestanten und 3,9 Prozent Katholiken weniger als 15 Prozent zum christlichen Glauben zugehörig fühlen. Andere religiöse Bekenntnisse machen insgesamt weniger als ein Prozent aus.

Aber woran glauben all die nichtreligiösen Menschen? Das Erlösungsversprechen, an dem der Sozialismus bis zum Ende festhielt, hatte zur Folge, dass viele den Zusammenbruch ihres Zukunftsbildes als realen Verlust erlebten. Was ist jedoch das Substitut, das an seine Stelle tritt? Vergleiche der Bevölkerung in West- und Ostdeutschland zeigen immer wieder, dass die Mehrzahl im Westen für Freiheit eintritt statt für Gleichheit und im Osten

dieses Verhältnis umgekehrt ist. Zum einen verstehen die Ostdeutschen unter Gleichheit Chancengleichheit statt Gleichmacherei. Zum anderen entspringt aber die Gleichheitsforderung vielleicht der Utopie einer gerechten Gesellschaft, in der wirklich alle gleich sein sollten. Gleichheit zerstört Vielfalt und damit Schönheit. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Verlust an Schönheit und der ostdeutschen Ablehnung der Religiosität? Die gesellschaftlichen Konsequenzen sind gravierend. Der Verlust der Sozialismusutopie führte zum Sinnverlust und das Residuum der utopischen Gleichheitsforderung zum Leiden an den Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Welt und daraus resultierendem materiellem Neid. Diese Konsequenzen kann die Demokratie nicht kompensieren.

### *Die demographische Entwicklung*

Wie wird die wirtschaftliche Situation heute, 21 Jahre nach dem Mauerfall beurteilt? Entgegen den wirtschaftlichen Erfolgen ist die empfundene Zufriedenheit der Ostdeutschen zurückhaltend. Während im Vereinigungsjahr noch drei Viertel der Bevölkerung die Verhältnisse in der DDR als unerträglich empfanden, haben sich die kritischen Stimmen nach der Jahrtausendwende halbiert. Gegenwärtig betont eine Mehrzahl der Ostdeutschen die positiven Seiten der ehemaligen DDR. Wie lässt sich das erklären? Ein Grund liegt im nach wie vor bestehenden Einkommensrückstand im Vergleich zu Westdeutschland und in den eher schlechten Aussichten auf dem Arbeitsmarkt. Gegenwärtig sind die Zahlen der Hartz IV-Empfänger und der Arbeitslosen immer noch fast doppelt so hoch wie in den alten Bundesländern. Die Ursachen wurden vom Deutschen Institut der Wirtschaft schnell identifiziert: primär fehlen bisher industrielle Kerne, und die vorhandene Hochtechnologiestruktur ist zu schwach entwickelt. Und wo sie vorhanden ist, besteht sie nur aus «Leuchttürmen» wie dem DHL-Drehkreuz in Leipzig oder AMD und VW in Dresden.

Zusätzlich wird das Wirtschaftswachstum durch die demografische Entwicklung erschwert. Wenn Lebensverhältnisse als unsicher oder ungleich empfunden werden, ziehen Menschen Konsequenzen. Der Einbruch der Geburtenrate und damit die Überalterung der Gesellschaft treffen alle Industrienationen Europas, Ostdeutschland aber besonders hart. Nach 1989 ist sie weltweit einmalig auf 0,8 gesunken. 1990 wurde nur die Hälfte der Kinder geboren wie vor 1989. So musste Sachsen in den vergangenen Jahren 170 Schulen und Gymnasien schließen. Heute, nach 21 Jahren, fehlen den Universitäten die Studenten und der Wirtschaft die Fachkräfte. Hinzu kommt die Abwanderung ins Ausland. Dies betrifft besonders ländliche und strukturschwache Regionen. «Der Osten blutet aus», titelt die Tagesschau, denn jährlich verlassen immer noch 45.000 junge Erwachsene die neuen Bundesländer.

Schrumpfungprozesse gehen sehr ungleich vonstatten. Seit 1989 hat Sachsen ca. ein Fünftel seiner Bevölkerung verloren. Während der ländliche Raum fast ein Viertel seiner Einwohner verlor, haben die Großstädte wie Leipzig und Dresden leicht zugelegt. Im Übrigen gehen mehr junge Frauen als Männer, und es gehen vor allem die gut ausgebildeten. So entstand in den ländlichen Regionen ein Männerüberhang von 11%. Dies wirkt sich wiederum auf die Geburtenrate aus. Besonders betroffen sind Städte wie Hoyerswerda oder Johann-Georgenstadt, die durch Kohle- oder Uranbergbau geprägt sind. Dort sind bereits 40% der Bevölkerung abgewandert und bis 2020 wird ein weiteres Drittel gehen. Welche Perspektiven haben die gering qualifizierten, arbeitslosen und alleinstehenden Männer?

### *Xenophobie und die Sehnsucht nach einem autoritären Staat*

Opportunistisches Wahlverhalten das nicht belohnt wird, Einbuße von gesellschaftlicher Macht und Achtung, individueller Verlust von Sinn, Wertschätzung und Orientierung, und eine relative Perspektivlosigkeit, die besonders im ländlichen Raum durch den Fortzug der jungen Menschen bestätigt wird, erzeugt unterschwellig die Sehnsucht nach Ordnung und nach Politikern, die einem sagen, wo es lang geht. «Der Staat müsste doch...» lautet eine bekannte Forderung. Für jemanden, der in Gefahr ist, seine Wurzeln zu verlieren, wird zur Bedrohung, was sich nicht unterordnet oder zum Konkurrenten werden könnte. Ein Indikator dafür ist die Diskrepanz zwischen dem Ausländeranteil der Bevölkerung und der Xenophobie, die den Ausländern seitens der Einheimischen entgegengebracht wird. Rechtsextreme Parteien haben vor allem in den ostdeutschen Bundesländern Erfolg, also dort wo vergleichsweise wenig Ausländer leben. Ob ausländische Studenten, osteuropäische Migranten oder Vietnamesen, die die Mehrzahl unter den Ausländern in Sachsen stellen, sie alle sind gut integriert, beherrschen meist die Landessprache und sind überwiegend berufstätig.

### *Fazit*

Politik kann lediglich Rahmen für Entwicklungsprozesse setzen und diese befördern, nicht aber die Prozesse selbst hervorrufen. Sie besitzt deshalb nur begrenzten Einfluss auf die Gesellschaftsentwicklung, obwohl sie deren rationale Plan- und Steuerbarkeit suggeriert. So gibt es in einer pluralen Gesellschaft keine sich als verbindliches Korrektiv eignende Rationalität. Was bezüglich der Bildung sinnvoll ist, kann wirtschaftlich fragwürdig sein. Auch in der Demokratie treten immer wieder neue Ängste und Herausforderungen auf. Es reicht deshalb nicht aus, dass alle Menschen vieles tun können. Es fehlt das, was den Optionen Sinn gibt, es fehlen Tiefenstruk-

turen. Demokratien neigen dazu, gerade diese aufzulösen, was häufig Nationalismus und religiösen Fundamentalismus als scheinbare Sinnangebote zur Folge hat. Hinzu kommt, dass Demokratien die Unterstützung ihrer Institutionen und den Glauben an deren Wert benötigen, da sie keine eigene Bindungskraft besitzen und kein Zugehörigkeitsgefühl vermitteln.

Der Verlust eines motivierenden Zukunftsbildes führt zu Erosion. Die Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Es ist ihr großer, gleichsam angeborener Mangel, dass sie keinen greifbaren, die Leiden und Ängste der Menschen rechtfertigenden Lebenssinn vermittelt. Liberale Strukturen, Gewaltenteilung, Marktwirtschaft sowie Gesetze, die die Freiheit sichern, sind nur die Mechanismen, auf denen die offene Gesellschaft basiert. Sie sind Instrumente, die ein geordnetes Zusammenleben garantieren, nicht aber schon die Sache selbst. Demokratische Einrichtungen sind Mittel zur Ermöglichung der Freiheit. Hinzutreten muss ein Kodex vorgegebener Überzeugungen, ein Bewusstsein für Formen und Institutionen, Vernunft und Weitsicht, auch Verlässlichkeit, Mut, Toleranz und Gesetzmäßigkeit. Die Vermittlung dieses Kodexes ist Aufgabe der Gesellschaft. Dazu ist es notwendig, Begriffe und Prozesse zu reflektieren, die die Befindlichkeiten der Gesellschaft und jedes Bürgers sichtbar machen.

Als Aufgabe des Einzelnen bleibt, sich in der Wahrnehmung der Wirklichkeit zu üben, ohne sie einfach hinzunehmen, das Verantwortbare zu tun, und das Bewusstsein für die permanenten Gefährdungen zu schärfen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Oskar W. GABRIEL/ Everhard HOLTSMANN, *Handbuch Politisches System der Bundesrepublik Deutschland*, München 2005, 490ff.

<sup>2</sup> Sabine BOERNER, *Die Organisation zwischen offener und geschlossener Gesellschaft: Athen oder Sparta?*, Berlin 1994.

<sup>3</sup> Michael BROMBA/ Wolfgang EDELSTEIN, *Das anti-demokratische und rechtsextreme Potenzial unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland*, Expertise für das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF), Bonn 2001.

<sup>4</sup> Hans-Peter LÜHR, *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*, Dresden 1996.

<sup>5</sup> Joachim KLOSE (Hg.), *Wie schmeckte die DDR? – Wege zu einer Kultur des Erinnerns*, Leipzig 2010.

<sup>6</sup> Joachim FEST, *Die schwierige Freiheit – Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, 52.

HANS SCHELKSHORN · WIEN

## EUROPA UND DIE ARABISCHE REVOLTE<sup>1</sup>

Der Freiheitskampf der arabischen Völker markiert, wie immer die Revolten in den einzelnen Ländern im Maghreb und Vorderen Orient ausgehen werden, eine weltgeschichtliche Zäsur, die von Thomas Assheuer (*Die Zeit*, 17.2.2001) zu Recht in das Licht der Kantschen Geschichtsphilosophie gerückt worden ist. Ein solch elementarer Kampf um Freiheit und Demokratie prägt sich tief in das kollektive Bewusstsein eines Volkes ein – oder wie Kant treffend formuliert – es «*vergift sich nicht mehr.*»<sup>2</sup> Da Revolutionen den Kontingenzen historischer Ereignisse nicht entrinnen und somit auch der Aufstand «eines geistreichen Volkes» scheitern kann, lenkte Kant den Blick auf die Resonanz, die die Französische Revolution in der europäischen Öffentlichkeit auslöste. Die an Enthusiasmus grenzende «Teilnehmung» der Zuschauer «dem Wunsche nach» – und nicht die Wirren der Revolutionsereignisse selbst – waren daher für Kant ein bedeutsames Indiz für eine «moralische Anlage im Menschengeschlecht», auf die sich die Hoffnung auf Fortschritt stützen kann.<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund offenbarte sich während der ersten Wochen des arabischen Frühlings ein bedrückender Kontrast zwischen dem Enthusiasmus und bewundernswerten Mut der arabischen Völker und einer lethargischen und zuweilen auch zynischen Reserviertheit der europäischen Politik und Öffentlichkeit. Obwohl vor unseren Augen plötzlich eine Demokratisierung des Vorderen Orients in Gang kam, die manche – trotz aller Skepsis gegenüber der Bush-Administration – paradoxerweise vom Krieg gegen den Irak erhofft hatten, schien Europa zunächst wie erstarrt und vornehmlich auf die Sicherung wirtschaftlicher Interessen und auf die Sorge um eine Destabilisierung des Ölmarktes fixiert zu sein. Inzwischen hat sich die politische Lage zwar etwas verändert. Westliche Staaten knüpfen Kontakte zu den neuen politischen Akteuren vor allem in Tunesien und Ägypten und unterstützen auch mit militärischen Mitteln den Befreiungskampf des libyschen Volkes. Dennoch ist bis heute eine gewisse Reserviertheit nicht gewichen, die sich derzeit vor allem gegenüber Syrien manifestiert. Die europäische Öffent-

*HANS SCHELKSHORN, geb. 1960, ist a.o. Professor für christliche Philosophie an der Universität Wien.*

lichkeit ist nach wie vor primär mit sich selbst beschäftigt. So haben die Tragödien von Asylsuchenden, die sich im Mittelmeer nicht erst seit den Umständen abspielen, nicht eine Welle der Solidarität, sondern eine Diskussion über den Schengenraum ausgelöst.

Die zögerliche Haltung Europas muss daher wie einst der Enthusiasmus der Sympathisanten der Französischen Revolution als ein Geschichtszeichen ernst genommen werden, das ein grelles Licht auf den Zustand unserer eigenen moralischen Anlagen wirft und zu einer kritischen Selbstbesinnung auffordert.

Im Zeitalter der Globalisierung gibt es anders als zur Zeit Kants keine bloßen Zuschauer mehr. Europa ist seit Napoleon einer der wichtigsten Machtfaktoren in der arabischen Welt. Trotz politischer Dekolonisierung greift insbesondere Frankreich bis heute unter dem Schutz des Desinteresses der Öffentlichkeit in neokolonialer Manier in die Politik der Maghreb-Staaten und des Vorderen Orients ein. Dazu kommen wirtschaftliche «Verflechtungen», genauer die unstillbare Gier nach Öl und Bodenschätzen, die Bedürfnisse der Waffenindustrie und die Interessen der Großbanken, in denen bis heute gigantische Geldvermögen von den Diktatoren lagern. Allein das Vermögen der Familie Mubarak wird von Experten auf 70 Milliarden Dollar geschätzt.<sup>4</sup> Die privaten Beziehungen zwischen europäischen Politikern zu den Herrschern der arabischen Welt, die selbst noch in den letzten Wochen, bevor die Aufstände aufflammten, «gepflegt» wurden, machten auch im Format der Boulevardpresse deutlich, dass Europa alles andere als ein bloßer Zuschauer in dieser weltgeschichtlichen Stunde der arabischen Welt ist. In der «Zurückhaltung» Europas gegenüber dem arabischen Freiheitskampf tritt daher eine seit Langem bestehende Komplizenschaft mit arabischen Despoten zutage, eine Komplizenschaft, die allerdings von der europäischen Öffentlichkeit stets nachsichtig hingenommen worden ist.

Darüber hinaus vermischen sich die ökonomischen und geopolitischen Interessen Europas mit einem subtilen Rassismus, der die Hörigkeit arabischer Völker gegenüber Despoten nicht als Resultat von Repression, sondern als Ausdruck ihrer zweiten Natur begreift. Mit einem kaum zu überbietenden Zynismus haben Regierungschefs, wie z.B. Jacques Chirac bei einem Staatsbesuch in Tunis 2003, der unterdrückten Bevölkerung unverhohlen mitgeteilt: «Das wichtigste Recht des Menschen ist das auf Nahrung, medizinische Versorgung, Bildung und Wohnung ... Von diesem Blickwinkel aus ist Tunesien verglichen mit anderen Ländern sehr fortschrittlich.» Die in dieser Botschaft kaum verhüllte Demütigung wurde von den Menschen im Maghreb nicht vergessen: Für Völker zweiter Klasse hat politische Freiheit keine Priorität. Die Tunesier sollten sich daher mit dem bescheidenen Wohlstand unter Ben Ali zufrieden geben.



Trotz aller Demütigungen haben sich in den letzten Monaten in vielen Ländern der arabischen Welt zahllose Menschen erhoben. Das Ziel ihres Kampfes ist, wie von Demonstranten in eindringlichen Worten immer wieder versichert wird, ihre Menschenwürde und Selbstachtung wiederzuerlangen, eine Selbstachtung, die nicht nur von den arabischen Despoten, sondern auch vom demokratischen Europa untergraben worden ist.

Die Bedeutung dieses elementaren Kampfes um Selbstachtung, der an moralische Tiefenschichten der europäischen Aufklärung appelliert, wird jedoch in Europa selbst nur mehr schemenhaft vernommen. Denn der Arroganz der politischen Akteure korrespondiert eine merkwürdig zur Schau gestellte Objektivität sozialwissenschaftlicher Analysen. So wird die Revolte, obwohl sie niemand erwartet hatte, politikwissenschaftlich durch demographische Veränderungen «erklärt». Da die autoritären Systeme die neue Generation nicht mehr durch Privilegien an sich binden konnten, «musste», wie eine abgeklärte wissenschaftliche Vernunft trotz aller Absagen an einen geschichtsphilosophischen Determinismus trocken festhält, die Revolte nun eben ausbrechen. Weiters werden aus sicherer Distanz inmitten der dramatischen Kämpfe Prognosen über mögliche Szenarien der postrevolutionären Zeit diskutiert, wobei zunächst die Furcht vor einer Wiederholung der iranischen Revolution den Blick auf die realen Vorgänge verzerrt hat. Nachdem sich nicht mehr leugnen ließ, dass die Revolte nicht von Fundamentalisten getragen wird, sind von europäischen Analysten Einflüsse von außen ins Spiel gebracht worden, wie z.B. westliche Vordenker des gewaltlosen Widerstands. Auf diese Weise setzt sich in intellektuellen Debatten der eurozentrische Ungeist der politischen Akteure auf einer neuen Ebene fort. Denn in den Analysen klingt zwischen den Zeilen stets der Zweifel durch, ob die arabischen Völker überhaupt zum Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates instande sind bzw. ob es sich mit Kant gesprochen um die Revolution eines «geistreichen Volkes» handelt. Dieser Zweifel ist nicht bloß eine akademische Marotte, sondern milderte in der Vergangenheit die moralischen Skrupel der politischen und wirtschaftlichen Akteure gegenüber den Allianzen mit den arabischen Despoten.

Aus diesem Grund erkämpfen sich in diesen Monaten die arabischen Völker ihre Würde gegenüber einer doppelten Demütigung, einerseits gegenüber der Willkür und Repression durch ihre eigenen Despoten, andererseits gegenüber der subtilen Verachtung durch die westliche Welt als Völker zweiter Klasse.

Die merkwürdige Zurückhaltung Europas offenbart auch eine kaum mehr beachtete Defizienz unserer «moralischen Anlage». Nachdem das Nutzenkalkül inzwischen die mediale und sozialwissenschaftlichen Diskurse der westlichen Welt fast lückenlos dominiert, verfügen wir offenbar kaum mehr über eine Sprache, um den Mut der arabischen Völker, unter Einsatz des

eigenen Lebens gegen jahrzehntelange Despoten aufzustehen, in einer «Theilnehmung dem Wunsche nach» (Kant) zu würdigen. Auch einer nachmetaphysischen Verteidigung der Aufklärung drohen hier die Worte auszugehen. Fragen einer revolutionären Praxis und damit die Frage des Opfers stehen, wie Habermas vor Jahren selbst konzidierte, in Europa derzeit «glücklicherweise» nicht auf der Tagesordnung. Man muss in der jüngeren Philosophie bis Albert Camus zurückgehen, um eine philosophische Sprache für den Freiheitskampf zu finden. Die Revolte ist, wie Camus am Beginn von *L'homme révolté* (1951) unmissverständlich klarstellt, nicht vorhersagbar. «Der Sklave, der sein Leben lang Befehle erhielt, findet plötzlich einen neuen unerträglich.»<sup>5</sup> Camus beschreibt präzise die innere Bewegung und moralische Dimension der Revolte, die heute durch zahllose Menschen in der arabischen Welt zu einer neuen geschichtlichen Realität geworden ist. In der Revolte richtet sich nach Camus der Unterdrückte auf und bietet dem Herrscher die Stirn. Darin entdeckt der Unterdrückte nicht nur seine eigene Würde, die zuvor mit Füßen getreten worden ist, sondern appelliert zugleich an die Würde aller Menschen bzw., wie Camus betont, an die «menschliche Natur». «Die Analyse der Revolte führt mindestens zum Verdacht, daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt. Weshalb revoltieren, wenn es nicht an sich etwas Dauerndes gibt.»<sup>6</sup>

In diesem Sinn hat jüngst auch der marokkanische Schriftsteller Tahar Ben Jelloun die arabische Revolte beschrieben. «Die Menschen sind spontan auf die Straße geströmt, entschlossen, bis zum Ende durchzuhalten, ohne Befehle irgendeiner Führungsfigur, eines Parteiverantwortlichen oder gar religiösen Oberhauptes zu befolgen. Der Sieg ist errungen: eine natürliche Revolution, die von alleine vom Baum gefallen ist wie eine reife Frucht an einem Wintertag ... Neue Werte, die eigentliche alte Werte sind, haben das Terrain der arabischen Protestbewegung erobert: Freiheit, Würde, Gerechtigkeit, Gleichheit. Das islamistische Softwarepaket – wie es einige nennen – hat den Anschluss verpasst.»<sup>7</sup>

Die arabischen Völker fordern heute von Europa zuallererst die Anerkennung ihres Befreiungskampfes als eines Kampfes um die Anerkennung als gleichberechtigte Mitglieder der Weltgemeinschaft, und nicht bloß als «Ölländer» mit einer dumpfen, religiös fanatisierten Bevölkerung, die durch korrupte Machthaber in Schach gehalten werden muss. Auch für uns selbst wäre zu hoffen, dass die friedlichen Demonstranten, die sich bewaffneten Kräften gewaltfrei entgegenstellen, oder die Soldaten, die hingerichtet worden sind, weil sie sich dem Befehl, gegen die eigene Bevölkerung das Feuer zu eröffnen, verweigerten, die verschütteten Quellen unserer moralischen Anlagen zu neuem Leben erwecken.

Vor diesem Hintergrund sei in aller Kürze eine geschichtsphilosophische Überlegung gestattet. Demokratisierungsprozesse in anderen Weltregionen werden in Europa mit Hegel und Fukuyama stereotypisch als Ausbreitung der europäischen Aufklärung nach dem «Ende der Geschichte» gedeutet. Ohne die Errungenschaften der europäischen Moderne zu schmälern, so scheint mir dennoch unübersehbar zu sein, dass sich die gesellschaftlichen Entwicklungen weder innerhalb noch außerhalb Europas nach dem simplen Modell einer «nachholenden Revolution» auf den Begriff bringen lassen.

Erstens ist Europa selbst kaum mehr Modell für bloße Nachahmungen. Manche EU-Staaten entfernen sich in gefährlicher Weise von den Idealen eines demokratischen Rechtsstaates. Die wachsende soziale Ungleichheit hat einen Nährboden für einen bedrohlichen Aufstieg neofaschistischer und auch offen faschistischer Bewegungen, die in manchen Staaten inzwischen Regierungsgämter übernommen haben, bereitet. Die Herrschaft von Parteien, die neofeudale Züge angenommen hat, und die Macht der Medienkonzerne unterminieren das Prinzip der Gewaltenteilung. So sind manche Staaten Europas zu Zerrbildern der Demokratie geworden, deren Eliten nicht zufällig zu den engsten Freunden der Despoten im Maghreb gehörten.

Zweitens widerstreben die gesellschaftlichen Verhältnisse in vielen Regionen der Erde der Strategie einer bloß nachholenden Entwicklung. Denn der Schock der europäischen Moderne hat zahlreiche Völker in einen dramatischen Existenzkampf gezwungen. Die gegenwärtigen Revolten fügen sich daher in einen zweihundert Jahre anhaltenden Kampf der arabischen Völker um politische und kulturelle Selbstbehauptung ein, der sich in jüngerer Zeit immer stärker zu einem Kampf um demokratische Ordnungen wandelt. Die lateinamerikanischen Staaten haben in den letzten beiden Jahrzehnten die bleierne Last der Militärdiktaturen abgeschüttelt. In Bolivien und Ekuador erproben indigene Bewegungen neue Formen der Demokratie. In Asien setzen sich buddhistische Mönche und Laien, etwa Buddhadasa Bikhu und Aung San Suu Kyi, in einem gewaltlosen Kampf für Demokratie ein. Kurz: Die kulturelle Heterogenität und die extremen Asymmetrien der weltwirtschaftlichen Machtverhältnisse haben in vielen Regionen neue Laboratorien gesellschaftlicher Selbstorganisation entstehen lassen, in denen jeweils europäische Ideen mit eigenen Denktraditionen kreativ verbunden worden. Der Modernediskurs der postkolonialen Gesellschaften, dessen Anfänge bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, ist allerdings – von wenigen Ausnahmen abgesehen – von der europäischen Philosophie bis heute weitgehend ignoriert werden. So gibt es etwa im deutschen Sprachraum mehr wissenschaftliche Arbeiten über den politischen Islamismus als über *moderne* arabische Philosophen und der Aufklärung verpflichtete Theologen.<sup>8</sup> Dieses Defizit ist nicht bloß eine innerakademische Nachlässigkeit. Denn der latente Zweifel Europas, ob die arabische Revolte von einem «geistreichen

Volk» getragen wird, hat in dem hartnäckigen Eurozentrismus der europäischen Philosophie eine nicht unbedeutende Stütze.

Gewiss setzen China und die asiatischen Tigerstaaten, aber auch Osteuropa, mit aller Vehemenz auf eine kapitalistische Modernisierung. Dennoch haftet an der Erfolgsgeschichte «nachholender Revolutionen» ein schaler Geschmack. Denn die Vision einer bloßen Ausbreitung der Synthese von Marktwirtschaft und Demokratie (Fukuyama) hat die zwei zentralen Aporien des westlichen Zivilisationsmodells bislang nicht auflösen können, nämlich die fortschreitende Zerstörung der ökologischen Grundlagen menschlichen Lebens und die soziale Zerklüftung der Weltgesellschaft, die derzeit mindestens ein Fünftel der Menschheit zu einem unmenschlichen Kampf um die nackte Existenz verurteilt.

Vor diesem Hintergrund kommt eine weitere Tiefenschicht der erschreckenden Lähmung Europas gegenüber der arabischen Revolte zum Vorschein: Europa hat offenbar den Glauben an seine eigenen demokratischen Ideale und vor allem den Glauben an eine sozial gerechte Weltgesellschaft, an der Marquis de Condorcet und John Stuart Mill noch den Fortschritt gemessen hatten, verloren. Wenn die Steigerung der eigenen Wirtschaftsmacht zur alles bestimmenden Hauptagenda wird, fällt es nicht mehr schwer, sich in zweifelhaften Allianzen mit Diktatoren bequem einzurichten. Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht mehr, dass die Sorgen um die Absicherung eines Wohlstands, der nicht verallgemeinert werden kann, die Freude über den demokratischen Aufbruch einer ganzen Weltregion zunächst deutlich überwogen haben.

Doch die arabische Revolte ist trotz aller spektakulären Erfolge erst im Anfangsstadium. In vielen Ländern sind die Frontlinien noch äußerst unklar; neue Strukturen sind erst im Entstehen. Zugleich schrecken manche Machthaber selbst vor dem Einsatz des Militärs gegen die eigene Bevölkerung nicht zurück. Aber auch der Prozess der Bewusstwerdung vollzieht sich je nach kultureller Tradition in den verschiedenen Regionen äußerst unterschiedlich. Daher ist für Europa die Zeit noch nicht abgelaufen, den ersten zögerlichen Annäherungen nun auch entschiedene Zeichen der Solidarität folgen zu lassen und so ein neues Kapitel in den Beziehungen mit den Völkern des Maghreb und des Vorderen Orients aufzuschlagen. Neben der ideellen Unterstützung wären gegenwärtig auch wirtschaftliche Maßnahmen dringend erforderlich. Der gegenseitige Respekt muss sich in fairen Wirtschaftsabkommen bezeugen, in denen nicht mehr, wie z.B. in den Verträgen der EU mit Ben Ali, westlichen Konzernen Steuerfreiheit und der Transfer sämtlicher Gewinne garantiert wird, während gleichzeitig Agrarimporte der tunesischen Bauern rigoros beschränkt blieben.

Der «größte Sieg des arabischen Frühlings» liegt nach Tahar Ben Jelloun in seiner «Reife», die sich unter anderem darin gezeigt habe, dass es bei «den

großen Demonstrationen an keiner Stelle eine Parole gegen die anderen gegeben (hat): die Ausländer, die Europäer oder Israelis. Diesmal haben die Araber ihr Schicksal in die eigene Hand genommen und beschlossen, den Zug der Moderne zu besteigen, ohne sich hinter einem Alibi zu verstecken oder Schuldgefühle an den Rest der Welt zu verteilen.»<sup>9</sup> In einer Zeit, in der die arabischen Völker ihre Ressentiments zu überwinden beginnen, steht auch Europa vor einer historischen Aufgabe, nämlich die Reflexe neokolonialer Arroganz endlich abzulegen und auf der Basis von Gleichberechtigung und gegenseitigem Respekt den «Zug der Moderne», der sich von Europa aus über den gesamten Globus in Bewegung gesetzt hat, zusammen mit den Akteuren der demokratischen Aufbrüche in den verschiedenen Regionen der Welt in gerechtere Bahnen zu lenken.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dieser Essay ist eine leicht überarbeitete Version eines Beitrags, der unter dem Titel «Für eine Sprache der Anerkennung: Europa und die arabische Revolte» in der Frankfurter Rundschau (9.3.2011) erschienen ist.

<sup>2</sup> Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 88.

<sup>3</sup> Ebd., 85f.

<sup>4</sup> The Guardian 6.2.2011.

<sup>5</sup> Albert CAMUS, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1997, 21.

<sup>6</sup> Ebd., 24.

<sup>7</sup> Tahar Ben JALLOUN. *Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*, Berlin 2011, 11.

<sup>8</sup> Einen Überblick über die moderne arabische Philosophie bietet Geert HONDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.

<sup>9</sup> JELLOUN, *Arabischer Frühling*, (s. Anm. 7) 12.

CHRISTOPH SCHÖNBORN · WIEN

## FREMDKÖRPER ODER WURZEL?

*Das Christentum und seine Bedeutung für Europa*

Das Christentum<sup>1</sup> ist einerseits eine Wurzel Europas, und Europas Zukunft in der Welt hängt in erheblichem Maße davon ab, dass das den europäischen Gesellschaften bewusst bleibt. Das Wissen davon schwindet aber bedrohlich. Andererseits ist das Christentum für viele ein Fremdkörper in einer durch Vernunft, Aufklärung und Demokratie bestimmten Welt. Meine These ist, dass dieses Europa, ja in gewisser Weise diese Welt keinen Bestand haben wird ohne die Fremdheit des Christentums. Anders gesagt: Europa wird seine geschichtliche Rolle im Konzert der Weltkulturen nur spielen können, wenn es den Fremdkörper Christentum als Teil seiner Identität erhält.

Aber ist Europa nicht bereits am besten Weg, sich aus dem Konzert der Weltkulturen zu verabschieden zum Beispiel demographisch? Das könnte damit zusammenhängen, dass Europa inzwischen der a-religiöseste Kontinent geworden ist. Ich zitiere dazu zwei jüdische Stimmen.

1. Der britische Oberrabbiner Jonathan Sacks macht eine Kultur des «Konsumismus und der sofortigen Befriedigung» materieller Wünsche für den Geburtenrückgang in Europa verantwortlich. «Europa stirbt», sagte Sacks bei einem Vortrag Anfang November in London; denn seine Bevölkerung sei zu selbstsüchtig, um genügend Kinder großzuziehen: «Wir erleben das moralische Gegenstück zum Klimawandel, und keiner spricht darüber.»

Der höchste Vertreter des Judentums in Großbritannien beschreibt Europa als die am stärksten säkularisierte Region der Welt. Zugleich sei es der einzige Kontinent mit sinkenden Bevölkerungszahlen. Und der Oberrabbiner sieht einen deutlichen Zusammenhang zwischen Religiosität und Wertschätzung der Familie: «Wo immer Sie heute hinschauen, bei Juden, Christen oder Muslimen: Je religiöser die Gemeinschaft, desto größer ist im Durchschnitt die Familie.»

*CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN OP, geb. 1945, ist Erzbischof von Wien und Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz. 1975-1991 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Eltern zu sein bedeute «massive Opfer» an Geld, Aufmerksamkeit, Zeit und emotionaler Energie, sagte Sacks und fragte: «Wo im modernen Europa finden Sie heute noch Platz für ein Konzept des Verzichts zugunsten der künftigen Generationen?» Der Oberrabbiner verglich die Entwicklung in Europa mit dem niedergehenden antiken Griechenland mit seinen «Skeptikern und Zynikern».

Religiöser Glaube sei wesentlich für den Zusammenhalt einer Gesellschaft, so Sacks weiter. «Gott ist zurück», stellte er fest, aber Europa bekomme das nicht mit, und das sei sein «größter kultureller und intellektueller blinder Fleck».<sup>2</sup>

2. Prof. Joseph H.H. Weiler, Professor für Europarecht an der New York University, orthodoxer Jude, stellt in einem aufsehenerregenden Buch «Ein Christliches Europa. Erkundungsgänge»<sup>3</sup> die Frage, warum die Europäer solche Angst hätten, die Evidenz anzuerkennen und zu benennen, dass Europa christliche Wurzeln habe. Er spricht von einer europäischen «Christophobie». Auch er sieht einen Zusammenhang zwischen dieser Vergessenheit und der demographischen Entwicklung Europas.

3. Im Oktober 2007 trafen sich die Vorsitzenden der europäischen römisch-katholischen Bischofskonferenzen zur jährlichen Vollversammlung, diesmal im portugiesischen Marienwallfahrtsort Fatima. Thema war die Familie in Europa. Ein Bischof brachte die von ihm und von anderen als dramatisch eingeschätzte Lage folgendermaßen auf den Punkt: Könnte nicht schon bald der Zeitpunkt kommen, da die europäische Gesellschaft in ihrer Mehrheit den Christen sagt: Ihr seid ein Fremdkörper unter uns! Eure Werte sind nicht unsere. Die «europäischen Werte» sind anders als die christlichen. Ihr gehört nicht zu uns!

Wenn es so käme, wäre das überraschend? Das Judentum hat in seiner langen Geschichte diese Fremdheit oft zu spüren bekommen, von Seiten der alten Großreiche des Orients und später von Seiten der Christenheit. Ist Fremdheit nicht auch im Kern des Christentums grundgelegt? «Wenn die Welt euch hasst, dann wisst, dass sie mich schon vor euch gehasst hat», sagt Jesus im Abendmahlsaal (Joh 15,18). «Gleicht euch nicht dieser Welt an» mahnt der Apostel Paulus die Gemeinde von Rom (Röm 12,2). «Da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: Gebt den irdischen Begierden nicht nach, die gegen die Seele kämpfen», sagt der Apostel Petrus (1 Petr 2,11).

Sie fühlen sich als Fremdlinge in dieser Welt, von dieser ausgestoßen und verachtet. Aber sie akzeptieren diese Fremdheit. «Unsere Heimat ist im Himmel» sagt Paulus (Phil 3,20). Gleichzeitig schauen sie sehnsüchtig nach der kommenden Stadt aus (vgl. Hebr 13,14), dem himmlischen Jerusalem (vgl. Offb 21,10).

Diese «Fremdlinge» sind aber alles eher als eine Sekte, die sich von der Welt abschließt. Sie wollen diese Welt gestalten, die Verhältnisse ändern,

indem sie Menschen ändern. Sie nennen das «*Metanoia*», Bekehrung, und sind für «Fremdlinge» erstaunlich engagiert, eine humanere Gesellschaft aufzubauen.

Hat diese seltsame Mischung von Jenseitshoffnung und Diesseitsengagement Europa geprägt, oder ist Europa erst auf dem Weg zu seiner Identität, seit es sich von den Paradoxien des Christentums gelöst und von kirchlicher Abhängigkeit emanzipiert hat? Der Versuch, an den Anfang der europäischen Verfassung ein Bekenntnis zur christlichen Tradition als wichtigstes Element europäischer Identität zu stellen, ist gescheitert. Die Argumente, die in der Diskussion um die berühmte Präambel dafür genannt wurden, waren: Europa ist multireligiös geworden und muss dies in seiner Verfassung reflektieren und die auf Vernunft und Aufklärung basierende demokratische Kultur musste gegen das Christentum erkämpft werden. Für beide Argumente gibt es zwar starke Gründe, die Folgerungen, die daraus gezogen werden, halte ich aber für falsch, wie noch gezeigt werden soll.

Um dem Thema auch nur annähernd gerecht zu werden, sind wenigstens in groben Zügen die wichtigsten geschichtlichen Etappen des Weges von Christentum und Europa nachzuzeichnen. Ohne Bedenken der Geschichte sind unsere Überlegungen zur Gegenwart bodenlos. Ich beschränke meine exemplarischen Ausführungen auf die großen geschichtlichen Etappen der Antike, des Mittelalters und der Moderne.

## I. DAS CHRISTENTUM – ANFANGS EIN FREMDKÖRPER?

«Das Christentum tritt hervor in einer Welt, die durch die römische Friedensordnung (*pax Romana*) zugleich befriedet und gefesselt wird. Und es trifft in den ersten Jahrhunderten seiner Ausbreitung auf eine universelle politische Religion: den Kaiserkult»<sup>4</sup>. Die römische Kultur hatte keine Probleme mit der Integration fremder Religionen, und diese hatten keine Mühe, sich in den Kaiserkult zu integrieren.

Es gab eine Ausnahme: das Judentum, und in seiner Folge das Christentum. Alle die Kulte, die die Soldaten von ihren Kriegszügen mitbrachten und denen Sklaven wie Freigelassene anhängen, fanden ihren Platz im römischen Pantheon. Nur die Juden und die Christen weigerten sich, ihre Religion als eine unter anderen dort einzufügen.

Man warf ihnen dementsprechend scharf vor, sie seien gesellschaftsfeindlich. Ihr Anspruch, die *vera religio* zu sein, wurde als anmaßend empfunden. Beiden Religionen warf man vor, sie hegten ein «*odium humani generis*», den Hass auf die übrige Menschheit.

Paradox ist die Verknüpfung des Anspruchs, die *vera religio* zu sein, mit der Überzeugung, damit die universale, allen vernünftig denkenden Menschen einsehbare *vera philosophia* zu vertreten, wie es der römische Philo-



soph Justin tut. In seinem faszinierenden Dialog mit dem Rabbiner Tryphon (um 150) schildert er seinen Weg zum christlichen Glauben. Nachdem er von so ziemlich allen damals modischen und konkurrierenden Philosophenschulen gekostet hatte, ohne mit einer von ihnen wirklich zufrieden zu sein, begegnet er, am Meeresstrand wandelnd, einem alten Mann, der ihm eine andere Philosophie kundtut, deren Mitte Christus ist. Diese Philosophie erfasst ihn, in ihr erkennt er die wahre Philosophie, die er immer gesucht hatte. Das Christentum ist die wahre Philosophie. Von Anfang an herrscht der Anspruch, dass in der partikulären Offenbarung durch die Propheten und durch Jesus Christus die universal gültige und der Vernunft zugängliche (oder zumindest ihr nicht widersprechende) Wahrheit zur Sprache kommt.

Der Widerspruch ist heftig. Er wird sich politisch in massiven Verfolgungen äußern. Das Martyrium wird aber nochmals als Bestätigung gesehen, dass das Christentum die *vera religio*, die *vera philosophia* ist, für die zu sterben sich lohnt. «*Sanguis martyrum semen christianorum*» sagt Tertullian, «das Blut der Märtyrer ist ein Samen für – neue – Christen». <sup>5</sup> Angesichts der massiven Verfolgungen und der literarischen Anfeindungen ist die rasche Verbreitung des Christentums über die ganze, damals bekannte Welt und die Entwicklung zur Staatsreligion des Römischen Reiches, ein Wunder, oder weniger emphatisch eine schwer zu erklärende Entwicklung.

So stehen wir vor der Frage: Wie wurde der Fremdkörper Christentum zur Wurzel Europas? Gerne wird dabei auf eine Szene im Leben des Apostels Paulus verwiesen, die diesen Wandel symbolisieren kann. Sie steht im 16. Kapitel der Apostelgeschichte. Paulus befindet sich in Troas, in Kleinasien, auf seiner zweiten Missionsreise. Da erscheint ihm im Traum ein Makedonier, ein Grieche, und bittet ihn: «Komm und hilf uns!» «Auf diese Vision hin», so schreibt Lukas, der Paulus begleitet, «wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden» (Apg 16, 9-10). So kam das Evangelium erstmals nach Europa, nach Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth und schließlich bis nach Rom, wo Paulus, ebenso wie Petrus, für seinen Glauben starb.

Was kam da nach Europa? Manche meinen, es war ein Fremdimport, für andere ist es etwas, das Europa erst Europa werden ließ. Davon aber musste es sich, nach Ansicht mancher, erst in einem langen Prozess der Aufklärung emanzipieren und muss es immer noch, um von Fremdbestimmungen frei zu werden. Jetzt aber, da diese «Emanzipation» Wirklichkeit zu werden sich anschickt, erheben sich besorgte Stimmen, die vor den Folgen einer Entchristlichung Europas warnen. So warnt etwa Jürgen Habermas vor einer «entgleisenden Moderne» und beobachtet besorgt einen Verfall des ethischen Bewusstseins, eine Tendenz zur Entsolidarisierung und eine Verknappung der «Ressource Sinn». Hier wäre vieles zu nennen, was sich bei genauerem

Hinsehen als Frucht der christlichen Wurzeln erweist und nicht verloren gehen sollte. Ich gebe drei Beispiele:

1. Die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen, von der die Bibel auf der ersten Seite spricht, ist von nie zu überschätzender Bedeutung für das, was – hoffentlich – heute und auch in Zukunft als «europäische» Werte bezeichnet zu werden verdient. Die Gottebenbildlichkeit des Menschlichen ist die Basis der Menschenwürde, die Garantie ihrer Unbedingtheit und Universalität. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass diese Würde durch nichts genommen werden kann, weder durch Verbrechen noch durch Behinderungen, weder durch Religionsverschiedenheit noch durch kulturelle, ethnische, geschlechtliche Differenzen. Der Mensch ist immer «nach Gottes Bild, ihm ähnlich», unveräußerlich.

Dieses Verständnis, das wir dem jüdisch-christlichen, biblischen Erbe verdanken, ist heute wieder bedroht, wie es schon fremd war, als das Christentum auf den Plan trat. Verbunden mit Jesu Lehre und Praxis, die gerade die Armen, die Kranken und Leidenden, aber auch die Sünder als die besonderen Lieblinge der göttlichen Güte sieht, war diese Sicht der universal geltenden Würde aller Menschen ein schockierender Fremdkörper im kulturellen Umfeld des römischen Reiches. In seiner «Griechischen Kulturgeschichte» beschreibt Jakob Burckhardt diesen Kontrast: «Eine Missgeburt ist nicht nur, wie heute, ein Unglück für die Familie, sondern ein Schrecken, der Versöhnung der Götter heischt, für die ganze Stadt, ja für das Volk. Man sollte also nichts Verstümmeltes aufziehen ... Nach Plato sollten auch kränkliche Leute nicht leben und jedenfalls keine Nachkommenschaft hinterlassen»<sup>6</sup>. Ganz zu schweigen «von der sonstigen Beschränkung der Volksmenge durch Abtreibung, von der Nullität der Sklavenehe, die jedenfalls massenhafte Kindertötung mit sich brachte, von der Kindertötung der Armen ...»<sup>7</sup> – doch damit genug der antiken Schrecken, die erschütternd heutiger Eugenik, Euthanasie und Abtreibungspraxis entsprechen.

Damals konnte das Christentum dem übermächtigen Mainstream der heidnischen Welt nur eines entgegensetzen: eine alternative Praxis. In einem frühchristlichen Dokument, dem sogenannten «Brief an Diognet», kommt diese christliche «Kontrastgesellschaft» schön zum Ausdruck: «Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben.

Und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, befolgen aber dabei die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens.

Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie fremde Ansässige; sie erfüllen alle Aufgaben eines Bürgers und erdulden alle Lasten wie Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde.

Sie heiraten wie alle und zeugen Kinder, jedoch setzen sie die Neugeborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, kein gemeinsames Lager.»<sup>8</sup>

Kurz, die Christen sind keine Sekte, die sich abschließt, sondern eine Alternative, die sich durch ihre Glaubwürdigkeit anbietet. Kardinal Walter Kasper sagte auf der Europa-Bischofssynode im Jahre 2000: «Die Christen wird man in Zukunft an dem erkennen, was sie *nicht* tun». Überall in Europa, selbst im säkularisierten Westeuropa, finden wir heute gerade junge Menschen, die nach dem «Rezept» des Diognet-Briefes leben und damit zeigen, dass die Kraft der christlichen Botschaft stärker ist als aller Mainstream: Ihr «Nein» zu vielem heute Üblichem ist ein «Ja» zur christlichen Alternative.

2. Dem einen Schöpfer und der gleichen Gottebenbildlichkeit der Menschen entspricht die Überzeugung von der *Einheit des Menschengeschlechts*. Alle Menschen sind, ausnahmslos, Mitglieder der einen Menschheitsfamilie. Wie fremd diese Vorstellung der Antike war zeigt die Reaktion des römischen Philosophen Kelsos in seiner Streitschrift gegen das Christentum: Zu behaupten, dass die Menschheit eine sei, ist «die Sprache des Aufruhrs». Griechen und Barbaren sollen auf einer Ebene stehen? Die bloße Idee empörte ihn. Für ihn ist es undenkbar, der Aussage des Paulus zuzustimmen: «Ihr seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde oder Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles in allen» (Kol 3,10-11). Max Horkheimer hielt diese Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts für einen der wichtigsten Beiträge der jüdisch-christlichen Tradition zur Entwicklung Europas.<sup>9</sup>

Doch diese Überzeugung droht Europa wieder fremd zu werden. Die schreckliche Geschichte der Rassenideologien des 19. und 20. Jahrhunderts spricht dafür. Die neuen xenophoben Bewegungen geben Anlass zur Sorge, dass diese wirklich überwunden sind, so sehr die Angst vor zu viel Zuwanderung auch verständlich ist.

Papst Pius XII., oft gescholten wegen seiner umstrittenen Haltung im 2. Weltkrieg, hat in seiner viel zu wenig bekannten ersten Enzyklika vom Oktober 1939 in aller Klarheit gegen die Rassenideologie Stellung bezogen und berief sich dazu vor allem auf das Argument, dass die Menschheit *eine* ist.

«Wunderbare Schau, die uns das Menschengeschlecht sehen lässt in der Einheit eines gemeinsamen Ursprungs in Gott ... in der Einheit der Natur, bei allen gleich gefügt aus stofflichem Leib und geistiger, unsterblicher Seele;

in der Einheit des unmittelbaren Ziels und seiner Aufgabe in der Welt; in der Einheit der Siedlung auf dem Erdboden, dessen Güter zu nutzen alle Menschen naturrechtlich befugt sind, um so ihr Leben zu erhalten und zu entwickeln; in der Einheit des übernatürlichen Endziels, Gottes selbst, nach dem zu streben alle verpflichtet sind; in der Einheit der Mittel, um dieses Ziel zu erreichen; ... in der Einheit des Loskaufs, den Christus für alle gewirkt hat.»<sup>10</sup>

«Dieses ‚Gesetz der Solidarität und Liebe‘ (Pius XII) versichert uns, dass bei aller reichen Vielfalt der Personen, Kulturen und Völker alle Menschen wahrhaft Brüder und Schwestern sind» (KKK 361). Sollte dieses «Gesetz der Solidarität und Liebe», das das Christentum als Ideal und als Aufgabe in Europa eingewurzelt hat, erneut zu dem Fremdkörper werden, der es am Anfang war?

3. Weil der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist, besitzt er jene Gabe, die ihn Gott am ähnlichsten macht: die Freiheit. Im Unterschied zu den heidnischen Göttern, die zusammen mit den Menschen unter der Herrschaft des *fatum* stehen, hat das biblische Menschenbild die Freiheit gebracht. Ein Gott, der vom Menschen will, dass er Ihn «von ganzem Herzen» liebt, kann dieses Herz nicht zwingen wollen, soll es in Liebe antworten. Hier ist die tiefste Wurzel aller Religionsfreiheit.

Die gewaltigste «Erfindung» der biblischen Religion ist die Freiheit: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die Gott dem Menschen gegeben hat, weil nur ein freiwillig antwortender Mensch ein Gott wirklich liebender sein kann. Liebe verbannt den Zwang. «Glauben kann der Mensch nur freiwillig» (*Credere non potest nisi volens*), sagt Augustinus<sup>11</sup>. Trotz aller Verstöße gegen die eigene Freiheitslehre, die es im Lauf der christlichen Geschichte gegeben hat, bleibt diese Lehre die Grundlage für die Freiheitsrechte, die Europa großgemacht haben. Paradoxe Weise ist diese Sicht der Freiheit gerade in der Neuzeit immer wieder in Frage gestellt worden. Deterministische Denkmodelle, die Bestreitung der Freiheit durch gewisse Richtungen der Gehirnforschung, aber auch philosophische und psychologische Infragestellungen der effektiven Freiheit des Menschen erinnern erstaunlich an manche fatalistische Ansichten, die vorherrschten, als das Christentum im ersten Jahrhundert seinen Weg nach Europa nahm. Werden wir diese Freiheit verlieren, wenn ihre christlichen Wurzeln verloren gehen?

Spätestens hier meldet sich, so vermute ich, massiver Protest: Hat die Neuzeit ihre Freiheit nicht mühsam *gegen* das Christentum erobern müssen? Es scheint als wäre das, was an christlichen Wurzeln in Europa einmal stark war, heute eher die Behinderung der Freiheit durch dogmatische und moralische Barrieren.

## II. MITTELALTER – DIE «FINSTERE» ZEIT EUROPAS?

Bisher wurde an drei Beispielen das Neue, welches das Christentum Europas gebracht hat, benannt: Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen; die Einheit der Menschheitsfamilie und die Gabe der Freiheit. Andere Beispiele sind: das Verständnis von Zeit nicht zyklisch, sondern linear, also die Geburt der Geschichte; das Verständnis von Arbeit, exemplarisch im *ora et labora* des Hl. Benedikt, nicht als sklavischer Zwang, sondern als Verwirklichung des Menschen und als Mitwirken am Werk des Schöpfers<sup>12</sup>.

Doch das Problem ist nicht das idealtypisch gesehene Ur- und Frühchristentum, sondern die «Christenheit», d.h. jene Gestalt des Christentums, die dieses mit der Konstantinischen Wende und vor allem seit der Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius im Jahre 380 angenommen hat. Es ist die Christenheit mit ihrer alles beherrschenden Macht und Pracht, ihren Kathedralen und Klöstern, aber auch ihren Kreuzzügen und Ketzerverfolgungen, kurz: jenes «finstere» Mittelalter, aus dem die «lichtvolle» Aufklärung (und zuvor schon die Reformation) angeblich herausgeführt hat. Dieses im «Kanon der wohlerworbenen Vorurteile» fest verwurzelte Bild taucht immer wieder auf, wenn in den Auseinandersetzungen der Gegenwart der Verdacht geäußert wird, «die Kirche», insbesondere der Papst und die Römisch-Katholische Kirche, wollen Europa «ins finstere Mittelalter zurückschicken».

Doch genug der Ironie, kommen wir zur Sache. Das frühe, vorkonstantinische Christentum hat immer wieder eine große Faszination ausgeübt. Alle, vorsichtiger: viele der Erneuerungsbewegungen, die die europäische Christenheit kannte, haben sich an dieser Anfangszeit orientiert, als der christliche Glaube ohne Waffen, ohne den Schutz und die Gesetze von Kaiser und Staat den Weg zu den Herzen der Menschen fand. Wir werden darauf bei den Schlussfolgerungen noch zurückkommen.

Jetzt geht es aber darum, einen Blick auf die Epoche der «Christenheit», auf die mehr als tausend Jahre zwischen der Konstantinischen Wende und dem Beginn der Neuzeit, zu werfen. Nebenbei gesagt: Wer nach dem wohl finstersten Jahrhundert der Menschheitsgeschichte, dem «Jahrhundert der Wölfe», wie Ossip Mandelstam das 20. Jahrhundert nannte (der jüdisch-russische Dichter war eines der Millionen von Opfern des sowjetischen Terrors), wer nach diesem Jahrhundert das Mittelalter noch «finster» nennt, muss sich sagen lassen: Lernen Sie Geschichte!

Die neue Epoche, das «Mittelalter», beginnt in gewisser Weise mit dem Christwerden des Kaisers. Das war wohl ein berechtigter Traum der verfolgten Christen: Wenn einmal der Kaiser Christ würde, wäre die Freiheit der Kirche gesichert. Sie wäre vor Verfolgung geschützt, könnte sich frei entfalten. Der Traum war schnell vorbei. Welchen Platz hat der Kaiser, der

Christ geworden ist: Herrscht er über die Kirche? Auch unter einem christlichen Kaiser gilt das Wort der Apostel vor dem Hohen Rat in Jerusalem: «Man muss Gott mehr gehorchen als dem Menschen» (Apg 5,29). Ambrosius von Mailand widersteht dem christlich gewordenen Kaiser ins Angesicht mit Worten, die so etwas wie die Charta der «abendländischen Kirchenfreiheit» (so der Titel des Buches von Hugo Rahner, 1943, in der Schreckenszeit des Nationalsozialismus geschrieben) darstellen: «Der Kaiser ist *in* der Kirche, er ist nicht *über* der Kirche. Ein guter Kaiser sucht die Kirche zu fördern, nicht sie zu bekämpfen. So unertänig wir dies sagen, so unerschütterlich halten wir daran fest, auch wenn man uns droht mit Scheiterhaufen und Schwert und Verbannung. Wir Knechte Christi haben das Fürchten verlernt.»<sup>13</sup>

Damit ist die Debatte eröffnet, die über tausend Jahre das Leben des Abendlandes – anders als die östliche Hälfte Europas – prägen sollte: das Miteinander und Gegeneinander von *imperium* und *sacerdotium*, zugespitzt im Kampf um die jeweilige Rolle von Papst und Kaiser.

Zwei Päpste stehen symbolisch und real für die Entwicklung, die das christliche Abendland ermöglichten, es aber auch in seine tiefste Krise führten: Papst Gregor der Große (590–604) litt unter dem Verfall Roms, zu dessen hohem Adel er gehörte. Er sah, dass vom Kaiser in Ostrom zwar der Herrschaftsanspruch über, aber keine Hilfe für das Weströmische Reich zu erwarten war. Deshalb begann die Kirche selbst die Rolle einer Hüterin und Statthalterin des weströmischen Imperiums zu übernehmen. Bis in die Gestaltung der Symbolsprache versuchte Papst Gregor dem Bischof der Römischen Kirche als Pontifex Maximus den Herrschaftsanspruch zu sichern und Rom als *caput mundi* eines christlichen, weströmischen Reiches zu behaupten. Das gelang ihm zwar nur symbolisch, aber es gab den Römern ein neues Selbstbewusstsein und der Kirche ein Ziel.

Zweihundert Jahre später hat sein Nachfolger Leo III. eine weitreichende Entscheidung getroffen: Er bat die Franken um Hilfe und krönte im Jahre 800 den fränkischen König Karl den Großen zum Römischen Kaiser. Für den byzantinischen Kaiser war dies ein tiefer Verrat an der Einheit des Reiches und der Christenheit. Bis heute leiden die beiden «Lungenflügel» der Christenheit, der östliche und der westliche, an der immer tieferen gegenseitigen Entfremdung, die schließlich zur Trennung des Jahres 1054 führte. Für den Westen Europas war diese Kaiserkrönung ein entscheidender Schritt zu einer eigenen Entwicklung der «abendländischen Christenheit».

Die Folgen dieser Entscheidung sind bekannt: mit der Entwicklung des «Heiligen Römischen Reiches» (*Sacrum Romanorum Imperium*) entstand im Lauf der Jahrhunderte eine eigene, hohe, christlich geprägte Kultur, das lateinische Mittelalter. Doch entwickelte sich ein ebenso langer Konflikt, wer eigentlich an der Spitze des Reiches stehe: der Kaiser, der das Reich im

göttlichen Auftrag regieren sollte, oder der Papst als Pontifex Maximus, der Stellvertreter Christi, der den Kaiser erst zum Kaiser machte?

Wir wissen, dass der Konflikt mit dem Sieg des Sacerdotium über das Imperium ausging. Aber es war ein Pyrrhus-Sieg. Die Vorstellung, der Papst könne allein eine übernationale Herrschaft in Europa verwirklichen, erwies sich als Illusion. Die Dynamik der Kämpfe der europäischen Könige und Fürsten um die Bildung unabhängiger Nationen und um Landeshoheit erwies sich als stärker. Am Ende von vielen Kriegen wurde aus dem Sacerdotium ein mittelalterlicher Staat, der Kirchenstaat, ohne Bedeutung im europäischen Konzert der Mächte. Bedeutung behält der Papst nur durch seinen geistlichen, ideellen Anspruch als Vertreter eines universalen Glaubensangebotes. Der Kampf um die Herrschaft im Reich und dann um einen «Kirchenstaat» in Konkurrenz zu weltlichen Mächten schwächte diese geistliche Bedeutung des Papstes eher, als dass sie sie stärkte.

Die Konsequenz war eine tiefe Krise, die im Mittelalter begann und in die Reformation, die westliche Kirchenspaltung, die Konfessionskriege und schließlich in Aufklärung und Säkularisation mündete.

Aus dieser Geschichte gilt es eine Lehre zu ziehen: Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass eine Religion, eine Glaubensgemeinschaft vor allem dadurch gestärkt wird, dass sie sich mit staatlicher und politischer Macht verbindet. Religion bedarf gewiss des Schutzes des Staates (wie auch der Staat der Kraft der Religion bedarf), aber es tut der Religion nicht gut, wenn sie sich mit staatlichen Gebilden und politischen Institutionen identifiziert. Unterscheidung tut not und tut beiden gut. Das ist die Lehre der langen Geschichte der Christenheit. Sie gedieh immer dann am besten, wenn sie keine Deckungsgleichheit mit dem Staat anstrebte, sondern sich als inspirierende, gestaltende Kraft authentischen Glaubens erwies.

Bei diesen Überlegungen zum Mittelalter darf es deshalb nicht nur um den Konflikt *sacerdotium – imperium* gehen, sondern auch um die Kraftquellen des christlichen Lebens, die erst das Abendland hervorgebracht haben. Allen voran sind hier die Orden und Klöster zu nennen. Man kann deren Wirkung nicht überschätzen. Ohne die irischen Mönche hätte es keine Christenmission in Europa gegeben und das Erbe der Antike, der vorchristlichen wie der christlichen, wäre untergegangen. Klöster waren Zentren der Bildung und der Wissenschaft. Sie kämpften um die Reinheit des Glaubens. Sie machten Länder urbar, entwickelten Landwirtschaft und Handwerk. Sie notierten und bewahrten die Geschichte und bildeten Netzwerke der Kommunikation über ganz Europa.

Gewiss gab es zyklisch Phasen der Schwäche und des Niedergangs. Aber Welle um Welle kamen Erneuerungen von unglaublicher Vitalität: Im Jahre 910 wurde in Cluny das Reformkloster gegründet. Zweihundert Jahre später gab es in Europa tausendzweihundert Klöster, die nach der Clunia-

zensischen Reform lebten und im sozialen, wirtschaftlichen, künstlerischen, vor allem aber im geistlichen Bereich eine unvorstellbare Vitalität entfalteten. Durch Cluny, sagt Papst Benedikt XVI., «begann sich in den verschiedensten Regionen Frankreichs, in Italien, in Spanien, in Deutschland und in Ungarn ein Europa des Geistes abzuzeichnen».<sup>14</sup>

Als Cluny Zeichen des Niedergangs zeigte, folgte die nächste gewaltige Erneuerungswelle: Mit Bernhard von Clairvaux überzogen im 12. Jahrhundert die Zisterzienser in kürzester Zeit ganz Europa mit einem eng kommunizierenden Netz von Klöstern. Als im 13. Jahrhundert die Städte aufzublühen begannen, wirkten Franziskus und die Armutsbewegung.

Welches Potenzial an Freiheit, was für eine intensive Lebendigkeit lag in diesen Erneuerungsbewegungen. Es wird viel zu wenig bedacht, wie sehr das Freiheitsbewusstsein Europas von daher geprägt wurde. Von seinen Anfängen an ermöglichte das Christentum «das Heraustreten aus der weltlichen sozio-politischen Ordnung». Das «man muss Gott mehr gehorchen als dem Menschen» brachte ein Element der persönlichen Freiheit gegenüber den gesellschaftlichen Zwängen. Eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür ist die Szene aus Assisi, im Jahre 1207, als der junge Francesco Bernadone seinem Vater und der weltlichen Obrigkeit den Gehorsam aufkündigte, um allein Gott zu gehorchen. Er gab dem Vater sein Gewand zurück, um nackt dem nackten Christus zu folgen. Diese Freiheit radikal christlichen Lebens hat in allen Jahrhunderten große schöpferische Kräfte freigesetzt. Die innere Dynamik Europas hat hier eine ihrer Ursachen. Selbst im säkularen Europa wirkt die Strahlkraft dieser radikalen Nachfolge Christi weiter. Um meine Schlussfolgerungen vorweg zu nehmen: ich bin überzeugt, dass hier eines der großen Hoffnungspotenziale Europas liegt. Wie im Mittelalter die großen Erneuerungsbewegungen die Christenheit aufgeweckt und dynamisiert haben, so war es auch in der Neuzeit. Und so ist es bis heute. Die Kirche (ich spreche hier von der katholischen, es gilt aber auch von den anderen christlichen Kirchen) hat oft ungeahnte Ressourcen der Erneuerung. Warum sollten uns nicht manche Überraschungen bevorstehen, wie jene, die der Poverello von Assisi vor 800 Jahren ausgelöst hat?

### III. NEUZEIT: DIE ANDERE SICHT EUROPAS

Wer nicht, wie ich, die Wurzel Europas im Erbe des antiken Christentums und dessen Weiterwachsen im Mittelalter sieht, blickt dann für gewöhnlich auf die Reformatoren und die Aufklärung, im Widerspruch zur katholischen Kirche. In dieser Sicht ist das moderne Europa vor allem ein «Kind der Aufklärung», die ihre Werte und Sichtweisen oft gegen die Kirche, ja gegen das Christentum artikuliert und erkämpft hat. Immer wieder wird der Einwand formuliert, die Menschenrechte in Europa seien gegen den zähen



Widerstand besonders der katholischen Kirche erkämpft worden, daher könnten sie gar nicht auf das Christentum zurückgehen.

Die Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert hat die abendländische Gesellschaft zutiefst erschüttert. Wir können uns kaum vorstellen, welche Traumata die Abgrenzung von «neuem» und «altem» Glauben für die Menschen bedeutet hat. Man hat die daraus folgenden Religionskriege «hermeneutische Bürgerkriege» genannt, weil sich die streitenden Parteien durch verschiedene Auslegungen der für alle gleichen Bibel legitimierten.

Eine der schlimmsten Folgen der Religionskriege war die «Territorialisierung» des religiösen Bekenntnisses: *Cuius regio eius religio*. Der Wohnort bestimmt das Religionsbekenntnis. Bis heute leidet die europäische Politik an den Folgen dieses Prinzips: Funktionalisierung der Konfession für die nationale Identität, sei es etwa in mehrheitlich orthodoxen Ländern (Griechenland, Rumänien, Bulgarien) oder im tragischen nordirischen Bürgerkrieg. Ist das katastrophale Konzept des «ethnic cleansing» etwa am Balkan nicht auch eine tragische Weiterführung dieses Europa zerreißenen Prinzips? Die Vertreibung der Deutsch- oder Ungarischsprachigen aus der Tschechoslowakei ist ein weiteres krasses Beispiel dafür. Die Balkankriege der 90er-Jahre ebenfalls. Es ist eine schreckliche Zeit, wenn das friedliche Zusammenleben von Religionen, Sprachen, Kulturen und Völkern nicht mehr möglich scheint. Das Vielvölkerreich der Habsburger war ein Gegenmodell. Kein Wunder, dass es zerstört wurde, obwohl es wie kaum eine andere europäische Realität die heute angestrebte Integration vorwegnahm. Eine zweite Folge der Konfessionskriege war, dass die Menschen von den theologischen Konflikten genug hatten. Es musste eine Basis gefunden werden, auf der unabhängig von Theologie und Konfession ein Staat gebaut werden konnte, und die, so meinten Denker wie Hobbes oder Spinoza, finde man im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken. In der Physik und in der Mathematik gibt es keine Ketzer. Hier müsse die Basis sein, um sich auch über Recht, Ethik und Metaphysik zu verständigen, unabhängig von Gesichtspunkten des Glaubens. Die unglaubliche Erfolgsgeschichte des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens erweist scheinbar ganz, dass die Religion rückschrittlich, die wissenschaftliche Weltanschauung fortschrittlich ist. Schlimmer noch: die Religionskriege scheinen zu bestätigen, dass Religionen die Menschen gegeneinander aufbringen, die Aufklärung hingegen sie frei macht.

Wenn wir noch tiefer gehen, stoßen wir über die Frage der Religionen hinaus zur Gottesfrage vor. Sie ist letztlich angesprochen, wenn wir die Krise Europas seit der Glaubensspaltung betrachten. Der Philosoph Odo Marquard spricht von einer «Tribunalisierung Gottes»: Gott selbst wird angeklagt. Die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Gottes Güte und dem Übel wird neu und akut gestellt: *Unde malum?* Woher kommt das Böse?

Auf diese Frage kann nun freilich das naturwissenschaftliche Weltbild keine Antwort geben. Genauer: der Versuch, darauf Antwort zu geben, war der Fortschrittsglaube: Einmal wird der Fortschritt alle Übel beseitigen, die Krankheiten werden durch die Fortschritte der Medizin überwunden, die Ungerechtigkeiten durch wirtschaftlichen Fortschritt. Der Fortschrittsglaube hat die Religion ersetzt.

Aber er hat zwei Haken: erstens hilft mir heute ein künftiger Fortschritt nicht mehr. Dann bin ich schon tot. Denn «on the long run we are all dead». Das schon geschehene Unrecht und Leid wird dadurch nicht ungeschehen gemacht. Zweitens besteht berechtigter Zweifel am unbegrenzten Fortschritt, einen solchen gibt es nicht. Die Heilserwartungen, die der Marxismus und andere Formen des Fortschrittsglaubens hegten, haben sich nicht erfüllt. Sie können sich nicht erfüllen. Denn wir sind nur Gast auf Erden. Die Zeit unserer Pilgerschaft ist begrenzt, die Ressourcen unserer Erde, auf der wir pilgern, ebenso. Die Frage ist am Ende des Tages nüchtern zu stellen: War das schon alles?

#### *Schluss: Christentum – Wurzel und Fremdkörper*

Die Situation des Christentums in Europa ist paradox. Es scheint weitgehend marginalisiert. Die Kirchen sind «unter fernem Liefen» auch noch da. Aber sie haben kaum ein gewichtiges, prägendes Wort. Und doch sehe ich sie nicht als «Auslaufmodell» in einem Europa, in dem die Sinnressourcen knapp werden.

In mancher Hinsicht sind wir wieder am Anfang des Christentums: in einer religiös und kulturell pluralen, weitgehend «heidnischen» Welt, in der die in Jahrhunderten eingeübten christlichen Grundhaltungen verlernt wurden, in der Astrologie und Abtreibung, Aberglaube und Ängste vorherrschen. Die Christen sind zwar nominell in Europa die große Mehrheit, die «praktizierenden» Christen aber sind eine Minderheit.

Ich sehe die Situation des Christentums in Europa als höchst spannend und chancenreich. Es ist in vieler Hinsicht ein Fremdkörper – und weckt doch bei vielen, das Gefühl von Heimat. Es gibt in Europa zunehmend «Heimkehrer», Menschen, die aus einer völlig säkularen Lebensweise heraus den Weg zu einem bewussten Glauben finden. Sie beschreiben ihren Weg oft als ein Nach-Hause-kommen.

Hier liegt die unverwechselbare Kraft des Christentums: es verleiht eine doppelte Bürgerschaft, eine irdische und eine himmlische. Es lädt ein zu loyalem Mitwirken in der Gesellschaft, zum Annehmen der Verantwortung für die *civitas terrena*, ohne diese utopisch umstülpen oder umstürzen zu wollen. Dieses gelassene Engagement im Zeitlichen hat seinen Grund in der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur *civitas Dei*. Dieser Anspruch, nicht nur

Bürger der irdischen *civitas* zu sein, hat alle totalitären Denker und Diktatoren zum Hass auf die Kirche bewogen. Denn der Christ ist frei dem Staat gegenüber, weil er nie nur Staatsbürger ist. Nie kam diese «Freiheit eines Christenmenschen» schöner zum Ausdruck als bei den «Bekennenden Christen», die sich in der Freiheit des Glaubens dem totalitären Zugriff des Staates entzogen. Dietrich Bonhoeffer ist ein leuchtendes Beispiel dieser Freiheit, und ebenso der einfache oberösterreichische Bauer Franz Jägerstätter, um nur zwei zu nennen.

Dieses Ferment der Freiheit hat das Christentum im heutigen Europa einzubringen, als Freiheit gegenüber den Ansprüchen des Mainstream, der *political correctness* oder einfach dem Zwang der Mode.

Diese Freiheit hat eine tiefere Quelle, eine unerschöpfliche Ressource. Oben war von dem erstaunlichen Phänomen der raschen Ausbreitung des Christentums in seinen Anfängen die Rede. Ich sehe dafür neben anderen Gründen vor allem einen: Diese Ausbreitung hat mit *dem* zu tun, der dazu ausdrücklich den Auftrag gegeben hat und dabei versprochen hat: «Seht, ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Zeit» (Mt 28,20). Diese Zusage Jesu Christi ist die stärkste Ressource des Christentums, und sie verifiziert sich immer neu auf höchst überraschende Weise. Aus ihr erklärt sich die unerschöpfliche Regenerationskraft des Christentums. So oft schon als sterbend erklärt, erlebt es aus der Kraft des Auferstandenen immer wieder seine Auferstehung.

Fremdkörper in Europa und doch auch Wurzel: das ist die spannende Situation des Christentums im säkularen Europa. Dieses sieht das Christentum oft kritisch, und das ist gut so. Europa braucht den prophetischen Einspruch des Evangeliums als heilsame Unruhestiftung. Aber das Christentum braucht auch die kritische Rückfrage des säkularen Europas. Sie tut ihm gut. Sie weckt es auf, fordert es heraus. Sie stellt ihm unerbittlich die Frage nach seiner Glaubwürdigkeit. Im Tiefsten, so glaube ich, sehnt sich Europa nach einem authentischen Christentum. Denn wir alle, säkulare oder gläubige Europäer, wissen insgeheim: die Wurzel, die Europa auch in Zukunft tragen kann, ist eben dies: ein glaubwürdiges, seinem Ursprung treues Christentum, so fremd es uns auch bisweilen scheinen mag. Braucht Europa nicht dringend eine neue Liebe zu diesem ihm so Fremden und doch so Nahen: dem Christentum?

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags vor dem Überseeclub in Hamburg am 8. Februar 2010.

<sup>2</sup> Kathpress Infodienst 12. 11. 2009, 6.

<sup>3</sup> Joseph H. H. WEILER, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg–München 2004 (Original *Un'Europa cristiana. Un Saggio esplorativo*, Mailand 2003).

<sup>4</sup> Hans MAIER, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Herder/Spectrum 1999, 108.

<sup>5</sup> Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, n. 50.

<sup>6</sup> Kröner-Ausgabe Bd III,7.

<sup>7</sup> Zitiert nach Hans MAIER, op. cit., 15.

<sup>8</sup> *Der Brief an Diognet*, Einsiedeln, 1982, 19.

<sup>9</sup> Vgl. Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Frankfurt 1971, 64-65.

<sup>10</sup> Pius XII., Enz. «Summi Pontificatus»; KKK 360

<sup>11</sup> AUGUSTINUS, *Tract. in Io. Ev.*, 26,2

<sup>12</sup> Vgl. Hans MAIER, op.cit.

<sup>13</sup> Sermo contra Auxentium 36; PL16, 1018B: zit. nach H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln/Köln 1943, 10.

<sup>14</sup> Generalaudienz vom 11. November 2009.

MICHAEL SEEWALD & BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

## FREIHEIT – EIN MODEWORT DER THEOLOGIE?

*Systematische Klärungsversuche  
im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*

### 1. ERSTE ORIENTIERUNG: WAS IST FREIHEIT?

#### 1.1. Einleitende Bemerkungen

Freiheit ist eines jener Worte, das – kaum ist es gesprochen – eine vorwärts gewandte, fortschrittlich-optimistische Aura verbreitet. Aus diesem Grund wird der Begriff häufig bemüht – sei es in der Politik, sei es in der Kirche: Will jemand einer erhabenen Forderung Nachdruck verleihen, so weist er sie als eine notwendige Folge des Freiheitsgedankens aus. In einem auch unter Professoren weit verbreiteten Sprachstil ist dann von der «Freiheitsbotschaft des Evangeliums», der «Freiheit der Menschen als Geschöpfe Gottes», der «Achtung vor der Freiheit des Gewissens», der «Anerkennung von Freiheit, Mündigkeit und Verantwortung des Einzelnen» oder – ganz allgemein – von der «Freiheit jedes Menschen» die Rede. Fragt man nach Wesen und Zielrichtung des viel beschworenen Gedankens, ergeht folgende Auskunft: Es gehe – positiv formuliert – um ein «differenziertes Verhältnis zur modernen Gesellschaft», oder – negativ gesprochen – um die Überwindung einer «rigorose[n] Moral ohne Barmherzigkeit»<sup>1</sup>.

Der vorliegende Aufsatz will nicht über die *inhaltliche* Berechtigung des Memorandums «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch», aus dem die aufgeführten Zitate stammen, urteilen. Es geht stattdessen um ein *formales* Defizit, das dem Text zugrunde liegt und in dem sich ein grundsätzliches Problem vieler kirchlicher Diskurse der Gegenwart spiegelt: Es mangelt an terminologischer Präzision. Die Aufgabe der Theologie besteht jedoch in einer begrifflich exakten Darstellung und Durchdringung des Glaubens. Auf historischer Ebene hat die Dogmatik die Funktion dessen inne, was in Anlehnung an Michel Foucault eine ideengeschichtliche Archäologie des Wissens genannt werden könnte,<sup>2</sup> deren Einsichten als Ertrag für die systematischen Diskussionen der Gegenwart fruchtbar zu machen sind. Auf der Grundlage dieses wechselseitigen Verhältnisses zwischen geschichtlichem und präsentischem Fragen skizziert die folgende Untersuchung den Freiheitsbegriff, wie ihn Augustinus (354–430) – als Vertreter des lateinischen Westens – und Maximus Confessor (580–662), der die Syntheseleistung ostkirchlichen Denkens am Ende der patristischen Epoche reprä-

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München. – BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, ist Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München.

sentiert, entwickelt haben. Die Gedankengänge der beiden Autoren bergen ein kritisches Potential für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Phänomen «Freiheit». Die Ansätze Augustins und Maximus' sind – so unterschiedlich sie sein mögen – sperrig, weil sie sich nicht einfach in die positiv besetzte, aber im Bereich des Diffusen verbleibende Konnotation der gegenwärtigen, inflationären Rede von Freiheit einfügen lassen. Gerade dies macht sie zu interessanten Gesprächspartnern.

### 1.2. Handlungs- und Willensfreiheit: Grundsätzliche Klärungen

Der Freiheitsbegriff ist Teil der praktischen Rationalität des Menschen. Er findet also dort seine Anwendung, wo es um die Planung und Durchführung sowie um die Zurechenbarkeit und moralische Wertigkeit menschlichen Handelns geht. Dabei lassen sich zwei Grundvollzüge unterscheiden:

1. Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, seine gewollten Handlungen ungehindert auszuführen. Anders gesagt: Der Mensch kann *tun*, was er *will*. Diese Art der Freiheit wird als Handlungsfreiheit bezeichnet.<sup>3</sup> Sie bildet einen Konnex zwischen Innen- und Außenwelt: Ein intramental gefasster Beschluss kann nach Außen in die Tat umgesetzt werden. Solange dieser Konnex funktioniert, spricht man von freien Handlungen. Ist er gestört, so handelt es sich entweder um
  - a) unfreie Handlungen (bei denen der Mensch eine andere Strebung als die gewollte handlungseffektiv werden lässt),<sup>4</sup> oder um
  - b) Verhaltensweisen (bei denen gar keine bewusste Entscheidung von Seiten des Menschen getroffen wird, etwa bei reflexartigen Reaktionen).

Die Stärke des Begriffs der Handlungsfreiheit – der in der antiken Tradition vor Augustinus im Vordergrund moralphilosophischer Überlegungen stand – liegt darin, dass er Freiheit als Vollzugsgeschehen in den Blick nimmt.<sup>5</sup> Freiheit impliziert ein wohlgeordnetes Verhältnis zwischen einer inneren Instanz und deren äußerer Manifestation. Dabei ist jedoch ersichtlich, dass er an einer entscheidenden Stelle zu kurz greift: Die intramentale Dimension der Abwägung und Entscheidungsfindung, die erst dazu führt, dass ein äußerlich erkennbarer Wille zu Stande kommt, gerät nicht in den Blick.

2. Diese Lücke wird durch den Begriff der Willensfreiheit geschlossen:<sup>6</sup> Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, die konkurrierenden Willensstrebungen in seinem Inneren zu kontrollieren und diese in ein geordnetes Verhältnis zueinander zu setzen. Anders gesagt: Der Mensch kann *wollen*, was er *will*.<sup>7</sup> Dieses Verständnis von Freiheit betrachtet das Ringen des Menschen nicht mehr auf der Ebene einer geglückten oder misslungenen Innen-Außen-Entsprechung, wie es die Handlungstheorie tut, sondern setzt einen Moment früher ein: Freiheit beginnt nicht erst bei der Umsetzung von Intentionen, sondern bei der Konstitution der Absichten selbst. Ein klassisches Beispiel: Auf der Ebene der Handlung ist ein Raucher frei. Er kann *tun*, was er *will*, weil ihn niemand dazu zwingt und niemand davon abhält, zu rauchen. Schwieriger gestaltet sich diese Zuordnung jedoch mit Blick auf den Willen selbst: Durch seine Sucht könnte der Raucher gar keine Alternative zwischen Rauchen und Nicht-Rauchen haben; er kann nicht *wollen*, was er *will*, sondern ist Gefangener seiner Entzugserscheinungen, wenn er nicht zur Zigarette greift. Es ist also zumindest fraglich, ob der Raucher, der zweifelsohne handlungsfrei ist, auch willensfrei genannt werden kann.

Fassen wir als erstes Zwischenergebnis zusammen: Freiheit ist ein Selbstvollzug des Menschen, der eine intramentale Seite hat, insofern es darum geht, aus verschiedenen Motivationen und Alternativen eine einzige auszuwählen und diese umzusetzen. Darüber hinaus gibt es auch eine Außenwelt-Komponente, in der der Freiheitsbegriff dazu dient anzuzeigen, ob wir eine bereits getroffene Entscheidung in die Tat umsetzen können oder nicht.

### 1.3. Ausweitungen – Ableitungen – Verwässerungen: Zur gegenwärtigen Diskussion

Neben den genannten Grunddefinitionen erfährt der Freiheitsbegriff jedoch im alltäglichen Gebrauch zahlreiche Erweiterungen. Das gesamte politische System einer Demokratie, das seinen Bürgern gewisse Grundrechte (Art. 1-19 GG) und damit auch «Grundfreiheiten» einräumt, sowie die Justiz, die davon ausgeht, dass Handlungen zurechenbar und deshalb auch strafbar sind, basieren auf dem Gedanken der Freiheit. Dies bringt jedoch gewisse Unschärfen mit sich. Heißt Freiheit, dass es keine Bindungen mehr geben darf? Ist Freiheit die Willkür, heute dies und morgen jenes zu tun? Die heutige Verwendung des Freiheitsbegriffs drückt das Lebensgefühl des modernen Menschen aus: Er ist sein eigener Herr und bestimmt selbst, was aus seinem Leben werden soll.

Diese vorwissenschaftlichen Intuitionen werden jedoch dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion oft nicht gerecht. Im Gegenteil: Die modernen Wissenschaften stellen das Freiheitsbild des Menschen radikal in Frage. Drei Hauptstränge lassen sich in der Anthropologie der Gegenwart ausmachen:

1. Zunächst ist der klassische Indeterminismus, der in der neueren Diskussion auch Libertarismus genannt wird, zu erwähnen.<sup>8</sup> Er entspricht wohl am ehesten dem Selbstbild des heutigen Menschen. Philosophen wie Roderick Chisholm (1916-1999) sehen den Menschen als ein Wesen, das zur moralischen und voluntativen Selbstwahl fähig ist. Der Einzelne wird zwar durch seine Herkunft, seine Erfahrungen sowie seine psychologischen und physischen Gegebenheiten vorgeprägt, er ist jedoch als Person – eine Eigenschaft, die das *proprium humanum* im Unterschied zu anderen Lebewesen ausmacht – ständig in der Lage, zwischen gut und böse zu wählen sowie bestimmte Handlungen aus freiem Entschluss auszuführen und andere zu unterlassen. In diesem Sinne ist er frei zu nennen.<sup>9</sup>

2. Die klassische Gegenposition vertritt der Determinismus.<sup>10</sup> Er tritt historisch betrachtet immer als Folgeerscheinung einer Leitwissenschaft auf. Behauptete der Stammvater Pierre Simon de Laplace (1749-1827) im Rahmen seines mechanischen Weltbildes noch, jede Handlung geschehe mit Notwendigkeit und sei – sofern man die Ausgangspunkte eines Systems vollständig kennt – sicher vorher zu sagen, so wurde diese Vorstellung gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch einen psychologischen Determinismus der heterogenen Schülerschaft Sigmund Freuds (1856-1939), der das Unterbewusste als alles bestimmende Instanz ausmachte, abgelöst.<sup>11</sup> Gegenwärtig behaupten einige Vertreter der Kognitionswissenschaften, wie Wolf Singer (geboren 1943), dass Willensfreiheit ein Phantasieprodukt des Gehirns sei. In Wirklichkeit sei der Mensch neurologisch determiniert.<sup>12</sup> Kennzeichnend für all diese Ansätze, ganz gleich welcher Leitwissenschaft sie folgen, ist, dass von fachinternen Beobachtungen auf philosophische Implikationen geschlossen wird und

daraus Konsequenzen gezogen werden, die weit über die Grenzen der betreffenden Einzelwissenschaft hinausgehen. Ein symptomatisches Beispiel bietet hierfür das so genannte «Libet-Experiment» aus dem Jahr 1979; es bildete den Auftakt für den neurologischen Determinismus, der bis heute dominant ist.<sup>13</sup> Benjamin Libet (1916–2007) stellte fest, dass in Situationen, in denen sich Menschen zwischen zwei Alternativen entscheiden müssen, bestimmte Gehirnaktivitäten den Entschluss prädisponieren, bevor der Handelnde sich überhaupt bewusst wird, wofür er sich entscheidet. Daraus wurde geschlussfolgert, dass Willensfreiheit eine bloße Illusion sei, die der physiologischen Untersuchung nicht standhalte. Hierbei wird von einer naturwissenschaftlichen Beobachtung ungebrochen auf eine philosophische Konsequenz geschlossen, ohne dass das Verhältnis der beiden Disziplinen – ihre Vernetzung, aber auch ihre Unterscheidungskriterien – eigens in den Blick geriete.

3. Würde man die Aufarbeitung der Freiheitsdebatte bei dem Gegensatz Determinismus versus Indeterminismus, *tertium non datur*, abschließen, so bliebe eine entscheidende Position, die sich in den letzten Jahrzehnten immer stärker profiliert hat, außer Acht: der so genannte Kompatibilismus.<sup>14</sup> Seine Kernthese besagt, dass sich Determination und Freiheit nicht gegenüberstehen, sondern zwei miteinander vereinbare Merkmale der Willensbildung und des Handelns sind.<sup>15</sup> Um dies zu demonstrieren unterscheidet Harry G. Frankfurt (geboren 1929) zwei Ebenen innerhalb des menschlichen Willens:<sup>16</sup> Die *second order volitions* sind übergeordnete Wünsche, die unsere grundsätzlichen Vorstellungen über Gut und Böse, gebotenes und verbotenes Handeln prägen. Ihnen stehen die *first order desires* gegenüber. Bei letzteren handelt es sich um momentane Strebungen, spontane Eingebungen und affekthafte Wünsche. Ein Beispiel: Morgens klingelt der Wecker. Meine *first order desires* sagen, dass ich noch im Bett bleiben *will*; die *second order volitions*, also die übergeordnete Wertungsinstanz, ist sich jedoch darüber im Klaren, dass ich einen wichtigen Termin habe und deshalb aufstehen *will*, obwohl ich es *nicht will*. Innerhalb dieses Schemas seien Freiheit und Determination kompatibel. Freiheit liege dann vor, wenn mein handlungseffektives Wollen meinen übergeordneten Wünschen folgt, wenn also die *second order volitions* über die *first order desires* kritisch befinden und schließlich entscheiden, welche der vielen Strebungen umgesetzt werden soll. Der Inhalt der *second order volitions*, also die Maßstäbe des Bewertungsvermögens, sind hingegen notwendig determiniert; hier besteht keine Möglichkeit zur moralischen Selbstwahl. Der Kompatibilismus versucht also einerseits, den deterministischen Impetus der modernen Wissenschaften kritisch zu rezipieren, ohne jedoch die Vorstellung menschlicher Freiheit aus dem Horizont des Denkens zu verabschieden. Dieses Bemühen findet auch bei den jüngeren Autoren des deutschen Sprachraums immer mehr Vertreter. So sind zum Beispiel Peter Bieri (geboren 1944) zu nennen,<sup>17</sup> der unter dem Pseudonym Pascal Mercier auch belletristisch aktiv ist, und Michael Pauen (geboren 1956),<sup>18</sup> der sich einerseits mit naiven und unhaltbaren Freiheitsvorstellungen, andererseits aber auch mit philosophischen Fehlschlüssen der Hirnforschung kritisch auseinandersetzt.

#### 1.4. Freiheit in der Theologie: Eine Ortsbegehung

Die klärenden Bemerkungen und die Skizzen zum Diskussionsstand sind nötig, damit hier nicht derselbe Fehler unterläuft, der weite Teile der öffentlichen Aus-



einandersetzung mit dem Freiheitsbegriff prägt: Er ist positiv besetzt, alle sind sich darüber einig, dass er wertvoll und wichtig sei, aber niemand weiß so recht, was er bezeichnet. Was hat dies alles mit Theologie zu tun?

1. Die Theologie untersucht den Glauben der Kirche; sie fragt nach seiner Grundlegung in der Offenbarung (biblisch), seiner Entwicklung in der Geschichte (historisch), prüft ihn auf seine Konsistenz (systematisch) und leitet aus diesen Einsichten Handlungsempfehlungen für den gelebten Vollzug ab (praktisch). In dieser vierfachen Gliederung als biblische, historische, systematische und praktische Disziplin ist die Theologie eine Wissenschaft. Wissenschaft kann es aber nur dort geben, wo es auch ein Mindestmaß an Freiheit gibt. Die Verfassung bezeichnet dies als «Freiheit von Forschung und Lehre» (Art. 5 Abs. 3 GG). In Bezug auf die Theologie lässt sich dies in doppelter Weise präzisieren:

a) Zunächst könnte man von einer *thematischen* Freiheit sprechen: Der Theologe muss frei in der Wahl seines Untersuchungsgegenstandes sein. Eberhard Jüngel formuliert dies so: «Zu jeder Zeit immer wieder mit ihrer *Sache anfangen*, das ist die kürzeste Formel für die Freiheit der Theologie.»<sup>19</sup> Jede Zeit kennt ihre Modethemen, hat aber auch ihre blinden Flecken, die entweder nicht wahrgenommen oder gar bewusst ignoriert werden. Eine seriöse Theologie, die weder mit dem Zeitgeist verheiratet noch von ihm geschieden ist, muss dadurch, dass sie «ihre Sache» immer neu durchdenkt und kritisch artikuliert, auf Einseitigkeiten in den öffentlichen Diskursen – inklusive der eigenen – hinweisen. Diesen, die Theologie prägenden Vollzug einer thematischen Freiheit kann man in unterschiedlicher Weise benennen: Mit Verweis auf die Kritische Theorie ließe sich von einer «Dialektik der Aufklärung»<sup>20</sup> sprechen. Der Theologie kommt die kritische Funktion zu, die im Diskurs angemeldeten Geltungsansprüche<sup>21</sup> auf ihre Begrenztheit zu verweisen. Mit Henri de Lubac ließe sich derselbe Sachverhalt bildhafter formulieren: Aus methodischer Sicht zeigt sich im Hier und Jetzt immer nur die «Rückseite», also eine unvollständige, nicht verabsolutierbare Synthese, wohingegen das perspektivenenthobene «An-und-für-sich» (die «Vorderseite»<sup>22</sup>) der Endzeit mit ihrer neuen kognitiven Qualität vorbehalten bleibt. Um darauf beständig hinzuweisen und so mit ihrer «eigenen Sache anfangen» zu können, bedarf die Theologie der thematischen Freiheit; nur sie garantiert fortschreitende Wissenschaft.

b) Darüber hinaus gibt es auch eine *explikatorische* Freiheit des Theologen. Sie wird dann verwirklicht, wenn die thematische Freiheit nach Außen tritt und sich in das Gespräch der eigenen Zunft einschaltet.

Eine Theologie, der entweder die thematische (Was wird untersucht?) oder die explikatorische (Was wird öffentlich ausgesprochen?) Freiheit fehlt, ist keine Wissenschaft mehr: Sie ist eine Hoftheologie, die unter dem Kuratell eines Despoten steht oder als bloße Marionette des Zeitgeistes fungiert. Anders formuliert: Wenn die Wissenschaft sich nicht ideologieverdächtig machen will, bedarf sie notwendigerweise des freien Selbstvollzugs. Dies gilt auch für die Theologie. In der dogmatischen Prinzipienlehre muss Freiheit als formale Voraussetzung jeder Theologie und damit als ihr innerer Selbstvollzug bedacht werden.

2. Neben dieser *formalen* Seite, die die Grundlage jeder theologischen Reflexion betrifft, gibt es auch eine *materiale* Seite der Freiheitsproblematik: An mehreren Stellen muss der Theologe auch inhaltlich, wenn er den Glauben der Kirche unter-

sucht, den Freiheitsbegriff klären. In der Dogmatik zieht er sich durch alle Traktate, angefangen bei der Schöpfungslehre: Geschah die Schöpfung aus Notwendigkeit oder ist sie ein kontingenter, freier Akt Gottes? Wie gestaltet sich die freie Zuwendung Gottes zum Menschen? Hatte der Mensch im Paradies auch die Freiheit, nicht zu sündigen? In welchem Verhältnis steht die Freiheit des paradiesischen Menschen zu derjenigen des im Eschaton Vollendeten? Christologisch ist zu fragen: Erfolgte die Sendung des Sohnes vom Vater her in Freiheit? Welche Bedeutung hat der freie Gehorsam Jesu für sein Erlösungswerk?

Wollen wir die Bedeutung der Freiheit für die Theologie benennen, so treffen wir, systematisch formuliert, ein doppeltes Muster an: Freiheit als komplexes Phänomen ist sowohl formale Bedingung als auch materialer Gegenstand der Theologie. Sie ist formale Bedingung in dem Sinne, dass sie die Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie überhaupt benennt (Wissenschaftstheorie), und sie ist materialer Gegenstand, insofern sie als thematisches Problem (Wissenschafts-Vollzug) zu behandeln ist. Werfen wir nun einen exemplarischen Blick auf die Dogmengeschichte, um zu sehen, wie der Freiheitsbegriff im Wissenschafts-Vollzug *historisch* präzisiert wurde, und um auszuloten, welche Relevanz er für die Theologie der *Gegenwart* haben kann.

## 2. ERSTES GESPRÄCH: AUGUSTINUS, DAS PARADIES UND DIE ERLÖSUNG

Augustinus von Hippo (354–430) ist innerkirchlich aufgrund seiner enormen Wirkungsgeschichte im lateinischen Westen ein bedeutender Referenzpunkt. Ein Blick auf die philosophische Landschaft der Gegenwart zeigt jedoch, dass er auch für die analytische Freiheitsdiskussion von hoher Relevanz ist. So versucht etwa Johannes Brachtendorf, Augustinus im Kontext des Kompatibilismus zu deuten.<sup>23</sup> Dabei wird erkennbar, dass der Kirchenvater, wie auch Albrecht Dihle behauptet,<sup>24</sup> für die Entwicklung des modernen Willensbegriffs von entscheidender Bedeutung ist. Der dogmatische Ort, von dem aus wir im Folgenden in ein Gespräch mit Augustinus treten wollen, befindet sich im Schnittpunkt zwischen Schöpfungslehre, Anthropologie und Soteriologie: Mit welcher freiheitlichen Ausstattung wurde der Mensch von Gott geschaffen, wie hat sich diese verändert und welche Konsequenzen birgt dies für die Frage nach der Erlösung des Menschen?

Augustinus denkt den Zustand Adams und Evas, der paradiesischen Ureltern, als Freiheit der absoluten Wahl: Beide hatten die durch keine Präkonditionen beschränkte Möglichkeit, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Systematisch gesehen ergibt sich für die Anthropologie folgendes Bild: Die Freiheit ist Teil der kreatürlichen Ausstattung des Menschen; sie wurde von Gott geschaffen und wird in ihren Entscheidungen, selbst wenn sie sich gegen ihn richten, respektiert. Diese Achtung vor der Entscheidung des Menschen ist jedoch nicht als Gleichgültigkeit Gottes misszuverstehen: Der Schöpfer hat dennoch eine Vorstellung guten Lebens für seine Kreaturen. Die Menschen sollten ausschließlich Gott genießen (*frui*) und die anderen Güter nur gebrauchen (*uti*), um zu Gott, dem *summum bonum* schlechthin, zu gelangen.<sup>25</sup> Von diesem Plan ist der Mensch durch die Ursünde jedoch abgewichen: Aufgrund seines Hochmutes, seiner eigenen *superbia*, die Augustinus als *amor excellentiae propriae* definiert, verliert der Mensch seine stetige Ausrichtung auf

Gott. Er will die anderen Güter nicht mehr gebrauchen, um das höchste Gut zu genießen, sondern verliert sich in seiner Selbstbezogenheit an die vielen Annehmlichkeiten der Welt. «So wurde denn der Mensch sich selbst überlassen, da er Gott verließ und an sich selber Gefallen fand, und, ungehorsam geworden gegen Gott, konnte er nun auch sich selbst nicht mehr gehorchen.»<sup>26</sup> Die Abkehr von Gott ist ein Entschluss, der in der größtmöglichen Freiheit, nämlich der des paradiesischen Urstandes, getroffen wurde. Gleichzeitig aber hat er die Freiheit des Menschen für alle Nachkommen Evas beschränkt, so dass der heutige, gefallene Mensch nicht mehr die Fähigkeit zur unbeschränkten Selbstwahl hat; er ist stattdessen innerlich entzweit und zerrissen. Augustinus deutet dies vor dem Hintergrund seiner neuplatonischen Ontologie. Gott ist die Einheit im umfassenden, absoluten Sinne und teilt allem Geschaffenen diese Einheit in abgestuften Relationen mit. Durch die Abwendung des Menschen von Gott (hier klingt das neuplatonische *reditus*-Schema an) verliert der Mensch einen Teil seiner Identität und damit auch seiner Einheit. Bei Plotin erhalten die niederen Emanate ihre volle Identität nur durch die beständige Rückwendung zu dem Ursprung, aus dem heraus sie entstanden sind. Christlich modifiziert schlussfolgert Augustinus: Durch die Abwendung von Gott als dem Urgrund des Seins büßt der Mensch einen Teil seiner Einheit ein. Er wird leiblich und geistig entzweit. Körperlich zeigt sich dies an der Anfälligkeit für Krankheiten und an der Notwendigkeit des Todes (als Trennung zwischen Leib und Seele). Voluntativ manifestiert sich die *privatio unitatis* jedoch auch an einer Einschränkung der Freiheit. Auf der Ebene des Willens ist der Mensch nicht mehr notwendigerweise gut, weil ein Konflikt der Affekte und sich widerstrebender Neigungen ausgetragen wird.<sup>27</sup> Dies ist eine Einsicht, die in der Entwicklung Augustins immer stärker zum Tragen kommt. Anhand der Schrift *De libero arbitrio*, die über einen längeren Zeitraum entstand, lässt sich dies gut nachvollziehen. Im früheren, ersten Buch ist sich Augustinus der Einschränkung menschlicher Freiheit durch den Sündenfall nicht vollends bewusst; der Konflikt zwischen einem guten und einem schlechten Willen innerhalb der menschlichen Seele wird noch nicht elaboriert geschildert. Stattdessen fragt er: «*Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est?*»<sup>28</sup>. Im späteren dritten Buch hingegen wird eine Willensspaltung festgestellt: Der Mensch ist nicht mehr frei in der Wahl seiner Strebungen, er hat eine *bona* und eine *perversa voluntas*, die miteinander in Konflikt stehen und den freien Selbstvortrag blockieren.<sup>29</sup> Der Mensch ist nur insofern frei, als beide Strebungen zu ihm gehören und er nicht von Außen gezwungen wird, eine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen. Er ist jedoch nicht mehr so frei wie seine Ureltern, weil in ihm ein guter und ein böser Wille, die das *liberum arbitrium* zu zerreißen drohen, miteinander in Konflikt stehen. Die verschiedenen affekthaften Strebungen, die Augustinus als *voluntates* bezeichnet, werden nicht mehr eindeutig von der *bona voluntas* reguliert. Der Mensch ist stattdessen in einer Dialektik von falscher Ausrichtung, Suche nach dem eigenen Lustgewinn und Verhaftung in der Gewohnheit gefangen, so dass sich der böse Wille nicht endgültig suspendieren lässt.<sup>30</sup> Er beschränkt die Freiheit zum Guten. Damit der Mensch dennoch zur Vollendung gelange, ist er auf die Gnade Gottes angewiesen. Dieses Motiv wird in der Entwicklung Augustins, vor allem ab der Schrift *Ad Simplicianum*, immer dominanter:<sup>31</sup> Nur durch die Intervention Gottes, der im Menschen das Licht des Glaubens entzündet, kann

der Mensch gerettet werden. Das *initium fidei* ist dabei allein der Gnade zu verdanken und bewegt sich jenseits jeder menschlichen Leistung. Augustinus, so schreibt er in der Rückschau, bemühte sich «zwar um die Freiheit des menschlichen Willens, doch die Gnade Gottes siegte.»<sup>32</sup> Allerdings würde man dem Ansatz Augustins nicht gerecht werden, wenn man Freiheit und Gnade antagonistisch bestimmt. Das viel zitierte Diktum, wonach es die Gnade sei, die die Freiheit aufrichte, lässt sich insofern bestätigen, als Augustinus auch den Zustand des Eschatons mit dem Kriterium der Freiheit durchmisst. In der Schrift *De correptione et gratia* vergleicht der Bischof von Hippo die Freiheit des ersten, noch nicht gefallen Menschen, mit derjenigen des Erlösten.<sup>33</sup> Adam und Eva besaßen die absolute Freiheit der Indifferenz; sie konnten die Ausrichtung ihrer *voluntas* selbst bestimmen. Der eschatologische Mensch hingegen, der wieder vor dem Angesicht Gottes ruht, besitzt die Freiheit der Gnade und richtet sich damit notwendigerweise und beständig auf das Gute hin aus. Während die Freiheit der Ureltern im *posse non peccare*, also in der doppelten Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, bestand, ist der erlöste Mensch im Sinne eines *non posse peccare* als frei zu bezeichnen.<sup>34</sup> Trotz des Mangels an Alternativität – der Erlöste will mit Notwendigkeit das Gute – ist die Freiheit des Eschatons eine größere als die des Protos, weil die Freiheit der Geretteten von der Gnade umfungen ist.<sup>35</sup>

Worin liegt der systematische Ertrag der Freiheitslehre Augustins? Hierbei sind verschiedene Rezeptionsrichtungen zu unterscheiden: Die gegenwärtige Philosophie des Geistes hat in dem Bischof von Hippo einen wichtigen historischen Bezugspunkt, der durch seine Konzeption des *liberum arbitrium* sowie seine Unterscheidung zwischen *voluntas* und *voluntates* immer noch gültige Grundlagen gelegt hat. Aus speziell theologischer Sicht ist dabei interessant, dass Augustinus den naiven Freiheitsvorstellungen vieler Zeitgenossen sperrig gegenübersteht. Eine Freiheit, durch die der Mensch sich ständig neu erfinden kann, weil er in der Lage ist, sich seine übergeordneten Präferenzen willkürlich auszuwählen, ist eine Scheinfreiheit, die Augustin – zumindest in unserem irdischen, postlapsalen Stand – als nicht gegeben ansieht. Es ist kein anthropologischer Pessimismus, sondern Einsicht in die Begrenztheit der *conditio humana*, wenn deutlich wird, dass der Mensch in seinem Personkern über mehr oder minder konstante Überzeugungen verfügt, die er sich nicht selbst gewählt hat, die sein Verhalten aber zu einem gewissen Grade determinieren, ohne dass er deren Zustandekommen restlos aufklären kann. Augustinus verteidigt die Willensfreiheit, schränkt sie aber gleichzeitig durch einen vorsichtigen Determinismus, der Resultat menschlicher Sündhaftigkeit ist, ein.

Problematischer hingegen erscheinen einige Ausprägungen der späten Gnadenlehre, die Kurt Flasch überdramatisch als «Logik des Schreckens»<sup>36</sup> bezeichnet. Von den Schriften Augustins her ist klar, dass kein Mensch sich seiner Erwählung sicher sein kann; wir kennen unseren eigenen Gnadenstand nicht. Überheblichkeit gegenüber anderen ist also fehl am Platz, sie ist – im Gegenteil – ein Zeichen der eigenen Bedürftigkeit. Ekklesiologisch betrachtet muss auch betont werden, dass die Schar der Geretteten nicht mit der Gemeinschaft der Kirche identisch ist – und zwar in zweierlei Richtung: Einerseits können auch Nichtchristen zum Heil gelangen, andererseits werden solche, die sich als Christen bezeichnen, nicht notwendigerweise errettet. Trotz dieser Akzentuierungen erscheint die Vorstellung eines willkürlich erwählenden und verdammenden Gottes, der seine Erlösungsgnade nur den

wenigen zuteil werden lässt, die er sich ausersehen hat, während die *massa damnata* leer ausgeht, heute problematisch. Sie hat sich kirchenamtlich aber auch nicht durchgesetzt. In dieser Frage blieb das Lehramt, trotz der überragenden Autorität, die Augustinus zugesprochen wurde, in kritischer Distanz zu ihm. Der Grund hierfür ist klar zu benennen: Er lautet «Freiheit». Der Mensch wurde als freier angesehen, als ihn der späte Augustinus betrachtet hatte.

### 3. ZWEITES GESPRÄCH: MAXIMUS CONFESSOR UND DIE ZWEI-WILLEN-LEHRE

Maximus der Bekenner (ca. 580–662) erarbeitet im Zusammenhang christologischer Fragestellungen eine eigene Theorie menschlicher Freiheit. Das Besondere an ihr besteht darin, dass sie zwar philosophische Motive, etwa von Aristoteles oder der Stoa,<sup>37</sup> rezipiert, dabei aber von einer dezidiert theologischen Fragestellung ausgeht: Besitzt Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, einen oder zwei Willen? Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung steht die strittige Interpretation des Konzils von Chalcedon (451), welches in Bezug auf die Gottheit und Menschheit Jesu Christi lehrt, dass «die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt, auch im Zusammenkommen in einer Person und einer Hypostase.»<sup>38</sup> Überträgt man diese ontologische Formulierung auf die Frage nach dem Willen (*thelesis* oder *thelema*), so ergeben sich zwei Wege: Denkt man stärker von der Einheit der Person her, so ist es konsequent, auch von der Einheit des Willens auszugehen, setzt man dagegen bei der Zwei-Naturen-Lehre an, so legt sich ein zweifacher Wille Christi, nämlich ein göttlicher und ein menschlicher, nahe. Maximus Confessor beschreitet den letztgenannten, sich später im Dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) als orthodox erweisenden Weg. Er versucht also, den Begriff des Willens in Anlehnung an die *physis*, die göttliche und die menschliche Natur, zu bestimmen. Das Frageinteresse ist dabei soteriologisch motiviert: Wie muss der sich in den Willensstrebungen manifestierende freiheitliche Selbstvollzug des Gottmenschen Jesus Christus bestimmt werden, damit sein Erlösungshandeln für den Menschen wirksam werden kann?

In erster Linie bezeichnet *thelesis* «bei Maximus nicht den personalen Willensakt, sondern das Willensvermögen als Kennzeichen und konstitutive Dynamik der menschlichen Natur»<sup>39</sup>. Der Bekenner knüpft also an das aristotelische Schema von Akt und Potenz an: Jede Handlung beruht auf einer bereits im Wesen des Handelnden grundgelegten Fähigkeit. Das Besondere an der Willenskonzeption Maximi besteht somit darin, dass die *thelesis* nicht als handlungswirksame Präferenz auf der Seite der *praxis* verortet wird; sie steht stattdessen auf der Seite der *physis*,<sup>40</sup> insofern sie die Aktuierung eines potentiell bereits vorhandenen Vermögens darstellt. Daraus ergibt sich die grundlegende Rationalität des Willens, da dieser Ausdruck der Natur des Menschen ist und deshalb auch als «*logos tes physeos*»<sup>41</sup> bezeichnet wird. Sein bedeutendstes Kennzeichen besteht also darin, dass er nach dem Selbstvollzug der ihm ontologisch zugrunde liegenden Natur strebt. Diesem rationalen Vermögen steht der gnomische Wille («*gnomikon thelema*»<sup>42</sup>) gegenüber. Er bezeichnet den individuellen Vorgang des Wählens und Entscheidens. Maximus denkt den gnomischen Willen als einen defizienten Modus, weil dieser in seiner Freiheit auch die Möglichkeit einschließt, sich von Gott abzuwenden. Während der natürliche Wille

als vorreflexiver Grundvollzug des Menschen notwendig dem Wesen des Menschen entspricht, also seiner Definition nach immer der Natur gemäß ist, kann der nach innerer Beratung und Abwägung handlungswirksame Wille auch *contra naturam* sein. Dies widerspricht einem naiven Freiheitsverständnis, das in manchen Köpfen der Gegenwart vorherrschend ist, und dem es darum geht, Freiheit als die Möglichkeit der totalen Selbstwahl des Menschen – zum Guten wie auch zum Bösen – auszuweisen. Hierin ist sich Maximus mit Augustinus einig: Die Wahlmöglichkeit zwischen rechtem und verwerflichem Tun, oder theologisch gesagt, zwischen einer Gott zugewandten und einer sich von ihm abwendenden Handlung, ist zwar auch als Freiheit zu bezeichnen, sie ist jedoch bereits die Folge eines verminderten ontologischen Status des Menschen. Nur der Gefallene kann sich auch für das Übel entscheiden. Der Erlöste besitzt eine höhere Freiheit, die sich notwendig auf Gott hin ausrichtet und nicht mehr in der Lage ist, zu sündigen. Was Maximus als «gnomischen Willen» bezeichnet, ist in der Sprache Augustins die Freiheit des *posse non peccare*, der «natürliche Wille» hingegen besitzt keine Alternativität zum Bösen (bei Augustin: *non posse peccare*), ist aber in höherem Maße als frei zu bezeichnen, weil er sein Wesen verwirklicht, indem er sich Gott zuwendet.<sup>43</sup> Dem liegt eine Schöpfungsteologie zu Grunde, die – mit neuplatonischem Impetus – davon ausgeht, dass Gott zugleich Ursprung und Ziel des menschlichen Wollens ist und sich dieses an ihm zu orientieren habe: Der Mensch erhält von Gott her sein Sein sowie seine Bestimmtheit und damit einhergehend auch einen rationalen Willen, der seiner Natur gemäß ist; dies ist die Deutung der *thelesis kata physin*. Im Gegenzug ist der Mensch aufgefordert, seine freien Entschlüsse, den gnomischen Willen, der über die Handlungseffektivität einzelner Strebungen zu befinden hat, auf Gott als Schöpfer und Ziel hin auszurichten.<sup>44</sup>

Die vorgetragene Unterscheidung dient Maximus als Interpretament der Soteriologie. Dies zeigt sich an der Deutung der Todesangst Jesu, die in dem Gebet «Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26,39) ihren Ausdruck findet und für die johanneischen Wendungen wie «Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6,38), einen wichtigen biblischen Bezugspunkt darstellen. Die Stellen legen – auf der voluntativen Ebene – eine Unschlüssigkeit und innere Zerrissenheit Jesu Christi nahe. Diese lässt sich durch das Vorhandensein eines menschlichen wie auch eines göttlichen Willens erklären: Der Wille, der der menschlichen Natur Jesu eigen ist, strebt nach dem Angenehmen sowie der Selbsterhaltung. Der natürliche Wille hingegen verwirklicht die Ausrichtung auf Gott durch die Hingabe, die die Agonie zwar nicht ausschließt, sie aber dennoch auf den höheren Willen des Vaters hin durchbricht: Im Garten Gethsemane treten die beiden Willensstrebungen Jesu, der göttliche und der menschliche, als unterscheidbare, aber nicht als trennbare Größen hervor. Die Heilswirksamkeit des Sohnesgehorsams besteht darin, dass sich der der menschlichen Natur eigene Wille in freier Ausrichtung auf den göttlichen Willen dem Heilsplan des Vaters fügt. Bereits in dieser Deckungsgleichheit zwischen göttlichem Willen und menschlicher Freiheit liegt die erlösende Kraft der Inkarnation. René Lafontaine kritisiert deshalb eine Verengung des Christuserignisses auf das Kreuzesgeschehen und setzt es sich zum Ziel, durch «eine Vergegenwärtigung des einen oder anderen Momentes in der patristischen Entwicklung des christologischen

Dogmas [...] das erste Zeugnis der Schrift»<sup>45</sup> zu enthüllen. Die Perspektive Lafontaines ist damit ersichtlich: Das Konzil von Chalcedon und die sich als orthodox erweisende Position des Maximus sind der hermeneutische Schlüssel zu einem adäquaten Verständnis der Heiligen Schrift und – so betont Joseph Ratzinger in seinen «Orientierungspunkten»<sup>46</sup> – zur Erschließung der altkirchlichen Christologie. Aus dem Blickwinkel dieses halb bibeltheologischen, halb dogmengeschichtlichen Erkenntnisinteresses kann die Entwicklung des Bekenners anhand seiner Deutungen des Agoniegebetes Jesu nachgezeichnet werden. Dabei wird deutlich, dass der späte, elaborierte Dyotheletismus das Ergebnis einer Wandlung des Maximus darstellt, der selbst in seiner frühen Zeit ein Anhänger des Monotheletismus war, wie sich anhand von *Epistula* 19 nachweisen lässt.<sup>47</sup> Den Endpunkt dieser denkerischen Entwicklung sieht Lafontaine in der *Disputatio cum Pyrrho*. Als Katalysator dient, gemäß des Axioms *quod non assumptum, non sanatum*, die Soteriologie. Die Heilsnotwendigkeit eines menschlichen Willens Christi wird in zwei Richtungen aufgezeigt:<sup>48</sup> Zum Einen ist es bedeutsam, dass der fleischgewordene Logos auch einen menschlichen Willen angenommen hat, zum Anderen muss betont werden, dass dieser nicht durch den göttlichen Willen absorbiert wird.

An diesem Punkt treten jedoch auch die Grenzen, an die Maximus stößt,<sup>49</sup> deutlich zu Tage: Er ist nicht in der Lage, den freiheitlichen Selbstvollzug der menschlichen Natur Jesu so zu bestimmen, dass deren relative Eigenständigkeit gewahrt bleibt. Durch eine Übertragung der nach-chalcedonensischen Enhypostasielehre auf die Willensproblematik wird die Hypostase des Logos zum Träger des menschlichen Willens, der sich nicht mehr entschlusshaft, sondern nur noch naturhaft äußern kann.<sup>50</sup> Dies erscheint mit den vorwissenschaftlichen Intuitionen eines gegenwärtig verbreiteten Freiheitsverständnisses nur schwer vereinbar. Es gilt deshalb festzuhalten: Für ein gelungenes Miteinander zwischen Gott und Mensch müssen sich beide in Freiheit zugewandt sein. Das Erlösungshandeln kann in doppelter Ausdehnung präzisiert werden: Es ist einerseits etwas, das sich der Mensch nicht selbst verschaffen, das aber andererseits auch nicht am Menschen vorbei wirksam werden kann. Erlösung ist vielmehr ein dialektischer, das heißt nicht spannungsfreier, aber notwendiger Interaktionsprozess zwischen Gott und den Menschen. Die Integrität beider muss dabei gewahrt werden. Das Zeichen dieser Integrität ist die Freiheit, die auch der menschlichen Natur zugesprochen werden muss. Ausgehend von dieser Überlegung erscheint die Freiheit als Schlüsselkategorie für die Glaubenssituation der Gegenwart: Viele Zeitgenossen sind von Begrifflichkeiten wie Sünde, Gnade, Erlösung oder Heil entfremdet; sie verstehen ihren Sinngehalt nicht mehr. Die Kirche leidet dabei unter einer eigenen Sprachnot, weil sie vielerorts nicht mehr in der Lage ist, ihren Glauben adäquat verständlich zu machen. Sie verliert sich entweder in Trivialitäten und Vereinfachungen, die den Ernst der verhandelten Sache, nämlich das Heil oder Unheil des Menschen, herunterspielen. Oder aber sie verharrt innerhalb ihres eigenen Sprachkodex und lässt ihr Glaubensvokabular unübersetzt. Beides greift zu kurz. Der Freiheitsbegriff kann uns hierbei einen Dienst erweisen, weil – plakativ gesagt – die Menschen zwar nicht wissen, was «Erlösung» bedeuten soll, sie aber sehr wohl eine – wenn auch diffuse – Vorstellung von Freiheit haben. Diese könnte also zum katechetischen Ausgangspunkt werden, der «Gott und unsere Erlösung»<sup>51</sup>, wie in der Alten Kirche, neu ins Zentrum des Denkens rückt und zum

Ziel religionspädagogischer Bemühungen macht.<sup>52</sup> Von einer Freiheitsanalyse her lassen sich soteriologische Grunddaten und deren Verknüpfung mit dem Gesamt des christlichen Glaubens plausibel machen, gerade weil der Begriff in den öffentlichen Diskursen – zwar diffus, aber dominant – gegenwärtig ist. Um ihn aus katechetischer Sicht nutzen zu können, bedarf er jedoch klarer Umrisse, die von Seiten der Theologie erst noch zu markieren sind.

#### 4. ZUSAMMENSCHAU: DIE BEDEUTUNG DER FREIHEIT IN DER DOGMATIK

Der kurze Blick auf Augustinus und Maximus Confessor zeigt – so ist unter Bezug auf den Anfang unserer Ausführungen festzuhalten – dass die Freiheitsproblematik innerhalb kirchlichen Denkens nicht erst von Professoren aufgeworfen wurde, die mit pathetischem Impetus behaupten, «nicht länger schweigen»<sup>53</sup> zu dürfen. Damit der Ruf nach Freiheit ein wirklich systembildendes Gewicht innerhalb der Theologie erlangen kann und nicht zum plakativen Schlachtruf einer amtskritischen Reserve degeneriert, ist er präzise einzuführen und konzise zu verwenden. Die Stärke der von Augustinus und Maximus vorgelegten Entwürfe liegt darin, dass sie ihre Gedankenschritte *verstehbar* entfalten und es uns dadurch ermöglichen, zu prüfen, ob diese auch unter den heutigen Gegebenheiten *nachvollziehbar* sind. Manche gegenwärtige, worthülsenartige Forderung nach Freiheit ist hingegen nicht *verstehbar* und daher auch nur schwer *nachvollziehbar*. Halten wir demgegenüber fest:

1. Auf der Ebene der Prinzipienlehre ist die Freiheit – und zwar in ihrer *thematischen* und ihrer *explikatorischen* Dimension – die Bedingung der Möglichkeit jeder theologischen Wissenschaft. Der Theologe trifft also im formalen Sinn, wenn er auf sein eigenes Tun reflektiert, auf den Freiheitsvollzug, ohne den er kein Wissenschaftler sein kann.

2. Die Freiheit bildet aber auch einen materialen Schwerpunkt innerhalb einzelner theologischer Teilgebiete und Traktate, ja sie verbindet diese sogar im Sinne eines *nexus mysteriorum*. Der vom Ersten Vatikanum beschriebene «Zusammenhang der Geheimnisse»<sup>54</sup> bedarf nämlich, um rational aufgezeigt werden zu können, einiger verbindender Begriffe, die den inneren Konnex der oft traktathaft isolierten Glaubensaussagen aufzeigen. Eine adäquate Freiheitskonzeption kann hierzu einen entscheidenden Beitrag leisten. Dies zeigt ein Blick in die Dogmengeschichte, für die hier exemplarisch die Entwürfe Augustins und Maximus des Bekenners standen. «Freiheit» darf dabei nicht zu einer totalitären Universalkategorie stilisiert werden, wie manche transzendentaltheologischen Ansätze es versuchen. Eine präzise verstandene Freiheitskonzeption, die einerseits an die vorwissenschaftliche Intuition anknüpft, andererseits aber von Naivitäten gereinigt ist, kann dazu dienen, das Formalobjekt theologischen Denkens, nämlich jenes Wesen, das wir Gott nennen, neu zur Sprache zu bringen. Bei einem solchen, genuin theologischen Unterfangen ist die doppelte Struktur der Freiheit – als Reflexionsgestalt und Existenzvollzug – maßgeblich: Der christliche Glaube will auf der Ebene der wissenschaftlichen Diskussion *über Freiheit* rational verantwortet und durch den Lebensvollzug der Gläubigen *in Freiheit* verwirklicht werden. Denn die «Theologie hat es mit Freiheit zu tun, weil sie es mit Gott zu tun hat. Die Theologie hätte es freilich nicht mit Gott zu tun, wenn Gott der Theologie nicht (mit ihm) zu tun *gäbe*. Die unvergleichliche



Freiheit Gottes, sich auf den Menschen so einzulassen, daß dieser es in jeder Hinsicht, also auch denkend, mit Gott zu tun *bekommt*, ist die allen Fragen nach der Freiheit der Theologie vorausgehende Antwort der Freiheit Gottes.»<sup>55</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Das Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» vom 4. Februar 2011 wurde bisher nur im Internet veröffentlicht und liegt (noch) nicht in gedruckter Form vor. Vgl. <http://www.memorandum-freiheit.de> (Stand 10. März 2011).

<sup>2</sup> Zum Begriff der «Ideengeschichte» vgl. M. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, 195f.

<sup>3</sup> Vgl. F. von KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, 336f., sowie U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987, 301ff., C. KANZIAN, *Gibt es nicht doch Handlungen?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 290–302.

<sup>4</sup> Vgl. die ausführlichen Erörterungen bei R. STOECKER, *Handlungen*, Berlin 2007.

<sup>5</sup> Vgl. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 79.

<sup>6</sup> Vgl. G. KEIL, *Willensfreiheit*, Berlin 2007, 1–14.

<sup>7</sup> Zum Unterschied zwischen «tun können, was man *will*» und «wollen können, was man *will*» vgl. die Abhandlung Schopenhauers aus dem Jahr 1839: A. SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, hg. v. H. Ebeling (Philosophische Bibliothek 305), Hamburg 1978, 3–13.

<sup>8</sup> Vgl. R. CHISHOLM, *Die menschliche Freiheit und das Selbst*, in: U. POTHAAS (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M. 1978, 71–87.

<sup>9</sup> Auf theologischer Seite hat Eberhard SCHOCKENHOFF einen indeterministischen Entwurf vorgelegt. Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 321–330.

<sup>10</sup> Einen Überblick bietet KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 15–49.

<sup>11</sup> Vgl. J. HENRICH, *Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace*, Berlin 2010, 222–230.

<sup>12</sup> Vgl. W. SINGER, *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt a. M. 2006, 60f.: Dort erklärt Singer sogar aus einer evolutionsbiologischen Metaperspektive, warum einige Menschen den philosophischen Kurzschlüssen der Hirnforschung ablehnend gegenüber stehen. Zur Kritik vgl. N. FISCHER, *Philosophische Überlegungen zur Hirnforschung und zur menschlichen Freiheit*, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010), 216–231.

<sup>13</sup> Vgl. S. SELLMAYER, *Was beweisen Benjamin Libets Experimente zur Willensfreiheit?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 378–394. Vgl. auch C. ZUNKE, *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008, 110–128.

<sup>14</sup> Vgl. überblickshaft KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 50–80.

<sup>15</sup> Vgl. J. BRACHTENDORF, *Personalität und Freiheit. Zur Kritik des Kompatibilismus*, in: B. NIEDERBACHER u.a. (Hgg.), *Was sind menschliche Personen? Ein akttheoretischer Zugang*, Heusenstamm 2008, 161.

<sup>16</sup> Vgl. H. G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5–20.

<sup>17</sup> Vgl. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt a.M. 2006, 230–242.

<sup>18</sup> Vgl. M. PAUEN, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>19</sup> E. JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie*, in: DERS., *Entstprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 13. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.

<sup>20</sup> Vgl. M. HORKHEIMER/T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Theodor W. Adorno GS 3), Frankfurt a. M. 1984, 19–60.

- <sup>21</sup> Zum Begriff des Geltungsanspruchs vgl. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in: H. FAHRENBACH (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion* (FS W. Schulz), Pfullingen 1973, 220–223.
- <sup>22</sup> H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.
- <sup>23</sup> Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustine's Notion of Freedom – Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic?*, in: *Augustinian Studies* 38 (2007), 219–231.
- <sup>24</sup> Vgl. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen* (s. Anm. 5), 138, sowie C. HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 113–132.
- <sup>25</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I 8 (CSEL 80 10, 5–17).
- <sup>26</sup> AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XIV 24 (CCSL 48, 446–448).
- <sup>27</sup> Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones*, Darmstadt 2005, 164–171.
- <sup>28</sup> AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I 26,86 (CCSL 29 228, 54f.).
- <sup>29</sup> Zur Analyse vgl. J. BRACHTENDORF, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio – Der freie Wille* (Opera B.9), eingel., übers. u. hg. v. J. Brachtendorf, Paderborn u.a. 2006, 44–63.
- <sup>30</sup> Vgl. die einführenden Bemerkungen bei C. HORN, *Augustinus*, München 1995, 133–138.
- <sup>31</sup> Vgl. V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999, 240–250.
- <sup>32</sup> AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* I 8,13 (ALG 7, 266f.).
- <sup>33</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* XII 37 (ALG 7, 218–222).
- <sup>34</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* 22,30 (CCSL 48 864).
- <sup>35</sup> Vgl. die präzise Überblicksdarstellung bei BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones* (s. Anm. 27), 175–188.
- <sup>36</sup> K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo – Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2* (Excerpta Classica 8), Mainz <sup>2</sup>1990, 43f.
- <sup>37</sup> Vgl. die Quellenstudie von R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 58–71.
- <sup>38</sup> DH 302.
- <sup>39</sup> F. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 385. Die Hervorhebungen entstammen dem Original. Heinzers Ausführungen, die sich noch elaborierter in: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg i. Ue. 1980 finden, sind für die hier vorgelegte Deutung grundlegend. Vgl. auch J. D. MADDEN, *The Authenticity of Early Definitions of Will (THÉLESIS)*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 Septembre 1980*, hg. v. F. HEINZER u. C. SCHÖNBORN (Paradosis 28), Freiburg i.Ue. 1982, 61–79.
- <sup>40</sup> Vgl. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff* (s. Anm. 39), 373.
- <sup>41</sup> MAXIMUS, *Opusculum* 1 (PG 91, 25A).
- <sup>42</sup> MAXIMUS, *Opusculum* 16, (PG 91, 192B).
- <sup>43</sup> Zum ausführlicheren Vergleich zwischen Augustinus und Maximus vgl. auch L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Rom 2002, 194–245.
- <sup>44</sup> Vgl. A. WALKER, *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor. A Philosophical Study of Creation out of Nothing as the Metaphysical Foundation of Human Freedom in Light of Selected Works of Maximus the Confessor* (Excerpta ex dissertatione), Rom 2000, 55–59.
- <sup>45</sup> R. LAFONATINE SJ, *La liberté du Saveur en agonie selon Maxime le Confesseur*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), 574.
- <sup>46</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Christologische Orientierungspunkte*, in: DERS., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 35f., dort v.a. Anm. 19.
- <sup>47</sup> Vgl. MAXIMUS, *Epistola* 19 (PG 91, 592 D – 593 A).
- <sup>48</sup> J.-M. GARRIGUES, *L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez Saint Maxime le Confesseur*, in: *Revue Thomiste* 104 (2004), 531–550.
- <sup>49</sup> Vgl. die ausführliche Untersuchung Bathrellos, die in ihren Schlussfolgerungen jedoch teilweise von der hier vertretenen Ansicht abweicht: D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, 148–174.

<sup>50</sup> Eine Darstellung der folgenreichen Verbindung zwischen Enhypostasie- und Willenslehre findet sich – allerdings in Bezug auf Leontius von Byzanz – bei A. GRILLMEIER/T. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 2004, 234–238.

<sup>51</sup> So der Titel des Werkes, in dem Basil Studer die zentrale Rolle der Soteriologie für die Entwicklung der patristischen Theologie aufzeigt. Vgl. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1988, 11.

<sup>52</sup> Auffälligerweise bleibt diese Sicht bei H. WINDISCH, *Art. Freiheit (praktisch-theologisch)*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 <sup>3</sup>1995, 106f. völlig unbeachtet.

<sup>53</sup> Vgl. Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» (s. Anm. 1)

<sup>54</sup> DH 3016.

<sup>55</sup> JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie* (s. Anm. 19), 12. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.



## NEUER NACHBAR ISLAM

### *Editorial*

Im Zuge der Globalisierung strömen heute außereuropäische Religionen nach Europa ein und suchen im religiösen Spektrum ihren Platz. Es sind auf der einen Seite östliche Religionen: Brahmanismus, Vedantismus, Buddhismus, Taoismus, Hinduismus in ihren alten und neuen Formen. Die alte Anziehungskraft östlichen Denkens wird heute verstärkt durch einen wachsenden Überdruß am westlichen Lebensstil und Lebenstempo, vor allem in intellektuellen Kreisen: man erwartet und erhofft vom Osten Visionen einer minder hektischen, minder kampf- und konkurrenzerfüllten Welt. Östliche Weisheit und Versenkung, Langsamkeit, Stille und Sammlung, Vertiefung und Meditation werden dem Aktivismus, der Dynamik, der Ruhelosigkeit des Westens als verlockende Alternative entgegengesetzt. Wir erleben ein vielfältiges individuelles Einströmen religiöser Überlieferungen und Denkweisen aus östlichen Regionen. Auch für Kirchenferne – ja gerade für sie – ist dieses Angebot attraktiv.

Daneben ist der Islam in Europa als geschlossene Gemeinschaft präsent. Trotz verschiedener Herkunft und Glaubensrichtungen bilden die 20-25 Millionen Muslime in Europa (über 4 Millionen allein in Deutschland) einen einheitlichen Block. Das geht bis zur Bildung ausgesprochener Parallelgesellschaften in manchen Regionen. Es führt zu einer Verstärkung und Verdichtung des Religiösen in Europa – besonders was seine öffentliche Sichtbarkeit betrifft. Der Mehrzahl der deutschen Muslime geht es keineswegs um Individualisierung und Pluralisierung ihrer Religion, schon gar nicht um ihre Diffusion in intellektuellen Milieus – es geht ihnen vielmehr um die Institutionalisierung des Islam unter hiesigen Lebensbedingungen – wozu beispielsweise auch die Eingliederung in das Religionsrecht der Bundesrepublik gehört.

Dabei treten die bekannten Schwierigkeiten auf: der Islam ist nicht «Kirche» oder «Religionsgesellschaft» im Sinn europäischer Rechts-traditionen. Er umfasst alle Aspekte des Lebens. Sakrale und profane Sphäre berühren sich eng. Recht und Politik gehören zur Sphäre des Glaubens. Die Gemeinde der Gläubigen – die *umma* – gilt als das ideale Gemeinwesen, berufen zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden. Kurz, der Islam steht mit seiner das Diesseitige und das Jenseitige verklammernden Gottesbotschaft *vor* der abendländischen Besonderung von Kirche und Staat.

Aus dieser Asymmetrie ergeben sich zahlreiche Probleme im Umgang mit den älteren europäischen Religions-Nachbarn, den Juden und den Christen.

Das Themenheft «Islam» bringt einige dieser Probleme zur Sprache. Ist es so, dass Gott im Islam nicht Mensch, sondern «Buch» wird, wie Annetta Schimmel es formuliert hat? Dieser Frage geht *Joachim Valentin* nach, indem er das unterschiedliche Offenbarungsverständnis von Christen und Muslimen in den Blick nimmt. Nicht vom Gedanken der *Inlibration*, sondern der Rezitation als ästhetischer Vergegenwärtigung Gottes im Hören seiner Poesie fragt *Ahmad Milad Karimi* nach der Übersetzbarkeit des Koran. – *Paul-Victor Desarbres* erinnert an den bedeutenden französischen Islamwissenschaftler und Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs Louis Massignon, der in der Begegnung mit dem Islam sein verlorenes christliches Erbe als Erbe Abrahams wieder gewinnt. – Eine Orientierung zu Erscheinungsformen des Islam in der heutigen Welt gibt *Felix Körner SJ* und entwickelt aus der gegenwärtigen Gesprächssituation Perspektiven für die Zukunft. – *Philipp Hildmann* untersucht die Relationen von Glaube und Vernunft im Islam und im Christentum: Hat die Theologie im Islam eine ähnliche «Deutungshoheit» wie im Christentum, ist sie die unentbehrliche Begleitstimme des Glaubens, der nach Erkenntnis sucht (*fides quaerens intellectum*) – oder muss der islamische Theologe, da es im Islam vor allem um die «Rechtleitung» des Menschen geht, seine Arbeit mit dem Rechtsgelehrten teilen? – *Dirk Ansorge* erinnert an die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI., ihren in der Berichterstattung verkürzt wiedergegebenen Inhalt, ihre internationalen Wirkungen und Folgen: Welche Zukunft hat das katholisch-islamische Gespräch auf höchster Ebene? – *Adel Theodor Khoury* behandelt das wichtige Thema der wechselseitigen Wahrnehmung: Wie sieht der Koran die Person Jesu Christi, seinen Lebensweg und seine Botschaft? – *Janine Ziegler* zeigt an aktuellen Themen des Umgangs mit dem Islam (Moscheebau, Imam- und Lehrerausbildung, Bestattungsmodalitäten, Kopftuch), wie ähnlich zwei Länder wie Deutschland und Frankreich bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Verfassungen auf den «fremden Nachbarn Islam» reagiert haben und reagieren.

Um Missverständnisse zu vermeiden: nicht alle Berührungen zwischen den alten und neuen Nachbarn sind natürlich Streitbefangen. Ganz im Gegenteil: im Zusammenleben der Religionen in Deutschland dürften das friedliche Miteinander (auch die respektvolle Neutralität, der sorgfältig gewählte Abstand) die Regel sein. Religionskämpfe oder gar -kriege (wie in Irland oder im ehemaligen Jugoslawien) sind bei uns kaum denkbar. Gleichwohl gibt es zweifellos auch in Deutschland und in anderen europäischen Ländern Reibungen und Konfrontationen – das engräumige Zusammenleben heutiger Menschen vor allem in den Städten lässt sie schneller sichtbar werden als früher.

Kann die Besinnung auf Gemeinsamkeiten helfen? Im religiösen Diskurs Europas ist seit Jahren viel von den «abrahamitischen Religionen» – Judentum, Christentum, Islam – die Rede. Das ist freilich kein Wunderrezept. Man darf ein gemeinsames Bewusstsein bei Juden, Christen und Muslimen nicht einfach voraussetzen. Abraham spielt in den drei Religionen eine durchaus unterschiedliche Rolle. Aus dem religiös Wünschbaren darf also kein Wunschdenken, keine Beschwörungsformel werden. Aber mit dem Gedanken, dass wir Söhne und Töchter Abrahams sind, ist doch eine weiterführende Perspektive im Zusammenleben der Religionen angedeutet: Juden, Christen und Muslime sollten sich um der Zukunft Europas willen besser kennenlernen, sie sollten sich wechselseitig öffnen für ihre religiösen Ausdrucksformen – und sie sollten ihre Konflikte in gegenseitigem Respekt zu lösen versuchen.

*Hans Maier*

FELIX KÖRNER · ROM

## DER ISLAM IN DER WELT VON HEUTE

*Geschichte, Begriffe, Perspektiven*

Das Programm des Islam ist *tawhid*: «Eins-sein-Lassen». *Tawhid* beinhaltet ein theologisches, ein kultisches und ein sozio-politisches Projekt: Gottes Schöpfer-, Lenker- und Richter-Macht ist als konkurrenzlos anzuerkennen. Ihm allein gebührt daher ehrende Unterwerfung (*islam*). Diese ausschließliche Anbetungseinheit ist auch in der Ordnung des Gemeinwesens abzubilden. Bereits der Koran selbst entwirft mit wachsender Ausdrücklichkeit eine neue Gesellschaftsordnung. An die Stelle des Stammes tritt die Gemeinschaft (*umma*). Sie ist auf einen Beitritt aller Menschen angelegt. Denn das im Koran Verkündete versteht sich als die endgültige Wiederherstellung des allen wahren Religionen zugrundeliegenden göttlichen Impulses, der Aufforderung zum «Eins-sein-Lassen».

Hierin liegt der Keim für die späteren Entwicklungen – Spannungen wie Erfolge – des Islam.

### *Rückblick*

a. *Schia/Sunna*. Da die Verkündigung Muhammads (geb. um 570 n. Chr.) in seiner heidnisch-polytheistischen Heimat Mekka auf Desinteresse, ja Ablehnung stößt, sieht er sich gezwungen, auszuwandern (622 n. Chr.). Diesen Aufbruch ermöglicht ihm eine Einladung. Es handelt sich um die Bitte einer gut 300 km weiter nördlich gelegenen Stadt der arabischen Halbinsel, des ethnisch wie religiös vielgestaltigen Yathrib/Medina, ihr Oberhaupt zu werden. Der Prophet ist nun auch Politiker. Da er seine Berufung zum Verkünder des Gotteswillens als ihm persönlich von Gott gegebene Auserwählung versteht, kann er seine Vollmacht nicht weitergeben. Mit seinem Tode entsteht daher ein bis heute ungelöster Widerstreit. Wer soll Muhammad als Vorsteher der wachsenden politisch-religiösen Gemeinschaft nachfolgen? Aus der Auffassung, das Amt gebühre dem näch-

*FELIX KÖRNER SJ, geb. 1963, Dr. phil. Dr. theol., Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Leiter des Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture und Dekan der Missionswissenschaftlichen Fakultät.*



sten Verwandten, Muhammads Cousin und Schwiegersohn Ali, bildet sich die «Partei Alis» (*shi'at Ali*): die Schia. Man vertritt die Ansicht, über die öffentliche Verkündigung hinaus habe Muhammad auch vertraulich Offenbarungswissen weitergegeben und so den Vormachtsanspruch Alis und seiner Nachkommen grundgelegt. Das bestreitet die Gegenseite. Sie will den durch Führungsqualitäten Ausgezeichnetsten zum Oberhaupt. Das für alle Zeiten maßgebliche Wirken Muhammads habe in der Übermittlung des Koran und dessen vorbildlicher Befolgung bestanden. Diese sei öffentlich wahrnehmbar gewesen und werde nun zur mündlichen, später schriftlichen Überlieferung (*sunna*) neben dem Offenbarungstext. Die Vertreter dieser Auffassung wachsen zum Mehrheitsislam heran und nennen sich später programmatisch «Sunniten».

b. *Expansion*. Bereits im koranischen Selbstverständnis, Rechtleitung für die gesamte Menschheit zu sein (Sure 39:41; 2:185), ist eine universale Ausweitungsdynamik angelegt. Sie äußert sich in der die Muslime selbst überraschenden Schlagkraft ihrer Gemeinschaft. Sie bestimmt sich nicht mehr ethnisch, sondern durch das Glaubensbekenntnis. Muslimische Eroberungserfolge gehen noch im ersten Jahrzehnt nach Muhammads Tod weit über die arabische Halbinsel hinaus. Die in der gegenseitigen Bekriegung müde gewordenen Großreiche Byzanz und Persien können dem unerwarteten Angreifer wenig entgegensetzen. Bis 642 hat Ostrom die Zentren Damaskus und Antiochien, Jerusalem, ja Alexandrien verloren. Nur Kleinasien bleibt, geschützt vom Taurusgebirge, noch jahrhundertlang der byzantinischen Krone erhalten. Im zweiten Jahrzehnt nach Muhammads Tod ist bereits Armenien überrannt; Karthago wird noch im 7. Jahrhundert erobert. Anfang des 8. Jahrhunderts ist die iberische Halbinsel unter muslimischer Herrschaft. Gleichzeitig (712 n. Chr.) sind die Araber im Osten bereits bis Indien und an die Grenzen Chinas hin siegreich.

Eroberung hieß nicht notwendig Arabisierung und Islamisierung. Die im heutigen Usbekistan lebenden Türken werden unterworfen, kommen aber nur langsam zum Islam; und Persien, das Sassanidenreich, ist zwar schon im Jahre 642 erobert, aber hier paktiert lediglich die Oberschicht mit den Muslimen; die übrige Bevölkerung bleibt noch 200 Jahre lang anti-islamisch und anti-arabisch. Als Iran schließlich mehrheitlich islamisiert ist, wird es nicht arabisiert; pikanterweise sind es hier gerade die Christen – syrische und koptische – die inzwischen arabischsprachig sind. Auch in der Levante geschah die Arabisierung nicht zeitgleich mit der islamischen Eroberung, sondern dauerte bis zur Jahrtausendwende; und Christen behalten hier wie in Andalusien wirtschaftliche und kulturell-geistige Prägekraft.

Bekehrung zum Islam war fast nie physisch erzwungen. Wie konnte der Islam zur zweitgrößten Religion weltweit werden?

c. *Wachstumsmomente*. Zum Verständnis der Ausbreitungsgeschichte ist zwischen Präsenz von Muslimen und muslimischer Herrschaft zu unterscheiden. Klassisches islamisches Recht teilt die Welt in zwei Gebietstypen ein: schon erobert und noch nicht erobert («Haus des Islam – Haus des Krieges»). Heute wollen viele islamische Vordenker die nichtmuslimischen Gebiete, oder gar die ganze Welt, lieber als «Haus des Zeugnisses» sehen. In der Globalisierungsgeschichte des Islam sind acht Expansionstypen benennbar, die sich allerdings selten scharf voneinander unterscheiden lassen: (1) Islamisierung kann geschehen durch persönliche Glaubensüberzeugung. Das gab es zu Lebzeiten Muhammads bereits in Mekka und geschieht durch das eindrucksvolle Lebenszeugnis vieler Muslime bis heute. In Europa kommen in einer als individualistisch beliebig empfundenen Zeit die Suche nach Gemeinschaft, nach einer verbindlichen Regelung der Lebensabläufe oder aber der Reiz des exotischen Ausstiegs hinzu; jedoch ist die islamische Lehre auch ansprechend unabhängig davon, wie sie gelebt wird. Denn terminologisch, rituell und soziologisch erweist sich der Islam als anziehend einfach: im koranischen Gottesverständnis gibt es keine Differenzierungen durch Teilhabe- und Vermittlungsvorstellungen, im neuen Religionsentwurf gibt es keine Differenzierung der Berufungen, Charismen und Ämter, in der traditionellen Staatstheorie keine Differenzierung von Staatsmacht und geistlicher Gemeinschaft. (2) Islamisierung kann geschehen durch Eroberung; der Islam unterscheidet allerdings klassisch zwischen Gebiets-Zuwachs und Zuwachs an Gläubigen. Christen, Juden, später auch Hindus, bleiben in den eroberten Gebieten am Leben und werden Steuerzahler. Für sie bildet sich langsam ein eigener Stand heraus, die *dhimma*. Sie behindert zwar den Aufstieg der Betroffenen (*dhimmis*) in staatliche Machtpositionen; Interna, etwa privatrechtliche Entscheidungen, dürfen *dhimmis* aber in Eigenregie verwalten: Die Anhänger der «Schriftreligionen» sind «Schutzbürger». (3) Islamisierung durch soziale Konstellationen. Aufgrund von Eheschließungen oder im Blick auf bessere Aufstiegschancen kann es zum Übertritt kommen; eine andere Konstellation ist hier ebenfalls zu erwähnen: In den byzantinischen Randgebieten sahen sich die semitisch-sprachigen Christen auch an die reichskirchliche Außenseite der Achtung und der ökumenischen Bejahung innerkirchlicher Vielfalt gedrängt, empfanden sich islamischerseits dagegen wohlverstanden. (4) Islamisierung konnte durch Sicherungs-Verträge geschehen. So ließen sich zum Schutz von Wegen nach Süd- und Südost-Asien Machthaber gewinnen, die gleichzeitig den Islam annahmen und sichere Handelsrouten gewährleisteten. (5) Ein Motiv, das zu Überzeugung und Konstellation hin deutliche Überschneidungen aufweist, aber eigens benannt werden soll, ist die Islamisierung durch Identitätsklärung. Wo man zuvor möglicherweise jahrhundertlang die Frage nicht beantworten musste, zu welcher Religion man denn gehört, fordern neue Herausforde-

rungen Eindeutigkeit. Dies kann eine wachsende christliche Präsenz oder eine Volkszählung sein (Indonesien) sowie islamische Intensivierungsbewegungen angesichts bedrohlich empfundener Modernität und Säkularität. (6) Destabilisierungstaktiken. Mancherorts wurde die Islamisierung, und zwar dann vorzugsweise ihre militante Form, aus politischem Interesse von außen befördert, gerade von nichtmuslimischen Regimes; Japan etwa half ab 1944 militanten Muslimen Indonesiens, um sie im Kampf gegen die Niederländer zu instrumentalisieren; und die USA unterstützten Anfang der 1980er Jahre gewaltbereite Muslime in Afghanistan als Kämpfer gegen die Sowjetunion – der Ursprung der Taliban. (7) Migration. Wachstum des Islam ist selbstverständlich häufig durch Migrationsbewegungen zu erklären. Schwierigkeiten und Chancen neuer religiöser Pluralitäten werden noch häufig übersehen. Gerade europäische Gesellschaften bekennen derzeit erschrocken, in den vergangenen Jahrzehnten zu wenig Integrationsarbeit geleistet zu haben. Mitunter wird ein Zustand angeblicher früherer Einheitlichkeit in Kultur und Glaube idealisiert. Aber gerade Christen können die neuen Fragen, die selbstverständliche Sichtbarkeit kultischer Vollzüge und die Einforderung öffentlichen Respekts für religiös motivierte Empfindungen und Werte, wie sie Muslime einbringen, auch begrüßen. (8) *Dawa*. Die Untersuchung von Expansionstypen illustriert einen möglicherweise überraschenden Befund: Islam verbreitete sich selten durch organisierte Verkündigung. Etwas der christlichen Mission Vergleichbares entsteht muslimischerseits erst im 20. Jahrhundert. Im Anschluss an Sure 16:125 («Rufe auf zum Wege deines Herrn») spricht man hierbei von *dawa*: «Auf-ruf, Einladung».

### Überblick

*a. Demographie des Islam.* Die meisten Muslime der Welt (gut 60 %) leben in Asien und im Pazifikraum, aber weniger als ein Viertel der dortigen Einwohner ist islamischen Glaubens; im Nahen Osten und Nordafrika leben zwar nur 20 % der islamischen Weltbevölkerung, aber über 90 % der dort Lebenden sind Muslime. Die Staaten mit der größten muslimischen Bevölkerung sind: Indonesien (mit gut 202 Millionen Muslimen), Pakistan (gut 174 Millionen), Indien (160), Bangladesch (145), Ägypten (78), Nigeria (78), Iran (73), die Türkei (73), Algerien (34), Marokko (31), der Irak (30), der Sudan (30), Afghanistan (28), Äthiopien (28), Usbekistan (26), Saudi Arabien (24), der Jemen (23), China (21) sowie Syrien mit etwa 20 Millionen muslimischen Bewohnern.

*b. Staatsformen.* Als Islamischer Staat kann ein nationales Gemeinwesen gelten, wenn es den Islam zur Hauptgrundlage des politischen Gefüges erklärt.

Das gilt derzeit für acht Länder, nämlich Afghanistan, Bahrain, Iran, den Jemen, Mauritien, Oman, Pakistan und Saudi Arabien. Staatsreligion ist der Islam außerdem in Ägypten, Algerien, Bangladesch, dem Irak, Kuwait, Libyen, Malaysia, den Malediven, in Marokko, im Sudan, in Somalia/Somaliland und Tunesien sowie den Vereinigten Arabischen Emiraten. Dagegen erklären sich die folgenden mehrheitlich muslimischen Staaten für säkular – selbstverständlich mit unterschiedlichen Lesarten von Säkularität: Albanien, Aserbaidschan, Bosnien und Herzegowina, Burkina Faso, Dschibuti, Gambia, Guinea, Indonesien, Kasachstan, das Kosovo, Kirgisistan, Mali, Nordzyprien, Senegal, Tadschikistan, der Tschad, Turkmenistan, die Türkei und Usbekistan.

*c. Ideologien.* Vier Schlagwörter, deren genauere Kenntnis zum Verständnis des gegenwärtigen Islam beitragen kann, brauchen eine Erklärung. (i) *Islamismus*. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verkündeten einige muslimische Intellektuelle, das wirklich islamische Leben erfordere einen Umbruch: Den normbildenden Quellen des Islam müsse die Rolle zurückgegeben werden, die sie in der Anfangszeit des Islam gehabt hätten; sie müssten Regelungsgrundlage für alle Lebensbereiche werden, politisch wie gesellschaftlich. (ii) *Salafismus*. Viele Islamisten, also Muslime, die einen islamischen Staat propagieren, berufen sich hierfür auf das leuchtende Beispiel der «Vorväter» (*salaf*). Nach Jahrhunderten einer angeblich unislamischen Existenzform müsse man, wolle der Islam wieder zu seinem alten Glanz aufsteigen, zurückkehren zum radikalen Islamgehorsam der frommen Altvorderen: der ersten muslimischen Generation. Diese Islaminterpretation ist erkennbar von einem Minderwertigkeitskomplex geprägt; islamische und westliche Welt werden nach ihren ideellen und vor allem materiellen Errungenschaften gemessen, der Islam steht als augenblicklicher Verlierer da, und die Lösung soll in einer längst fälligen Rückkehr zur Urform liegen. Allerdings ist, was hier als ursprüngliche islamische Lebensform projiziert wird, keine zutreffende Beschreibung des islamischen Anfangs, sondern ein modernes Konstrukt. Die ersten Muslime griffen sehr wohl vorhandene kulturelle Errungenschaften auf und ließen sie Fortbestehen, beispielsweise vorislamische Rechtsbräuche (*urf*). (iii) *Wahhabismus*. Als «Wahhabismus» bezeichnen Beobachter eine profilierte islamistisch-salafitische Bewegung, die mit saudischer Infrastruktur eine rigorose Deutung von Koranversen und Hadithen als getreue, ja einzig mögliche Verwirklichung des Islam verbreiten will. Als Inspirator gilt der saudische Religionsgelehrte Muhammad ibn Abd al-Wahhâb (gest. 1792). Die Stämme der arabischen Halbinsel wollte er mit seiner Doktrin zusammenführen. Sie wird heute in Saudi Arabien von Staats wegen durchgesetzt, was gravierende Einschränkungen von Menschenrechten mit sich bringt. (iv) *Perennialismus*.

Ganz anders gelagert ist ein besonders bei westlich geprägten, teilweise durch Konversion muslimisch gewordenen Eliten anzutreffendes Denken. Ihm zufolge haben alle Religionen denselben Wesenskern. Unter der äußeren, ja veräußerlichten Schale der verschiedenen religiösen Traditionen liege ein Strang von spiritueller Gemeinsamkeit, der sich kontinuierlich – perennial – durch alle Religionen ziehe und wieder freigelegt werden müsse. Dem Islam kommt hier besonderes Gewicht zu. Denn ähnliche Denkmuster finden sich bereits im Koran, demzufolge alle Propheten dieselbe Botschaft überbracht haben (vgl. 2:41). Der Islam soll so eine Katalysator-Funktion für die Religionsvereinigung der Menschheit übernehmen. In hochrangigen Delegationen bei islamisch-christlichen Begegnungen finden sich meist auch Perennialisten als Befürworter einer kultivierten Verständigung und mit einer Neigung zur Einheitlichkeits-Erklärung der Religionen.

Wohlgemerkt vertritt die Mehrheit der Muslime weltweit keine der vier hier aufgeführten Ideologien.

### *Einblick*

Im Blick auf den Islam von heute kann eine Beleuchtung von drei geläufigen Vorurteilen hilfreich sein.

*Vorurteil 1: «Islam ist fundamentalistisch.»* Eine Auseinandersetzung hiermit muss auf drei Ebenen geschehen. (i) *Klarheit*. Fundamentalismus wird oft mit Militanz gleichgesetzt. Richtiger ist es, als fundamentalistisch jene Traditionsdeutungen zu bezeichnen, die sich einer kritischen Auseinandersetzung mit Geschichte und Gegenwart entziehen. Heutige Herausforderungen werden nicht verarbeitet, sondern zurückgewiesen im unmittelbaren Rückgriff auf einen Text oder einen angeblich normativen Urzustand der Gemeinschaft. So soll Eigenidentität, Lebensklarheit oder auch die korrekte Erfüllung des Gotteswillens abgesichert werden. Fundamentalistische Geschichtsvergessenheit und Verheutigungsverweigerung gibt es derzeit tatsächlich bei einer Reihe von islamischen Meinungsführern; der Sicherheit gewährende Text – ein Angebot, das der Koran selbst macht (Sure 2:2) – eignet sich denn für fundamentalistische Rückgriffe auch gut. Jedoch ist die Wiederentdeckung des Schrifttextes und einer Urgemeinde als beruhigender Schutz vor heutigen Verwirrungen keine originär muslimische Leistung. Puritanische Identitätsversprechen gibt es inzwischen in jeder Weltreligion; christlicher Biblizismus stand hier oft Modell. (ii) *Koran*. Der Koran ist zwar selbst daran interessiert «Schrift» (*kitâb*) zu bieten. Aber er propagiert keine geistlose Festgelegtheit. Denn er fordert zum Hinschauen (32:27) und Nachdenken auf (6:50) und will göttliche Verkündigung kontext-

bezogen bieten (20:113). Er legt die Gläubigen fest (5:3); aber er weiß um seine Deutbarkeit (3:7). So wandten die großen islamischen Gelehrten ihre normgebenden Quellen denn auch stets im Bewusstsein eines Unterschiedes zwischen Damals und Jetzt an. Dass diese große Auslegungstradition zugunsten eines Original-Islam über Bord geworfen werden müsse, ist selbst eine moderne Haltung, auch wenn sie vorgibt, die moderne Verunsicherung gerade beheben zu können. (iii) *Gewalt*. «Fundamentalistisch» muss nicht «gewaltbereit» bedeuten. Dennoch ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Koran und Gewalt zu stellen. Es gibt Koranverse, die zur kriegerischen Auseinandersetzung aufrufen (z.B. 2:191); das sollte aber nicht zu einem christlichen Entsetzen führen, das dem Islam die Friedfertigkeit absprechen will. Im Unterschied zum Neuen Testament beansprucht der Koran nicht, die Lebensform von Gottes endzeitlichem Friedensreich in die Geschichte hinein zu vermitteln. Nicht Gottes neue Gerechtigkeit will er anbrechen lassen, sondern den Gerechtigkeitssinn der Menschen bestätigen (3:110). Dass lebensgefährliche Feinde zu töten sind, wie der Koran anweist (4:89), gehört zu den Lebensordnungen, nach denen auch die meisten Menschen und Staaten leben, die sich christlich geprägt nennen. Die deutliche Mehrheit muslimischer Menschen strebt aber nicht nach Kampf, sondern nach einem friedlichen Leben; und gerade in den Westen auswandernde Muslime kommen häufig wegen ihrer Suche nach rechtsstaatlicher Sicherheit und einem Leben ohne Gewalt.

*Vorurteil 2: «Der Koran darf nicht ausgelegt werden.»* (i) *Übersetzung*. Schon die häufig geäußerte Behauptung, der Koran sei unübersetzbar, ist fragwürdig. Selbstverständlich kann keine Übersetzung alle Nuancen und Assoziationsfelder des Ausgangswortlautes wiedergeben. Das gilt für jeden Text, besonders aber für eine Schrift, die so andeutungsreich spricht wie der Koran. Dennoch ist auch muslimischerseits der Versuch keineswegs verboten, das im Koran arabisch Gesagte in einer anderen Sprache auszudrücken. Vielmehr gibt es Koranübersetzungen in über siebenzig Sprachen. Auf Türkisch und Urdu etwa liegen sogar Dutzende verschiedener Versionen vor. (ii) *Auslegung*. Aber wenn der Text übersetzt werden darf, darf er dann auch gedeutet werden? Die Schrift spielt im Islam grundsätzlich eine andere Rolle als im Christentum, das sich von Anfang an kritisch gegen buchstäbliches Festlegen wendet und das zentrale Offenbarungsereignis in Christus erkennt. Muslime dagegen sehen als das große Gottesgeschenk, dass Gott Rechtleitung durch Wortverkündigung gibt. Aber die «Rezitation» (*qur'ân*) braucht Interpretation. Das weiß der Koran auch selbst. Er braucht Deutung, weil er mehrdeutig, gleichnishaft spricht (29:43). Eine ganze Wissenschaftsdisziplin beschäftigt sich daher schon in den traditionellen Lehreinrichtungen des Islam mit der Koranauslegung in philologisch-historischer, juristisch-

praktischer und philosophisch-theologischer Fragerichtung. Zu den klassischen Fächern innerhalb der Exegese (*tafsîr*) gehören etwa die Kenntnis verschiedener Lesarten – «Textkritik» im technischen Sinne – und der Nachrichten über ursprüngliche Kontexte der einzelnen Koranstellen (*asbâb an-nuzûl*). Im Koran nicht ausdrücklich Geregelter soll mittels Analogieschluss aus den vorhandenen Anweisungen geklärt werden. (iii) *Historische Kritik*. Der Vorwurf, es fehle in der Koranlegung an «historischer Kritik», wird gern erhoben. Was will man damit genau von den muslimischen Gesprächspartnern einfordern? Nicht die Bereitschaft, sich den weltdeutenden Gehalt seiner heiligen Schrift wegerklären zu lassen, kann man sinnvoller Weise verlangen; wohl aber die Bereitschaft, zum Beispiel Diebstahl heute nicht mehr durch Körperstrafe zu ahnden (vgl. 5:38). Das findet muslimischerseits auch breite Zustimmung. In der Zeit, die im Westen «Mittelalter» heißt, war es den allermeisten Kadis selbstverständlich, keine Verstümmelungen zu verhängen; es ist eine Entwicklung des 20. Jahrhunderts, wenn Staaten wie Saudi-Arabien, der Sudan, Iran und Somalia meinen, die göttliche Offenbarung verpflichte sie dazu. Die meisten Muslime weltweit sprechen sich dagegen aus. Der Koran droht ihnen zufolge mit harten Strafen, verpflichtet aber niemanden, sie auch zu verhängen. Seine Absicht sei, eine gute Rechtsordnung zu schaffen; die Strafregelungen seien lediglich Beispiele, keine Maßgaben. – Es ist also nicht die westliche historisch-kritische Methode, die islamische Gegenwartsprobleme lösen muss; vielmehr können Muslime moderne Rechtsstaatlichkeit im Blick auf die eigene klassische Auslegungspraxis als traditionsgemäß und korantreu erkennen.

*Vorurteil 3: «Im Islam gibt es keine Theologie.»* Es gibt islamischerseits eine früh ansetzende und nie abgebrochene Tradition, mit philosophischen Verfahren das als offenbart Anerkannte zu erschließen. Die islamische Theologiegeschichte ist dabei von begrifflicher Klarheit und von einer spannungsreichen Vielstimmigkeit gekennzeichnet sowie von der Bereitschaft, außerislamische Denkmuster aufzunehmen. Heute sind es vor allem staatliche Fakultäten, die durch den herausfordernden Austausch mit anderen Disziplinen, durch Gewährleistung einer verhältnismäßig großen wissenschaftlichen Freiheit, der Schaffung aufwendiger personeller, materieller und institutioneller Infrastrukturen sowie durch kollegiale interne Debatten islamisch-theologische Denkwendungen fördern. Hier sollen drei Einblicke gegeben werden.

a. *Iran*. Die persisch-schiitische Tradition konnte teilweise auch in den politischen Umbrüchen der vergangenen Jahrzehnte eine Denkfreude, Rezeptionsbereitschaft und Subtilität aufrechterhalten, die christliche Gesprächspartner oft überrascht. So arbeiten in Qom an der zahlenmäßig

kleinen «Universität der Religionen und Konfessionen» Doktoranden hochspezialisiert in der religionsgeschichtlichen Forschung. Ein reges Übersetzungswesen macht Standardwerke der christlichen Theologie den persischsprachigen Leserinnen und Lesern zugänglich. So wurden etwa *An Introduction to Systematic Theology* von Wolfhart Pannenberg, ja sogar der *Katechismus der Katholischen Kirche* von muslimischen Wissenschaftlern übersetzt.

*b. Indonesien.* In der indonesischen Metropole Jakarta sowie in der zentral-javanischen Universitätsstadt Yogyakarta pulsiert der islamisch-theologische Diskurs. Beispielsweise die «Staatlichen Islamischen Universitäten» bieten den traditionellen Disziplinen der Religionsgelehrsamkeit ebenso Raum wie neuen Einrichtungen. In der polyethnischen, multikulturellen und vielsprachigen Tradition des interreligiösen Miteinanders Indonesiens plädieren einige Vordenker für einen Islam, der sich auf Englisch als «civic» charakterisiert: Ein Islam, der als Beheimatung und Ermutigung der muslimischen Bürger beiträgt zu einem Staatswesen, das selbst keiner bestimmten Religion den Vorzug gibt, sondern seine Vielfaltigkeit als traditionell indonesische Eigenheit begrüßt; so etwa der in Ankara (Middle East Technical University) promovierte Universitätspräsident Komaruddin Hidayat, Jakarta. An der Staatlichen Islamischen Universität von Yogyakarta gibt es einen in Bamberg promovierten Theologen, der neue deutschsprachige und arabischsprachige Anregungen in die indonesische koranhermeneutische Diskussion einbringt (Sahiron Syamsuddin); an derselben Universität ist auch eine eigene Fakultät angesiedelt, deren indonesische Bezeichnung *Dakwah* lautet: das arabische Wort *da'wa*, also «Aufruf (zum Islam)». Es handelt sich um eine Art missionswissenschaftlicher Fakultät, die sich vor allem an nominelle Muslime richtet und deren Glaubensleben mittels seelsorgerlicher, strukturbezogener und medialer Ausbildungsgänge vertiefen will. Sie ist untergliedert in die Abteilungen Kommunikation und Verkündigung des Islam; Islamische Menschenführung und Information; Islamische Gesellschaftsentwicklung; Missions-Management. Außerdem verfügt sie über ein Institut, das «sozialer Wohlstand» heißt, faktisch aber hauptsächlich Fertigkeiten für muslimische Notfall- und Krisenseelsorger vermittelt.

*c. Türkei.* 1949 wird, kurz nach den 25-Jahr-Feiern der Türkischen Republik, an der Universität der modernen Hauptstadt Ankara eine erste islamisch-theologische Fakultät (*İlahiyat Fakültesi*) errichtet. Die Einrichtung wird zum Vorbild für andere; heute bestehen mehr als zwei Dutzend muslimisch-theologische Fakultäten im Lande; auch einer Privat-Universität (Fatih, Istanbul) wurde im Jahre 2010 die Gründung einer islamisch-theologischen Fakultät gestattet. An den theologischen Fakultäten werden u.a.



die Religionsbediensteten, etwa staatlich bestellte Imame, ausgebildet. Zum Studiengang gehören neben den klassischen Disziplinen auch Religionspsychologie, -pädagogik und -soziologie. In Ankara etwa brachte die Religionspädagogin Beyza Bilgin Ansätze aus dem deutschsprachigen Raum in ihr Schaffen ein und förderte eine Vernetzung ihres Schülerkreises mit europäisch-christlichen Kollegen. An internationalem Austausch besteht unter türkischen Theologen überhaupt Interesse. In der systematischen Theologie (türkisch: *kelam*) ist derzeit eine breite Rezeption angelsächsisch-analytischer Religionsphilosophien zu verzeichnen. In Ankara wurde im Jahre 2009 ein englischsprachiger Studiengang eingerichtet, zuvor schon ein Masterstudium für türkischstämmige Muslime, die im Ausland (etwa Deutschland oder Australien) aufgewachsen sind. – Die türkischen Theologieprofessoren unterstehen nicht der Religionsbehörde, sondern dem Wissenschaftsrat (YÖK); Dozierende und Studierende verstehen sich zwar fast durchweg als Muslime, und eine Nähe zur Glaubensgemeinschaft wird empfunden, ist aber keine Zulassungsbedingung. In Ankara war in den 1990er Jahren ein besonders innovationsfreudiger Wissenschaftlerkreis tätig, der sich in einer eigenen Zeitschrift zu Wort meldete: *islâmiyât*. Aus dem Kreis sind inzwischen verschiedene eigenständige Denkrichtungen hervorgegangen. Der von Gadamer geprägte Mehmet Paçacı – jetzt an der Ankaraner Religionsbehörde tätig – etwa plädiert für eine Wiederentdeckung des klassischen Islam, insbesondere der osmanischen Rechtsprechungspraxis, als Vorbild für heutiges islamisch-türkisches Leben. Mehr von Paul Ricœur angeregt, betont Ömer Özsoy – jetzt Professor für islamische Religion in Frankfurt am Main – die Notwendigkeit einer historischen Verortung aller einzelnen Koranworte im Dialoggeschehen mit den Ersthörern. Eine historische Lesart des Koran, der dann als Gespräch mit seinem Verkündigungsumfeld zu verstehen ist, wird nicht nur von islamischer Seite vorgeschlagen. Auch nichtmuslimische Koranwissenschaftler versuchen den Koran heute als Interaktion aus einer Zeit der Religionsbegegnung zu lesen und so erneut zum Gegenstand einer interreligiösen Begegnung zu machen; so etwa die Wissenschaftler um Angelika Neuwirth, Berlin.

### *Ausblick*

a. *Universität*. Durch seine Rückkehr nach Deutschland, wo er bereits einen Teil seines Studiums absolviert hatte (Heidelberg), wurde Ömer Özsoy einer der Pioniere des derzeit entstehenden wissenschaftlich profilierten Islam in Europa. Im deutschsprachigen Raum gab es seit über 100 Jahren eine philologisch-religionsgeschichtlich ansetzende Islamwissenschaft. Da sie von einer kolonialen Agenda einigermaßen freigehalten werden konnte, erfreut sie sich auch bei Muslimen eines guten Rufes. Özsoy selbst hatte etwa Koran-

forschungen des Semitisten Rudi Paret ins Türkische übersetzt. Neben dieser bestehenden Islamwissenschaft soll nun aber in Deutschland eine islamische Theologie entstehen, durch die etwa zukünftige Imame ausgebildet werden können; die Wissenschaft ist damit auf das Vertrauen der islamischen Gemeinden angewiesen. Dafür bietet die in Deutschland und Österreich bestehende Rechtslage einen besonders interessanten Rahmen. Denn hier kann Theologie im interdisziplinären Gespräch und mit den professionellen Standards staatlicher Universitäten betrieben werden; den Bekenntnis-Körperschaften aber ist die Möglichkeit einer Mitgestaltung der Glaubensreflexion – im Blick auf spätere Übernahme von Diensten innerhalb der Religionsgemeinschaft – gewährt. Beim Islam ist zwar die Frage schwieriger als im Falle der Kirchen zu beantworten, wer staatlicher Ansprechpartner in Vertretung einer Religionsgemeinschaft sein kann; aber sowohl muslimische Bedenken gegen eine Verkirchlichung des Islam als auch öffentliche Sorgen um eine wirkungslose, weil von den Gläubigen abgelehnte islamische Universitätstheologie zerstreuen sich möglicherweise durch einen Gesprächsprozess wie die «Deutsche Islamkonferenz». In diesem Sinne wurden jüngst an sechs deutschen Universitäten Institute für islamische Studien eröffnet, nämlich in Erlangen, Frankfurt, Gießen, Münster, Osnabrück und Tübingen. Da zahlreiche der dort Lehrenden eine überzeugte und überzeugende muslimische Theologie treiben, sind die Auswirkungen dieser Entwicklung vielversprechend. Im Gespräch mit Islamwissenschaftlern, mit christlichen und jüdischen Theologen sowie anderen Kollegen kann die islamische Theologie an europäischen Universitäten Muslimen vor Ort ihren eigenen Glauben zugleich getreu und europäisch erschließen. Sowohl für die Effizienz als auch für die Akzeptanz, Seriosität und Interaktivität der wachsenden islamisch-theologischen Präsenz an Universitäten Europas ist es dabei wichtig, dass die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen im internationalen Austausch bleiben, etwa mit Islamgelehrten des Nahen Ostens.

*b. Bewegungen.* Islamisches Leben ist in verschiedenen Weltgegenden auch zivilgesellschaftlich unterschiedlich organisiert. In Indonesien zählen sich knapp 30 Millionen Muslime zu der 1912 gegründeten Organisation «Muhammadiyah». Sie ist von modernisierenden Gedanken inspiriert, wie sie damals besonders der Ägypter Muhammad Abduh mit seiner geradezu protestantischen Abkehr von volksreligiösen Traditionen vertrat. 1926 gruppierten sich jene javanischen Muslime, die auch koranisch nicht abgedeckte Traditionen bewusst bejahten, zu einer Antwortbewegung auf die Muhammadiyah, und zwar unter dem Namen «Aufleben der Religionsgelehrten»: Nahdlatul Ulama. Sie hat geschätzte 30 Millionen Mitglieder. – Regelrecht als politische Partei organisiert sind die *ikhwân al-muslimûn* in Ägypten: die Muslimbrüder. Ihre Gründungsjahre (ab 1928) sind von anti-

jüdischen, militanten, simplizistischen und islamistischen Parolen überfärbt. Man propagierte einen Schariastaat und wollte ihn mit Gewalt errichten. Die jüngste Generation der Bewegung, die inzwischen über eine Million Mitglieder zählt, bejaht und fördert allerdings Demokratie und eine pluralistische Gesellschaftsform. In den Umbrüchen des «arabischen Frühlings» 2011 hielten die Muslimbrüder sich zurück oder beteiligten sich konstruktiv an den Demonstrationen. – Ausdrücklich gesprächsbereit und an freundschaftlicher Verständigung gerade mit Christen interessiert stellt sich die Bewegung *Fethullah Gülens* dar. Der 1941 geborene türkische Imam lebt in den USA und steht für einen spirituell ansprechenden Islam. Die dezentral agierende Bewegung trägt ein weltweites Netzwerk gut geführter Schulen, eine der ausgewogensten türkischen Tageszeitungen sowie angesehene Universitäten (Fatih, Istanbul). Der Zugriff auf die eigene Tradition ist dabei eher emotional als reflektiert, so dass sich in derselben Gruppierung Hoffnungen auf eine entsäkularisierte Türkei genauso wiederfinden können wie eine schlicht dienstbereite Menschenfreundlichkeit.

c. *Dialog*. Die von der katholischen Kirche mit der Erklärung *Nostra Aetate* (1965) erstmals ausgesandten Signale zu Gespräch, Aussöhnung und Verständigung wurden muslimischerseits vielerorts produktiv aufgenommen. Johannes Paul II. setzte die Konzilsworte in Gesten des Wohlwollens um, die bei vielen Muslimen auch als Freundschaftszeichen ankamen. Andersgläubige erfahren sich nun gegenseitig als andere Gläubige. Muslime und Christen entdecken, oft staunend, den Glaubensernst des andern als Anstoß zur Vertiefung des eigenen Denkens und geistlichen Lebens sowie zum Dienst der Versöhnung. Unter Benedikt XVI. war erst nicht klar, ob die hier ermöglichten dialogischen Beziehungen etwa abgebrochen werden sollten. So wollten nicht wenige seine Vorlesung von Regensburg (2006) verstehen. Tatsächlich zeigt sich aber inzwischen, dass Benedikt im interreligiösen Gespräch lediglich den nächsten notwendigen Schritt gehen will. Von der grundsätzlichen Wahrnehmung der Muslime als andere Gläubige über ein unbeschwertes Kennenlernen hin zum sachlich reflektierenden, auch die Probleme benennenden Fachgespräch, das auf Versöhnung und gemeinsame Weltgestaltung ausgerichtet ist. Als Themen zeichnen sich hierfür derzeit vor allem folgende Fragebereiche ab. (i) *Staat*. Kann man als gläubiger Mensch Religionsfreiheit, Säkularität des Staates, eine pluralistische Gesellschaft bejahen? Christen haben sich hier jahrhundertlang schwergetan, können aber im Blick auf den Anfang der Kirche ein Christentum befürworten, das nicht mittels Zwang, sondern über das kirchliche Zeugnis die Welt gestalten will. Besonders nach den Umbrüchen in einigen mehrheitlich islamischen Ländern kommt dem christlich–islamischen Gespräch eine neue Rolle zu. Die katholische Soziallehre bietet politische und gesell-

schaftliche Modelle, die nicht nur Christen bejahen können. Aber lässt sich eine plurale Gesellschaft mit islamischen Argumenten bejahen? Muslime können immerhin darauf verweisen, dass der Koran selbst eine Religionsfreiheit der Menschen voraussetzt. Er ruft ja zur Bekehrung auf; folglich müssen die Angesprochenen auch die Freiheit haben, sich tatsächlich zu bekehren (so der Tunesier Muhammad Tâlbî, geb. 1921). (ii) *Prophet*. Derzeit wird des Öfteren gefordert, eine angeblich schändliche Lücke müsse endlich gefüllt werden, die das II. Vatikanische Konzil vor den Muslimen hinterlassen habe. Denn dort ist zwar von Gott und der islamischen Frömmigkeit die Rede, Muhammad aber wird nicht erwähnt. Die Kirche solle nun Stellung zu ihm beziehen. Solche Forderungen sind allerdings leichtfertig. Muslime erwarten nämlich häufig, dass Christen Muhammad als Prophet anerkennen, da der Islam ja auch Jesus als Prophet sieht. Dabei wird übergangen, dass der koranische Jesus nicht der Anbruch von Gottes Erfüllungszeit – das Reich Gottes in Person – ist, sondern ein Verkünder des Eingottglaubens wie vor und nach ihm viele andere auch; einen so gleichgeschalteten Jesus anzuerkennen ist faktisch nur eine Bestätigung des koranischen Gesamtimpulses. Umgekehrt wäre aber eine Anerkennung Muhammads als Prophet christlich-theologisch unehrlich. Man müsste dann ja auch die Wahrheit des von ihm Überbrachten anerkennen. So aber könnte man nicht mehr Jesus als Gottessohn bekennen, weil der Koran sich dagegen ausspricht (vgl. Sure 9:30). Aus christlicher Sicht tut Muhammad nicht das, was man von einem Propheten erwarten darf: auf eine Christusbegegnung vorbereiten. – Muslime können enttäuscht auf diese Ablehnung reagieren; es muss aber stets klar sein, dass Christen ernsthaft dazu aufgerufen sind, die Hochachtung, die die Kirche den Muslimen gegenüber empfindet, erneut zum Ausdruck zu bringen; und dass über grundsätzliche Glaubensfragen keine schnelle Einigkeit erzielt werden kann, wird jeder gläubige Beteiligte gern zugeben. Ein kirchliches Muhammad-Dekret ist also nicht zu erwarten. (iii) *Ratio*. Ein schon seit vielen Generationen behandeltes und nach der Regensburger Vorlesung erneut in den Mittelpunkt gerücktes Dialogthema ist schließlich die Vernunft. Ist der Islam die natürliche, vernunftgemäße Religion, oder ist er eine willkürliche Unterwerfung, die keine Einsicht gewähren darf? Beide Zuordnungen wurden vertreten, und beide beinhalten ähnliche Gefahren. Wird eine Religion als das nachweislich Vernünftige propagiert, kann sie beanspruchen, alle alternativen Erkenntnisquellen, Weltdeutungen und Lebensformen gegen deren Willen ersetzen zu müssen. Sieht eine Religion sich dagegen als verstandesmäßig nicht zugänglich, wird sie sich kaum für Kultur- und Persönlichkeitsbildung einsetzen; sie beansprucht dann eine unüberprüfbare Autorität und ist extrem missbrauchbar. Rationalistische, fideistische, göttlich-voluntaristische Positionen finden sich in der islamischen Theologiegeschichte ebenso wie in der

christlichen. Der Koran ermutigt seine Hörer zum Nachdenken, fordert aber zugleich Glauben ein (z.B. 59:2); seine Botschaft ist nicht so sehr ein Verweis auf Heilsgeschichte mit ihrem Auf und Ab, als der Versuch, eine ursprüngliche, natürliche Klarheit wiederherzustellen mittels einer Geschichtsdeutung nach dem Muster der Wiederholung von Ereignistypen (z.B. 7:59) und durch festgelegte Begriffe (z.B. 10:68); die islamische Reflexionsgeschichte war stets vielstimmig und stand oft im produktiven Gespräch mit zeitgenössischen Philosophien; sowohl die klassischen als auch die heutigen Vordenker vertreten zwischen reiner Rationalität und gedankenloser Unterwerfung mehrheitlich vermittelnde Ansichten. Der Islam kann daher als eine vernunftbejahende Religion gelten.

So bietet der Islam, so bieten die weit über eine Milliarde zählenden Muslime heute für das Christentum eine neue Möglichkeit des Zeugnisses. Benedikt XVI. sprach in London (September 2010) von interreligiöser Begegnung als zweifacher Bewegung: *side by side* und *face to face*. Denn mit anderen Gläubigen zusammen können Christen ihre Gesellschaften heute an die Fragen Gottes und des Glaubenslebens erinnern; aber die Andersgläubigen können auch einander die Schätze ihrer je eigenen Tradition zeigen und erschließen.

JOACHIM VALENTIN · FRANKFURT AM MAIN

## WORT IN WELT

*Christliche und islamische Variationen eines Themas<sup>1</sup>*

### *1. Von Göttlichem im Weltlichem*

Was gibt es zur Verkörperung des Heiligen aus der Perspektive der Religionswissenschaft zu sagen? Augenscheinlich nur Banales: Unser Blick auf die Welt kommt aus dem antiken Denken her. Im Christentum popularisiert, legt sich ein besonderes Zueinander von Geist und Materie, von Körper und Seele als Basis-Spannung beinahe aller Weltbilder nahe: Geistiges kann sich nicht unmittelbar in einer materiellen Welt zeigen. Andererseits stellt die sterbliche Existenz des Menschen die Frage nach seiner Substanz, nach jener Lebensenergie, die beim Sterben des Menschen offenbar entweicht. Gleichzeitig taucht die Frage auf nach Personalität und Freiheit, vor allem aber nach einem «rein geistigen» Ursprung der menschlichen Existenz, nach Gott. Gräber sind offenbar der Anfang der Religion.

«Religion» könnte man demnach definieren als die Kultur der Erinnerung an die Unterschiedenheit von Jenseits und Diesseits in einer vom Diesseits beherrschten Welt; die Geschichte der Religionen als das Ringen um plausible und angemessene Bilder für die Wirksamkeit des Jenseits im Diesseits.

Nicht Priesterbetrug auch nicht rein geistig-göttliche Offenbarung, sondern ein jahrhundertaltes Hervordenken des Ein-Gott-Glaubens wie Thomas Mann dies in seinem Roman *Josef und seine Brüder*<sup>2</sup> genannt hat, scheinen der Motor ihrer Fortentwicklung zu sein. Zur Beantwortung der entscheidenden Frage, ob der Inhalt religiöser Lehren *Wahrheit* für sich beanspruchen könne, ist dem Menschen Vernunft gegeben, die in der Regel in kommunikativ vermittelten Prozessen die Spreu vom Weizen scheidet. So werden heilige von profanen Schriften geschieden. Kanones heiliger

*JOACHIM VALENTIN, geb. 1965; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und klass. Philologie; Promotion 1996 bei Hansjürgen Verweyen, Habilitation 2004; 1998-2005 Assistent und Oberassistent an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seit 2005 Direktor des katholischen Kulturzentrums Haus am Dom und seit 2009 apl. Prof. für christliche Religions- und Kulturtheorie an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main.*

Texte entstehen, Dogmen werden erlassen und anderes mehr. Seit der Enzyklika «Divino afflante spiritu» 1943 beschreibt die katholische Kirche in deutlicher Absetzung von jedem Fundamentalismus islamischer oder protestantischer Prägung die Bibel konsequent als «Gotteswort in Menschenwort».

## 2. Bedeutung und Wert des Inkarnationsgedankens

Religionsgeschichte ist so bis heute wesentlich Ideengeschichte menschlicher Selbstvergewisserung im Angesicht eines begrifflich schwer fassbaren Risses in der eigenen Existenz, einer untilgbaren Offenheit für den Himmel. Man mag das Christentum als letzte oder in den Augen von Muslimen, Marxisten und Esoterikern vorletzte Gerinnungsform dieser Geschichte denunzieren – und mit ihm auch die beiden anderen monotheistischen Religionen wie Friedrich Nietzsche als «Platonismus fürs Volk»<sup>3</sup>.

Gerade der Gedanke der Inkarnation, also des unvermischten und ungetrennten und demnach streng geregelten Zueinanders von menschlichem und göttlichen Wesen in der Person Jesu Christi, stellt keine Marginalie dar, sondern darf als *differentia specifica* des christlichen gegenüber dem jüdischen und islamischen Monotheismus gelten.

Gott selbst wird Mensch und verkörpert damit in seiner Person die Begegnung von Geist und Materie, von Gott und Welt, setzt sich also selbst auch dem Leid, ja dem Tod und der Sünde aus, die in der Paradieserzählung als Signum des «Abstiegs» Adams und Evas aus der Welt Gottes in die irdische Welt hervorgehoben werden. Das «Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst, unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann, er aber wird über dich herrschen. [...] Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück» (Gen 3,16 ff) zu Mann und Frau gesprochen, skizziert die ganze Ungeheuerlichkeit des Gedankens, dass Gott selbst diesen Weg gehen könnte; dies freilich, um den hier ausgesprochenen Fluch genau dadurch aufzuheben, dass er sich selbst ihm unterwirft. Gott ist anwesend in der kleinen dreckigen und gemeinen Menschenwelt. Wer sich die religionsgeschichtliche Einmaligkeit dieses Vorgangs vor Augen führt, versteht, warum gerade dieser Punkt über Jahrhunderte Gegenstand der antichristlichen Polemik islamischer und jüdischer Philosophen, aber zuletzt auch vieler neuzeitlicher Denker im Kielwasser Friedrich Nietzsches war.

Theologiegeschichtlich nahm die Entwicklung des Gedankens einer Fleischwerdung Gottes ihren Ausgang vom Text des Prologs zum Johannesevangelium (1,14): «Und er, das Wort, ward Fleisch, zeltend unter uns. Und wir schauten seine Herrlichkeit, Herrlichkeit als des einzigen vom Vater her, voll Gnade und Wahrheit.» Ignatius von Antiochien und Justinus hatten

bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus die Vorstellung vom fleischtragenden Gotteswort gegen gnostische Leugnungen von Jesu menschlicher Existenz zu verteidigen. Allerdings schlich sich bei den frühen Theologen – sie waren häufig stark von hellenistischen Dualismen geprägt – schon bald die Vorstellung einer getrennt zu denkenden göttlichen Natur Jesu in die Texte ein, die sich «nur» mit Fleisch überkleidet habe. Das Zueinander der beiden Wirklichkeiten in Jesus Christus, der menschlichen und der göttlichen, war in den ersten drei Jahrhunderten zu wenig oder doch nur im Sinne einer Anwesenheit («Einwohnung») des präexistenten Logos im Menschen Jesus bedacht worden.

Nach komplexen theologischen Diskussionen vor allem zwischen der antiochenischen Theologen-Schule, die eher die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Natur betonte, und der alexandrinischen – hier wurde die Einigung der beiden Naturen vertreten –, fand das als Reaktion auf die Theologie des Arius einberufene Konzil von Chalcedon 451 die bis heute gültige Fassung: Die «hypostatische Union» beider Wirklichkeiten oder Naturen im «Gottmenschen» Jesus von Nazareth. «Unum eundemque Christum Filium dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum.»<sup>4</sup> An dieser ausdrücklich nicht-dualistischen Formel ist vor allem hervorzuheben, dass es ihr gelingt, den Vorrang des Göttlichen zu wahren, ohne die menschliche Wirklichkeit der Menschheit Jesu Christi unzulässig zu verkürzen.

Trotz dieser so prekären wie gelungenen chalzedonensischen Formel hat die lange Geschichte christlichen Ringens um den Gedanken der Inkarnation und die zwei Naturen Jesu Christi später keinen der möglichen «Straßengräben» vermieden und vor allem die schmerzliche Abspaltung der monophysitischen altorientalischen Kirchen nicht verhindern können. Sie wollten nurmehr *eine Natur* (*móno phýsis*), die göttliche, in Jesus Christus erkennen. Gleichzeitig darf bemerkt werden, daß an der Menschennatur Jesu orientierte, nicht selten *politische* Christologien «von unten» ebenso wie gnostisch-monophysitische Christologien «von oben» auch immer wieder von der geheimnisvollen Mitte einer Einheit von Fleisch und Seele, die der Differenz der beiden mächtig bleibt, vom biblischen und Konzilstext her korrigiert wurden. In seiner Tragweite selten ganz begriffen, lässt der Gedanke der Fleischwerdung des göttlichen Wortes den platonistischen Dualismus von Körper und Geist nämlich hinter sich und trägt so letztlich auch zur Entwicklung des neuzeitlichen Person-Begriff bei.<sup>5</sup>

Gerade letzterer scheint aber nach den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, der Anonymisierung und Oszillation des Subjekts in virtuellen



Welten und den letzten Einsichten der Neurophysiologie heute starker Erosion ausgesetzt zu sein. In jüngerer Zeit hat der Inkarnationsgedanke denn auch vor allem *jenseits* theologischer Diskurse im Kontext einer zeitgenössischen Bestimmung des Subjektbegriffs an geisteswissenschaftlicher Relevanz gewonnen. Nicht nur Giorgio Agambens Denkmodell muss an dieser Stelle genannt werden, im «Muselmann» des KZ komme die antike Idee des *homo sacer*, des komplett zum Opfer degradierten und so aus der Gemeinschaft für immer erhöhten und zugleich ausgeschlossenen heiligen oder gar göttlichen Menschen zu einem Abschluss, und zwar insofern, als hier das Signum des modernen Menschen überhaupt bestimmt werde. Auch Gianni Vattimos These, die europäische Säkularisierung im Sinne einer Auswanderung kirchlich/religiöser aus weltlichen Zuständigkeiten, Dispositiven, Bild- und Begriffswelten habe gerade wegen (und nicht etwa trotz) des christlichen Kenosis-Modells, also der Erniedrigung des Gottessohns in seiner Menschwerdung (vgl. Phil 2,6-11), nur hier entstehen können, bedient sich erstaunlich unverblümt bei der theologischen Tradition. Auch der in Deutschland (noch) wenig bekannte Phänomenologe Jean-Luc Marion wendet sich in jüngerer Zeit nach Arbeiten zu Ikone und Idol und zum Phänomen der Gabe ebenfalls der Frage nach dem menschlichen Leib zu und arbeitet dabei auffällig explizit mit christlich-theologischer Metaphorik.

Die Trinitätslehre, das zweite große Geheimnis des christlichen Glaubens, ergibt sich logisch und als «Geheimnis» konsistent aus dem der Inkarnation. Dies können wir implizit von den Muslimen lernen, die genau diese beiden christlichen Einsichten in die göttliche Natur von Beginn der mohammedanischen Offenbarungen und in der Regel in einem Atemzug heftig bestritten haben<sup>6</sup>.

Um es also kurz zu machen: Christ sein heißt, sich ein für alle mal (also immer wieder neu) aus dem Dualismus von Materie und Geist zu befreien. Dass es sich hier nicht um theologische Quisquilien handelt, erfährt, wer einen wachen Blick auf jenen materialistischen Totalitarismus richtet, der uns heute in Neurophysiologie und Ökonomismus aber auch im fundamentalistischen Biblizismus entgegentritt. Aber auch der einheitssüchtige Spiritualismus, der die differente, einmalige Person entweder gleich für eine Einbildung hält, oder doch ihr Eingehen in ein gesichtsloses Nirvana erstrebt, wird der Komplexität des Inkarnationsgedankens nicht gerecht. Wer Christ sein will, ist gut beraten, den in vielfacher Hinsicht nahe liegenden breiten Weg einer zweiwertigen Logik zu verlassen und sich dem des *tertium comparationis*, der *complexio oppositorum* zuzuwenden. Das wäre eine Wendung, die weltanschaulich und lebenspraktisch weit reichende Konsequenzen nach sich zieht. Wer diesen «dritten Weg geht, für den werden auch andere scheinbar unausweichliche «Schubladen» zweitrangig: Mann und Frau, Sklaven und Freie, Arm und Reich. «Ihr seid in der Welt, aber nicht von

der Welt»<sup>7</sup>. In wenigen Sätzen kommt diese Positionierung deutlicher zum Ausdruck, welche zugleich bis heute die Fähigkeit zu geistlicher Orientierung von einem Jenseits, einer Heterotopie her bei gleichzeitiger froher Weltbejahung umschreibt. Nach paradisesfreudigen Selbstmordattentaten und einer dem Körperkult verfallenen Konsumgesellschaft kann man eine solche Positionierung nicht mehr für selbstverständlich halten. Sie muss neu erdacht und erlebt werden.

### 3. Menschwerdung oder Buchwerdung des Geistes?

Nichts kränkt die Gläubigen einer Offenbarungsreligion so sehr wie die Einsicht des Historikers, dass sie nicht vom Himmel gefallen sei, dass es Vorbilder und Vorgeschichte gab, ohne die der eigene Religionsstifter und erst recht die eigene Orthodoxie und Orthopraxie nicht zu denken wäre. Das Christentum hat gut daran getan, seine eigene Vorgeschichte mit den Büchern des Alten Testaments in den biblischen Kanon aufzunehmen. Dieser großzügige Akt steht nicht nur in heftigem Widerspruch zur später leider allzu beliebten *damnatio* der eigenen jüdischen Vorgeschichte und schließlich zum Vorhaben einer «aufgeklärten» kulturprotestantischen Theologie der deutschen Kaiserzeit, die Bücher der jüdischen Religion auf den Abfallhaufen der Geschichte zu verbannen. Die Aufnahme der jüdischen Bibel in den christlichen Kanon hat der jungen Religion auch einen selbst-reflexiven, historisch-kritischen Stachel eingesetzt, der sie bis heute in Bewegung hält: Die Bibellektüre ist dem unvoreingenommenen Leser eine Erfahrung von Pluralität und Nicht-Eindeutigkeit. Der Sinn entzieht sich immer wieder, Gottesbegegnungen werden aus verschiedensten Perspektiven, von unterschiedlichsten Personen – Männern und Frauen – geschildert. Ja, es scheint gar nicht immer derselbe, auf jeden Fall aber ein fremder Gott zu sein, um den es hier geht. Auch in diesem Punkte, bezüglich ihrer Pluralität und amorphen Entstehungsgeschichte haben Judentum und Christentum harsche islamische Kritik zu gewärtigen. Man muss die Bibel immer wieder lesen, ausprobieren, und bekommt mit der Zeit ein Gefühl für die Zähigkeit eines trotz aller Brüche konsistenten «kulturellen Gedächtnisses».

### 4. Islamische Offenbarung im monotheistischen Kontext

Der Islam tut sich da schwerer: Zwar stellt sich Mohammed ausdrücklich in eine von Abraham herkommende Tradition der Buchbesitzer, denen sich immer derselbe Gott, Allah, offenbart hat. Es gibt also eine Tradition der rechten Offenbarung, die in die Zeit vor der Offenbarung des Korans (ab 610 n. Chr.) und seiner kanonischen Fixierung (ca. 650 unter Kalif Uthman) zurückreicht. Doch die muslimische Offenbarung kommt auch nicht ohne

einen desavouierenden Vorwurf gegen die beiden Vorgängerreligionen aus: Judentum und Christentum bildeten eine Abspaltung von der orthodoxen Vorgeschichte, so heißt es, sie hätten die ursprüngliche Offenbarung gefälscht, ein Vorwurf, der letztlich auch die Mordaufrufe des berühmten Schwertverses (Sure 9,5) legitimiert.

Gut psychoanalytisch könnte man hier aber auch von Verdrängung der eigenen Herkunft sprechen, ein psychischer Automatismus, der bekanntlich kaum zu einer ausgeglichenen Gemütsverfassung führt. Die Juden, so liest man, hätten die Universalität der göttlichen Heilszusage unterschlagen und sich selbst zum auserwählten Volk erklärt. Die Christen hätten den Propheten Isa, der als Prophet kaum am Schandpfahl des Kreuzes gestorben sein könne,<sup>8</sup> gegen jede Logik zum Gottessohn gemacht und damit den strengen Monotheismus der Uroffenbarung durchbrochen, Menschliches und Göttliches im Inkarnationsglauben unziemlich vermischt und damit die ursprüngliche Offenbarung des rein geistigen Allah an die rein materielle Welt verfälscht.

Damit sind einerseits radikale Universalität und strenger Monotheismus als wesentliche Dogmen des Islam fixiert. Streng theologisch gesprochen steht der Islam damit einem zeitgenössischen, von nationalen Bindungen abgelösten Judentum, mit dem ihn zudem das polytheismus-kritische Bilder- und Schriftverbot und die Hochschätzung eines Buches in seiner Schriftform verbindet, gegen den tagespolitischen Augenschein auch deutlich näher als einem Christentum, das die strenge Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz im Glauben an die Menschwerdung Gottes und das Trinitätsdogma fundamental zu verletzen scheint. Andererseits ist auch deutlich formuliert, dass in der Offenbarung an Mohammed ein unmittelbarer Zugang zum göttlichen Wissen vorliegt, der der Tradition der beiden Vorgängerreligionen nicht bedarf, im Gegenteil, der ihrer verfälschten Offenbarung eindeutig überlegen ist. Die Hervorhebung des Analphabetismus Mohammeds tut hier ihr Übriges: Es gibt keine Beeinflussung der muslimischen Offenbarung durch Schriftwerke der beiden anderen monotheistischen Religionen, so lautet das Dogma. Die identisch im Koran fixierte Offenbarung ist unmittelbar göttlichen Ursprungs und durch nichts in Frage zu stellen oder zu überbieten. Ein Schriftverständnis, das eher die unterschiedliche Verbreitung dieses Glaubens als den ergebnisoffenen Dialog nahe legt.

Insgesamt stellt damit der im Koran formulierte Fälschungsvorwurf bis heute eines der wesentlichsten Hindernisse für einen theologisch reflektierten Dialog zwischen den monotheistischen Religionen dar. Dies gilt umso mehr, als die muslimische Argumentation in der Regel auch für die Gesprächspartner der anderen Religionen allein den Text des Korans gelten lässt und sich wenig um externe historische oder philosophische Plausibilitätskriterien schert. Ein echter Dialog bedarf der Anerkennung der Gültig-

keit des jeweils anderen normativen Textes, wie sie in der Aufnahme des Alten Testaments in den christlichen Kanon gegenüber dem Judentum, und durch Papst Johannes Paul II. zwar spät, aber eindeutig durch das Küssen des Korans gegenüber dem Islam explizit dokumentiert ist.

### 5. Was heißt Buchwerdung Gottes (*Inlibration*) im Islam?

Wie ist aber die anthropologisch notwendige Verkörperung des Heiligen, um die es hier ja im Wesentlichen zu gehen hat, im Islam gedacht? Wie verschafft sich also der eine reine Geist, der die Welt erschaffen hat und die Menschen durch die Offenbarung an Mohammad recht leitet, Ausdruck in einer materiellen Welt? Wie weit hier ein zweiwertiger Platonismus im Islam einmal reichte, illustriert vielleicht am deutlichsten die supranaturalistische Vorstellung des Theologen Ibn al-Baqillani (10. Jhd.): Baquilani glaubte, der menschlichen Person komme überhaupt keine freie Eigenständigkeit zu, er sei wie die gesamte Schöpfung ein bloßes Instrument zur Verwirklichung des Willens Allahs. Der platonische Dualismus bleibt hier in historisch schier einmaliger Konsequenz durchgehalten: Gott ist reiner Geist, die Welt und in ihr der Mensch reine Materie. Die Welt erscheint so als «Körper Gottes», dem keine Eigenständigkeit zukommt, sondern der als ganzer der Leitung durch seinen Geist – Allah – unterworfen ist. Dabei wird auch die Bedeutung des Korans als einzige Gelenkstelle zwischen Gott und Mensch, Materie und Geist deutlich. Auch das islamische Bilderverbot lässt sich auf einer Linie mit diesem als konsequenter Platonismus verstehen: Bilder von Lebewesen (und nicht nur Gottes) beleidigen den Schöpfer, weil sie in den Bildern ohne Lebensodem eine menschliche Schöpferkraft behaupten, die der islamischen Anthropologie abgeht.

Die einzige adäquate Verkörperung des rein Geistigen, das allein in Allah gefunden wird, ist demnach die Schrift, das einzig legitime Bild, das Schriftbild, wie es sich im Koran findet.

Koran (*Quran*, eine Art Verbalsubstantiv zu *qaraa* = *vortragen, lesen*) ist höchstwahrscheinlich ein Lehnwort aus dem Syrischen und stammt also von dem Wort *qeryânâ*, «die Lesung» her. Von Beginn an ist die Wortbedeutung von «Koran» also nicht einfach identisch mit *Buch* (Sure 17,78; 20,114), sondern meint die *Rezitation*, den (öffentlichen) Vortrag des offenbarten Textes. Schließlich geschah seine Verbreitung in den ersten Jahren ja auch nicht in Schriftform, sondern mit Hilfe von Dutzenden von «Hafiz» – bis heute einer der höchsten Ehrentitel des Islam –, Männern die den Koran, oder genauer: die einzeln offenbarten Suren in damals noch ungeordneter Reihenfolge, vor der lokalen islamischen Gemeinde auswendig rezitierten. Der unbedingte Vorrang, den der *Koran als Buch* genießt, gilt demnach eigentlich nicht dem handhabbaren Gegenstand, sondern der

Offenbarung selbst (*wahy* – Eingebung bzw. *tanzil* – Herabsendung), die ihm zugrunde liegt. Als präexistent und ungeschaffen ist der Koran für Muslime gleichwohl das einzige be-greifbare übernatürliche Ding in der irdischen Welt, der Punkt, an dem das Ewige in die Zeit einbricht. Mohammed wurde – so die Vorstellung des frühen Islam – ein zuvor komponierter himmlischer Text vorgetragen, vorgetragen vom Engel Gabriel, schriftlich fixiert erst nach einer längeren Kette der mündlichen Tradierung in den Jahren zwischen 610 und 650 n.Chr.

Der US-Amerikanische Islamwissenschaftler Harry A. Wolfson hat Mitte des vergangenen Jahrhunderts diese religionswissenschaftliche originäre Sonderstellung des Koran mit dem Begriff *Inlibration* – etwas holprig als «Buchwerdung» übersetzbar – beschrieben. Offensichtlich handelt es sich um eine Parallelbildung zur christlichen *Inkarnation* und legt die Vorstellung nahe, im Islam werde in Bezug auf den Koran Ähnliches geglaubt, wie im Christentum in Bezug auf Jesus Christus: Die diesseitige Verkörperung eines reinen Geistigen aus einem Jenseits. Gerne wird Wolfsons These in christlichen Kreisen in dem Sinne zitiert, dass einem Buch ja wohl kaum die Flexibilität, die Zugewandtheit eines sich als liebender Person offenbarenden Gottes zukomme. Als Religion der *Inlibration* sei der Islam also kaum fähig, auf die Herausforderung der Moderne und – genauer – der letztlich subjektphilosophisch grundierten neuzeitlich-westlichen Philosophie adäquat zu reagieren.

Nun dürfte bereits deutlich geworden sein, dass bereits der christliche Inkarnationsbegriff selbst eine so klare Scheidung zwischen Diesseits und Jenseits unterläuft. Darüber hinaus muss aber bemerkt werden, dass es erst in zweiter Linie Wolfsons Intention war, die sich in der Mitte des letzten Jahrhunderts durchsetzende Einsicht zu bestärken, dass im unmittelbaren Vergleich der Religionen augenscheinliche Parallelen sich beim genaueren Hinsehen gerne als *irreführend* herausstellen.

Unnachahmlich hat der große Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith diese Idee bereits zwei Jahrzehnte vor Wolfson in Worte gefasst, in der Intention, mit der auch Annemarie Schimmel<sup>9</sup> Wolfsons These in Mitteleuropa verbreitet hat: «Vorläufige (!) Beobachtungen im Vergleich von Christentum und Islam haben ergeben, dass die eine Religion die Bibel hat, die andere den Koran, als Stifter hat die eine Jesus Christus, die andere Mohammed, die eine hat Kirchen, die andere Moscheen und so weiter [...] In einem zweiten Anlauf, nicht ohne eigene Schwierigkeiten, erscheint es aber angemessener zu sagen, dass der Koran im Islam der Person Jesu Christi im Christentum entspricht. Weitere Parallelen, die wir in dieser Serie sehen würden, sind die zwischen Mohammed und Paulus, zwischen den Hadithen<sup>10</sup> und der Bibel sowie die zwischen Gesetz [Sharia] und Theologie»<sup>11</sup>

Der Koran ist – sofern er im arabischen Original vorliegt – die Offenbarung selbst. Das bedingt seine Unübersetzbarkeit und den unbedingten Respekt, mit dem ihm überall in der muslimischen Welt begegnet wird. Die Lektüre oder besser Rezitation des arabischen Urtextes verschafft einen unmittelbaren Kontakt mit dem Willen Gottes. Ihr kommt die Würde einer Aktualisierung der Offenbarung zu, wie sie sich analog im Vollzug der eucharistischen Wandlung und der Aufnahme des eucharistischen Leibes durch den Gläubigen im Katholizismus vollzieht.

Gilt das *Gegenüber* von Koran und Jesus Christus dann aber vielleicht nur, wenn man mit «Christentum» bevorzugt ein *katholisches* Christentum meint? Steht der Protestantismus und sein Axiom «*sola scriptura*» dem islamischen Koranverständnis nicht deutlich näher als die katholische Zentrierung auf Eucharistie? Naheliegenderweise sind ja besonders diese beiden Strömungen für Fundamentalismus anfällig. Ein Indiz für die Richtigkeit dieser Wahrnehmung könnte auch sein, dass auf christlicher Seite eine Bezugnahme auf die Inlibrationsformel beinahe nur im katholischen Kontext stattfindet.

#### 6. Woher kommt die islamische Vorstellung einer «Inlibration»?

Doch zurück zum eigentlichen «Erfinder» des Begriffs Inlibration. Harry A. Wolfsons Intention<sup>12</sup> war noch einmal eine andere. Ihm ging es nicht so sehr um den religionswissenschaftlichen Vergleich, um eine mögliche *Strukturanalogie* zwischen Koran und Jesus Christus als zentralem Medium der Offenbarung, ihm ging es um die *Historie*, um den im Islam weitgehend verleugneten ideenpolitischen Vorlauf zu einem originär koranischen Offenbarungsverständnis und damit – so liest sich sein Text zumindest heute – um eine fundamentale Kritik der Alleinstellungsthese der islamischen Offenbarung:

Die These von einer Präexistenz eines vor aller Schöpfung *erschaffenen* Koran findet sich nach Wolfson implizit bereits im Koran selbst, dort nämlich, wo seine Gleichwertigkeit mit der Thora betont wird (Sura 2:38, 5:72, 6:90f etc.), *explizit* erstmalig bei dem islamischen Theologen Ibn Abbas im Jahre 687. Wolfson streicht die im gleichen Zeitraum im jüdischen (babylonischen) Talmud entstandene Vorstellung einer präexistenten, *erschaffenen* Torah heraus<sup>13</sup>, um gleich anschließend auf die gleichzeitig stattfindende Expansion der arabischen Herrschaft über Palästina bis nach Syrien hinzuweisen. Während ein unmittelbarer Einfluss jüdischen Denkens im Sinne einer echten Interkulturalität hier nicht stringent nachgewiesen werden kann, ist der nächste Schritt hin zu einem christentumsanalogem Inlibrationsverständnis dagegen klar rekonstruierbar: Ibn Athir, ein im Jahr 687 verstorbener Theologe, wurde noch wegen seines Glaubens an einen *unerschaffenen* Koran verurteilt, Kalif MaMun (786–833) schreibt hingegen in

seinen Briefen an den Kalifen von Bagdad bereits ganz unverhohlen von einem – analog zum ungeschaffenen Logos der Christen gedachten – ungeschaffenen Koran. In späteren Jahren gilt es dann als häretisch, den Koran für erschaffen zu halten. Eine theologische Kehre hatte stattgefunden. In Konfrontation zu ungeschaffenen Attributen Gottes aus der christlichen Trinitätslehre, so die These Wolfsons, entwickelt sich relativ spät der Glaube an einen präexistenten Koran von einem geschaffenen zu einem ungeschaffenen Status des Wortes Gottes weiter.<sup>14</sup> Der jüdische Einfluss auf den Islam wird von christlichem abgelöst.

Wie man schnell sieht, ergeben sich nach der in zwei Schritten erreichten theologischen Satisfaktionsfähigkeit des islamischen Offenbarungsverständnisses mit den Nachbarreligionen Judentum und Christentum bald interne logische Probleme, auf das die rationalistische Strömung im Islam des neunten bis elften Jahrhunderts insistiert: Wird der Koran nicht nur *präexistent*, sondern *ungeschaffen* gedacht, rückt er so nahe an die Attribute Allahs, dass er wegen seiner eindeutigen Unterschiedenheit von Gott bei gleicher Ewigkeit und Unerschaffenheit den strengen islamischen Monotheismus und damit die Abgrenzung zu den Nachbarreligionen in Frage stellt. Judentum und Christentum können sich eine starke Stellung von Torah respektive Christus neben Gott leisten, geht doch das Judentum mit Begrifflichkeiten wie Sophia, Schechina oder dem späteren kabbalistischen Sephirothbaum immer schon von einer stufenweisen Vermittlung des Göttlichen neben der Heiligen Schrift in die Welt aus. Das Christentum nimmt gar mit dem in der Welt wirkenden Heiligen Geist und der oben beschriebenen Inkarnation des Gottessohnes eine Existenz des trinitarischen Gottes in der Welt an. Der Islam will dagegen genau dies vermeiden: eine alternative Vermittlung Gottes neben dem Koran und damit jeden Anschein eines Rückfalls in den vormohammedanischen Polytheismus (*shirk*, Beigesellung) der mekkanischen Nomaden.

Die Reaktionen auf diese logische Spannung sind unterschiedlich: Die islamischen Rationalisten, die sich im Wesentlichen durch eine intensive Aufnahme der aristotelischen Schriften und eine Hochschätzung der Vernunft auszeichnen, schlussfolgern gut monotheistisch, dass der Koran also nur erschaffen sein könne («Gotteswort in Menschenwort») und damit aber auch der historisch-kritischen Vernunft zugänglich, ja ihr unterworfen sei. Wo der Koran von der Vernunftseinsicht abweiche, müsse somit der Vernunft Vorrang eingeräumt oder das Schriftwort allegorisch ausgelegt werden. Lange Jahre hielten sich so – vor dem Hintergrund einer logischen Aporie, ja Antinomie, zwischen radikalem Monotheismus und offenbarungstheologischer Notwendigkeit eines Offenbarungsmediums – des Korans eben – der Glaube an die Erschaffenheit und der Glaube an die Unerschaffenheit des Koran und damit ein Inlibrationsglaube im strengen Sinne und seine Ablehnung die Waage.<sup>15</sup>

Heutige orthodoxe Theologien bieten in der Regel komplexe Vermittlungsversuche zwischen beiden Denkmodellen an, etwa in der Art der von Wolfson referierten Schule des vielleicht wirkmächtigsten islamischen Theologen Al Ash'ari. Dieser legt mit Hilfe des aristotelischen<sup>16</sup> Analogie-Begriffs folgenden Gedanken nahe: Es existiere eine Analogie zwischen den Artikulationen [der tatsächlichen Koranrezitation], die aufgenommen bzw. verstanden werden, und dem, was von ewigen Attributen artikuliert würde, wenn wir sie hören *könnten*. Hier sind ewig-geistiges (präexistenter Koran) und material irdisches (die konkrete Rezitation, das einzelne Buch «Koran») immerhin in maximaler Weise angenähert.

Entscheidend ist, dass Muslime in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends nach Christus ausdrücklich zwei Dinge aus christlichen Diskurszusammenhängen übernommen und sich so in einen gemeinsamen Diskursraum der monotheistischen Religionen begeben haben: 1. Die Rede von einem präexistenten Wort Gottes stammt aus der christlichen Logos-theologie und wird vom Islam im Sinne eines präexistenten Koran übernommen. 2. Das Zueinander zwischen präexistentem unerschaffenen Koran einerseits und dem konkret vor Augen stehenden Buch verdichtet sich wie gesehen in einer «koranischen Zweinaturenlehre»: «In jedem Koran, hervorgegangen aus der menschlichen Rezitation, dem Vernehmen einer Rezitation, der Erinnerung an eine Rezitation oder aus der Niederschrift einer Rezitation finden sich zwei Naturen: die des präexistenten Wortes Gottes und die seiner menschlichen Impression, Expression oder Imitation.»<sup>17</sup> In dieser Hochform islamischer Theologie kann also durchaus von einer Zweinaturenlehre und damit einer Überwindung zweiwertiger Logik bzw. platonistischen Dualismus die Rede sein. Sie ist aber mit Wolfson nicht anders als ausdrücklich christlich inspiriert zu nennen.

Ein genauerer Blick auf islamische Verkörperungen des Göttlichen zeigt wie andere Untersuchungen ähnlicher Art, Differenzen, aber auch eine Vielzahl von Übereinstimmungen mit den anderen monotheistischen Religionen. Um solche Verwandtschaft festzuhalten, und sich über die Differenzen kritisch auszutauschen bedarf es des wechselseitigen Respekts, der Anerkennung einer gemeinsamen Ideengeschichte von Judentum, Islam und Christentum, konkret aber vor allem des Vertrauens im Umgang miteinander. Die im europäischen Christentum nach vielen Mühen vollzogene Öffnung für den externen wissenschaftlichen und fremdreligiösen Blick scheint auch für den Islam unausweichlich, soll ihm nicht seine eigene Geschichte fremd bleiben. Einen wesentlichen Beitrag zu einer nicht nur im deutschsprachigen Raum erst anhebenden Diskussion zwischen den monotheistischen Theologien ist die Gründung von Lehrstühlen islamischer Studien bzw. islamischer Theologie in diesen Monaten in Deutschland. Allerdings ist es zur Zeit noch fraglich, ob die christliche Theologie die Chance einer



Vergewisserung der eigenen und Geburtshilfe einer benachbarten Theologie ergreifen und ob andererseits muslimische Theologen auf diesen Lehrstühlen wirken werden, die der großen Aufgabe, die sich ihnen stellt, gewachsen sind. Sie besteht in nichts weniger als in der Neuerfindung islamischer Theologie aus den eigenen Wurzeln und im zugleich kontroversen und vertrauensvollen Dialog mit anderen monotheistischen Theologien.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Komplette überarbeitete und ergänzte Version eines ursprünglich in: Joachim VALENTIN (Hg.), *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Frankfurt/M. 2009, 156–175, erschienenen Textes.

<sup>2</sup> «So hatte Abraham Gott entdeckt aus Drang zum Höchsten, hatte ihn lehrend weiter geformt und hervordacht und allen Beteiligten eine große Wohltat damit erwiesen.» Thomas MANN, *Josef und seine Brüder I*, Frankfurt/M. 1971ff, 317. Mann beschreibt das Grundproblem unserer kleinen Übung unnachahmlich und eigentlich erschöpfend: «Der Auftrag des Geistes in dieser aus der hochzeitlichen Erkenntnis von Seele und Materie entstandenen Welt der Formen und des Todes ist vollkommen eindeutig und klar umrissen. Seine Sendung besteht darin, der selbstvergessen in Form und Tod verstrickten Seele das Gedächtnis ihrer höheren Herkunft zu wecken; sie zu überzeugen, dass es ein Fehler war, sich mit der Materie einzulassen und so die Welt hervorzurufen; endlich ihr das Heimweh bis zu dem Grade zu verstärken, dass sie sich eines Tages völlig aus Weh und Wollust löst und nach Hause schwebt – womit ohne Weiteres das Ende der Welt erreicht, der Materie ihre alte Freiheit zurückgegeben und der Tod aus der Welt geschafft wäre.» 30.

<sup>3</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in: DERS., *Werke in drei Bänden*, hg. v. K. Schlechta, München 1955 ff., II, 566.

<sup>4</sup> Wir bekennen «einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen.»

<sup>5</sup> Boethius' im sechsten Jahrhundert gefundene Formel *persona est rationalis naturae individua substantia* blieb während des Mittelalters unwidersprochen und verdankt sich letztlich der klärenden Fassung des Natur- und Hypostasen-Begriffs im Anschluss an die prae- und postchalzedonensischen Debatten um die Natur Christi.

<sup>6</sup> *Koran*, Sure 5,73; 112,1–3 u.ö.

<sup>7</sup> vgl. Joh 15,19; 17,16.

<sup>8</sup> Die Ablehnung des historischen Kreuzestodes Christi verbindet den Islam mit dem antiken Dokerismus, was eine unmittelbare Beeinflussung Mohammeds durch entsprechende zeitgenössische Strömungen nicht ausgeschlossen erscheinen lässt.

<sup>9</sup> Annemarie SCHIMMEL, *Der Islam. Eine Einführung*, Ditzingen 1990.

<sup>10</sup> Hadithe/Sunna – Prophetenerzählungen, im Islam als ähnlich normative wie der Koran in Ehren gehalten.

<sup>11</sup> Wilfred Cantwell SMITH, *Some Similarities and Differences between Christianity and Islam. An Essay in Comparative Religion*, in: J. KRITZEK/R.B. WINDER (Hg.), *The World of Islam. Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London 1959, 47–59, 50ff, eigene Übersetzung.

<sup>12</sup> Harry Austrin WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass/London (Harvard Univ. Press) 1976, Kap «The unraised Problem of Inlibration» 244–262.

<sup>13</sup> *Traktat Shabbat* 88b, 89a; *Genesis Rabbah* 1,1;

<sup>14</sup> WOLFSON, 240 ff.

<sup>15</sup> WOLFSON, 248–303.

<sup>16</sup> ARISTOTELES *Nikomachische Ethik*, I,4 1096b, 28–29: «Der Intellekt verhält sich zur Seele wie das Sehvermögen zum Körper».

<sup>17</sup> WOLFSON, 725, eigene Übersetzung.

PHILIPP W. HILDMANN · MÜNCHEN

## GLAUBE UND VERNUNFT

*Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs  
zwischen Christen und Muslimen*

### *1. Europa am Scheideweg*

Für das Zusammenwachsen Europas und das friedliche Zusammenleben der Menschen in den demokratischen Strukturen dieses Kontinents spielt das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften zueinander eine kaum zu überschätzende Rolle.<sup>1</sup> Eine besondere Bedeutung kommt hier dem Dialog zwischen Christen und Muslimen zu. Erstere prägen nach wie vor die religiöse Landkarte Europas in überwältigender Mehrheit: Religionssoziologisch betrachtet bekennen sich etwa 80 Prozent der Einwohner der Europäischen Union heute zum Christentum. Dem stehen aktuell zwar nur zwei Prozent der EU-Bürger gegenüber, die sich zum Islam bekennen. Es handelt sich aber um eine mittelfristig noch überdurchschnittlich wachsende Bevölkerungsgruppe. In Deutschland leben gegenwärtig zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime. Das entspricht zwischen 4,6 und 5,2 Prozent der Gesamtbevölkerung. Im Jahr 2030 werden es knapp sieben Millionen sein. Da es sich bei Deutschland um ein demographisch schrumpfendes und alterndes Migrationsland handelt, werden sie zu diesem Zeitpunkt bereits zehn Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. In großen und mittleren Städten werden sie bis zu einem Drittel der Einwohnerschaft stellen. Angesichts dieser Entwicklung werden in Zukunft auch die politischen Weichenstellungen in Deutschland und Europa vom Selbstverständnis des Islam und von seiner Haltung zu nichtislamischen Religionen und nicht-islamischen staatlichen Gemeinschaften entscheidend geprägt werden. Die Klärung der damit verbundenen Fragen stellt eine unabdingbare Voraussetzung für die gelingende Koexistenz von Christen und Muslimen, für die

*PHILIPP W. HILDMANN, geb. 1973, Dr. phil., studierte Germanistik und Ev. Theologie in Erlangen, Zürich und München. Von 2004-2008 Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel in der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung. Seit 2009 Leiter des Büros für Vorstandsangelegenheiten. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.*

gesellschaftliche Eingliederung muslimischer Mitbürger in die Wertegemeinschaft Europas dar.

Der Dialog mit dem Islam umgreift verschiedene Problemfelder und muss, wenn er erfolgreich geführt werden will, auch auf unterschiedlichen Ebenen geführt werden. Eine Vorrangstellung kommt hier dem Dialog zwischen dem Staat und den in diesem Staat lebenden Muslimen zu. Auf Deutschland zugespitzt geht es thematisch um eine Anerkennung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland durch die in diesem Land lebenden Muslime; eines Grundgesetzes, das beansprucht, die rechtliche Grundordnung unseres Gemeinwesens zu sein und dem staatlichen Leben den rechtlichen Rahmen zu geben.

Diese Anerkennung scheint bislang keine Selbstverständlichkeit zu sein. Eine im Jahr 2007 im Auftrag des Bundesinnenministeriums erstellte Studie über «Muslime in Deutschland» kam zu beunruhigenden Ergebnissen: 40 Prozent der befragten erwachsenen Muslime und 44 Prozent der befragten muslimischen Schüler gaben an, einer fundamentalistischen Interpretation des Islam anzuhängen und westliche Werte abzulehnen. Über 21 Prozent dieser Schüler gaben an, dass Gewalt gerechtfertigt sei, wenn es um die Ausbreitung und Durchsetzung des Islam gehe. Über 44 Prozent aller in Deutschland lebenden Muslime schließen sich der Ansicht an, dass Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, ins Paradies kommen. Ein Viertel der jungen Muslime weist antisemitische und antichristliche Vorurteile sowie eine hohe Demokratiedistanz auf. Mehr als jeder zehnte Muslim fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden. Wie kompatibel können solche Haltungen mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland sein?

Auch von Seiten der verbandlich organisierten Muslime (die mit 22 Prozent zwar eine deutliche Minderheit darstellen, auf die der Staat als Dialogpartner bislang aber kaum verzichten kann) scheint die Anerkennung des Grundgesetzes nicht so klar, wie es von staatlicher Seite her wünschenswert wäre. Der Bayerische Verfassungsschutzbericht 2009 stuft beispielsweise die Bestrebungen der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs e.V. (IGMG) als ebenso gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland gerichtet ein wie die Aktivitäten der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V. (IGD). Dies strahlt aus auf die beiden großen Dachverbände Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e.V. (IR), dessen größte Mitgliedsorganisation die IGMG ist, und Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD), dem die IGD als Mitglied angehört. Auch ein Blick in die Geschäftsordnung des Koordinationsrats der Muslime in Deutschland (KRM), dem Spitzenverband der vier größten islamischen Organisationen (darunter die mitgliederstärkste islamische Organisation in

Deutschland, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, DITIB) ist nicht über jeden Zweifel erhaben. In diesem Dokument vom 28. März 2007 heißt es zwar in Paragraph 1, Absatz 4: «Der Koordinationsrat bekennt sich zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland.» Doch der unmittelbar darauffolgende Paragraph 1, Absatz 5 lautet ohne nähere Erläuterung: «Koran und Sunna des Propheten Mohammed bilden die Grundlagen des Koordinationsrats. Dieser Grundsatz darf auch durch Änderungen dieser Geschäftsordnung nicht aufgegeben oder verändert werden.»

Paradigmatisch zeigt sich an diesem Beispiel, wie wichtig es ist, den Dialog mit den Muslimen auch auf einer theologisch-philosophischen Ebene zu führen. Um den Problemraum auszuloten, welche Auswirkungen diese unveränderliche Bindung an Koran und Sunna in Absatz 5 auf das Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung in Absatz 4 hat, bedarf es der theologisch-philosophischen Expertise. Können beide Absätze überhaupt zur Deckung gebracht werden? Degradiert nicht Absatz 5 das Bekenntnis im vorangegangenen Absatz zu einem reinen Lippenbekenntnis? Was bedeutet es, die zwei wichtigsten Quellen des islamischen Rechts (Koran und Sunna) zur Grundlage eines Spitzenverbandes zu erklären, der für sich in Anspruch nimmt, die Vertretung der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland zu organisieren und der Ansprechpartner für Politik und Gesellschaft zu sein?

Solche Fragen, die immer wieder aufbrechen und vor dem Hintergrund der demographischen Entwicklung ihre Brisanz entfalten, zeigen eines sehr deutlich: Es genügt nicht, an der Oberfläche Vorurteile und Ängste abzubauen, damit auf diesem Weg gegenseitiges Vertrauen wachsen kann. Es müssen die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass sich Toleranz auf Toleranz verlassen kann, ohne die Gefahr, in den Hinterhalt der Intoleranz zu geraten, wenn sich die Kräfteverhältnisse verschieben. Der interreligiöse Dialog zwischen Christen und Muslimen kann und muss hier Entscheidendes leisten. Liegen doch allen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bemühungen um ein gutes Miteinander explizit und implizit theologisch-philosophische Probleme voraus. Im strengen Sinne des Wortes sind sie *vor-*entscheidend. Sie haben ihre Wurzeln in den geistig-kulturellen und religiösen Vorgaben beider Glaubensgemeinschaften und müssen deshalb primär auf der wissenschaftlichen Ebene des theologisch-philosophischen Dialoges angegangen werden. Das dauerhafte Gelingen aller anderen Bemühungen wird entscheidend davon abhängen, dass diese Grundpositionen geklärt werden, dass dieser Dialog auf der Ebene der wissenschaftlichen Auseinandersetzung Erfolg hat. Den Voraussetzungen für einen solchen Dialog sind die folgenden Überlegungen gewidmet.

## 2. Das Dilemma des absoluten Wahrheitsanspruches

Ist ein Dialog zwischen Christentum und Islam im Grundsatz überhaupt möglich? Ein Dialog, der über das rein informative Austauschen unverrückbarer Standpunkte hinausreicht? Die Frage ist komplexer als sie auf den ersten Blick scheint. Der interreligiöse Dialog ist ein Gespräch zwischen Gläubigen. Sowohl Christentum als auch Islam verstehen sich von ihrem Selbstverständnis her als Offenbarungsreligionen. Zu den Kennzeichen einer Offenbarungsreligion gehört es, dass sie unter Berufung auf Gott einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, ja: erheben muss. Würde sie diesen Anspruch in Frage stellen, käme dies einer Selbstaufgabe gleich. Auch wenn sich aus christlicher Perspektive Nuancierungen im Verhältnis zu anderen Religionen ergeben können, je nachdem, ob man unter dem Absolutheitsanspruch des Christentums die Superiorität des Christentums gegenüber anderen Religionen oder dessen exklusive Alleingeltung versteht, kommt man um eine Tatsache nicht herum: Unvereinbar mit einem Absolutheitsanspruch sind die Ideen der wesentlichen Gleichheit und Relativität aller Religionen.

Der populäre Hinweis darauf, dass es sich bei Christentum und Islam um abrahamitische Religionen handelt, dass sich ausgehend von der Wurzel in dem Glauben an den einen Gott ein Lösungsweg aufbauen könnte, erweist sich als trügerisch. Die Berufung auf den einen Gott verschärft nur das Problem. Denn indem jede der beiden Religionen im Namen der gemeinsamen Basis mit dem Anspruch auftritt, die Wahrheit dieses einen Gottes in der Welt zu vertreten, muss sie zum Konkurrenten der jeweils anderen Religion werden. Wie man es dreht und wendet: Religiöse Bekenntnisse und Überzeugungen lassen sich nicht friktionsfrei zur Deckung bringen. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was sie mit ihren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden sowohl Christen als auch Muslime festhalten müssen, wenn diese Überzeugungen für sie noch Kraft und Tiefe besitzen sollen.

Leider bestätigt die europäische Geschichte diesen Sachverhalt des gescheiterten Dialogs weitgehend. Ein einvernehmliches Miteinander von Christen und Muslimen war auf diesem Kontinent in der Vergangenheit eine seltene Ausnahme. Zu den beharrlichsten Mythen zählt in diesem Zusammenhang die Legende von einem friedlichen interreligiösen Dialog unter der 800-jährigen arabisch-islamischen Herrschaft in Spanien, der unter anderem den abendländischen Rationalismus hervorgebracht habe. Die Legende wird von der UNESCO ebenso wie von Al Qaida, den Muslimbrüdern oder der gegenwärtigen Regierung Spaniens gepflegt. Spanische Arabisten können angesichts dieser Araberbegeisterung allerdings nur den Kopf schütteln. Die historische Faktenlage wird von den Anhängern des Mythos dennoch konsequent ignoriert.<sup>2</sup>

Auch über Al-Andalus hinaus war die Regel nicht das Miteinander, sondern das Gegeneinander der Religionen – bis hin zu grausamen Kriegen, gelenkt von machtpolitischen Interessen der jeweiligen Staaten und Parteien. Selbst Lehrstreitigkeiten innerhalb der Religionen wurden häufig gewaltsam ausgetragen. Dem Dreißigjährigen Krieg, um ein prägnantes innerchristliches Beispiel zu nennen, fiel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts rund ein Drittel der Bevölkerung dieses Kontinents zum Opfer. Alle diese Konflikte standen (auch) unter dem Anspruch, den rechten Glauben zu verteidigen. Sie wurden als Kampf für die absolute Wahrheit und damit letztlich als Kampf für den einen Gott verstanden. Unter Berufung auf diese höchste Instanz wurden alle Grenzen der Humanität niedergerissen. Blinder Fanatismus galt (und gilt in Teilen noch heute) als geradezu vorbildliche Glaubenshaltung sowohl im Christentum als auch im Islam.

### 3. Die säkulare Vernunft als Relationsfundament

Wie könnte ein Ausweg aus diesem Dilemma des doppelten absoluten Wahrheitsanspruches aussehen? Für eine Lösung muss ein Ort *extra muros*, ein neutraler Ort außerhalb der starken Festungen der jeweiligen Glaubenssysteme gefunden werden. Wenn ein fruchtbarer Dialog zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen der Christen und Muslime überhaupt möglich sein soll, dann bedarf es einer vermittelnden Position, die allen religiösen Bindungen voraus liegt und von allen Dialogpartnern akzeptiert und respektiert werden muss. Dieses Relationsfundament kann, so die hier mit Richard Heinzmann vertretene These, nur die säkulare Vernunft sein.

Damit zeichnet sich die allen Einzelüberlegungen des interreligiösen Dialogs vorgeordnete Grundfrage ab: Wie lassen sich Offenbarungsreligion und säkulare Vernunft vereinbaren? Unsere Sorge muss dabei weniger der Offenbarungsreligion gelten. Die gläubigen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft stellen in aller Regel die geoffenbarte Wahrheit ihrer Religion nicht fundamental in Frage. Zu achten ist hingegen auf die Eigenständigkeit der natürlichen Vernunft gegenüber der übernatürlichen Offenbarung; denn eine der jeweiligen Religion angepasste und von ihr vereinnahmte Philosophie ist für die Theologie selbst wertlos. Nur eine unabhängige und eigenständige Philosophie kann die Funktion der kritischen Instanz gegenüber einer Offenbarungsreligion wahrnehmen. Nur die Philosophie kann der Religion einen neutralen Gesprächsort *extra muros* anbieten und sie dadurch dialogfähig machen. Das Gespräch der Religionen untereinander setzt die Reflexion der einzelnen Religionen auf ihr je eigenes Verhältnis zur Rationalität voraus. Ein Glaube, der nicht über sich selbst und sein Verhältnis zur Rationalität nachdenkt (was nur mit Hilfe der Vernunft geschehen kann), ein Glaube, der nicht bereit ist, sich hinterfragen zu lassen und Rede

und Antwort zu stehen, mündet unausweichlich in einen dialogunfähigen Fundamentalismus.

Die Zeichen für diesen Einzug der säkularen Vernunft in den interreligiösen Dialog stehen günstig. Auf katholischer Seite hat Papst Johannes Paul II. bereits vor über zehn Jahren mit seiner Enzyklika «Fides et Ratio» eine entscheidende Weiche gestellt. Die katholische Kirche, bekräftigt er darin, «hält an ihrer Überzeugung fest, dass sich Glaube und Vernunft wechselseitige Hilfe leisten können, indem sie füreinander eine Funktion sowohl kritisch-reinigender Prüfung als auch im Sinne eines Ansporns ausüben, auf dem Weg der Suche und Vertiefung voranzuschreiten». Auch sein Nachfolger, Papst Benedikt XVI., pflegte bei diesem Thema bislang eine deutliche Sprache; so beispielsweise in seiner Regensburger Rede vom 12. September 2006, in der es heißt: «Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.»

Diese Regensburger Rede hat in der muslimischen Welt aufgrund des Zitats von Kaiser Manuel II. Palaiologos bekanntlich große Wellen der Empörung geschlagen. Zugleich hat sie aber auch einen interreligiösen Dialogprozess befördert, der am 1. Mai 2008 zu einer gemeinsamen Erklärung von Katholiken und (iranischen) Schiiten geführt hat. Die ersten drei Leitsätze dieses interreligiösen Papiers lauten in bemerkenswerter Klarheit: «1. Glaube und Vernunft sind beides Geschenke Gottes an die Menschheit. 2. Glaube und Vernunft widersprechen einander nicht, aber Glaube kann in einigen Fällen über der Vernunft sein, aber nie gegen sie. 3. Glaube und Vernunft sind in sich nicht gewalttätig. Weder Vernunft noch Glaube sollte für Gewalt gebraucht werden; unglücklicherweise wurden beide zuweilen missbraucht, um Gewalttaten zu begehen. In jedem Fall können diese Ereignisse weder Vernunft noch Glaube in Frage stellen.» Pars pro toto scheinen die Zeichen für ein Hineinnehmen der kritischen Vernunft in den interreligiösen Dialog also auch auf muslimischer Seite aktuell nicht aussichtslos zu stehen. Zudem kannte die islamische Welt ja schon einmal zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert eine philosophische Bemächtigung des Glaubens, auch wenn sich diese Ansätze seinerzeit nicht fortentwickeln konnten und sich kein nachhaltiger Prozess der geistigen Auseinandersetzung und wissenschaftlichen Differenzierung etabliert hat.

Für den europäischen Kontinent bleibt auf christlicher Seite noch die evangelische Position. Diese hat zur Vernunft seit jeher ein hochreflektiertes und relativ unverkrampftes Verhältnis. Auch hier war es die Regensburger Rede des Papstes, die mit ihrer im muslimischen Empörungstaukel kaum beachteten radikalen Kritik an der protestantischen Theologie eine Antwort des seinerzeitigen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands provozierte, die noch einmal klare Worte zum Verhältnis von Glaube und Vernunft aus evangelischer Perspektive brachte. Von einem «Bündnis von



Glaube und Vernunft» ist darin die Rede, das von beidem lebe, von der Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft ebenso wie von der Bereitschaft, beide aufeinander zu beziehen und nicht gegeneinander auszuspielen. «Die Verbindung von Glauben und Vernunft», so Wolfgang Huber in seiner Berliner Rede vom 20. November 2007 weiter, «gehört von Anfang an zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus. Eine nicht durch den Glauben aufgeklärte Vernunft bleibt unerfahren und unaufgeklärt, weil sie sich keine Rechenschaft über ihre Grenzen ablegt. Ein nicht durch die Vernunft aufgehellter Glaube trägt die Gefahr in sich, barbarisch und gewalttätig zu werden. Stattdessen ist es nötig, das wechselseitige Angewiesensein von Vernunft und Glaube immer wieder neu zu entfalten.»

Die säkulare Vernunft könnte also als neutraler Gesprächsort *extra muros* gegenwärtig von christlichen und muslimischen Gesprächspartnern akzeptiert und respektiert werden. Zumindest legt dies die artikuliert positive Grundeinstellung zur Vernunft als kritisch-reinigende Prüferin des Glaubens, als Geschenk Gottes an die Menschheit nahe. Die Basis wäre also gefunden. Welches aber sind die Themen, die auf diesem Relationsfundament vordringlich zur Sprache gebracht werden müssen?

Im Kontext dieser Überlegungen zu den Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs kann es in erster Linie nicht um beliebige innerreligiöse Themen von rein theoretischem Charakter gehen. Es geht nicht um theologisch-philosophische Fingerübungen im wissenschaftlichen Elfenbeinturm der intellektuellen Eitelkeiten, über die man ohne Schaden für die menschliche Gesellschaft mit offenem Ausgang verhandeln könnte. Es stehen theologisch-philosophische Probleme von höchster gesellschaftspolitischer Brisanz zur Diskussion. Eingedenk der eingangs skizzierten Fragen und vor dem Hintergrund der zu erwartenden demographischen Entwicklung wird das Ergebnis dieser Reflexionen nicht auf den binnentheologischen Bereich begrenzt bleiben. Es wird das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland und in Europa vorbereiten und dies auch bei sich verschiebenden Kräfteverhältnissen garantieren. Oder es wird genau dies nicht tun. Dann wird es Grenzen des Miteinanders aufzeigen, die zur Konsequenz haben werden, dass der Staat ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit Barrieren errichten muss, die die Anhänger des Islam daran hindern, direkt oder indirekt aus der Minderheitsposition innerhalb des Staates herauszutreten.<sup>3</sup>

Als Fluchtpunkt dieser Erörterungen bietet sich der im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ebenso wie in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union verankerte zentrale Grundwert der Menschenwürde an. Und es eröffnen sich wenigstens drei vordringliche Themenfelder, auf denen von theologisch-philosophischer Warte aus eine Vorentscheidung über das Eintreten oder Nicht-Eintreten in den interreligiösen Dialog ge-

troffen werden kann: Die Frage nach dem Menschen, die Frage nach Gott und die Frage nach der Hermeneutik.

#### 4. Die Frage nach dem Menschen

Die Beantwortung der Frage nach dem Menschen findet ihren letzten Bezugspunkt im Begriff der Person. Muss man den Menschen als Person verstehen, woraus folgt, dass er in seiner Einzigartigkeit und Würde unantastbar ist und aufgrund seiner Gewissensfreiheit als moralisches Subjekt anerkannt werden muss? Oder ist der Mensch nur ein Exemplar der Art Mensch und damit soweit dem Allgemeinen untergeordnet, dass ihm die Gesellschaft das Existenzrecht absprechen kann? Die Beantwortung dieser Fragen betrifft unmittelbar auch die Stellung des Einzelnen innerhalb einer Religionsgemeinschaft: Ist der Mensch Person, dann ist Glauben als Akt personaler Freiheit zu verstehen und darf deshalb nie erzwungen werden.

Ein Blick in die diesbezügliche Debattenlandschaft zeigt, dass es offensichtlich keine zwingenden Gründe gibt, den Menschen auf die eine oder andere Weise zu interpretieren. Die keineswegs selbstverständliche Überzeugung von der Sonder- oder Höherstellung des Menschen hat sich erst im Laufe der Menschheitsgeschichte durch Unterscheidung und Abgrenzung von anderen Lebewesen herausgebildet. Das bloße Vorhandensein des Menschen gibt über das Wesen des Menschen selbst keine Auskunft. Menschsein ist grundsätzlich offen für unterschiedliche Deutungen. Diese Offenheit besagt jedoch keine Beliebigkeit, die nicht weiter hinterfragbar wäre. Ein Unterscheidungsmerkmal bietet die säkulare Vernunft – ist der Mensch doch imstande, diese Deutungsoffenheit zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen. Der Mensch ist das Wesen, das nach sich selber fragt bzw. fragen kann. Er ist in der Lage, über sich selbst kritisch zu reflektieren. Diese Fähigkeit, von sich selbst Abstand zu gewinnen, bedeutet, dass im geistigen Erkennen die grundsätzliche Differenz zwischen dem Menschen und aller anderen, uns zugänglichen Wirklichkeit liegt. Über die sinnliche Erfahrung hinaus eröffnet das geistige Erkennen einen neuen Horizont und damit neue Möglichkeiten, Menschsein zu interpretieren.

Zwingende Eindeutigkeit hinsichtlich der Wesensbestimmung des Menschen lässt sich jedoch allein auf diesem Weg nicht erreichen. Neben der durch die Vernunft geleiteten Reflexion muss auch die religiöse Erfahrung in die Überlegungen mit einbezogen werden. Der ontologische Rang der Personalität und Subjektivität hat aus christlicher Perspektive seine letzte Begründung im Verständnis des Menschen gemäß der jüdisch-christlichen Tradition. Nach dieser ist der einzelne Mensch nicht einfach vorhanden. Er ist in seiner Individualität von Gott gewollt und trägt deshalb den Sinn seiner Existenz in sich selbst. Er ist nicht (zumindest nicht primär) Funktionsträger

in einer übergeordneten Gemeinschaft, sondern er existiert um seiner selbst willen und ist in diesem Verständnis frei von jeder Verzweckung. In dieser Schöpfungsintention Gottes gründet die Möglichkeit personaler Vollendung über die Grenze des Todes hinaus. Der Mensch ist solcher Vollendung fähig, weil er nicht einfach vorhanden ist, sondern in der Reflexion auf sich selbst um sich selbst weiß und dadurch in sich selbst steht. In diesem Wissen um sich selbst hat die Möglichkeit freier Selbstverfügung ihren tiefsten Grund. Aus diesem Ursprung heraus handelt der Mensch aus eigener Initiative und in eigener Verantwortung. Ontologisch gesehen nehmen Personsein und Subjektivität deshalb den höchsten Rang in der gesamten Wirklichkeit des Menschen ein.

Das Auf-sich-selbst-bezogen-Sein der Person hat im ethischen Bereich seine Entsprechung in der Lehre von der Freiheit des Gewissens, von der Freiheit auch des subjektiv irrenden Gewissens, als der letzten Instanz des sittlichen Handelns. Als endliches Subjekt wird der Mensch nicht nach einem absoluten, nach einem ihm grundsätzlich nicht fassbaren Maß gemessen. Seine endliche Vernunft und sein endlicher Wille werden zueinander in Beziehung gesetzt. Seine Sittlichkeit bemisst sich nach der Qualität dieser Relation. Der Wille muss der Einsicht folgen, auch auf das Risiko hin, dass diese Einsicht sich in einem unüberwindlichen Irrtum befindet. Deshalb darf der Mensch insbesondere auch in Fragen des Glaubens keinem Zwang unterworfen werden. Gott hat den Menschen unablässig an sein Gewissen gebunden. Im Gegenüber zu Gott konstituiert sich der Mensch als moralisches Subjekt, und in dieser Relation gründet letztlich die unantastbare Würde des Menschen.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, welche zentrale Bedeutung die Frage nach dem Menschen für Politik und Gesellschaft hat. Die Frage, ob der Mensch Person oder nur Exemplar der Art Mensch ist, hat unmittelbare Auswirkungen auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für Demokratie, nach dem Geltungsbereich der Menschenrechte, nach der Gewissens- und Religionsfreiheit. Wie beantwortet die islamische Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Europa die Frage nach dem Menschen? Der in der christlichen Tradition entwickelte Begriff der Person ist den Muslimen bis heute ja weitgehend fremd. Lässt sich die islamische Theologie dennoch darauf ein, auf dem Relationsfundament der säkularen Vernunft Personsein und Subjektivität des Menschen aus ihrer Perspektive zu begründen?

### *5. Die Frage nach Gott*

Ein zweites Themenfeld, auf dem von theologisch-philosophischer Warte aus eine Vorentscheidung über das Eintreten oder Nicht-Eintreten in den

interreligiösen Dialog getroffen werden muss, ist die Frage nach Gott. An der Frage, wer oder was Gott für das Denken ist, ob und wie er als solcher verstanden und begriffen werden kann bzw. muss, entscheidet sich, was die Welt und was der Mensch von Grund auf sind.

Dass der Gottesfrage in einem Gespräch zwischen den Religionen eine zentrale Stellung zukommt, bedarf keiner weiteren Begründung. In dieser Hinsicht scheint es auch auf den ersten Blick zwischen Christentum und Islam keine signifikanten Differenzen zu geben. Sowohl Christen als auch Muslime teilen die gemeinsame Grundüberzeugung, dass die Welt nicht ewig ist, sondern von Gott geschaffen wurde. Sowohl Christen als auch Muslime sind Monotheisten, glauben also jeweils an den einen Gott – wobei es eine theologisch-philosophische Selbstverständlichkeit sein sollte, dass die christliche Trinitätslehre den Ein-Gott-Glauben nicht in Frage stellt, wie ihr von muslimischer Seite unter anderem mit Bezugnahme auf Sure 4, 171 und Sure 5, 73 nicht selten unterstellt wird.

Soweit der erste Blick, der diese Gemeinsamkeiten als eine wichtige Grundlage für die Verständigung in kontroversen Problemfeldern erscheinen lässt. Auf die Schwierigkeiten des zweiten Blicks, der den beiden monotheistischen Religionen immanenten absoluten Wahrheitsanspruch nicht ausklammern kann, wurde bereits hingewiesen. Darüber hinaus zeichnet sich im Hintergrund ein potentiell schwerwiegender und folgenreicher Unterschied im Gottesverständnis von Christen und Muslimen ab, der auch Konsequenzen über den binnentheologischen Diskurs hinaus zeitigt:

In der christlichen Tradition ist das Wesen des dreieinigen Gottes, des Schöpfers, Versöhners und Vollenders, immer wieder im Anschluss an 1 Joh 4 als Liebe charakterisiert worden. Nach christlicher Überzeugung ist Gott die Liebe, genauer: die vorbehaltlose und bedingungslose Liebe. Dass die christliche Verkündigung diese zentrale Botschaft in Wort und Tat über Jahrhunderte weitgehend unbeachtet gelassen hat, ist zwar bedauerlich. Es ist aber kein Argument gegen diese Frohe Botschaft, gegen dieses Evangelium im besten Sinne des Wortes. Die vom Menschen geforderte Antwort auf die ihm von Gott entgegengebrachte Liebe kann nicht erzwungen werden. Der Mensch muss sie – positiv oder negativ – in Freiheit vor Gott selbst verantworten. Deshalb kann man mit Richard Heinzmann völlig korrekt von der theonomen Autonomie des Menschen sprechen.

Eher ambivalent erscheint demgegenüber das Gottesbild des Islam. Es gibt deutliche Ansätze, nach denen der Monotheismus des Koran als Monokratie verstanden werden muss. Diese Sicht hat schwerwiegende Konsequenzen für die Eigenständigkeit des Menschen, denn unter diesen Bedingungen kann es ihn als autonomes Wesen gar nicht geben. Jede Eigeninitiative des Menschen geht unter monokratischer Führung Gottes

faktisch verloren. Alle Führungs- und Entscheidungsgewalt geht hier ausschließlich von Gott aus, der auch die Verantwortung für die getroffenen Entscheidungen trägt. In diesem Fall erweist sich die Berufung des Menschen auf sein Gewissen als offener Widerspruch gegen Gott, dessen Geboten sich der Mensch ohne Vorbehalt zu unterwerfen hat. Gott ist der Herr der Welten, der Mensch befindet sich ihm gegenüber in der Position des Knechts, von dem die Ergebung in seinen Willen gefordert wird. Dass der Schwerpunkt des Islam auf dem (an der positiven Offenbarung orientierten) richtigen Handeln liegt und weniger auf der rechten Erkenntnis, ist deshalb nur konsequent.

Angesichts dieser signifikant unterschiedlichen Akzentuierung im Gottesverständnis verliert die behauptete abrahamitische Gemeinsamkeit des christlichen und islamischen Monotheismus weiter an verbindender und tragfähiger Kraft. Die gesellschaftspolitischen Konsequenzen, die sich aus diesem Gottesbild ergeben können, sollten mit größter Sorgfalt bedacht werden. Wirkt dieser theologische Ansatz doch direkt in die gesellschaftlichen Strukturen hinein, weil das Selbstverständnis des Menschen davon unmittelbar betroffen ist. Die Forderung nach dem Gottesstaat, nach der Identität von Religion und Politik, ist dann nur noch ein letzter, aber konsequenter Schritt.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass diese Sicht von Gott, Mensch und Staat nach islamischem Verständnis notwendig so sein muss. So hat etwa der pakistanische Gelehrte Daud Rahbar 1960 in seinem Buch *«God of Justice»* den Versuch einer systematischen Neuentwicklung der Gotteslehre unmittelbar aus dem Korantext unternommen und den Gott des Koran als ein durch und durch ethisches Wesen gezeichnet, das den frei entscheidenden Menschen in die sittliche Verantwortung nimmt.<sup>4</sup> Dass das zuvor skizzierte *Mainstream-Gottesbild* des Islam aber als Gefahr ernst genommen werden muss, kann, zumal mit dem Blick auf die Demokratie, kaum in Abrede gestellt werden. Aus diesem Grund muss auch hier von muslimischer Seite vor einem Eintritt in den interreligiösen Dialog die Frage beantwortet werden, ob die islamische Theologie heute unverrückbar an einem monokratischen Monotheismus festhält – mit allen Konsequenzen für die Glaubens- und Gewissensfreiheit, für das Verhältnis von Religion und Politik etc.? In diesem Falle muss die Rückfrage erlaubt sein, wohin ein interreligiöser Dialog im Rahmen unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung überhaupt führen sollte? Oder ob die islamische Theologie aus sich selbst heraus in der Lage ist, ein weiter gefasstes Bild von Gott zu formulieren? Auch diese Möglichkeit scheint der Koran bei entsprechender Exegese ja offensichtlich zuzulassen – womit sich abschließend als dritter Themenkomplex die Frage nach der Hermeneutik eröffnet.

## 6. Die Frage nach der Hermeneutik

Alle Offenbarungsreligionen sahen sich in ihrer Geschichte früher oder später mit der Frage nach der rechten Auslegung ihrer geoffenbarten und in Schriftform vorliegenden Glaubenswahrheiten konfrontiert. Somit erweist sich die Frage nach der Verbindlichkeit seiner Quellen im Blick auf den Islam als wenig originell, wohl aber als besonders diffizil. Der Islam kennt als die drei Quellen der Religion: Koran, Sunna und Konsens. Nachdem der Koran in der Frühzeit nur eine Quelle unter anderen war, nimmt er in der Hierarchie der Quellen heute zweifelsohne den ersten Rang ein. Für den Gläubigen Muslim haben Verkündigung und Lehre des Propheten Mohammed in diesem heiligen Buch ihren schriftlichen Niederschlag gefunden. Der Koran enthält das unvermittelte und durch keine Zwischeninstanz gebrochene Wort Gottes. Er ist mit der im Himmel aufbewahrten Urschrift identisch und muss deshalb uneingeschränkte Autorität beanspruchen. Dieses Verständnis, den Koran wortwörtlich zu verstehen, ist in der islamischen Welt breit vertreten. Eine solche Auffassung von göttlicher Offenbarung bringt, was ihr Verhältnis zur menschlichen Vernunft betrifft, natürlich besondere Probleme mit sich, sperrt sie sich doch gegen jede Art von Interpretation. Aus diesem Verständnis des Koran erwachsen für die islamische Theologie ebenso Schwierigkeiten wie für die Dialogpartner islamischer Theologen. Den Fragen einer angemessenen Hermeneutik kommt deshalb im interreligiösen Dialog hohes Gewicht und eine besondere Stellung zu.

Eine wörtliche Auslegung des Koran beinhaltet, man kann es nicht anders sagen, eine absolute Zurückweisung der westlichen Werte. Bei einem buchstäblichen, verbalinspirierten Verständnis des Korantextes als Wort Gottes gibt es viele Aussagen, die aus der Sicht christlicher Theologie ebenso inakzeptabel sind wie aus der Sicht eines aufgeklärten demokratischen Staatswesens. So können etwa die pauschale Verurteilung der aus muslimischer Sicht Ungläubigen und die Aufforderung, diese zu töten, wo immer sie angetroffen werden, nie Gegenstand einer Verständigung sein.

Deutlich anders stellt sich die Situation dar, wenn die historisch-kritische Methode auch auf die normativen Texte und die verbindlichen Traditionen Anwendung findet – ein Auslegungsverfahren, das von einer Anzahl bedeutender islamischer Theologen bereits praktiziert wird. Erinnerung sei hier an die Arbeiten von Denkern wie Fazlur Rahman oder Muhammad Arkoun. Und heute gilt beispielsweise die theologische Fakultät an der Universität in Ankara als Ort, wo zeitsensible und kontextbezogene Koran-Bearbeitung geschieht. Es gibt sie also, diese Position innerhalb der islamischen Welt, die besagt: Um die Substanz des Glaubens zu erhalten, muss ich nicht Buchstabentreue propagieren, sondern die Substanz lässt sich verbinden mit einer

Übersetzung des Korans in unsere Zeit. Nicht zu übersehen ist aber auch, dass diese Ansätze bei der überwiegenden Mehrheit muslimischer Intellektueller (noch) kaum auf Akzeptanz stoßen. Gleichwohl steht die muslimische Welt vor der Aufgabe, eine neue Korantheorie zu entwickeln. Das Wagnis des Verstehens besteht darin, aus dem Geist des Gesetzes heraus seinen Buchstaben kritisieren zu können. Die daraus entstehende Debatte in der eigenen Gemeinschaft lässt sich nicht vermeiden. Sie muss produktiv geführt werden.

Tatsache ist: Nur mit Gesprächspartnern dieser hermeneutischen Grundeinstellung kann ein sinnvoller und in die Zukunft weisender Dialog geführt werden. In die richtige Richtung deutet hier die bereits zitierte gemeinsame Erklärung von Katholiken und Schiiten vom 1. Mai 2008, in deren abschließendem 7. Punkt es heißt: «Religiöse Traditionen können nicht auf der Basis eines einzelnen Verses oder einer Passage in den jeweiligen heiligen Büchern beurteilt werden. Sowohl eine Gesamtschau als auch eine adäquate hermeneutische Methode sind notwendig für ihr faires Verständnis.»

### *7. Fluchtpunkt: Menschenwürde*

Die Frage nach dem Menschen, die Frage nach Gott, die Frage nach der Hermeneutik – mit der Antwort auf diese drei Fragen entscheidet sich aus theologisch-philosophischer Perspektive, ob ein interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen überhaupt sinnvoll begonnen werden kann. Anders gewendet: Nur wer von muslimischer Seite in der Lage ist, diese drei Fragen in der dargelegten Richtung zu beantworten, kann sinnvollerweise Ansprechpartner für die christliche Seite sein, wenn der Dialog mehr sein will als das Austauschen unverrückbarer Standpunkte.

Wie wichtig ein solcher Dialog für das friedliche Zusammenleben der Menschen in Deutschland und Europa ist, bedarf im Lichte der eingangs genannten demographischen Entwicklung keiner weiteren Begründung. Von einem positiven Ausgang dieses Dialogs hängt alles ab. Das heute weitgehend von Misstrauen geprägte Nebeneinander von Christen und Muslimen in Deutschland und Europa gilt es, im Interesse der Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens zu überwinden. Die derzeitige Situation enthält ein Konfliktpotential, dessen politische Konsequenzen noch kaum absehbar sind. Sie muss dringend geändert werden. Der interreligiöse Dialog will hierzu einen signifikanten Beitrag leisten. Er kann allerdings immer nur Wege und Brücken aufzeigen. Beschreiten muss sie jeder Einzelne selbst. «Der Dialog ist seinem Wesen nach offen und unbestimmt», sagte der inzwischen zum Bundespräsidenten avancierte Christian Wulff bereits am 14. Januar 2005 in einer Münchner Rede, «wie die Mitte der Religionen ihrem Wesen nach unbestimmbar, unverfügbar, ja unaussprechlich, eben geheim-

nisvoll-heilig-transzendent ist. Der Dialog in der Mitte unserer Gesellschaft steht dennoch unter dem Anspruch, politisch und rechtlich tragfähige Lösungen für die Realität, den Alltag zu finden.»

Fluchtpunkt aller diesbezüglichen Erörterungen muss hier der zentrale Grundwert der Menschenwürde sein. Wenn nicht das ganze Dialogprojekt (auch in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht) scheitern soll, muss wenigstens in diesem einen Punkt aus der Mitte des jeweiligen theologischen Selbstverständnisses heraus ein Einvernehmen ohne jeden Vorbehalt erzielt werden: Die Unantastbarkeit der Würde jedes einzelnen Menschen, gleich welcher Nationalität oder Religionszugehörigkeit, muss akzeptiert und dauerhaft garantiert werden mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Die Verfassungen der einzelnen Staaten Europas müssen hier ebenso dafür einstehen wie die in ihnen lebenden Religionsgemeinschaften nebst ihren Mitgliedern. Das uneingeschränkte Bekenntnis zum zentralen Grundwert der Menschenwürde ist die Bedingung der Möglichkeit eines menschenwürdigen Zusammenlebens der Völker. Alle anderen Versuche und Anstrengungen sind zum Scheitern verurteilt, wenn diese Gemeinsamkeit an der theologischen Basis der Religionsgemeinschaften in Europa nicht erreicht wird. Gleichwohl muss man nüchtern konstatieren: Der Dialog zwischen Christen und Muslimen auf der Basis des Relationsfundaments der säkularen Vernunft ist zwar eine Chance, die keine Alternative hat. Die Argumentation für diesen Weg impliziert aber keine zwingende Notwendigkeit, in diesem Sinne auch vernünftig zu sein und diesen Weg tatsächlich zu gehen: Der Dialog ist eine Möglichkeit, die in Freiheit wahrgenommen und realisiert werden muss. Aus Gründen der Freiheit kann diese Möglichkeit aber auch verworfen werden.

Es wird unter Christen und Muslimen immer Menschen geben, die in der Zurückweisung der Vernunft den je größeren Glauben erblicken und sich dabei ohne Vorbehalte dem buchstäblichen Wort Gottes verpflichtet wissen. Nicht bei allen Gläubigen hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass Vernunft und Glaube letztlich nicht in Widerspruch zueinander stehen können, da beide in Gott ihren Ursprung haben. Dieser vernünftigen Synthese stehen häufig Tendenzen entgegen, die es dem Menschen verwehren wollen, der Offenbarung mit einer aus der Suche nach Verständnis erwachsenden Rückfrage gegenüber zu treten. So wird für einen Teil der Gläubigen am Ende immer ein nicht auflösbares Spannungsverhältnis zwischen Religion und Rationalität bleiben. Dieser Teil sollte aber nicht Hindernis, sondern Ansporn für alle anderen sein, den interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen um des Zusammenwachsens Europas willen und um des friedlichen Zusammenlebens der Menschen im Rahmen der demokratischen Strukturen dieses Kontinents willen immer wieder zu suchen und mit dem langen Atem der Liebe zu führen.



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Grundlegend für vorliegenden Beitrag Richard HEINZMANN, *Zu den Voraussetzungen interreligiöser und interkulturellen Zusammenlebens aus philosophisch-theologischer Sicht*. In: *Dialog aus christlichem Ursprung. Fünf Jahre Eugen-Biser-Stiftung*, hrsg. von der Eugen-Biser-Stiftung, Limburg 2008, 245–256.

<sup>2</sup> Vgl. Johannes THOMAS, *Al-Andalus. Christlich-islamische Synkretismen – Quellen europäischer Menschenbilder*. In: *Europäische Menschenbilder*, hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u.a., Dresden 2009 (= *Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen* 1), 249–262.

<sup>3</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 41.

<sup>4</sup> Vgl. Rotraud WIELAND, *Gott. X. Islam*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 3. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz u.a. Tübingen 2000. Sp. 1138–1141; hier Sp. 1141. Was Rotraud Wieland hier allerdings nicht erwähnt ist, dass Daud Rahbar später zum Christentum konvertierte.

DIRK ANSORGE · FRANKFURT AM MAIN

## DIE «REGENSBURGER REDE» PAPST BENEDIKTS XVI.

*Ihre Folgen und theologischen Perspektiven für das Gespräch  
zwischen katholischer Kirche und Islam*

Im März 2011 ließ die traditionsreiche Al-Azhar-Universität in Kairo Papst Benedikt XVI. mitteilen, sie werde ihren seit 1998 geführten Dialog mit der Katholischen Kirche vorläufig aussetzen. Eine Wiederaufnahme der Gespräche zwischen dem Vatikan und der höchsten religiösen Autorität des sunnitischen Islam sei nur dann möglich, wenn sich der Papst für seine «islamkritischen Äußerungen» entschuldige.<sup>1</sup>

Als solche wertete Muhammad Ahmed at-Tayyeb, seit März 2010 amtierender Großscheich von Al-Azhar, mehrere Bemerkungen des Papstes, mit denen dieser auf einen Terroranschlag auf eine koptische Kirche im ägyptischen Alexandria reagiert hatte. Diesem Anschlag waren am 1. Januar 2011 einundzwanzig Menschen zum Opfer gefallen; die überwiegende Zahl von ihnen Christen. Unter anderem beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Corps am 10. Januar 2011 äußerte sich Benedikt XVI. besorgt über die Attentate gegen Christen in Ägypten, aber etwa auch im Irak. Von den jeweiligen Regierungen forderte der Papst zugleich wirksame Maßnahmen zum Schutz der religiösen Minderheiten.

Die seinerzeit noch unter Hosni Mubarak amtierende ägyptische Regierung wies die Appelle des Papstes umgehend als «Einmischung in die inneren Angelegenheiten Ägyptens» zurück. Ende Januar beorderte sie ihre Botschafterin beim Heiligen Stuhl zu Konsultationen nach Kairo zurück. Zeitgleich verlautbarte Al-Azhar, den Dialog mit dem Vatikan werde man erst dann fortsetzen, wenn Benedikt sich für seine «Kritik am Islam» entschuldigt habe.

Der Schritt von Al-Azhar ließe sich womöglich als politischer Opportunismus abtun, hätte nicht Großscheich at-Tayyeb sein Verhalten Ende März – und damit Wochen nach dem Rücktritt Mubaraks – gegenüber dem Apostolischen Nuntius in Kairo noch einmal bekräftigt. Dies deutet auf grundsätzliche Spannungen im Verhältnis zwischen Al-Azhar und dem

*DIRK ANSORGE, geb. 1960, Privatdozent für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Frankfurt Sankt Georgen.*

Vatikan hin. Boten die päpstlichen Appelle der Universitätsleitung womöglich eine über die tagespolitische Aktualität hinausgehende Gelegenheit, den innerhalb des Lehrkörpers und der Studentenschaft keineswegs unumstrittenen Dialog mit der katholischen Kirche auszusetzen?

Besonders im Westen wird Al-Azhar seit Jahren als eine durchaus dialogbereite islamische Hochschule wahrgenommen. Ein Meilenstein in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und sunnitischem Islam war zweifelsfrei die Rede, die der Wiener Kardinal Franz König am 31. März 1965 an der Al-Azhar-Universität über den «Monotheismus in der Welt von heute» gehalten hat.<sup>2</sup> Im Jahr 1998 wurde ein Abkommen zwischen Al-Azhar und dem Vatikan unterzeichnet, das in den folgenden Jahren die Grundlage für alljährlich stattfindende Gespräche zwischen katholischen Theologen und sunnitischen Gelehrten bot. Aus diesen Gesprächen gingen immer wieder gemeinsame Erklärungen hervor – so etwa während der Balkankriege, nach den Anschlägen vom 11. September 2001, zur Lage der palästinensischen Flüchtlinge oder im Zusammenhang mit dem «Karikaturen-Streit». Zu theologischen Fragen hingegen sind die Gespräche zwischen katholischen Theologen und sunnitischen Gelehrten bislang kaum vorgedrungen. Das unterschiedliche Offenbarungsverständnis etwa oder der Wahrheitsanspruch von Religionen blieben bei den gemeinsamen Beratungen ausgespart.

Wie spannungsvoll die Beziehungen zwischen Al-Azhar und dem Vatikan zuletzt waren, zeigte sich Ende 2010, als die islamische Universität für die nächsten Gespräche mit dem Vatikan darauf drängte, dass der katholische Islamwissenschaftler Msgr. Khaled Akasheh künftig nicht mehr an den gemeinsamen Beratungen teilnehmen solle. Akasheh ist seit vielen Jahren für den Vatikan im christlich-muslimischen Dialog engagiert. 1994 wurde er in den «Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog» (*Pontifical Council for Interreligious Dialogue*; PCID) berufen. Dort war er unter Anderem für die Beziehungen zu Al-Azhar zuständig. Darüber hinaus gehört er dem im März 2008 gegründeten «Katholisch-Muslimischen Forum» an, von dem noch die Rede sein wird. Und nicht zuletzt unterhält Akasheh enge Verbindungen mit schiitischen Gelehrten im Iran.

Letztendlich lässt sich über die Gründe, die Al-Azhar veranlasst haben, den Dialog mit dem Vatikan vorläufig auszusetzen, nur spekulieren. Wollte die Hochschule Regimetreue signalisieren – zunächst gegenüber Hosni Mubarak, und dann, nach dessen Sturz, gegenüber islamistischen Kreisen, deren Einfluss in Ägypten offenbar stetig zunimmt? Oder wurde mit dem Aussetzen des Dialogs die Beharrlichkeit des Vatikans beantwortet, der in der «Causa Akasheh» auf seinem 1998 verbrieften Recht bestand, die Mitglieder seiner Delegation frei zu bestimmen? Oder aber – dritte Vermutung – wollte Al-Azhar dem drohenden Bedeutungsverlust der Universität im

christlich-muslimischen Dialog entgegen wirken, der sich durch die Intensivierung des christlich-muslimischen Dialogs nicht zuletzt in der Folge der «Regensburger Rede» Papst Benedikts am 12. September 2006 abzeichnete?

Tatsächlich reagierte Al-Azhar zunächst nicht auf die Rede des Papstes in Regensburg, die in großen Teilen der muslimischen Welt zu empörten Reaktionen geführt hatte. Den Offenen Brief vom 14. Oktober 2006, in dem 38 Gelehrte aller bedeutenden Richtungen des Islam die Rede des Papstes kritisierten, zugleich aber dessen nachfolgende Klarstellungen akzeptierten, ist von keinem offiziellen Vertreter von Al-Azhar unterzeichnet worden.

Nachdem sich die ersten Wogen der Empörung geglättet hatten, wurde auch von muslimischer Seite anerkannt, dass Papst Benedikt mit seiner Ansprache in Regensburg keineswegs den Islam als solchen verunglimpfen wollte. Unter der Überschrift «Glaube, Vernunft und Universität» ging es ihm vorrangig – wenn nicht gar ausschließlich – um das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der säkularen Welt, und hier – dem Ort der Rede entsprechend – besonders auf dem Feld der Wissenschaften.<sup>3</sup> Indem er das Verhältnis von Glaube und Vernunft an einem aus dem 14. Jahrhundert überlieferten Dialog zwischen einem christlichen Kaiser und einem muslimischen Gelehrten veranschaulichte, gewannen seine Ausführungen freilich eine unvorhergesehene Dynamik. Die weltweiten Reaktionen auf die «Regensburger Rede» sind weithin bekannt und brauchen deshalb hier nicht erneut referiert werden.<sup>4</sup>

Gegenstand der folgenden Skizze sind vielmehr *theologische* Schwerpunkte, die in den Dialogen zwischen katholischer Kirche und Islam – oft nur hintergründig – erkennbar sind. Dabei ist die hier getroffene Auswahl einzelner Dialog-Initiativen weder vollständig noch notwendig – und insofern anfechtbar. Trotzdem lassen sich an den gewählten Beispielen wohl doch theologische Themen und Perspektiven aufzeigen, denen der christlich-islamische Dialog gerade auch nach der «Regensburger Rede» nicht wird ausweichen können.

### *Grundoptionen und Prinzipien des Dialogs*

Über seine Klarstellungen bereits wenige Tage nach der «Regensburger Rede» hinaus äußerte sich Papst Benedikt seither wiederholt und grundsätzlich zum Verhältnis von Christentum und Islam – so etwa während seiner Reisen in die Türkei (Nov./Dez. 2006) und in das Heilige Land (Mai 2009). Wiederholt hat der Papst Diplomaten islamisch geprägter Staaten und muslimische Würdenträger im Vatikan empfangen – allen voran im November 2007 den saudischen König Abdullah, den «Hüter der Heiligen Stätten in Mekka und Medina». Bei allen sich ihm bietenden Gelegenheiten unter-

strich er dabei die Notwendigkeit des christlich-muslimischen Dialogs. Weil dieser dem Frieden diene, sei das Gespräch mit dem Islam «wichtiger als je»; für Christen sei es keine «bloße Option», sondern eine «vitale Notwendigkeit».<sup>5</sup>

Auch eine nicht unbedeutende organisatorische Entscheidung des Papstes darf als Konsequenz des «nach Regensburg» intensivierten Dialogs mit dem Islam gelten: Im März 2006 hatte Papst Benedikt XVI. im Zuge einer Kurienreform den *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* (PCID) nach der Versetzung des ehemaligen Präsidenten Erzbischof Michael Fitzgerald nach Ägypten mit dem *Päpstlichen Rat für die Kultur* unter der Leitung von Kardinal Paul Poupard zusammengelegt. Diesen Schritt hat der Papst im Mai 2007 rückgängig gemacht, indem er den PCID wieder als ein eigenständiges Amt einrichtete. Dass dem PCID eine eigene Kommission für die religiösen Beziehungen zum Islam angegliedert ist, ist ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung, die der Vatikan dem christlich-muslimischen Dialog beimisst.

Allerdings hat nach der «Regensburger Rede» auch der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den politischen und religiösen Autoritäten anderer Religionen im Vatikan neue Aufmerksamkeit erfahren. Vor allem soll der Dialog mit Muslimen nach dem Willen des Papstes nicht zu Lasten der christlich-jüdischen Gespräche geführt werden, die der Vatikan auf verschiedenen Dialog-Ebenen weltweit führt. Stellt das dritte Kapitel der Konzilerklärung *Nostra Aetate*, wie Benedikt wiederholt feststellte, die «Magna Charta» des christlich-islamischen Gesprächs dar,<sup>6</sup> so gilt dies nicht minder für das vierte Kapitel der Erklärung im Blick auf den christlichen-jüdischen Dialog. Freilich – und auch das betont der Papst – ist im Gespräch der drei monotheistischen Religionen zu beachten, dass die Beziehung zwischen Christentum und Judentum theologisch anders zu bewerten ist als die Beziehung zwischen Christentum und Islam.

Um dennoch den unverzichtbaren Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen voranzubringen, sieht der Papst Juden, Christen und Muslime zu einer «Arbeit der Vernunft» (*labour of reason*) aufgerufen – so Benedikt am 12. Februar 2007 in einer Ansprache vor Mitgliedern der 1999 von ihm mitbegründeten «Forschungstiftung für den interreligiösen und interkulturellen Dialog» (*Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue*; FIIRD). Mit dem Aufruf zu einer «Arbeit der Vernunft» greift der Papst das zentrale Anliegen seiner «Regensburger Vorlesung» wie seines theologischen Schaffens insgesamt auf. «Arbeit der Vernunft», so Benedikt weiter, bedeutet, «das Geheimnis Gottes zu erforschen und allen Menschen das Ergebnis dieser Arbeit anzubieten.»<sup>7</sup> Freilich: auf welche Weise Forschung und Vermittlung geschehen können, präzisiert der Papst in seiner Ansprache nicht.

So gilt hier wie auch für andere päpstliche Verlautbarungen im Rahmen des christlich-muslimischen Dialogs die Feststellung von Pater Christian Troll SJ: «Ob sich die päpstlichen Ansprachen nun an Muslime, Katholiken oder gemischte Gruppen wenden – sie stellen normalerweise einen Teil ausgefeilter diplomatischer Regelungen in nicht selten delikaten und komplexen politischen Kontexten dar. Dieser Umstand fördert in der Tat den Typ eines höflichen, allgemeinen, nicht zu expliziten, leicht optimistischen Diskurses.»<sup>8</sup>

Vor dem Hintergrund der in beide Richtungen vielfach belasteten wechselseitigen Geschichte von Christentum und Islam ist das durchaus verständlich; auch sieht sich der Papst in einer globalen Verantwortung, die es gegenüber den lokalen Interessen abzuwägen gilt. Trotzdem dürfte man erwarten, dass ein freundschaftlicher und aufrichtiger Dialog bestehende Probleme und Spannungen nicht verschweigt.

Nicht selten vermissen Christen, die in islamisch geprägten Gesellschaften leben, ein selbstkritisches Bewusstsein ihrer muslimischen Dialogpartner in Bezug auf ihre eigene Geschichte und Gegenwart. Themen wie die vielfach mit Gewalt verbundene Expansion des Islam in seiner Geschichte oder die strukturelle Benachteiligung, ja Unterdrückung von Christen, so ihr Vorwurf, werden von Muslimen oft vermieden. Ein aufrichtiger Dialog müsste sich aber auch diesen Themen stellen, um fortwirkenden Ressentiments und latenter Gewalt wirksam zu begegnen.

Wiederholt haben Papst Benedikt, aber auch Kardinal Touran in seiner Eigenschaft als Präsident des *Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog* Prinzipien formuliert, die den christlich-muslimischen Dialog von christlicher Seite her bestimmen sollen.<sup>9</sup> Demnach steht an erster Stelle das Bewusstsein der eigenen Identität. Christen, die einen Dialog mit Muslimen führen, brauchen und sollen darin ihre eigenen Traditionen nicht verleugnen. Sie sollen sie vielmehr in Klarheit und mit Entschiedenheit gegenüber ihren muslimischen Gesprächspartnern vertreten. Deshalb setzt ein wirklicher Dialog – zweitens – die Anerkennung von Differenzen voraus. Gleichmacherei oder Anbiederung gegenüber den muslimischen Dialogpartnern verstellen die Möglichkeit, solche Argumente zu bedenken, die sich von den eigenen Überzeugungen unterscheiden. Das Überspielen bestehender Differenzen macht es unmöglich, Neues in Bezug auf den eigenen Glauben zu entdecken und dessen Verständnis zu vertiefen. Und schließlich – drittens – gehe es wie in jedem wirklichen Dialog um Aufrichtigkeit, Respekt und Achtung vor den Überzeugungen der muslimischen Gesprächspartner.

### *Glaube und Vernunft*

Papst Benedikt hat in Regensburg vorrangig über das Verhältnis von Religion und Vernunft gesprochen. Seine besonders von protestantischer

Seite her kritisch aufgenommene «Hellenisierungsthese» ist in dieser Perspektive ebenso zu verstehen wie seine Ausführungen zum Thema «Religion und Gewalt».

Vor diesem Hintergrund ließ das Thema des bis dahin bereits 6. Treffens katholischer Theologen und schiitischer Gelehrter, das im Mai 2008 im Vatikan stattfand, eine Debatte erwarten, die den eigentlichen Schwerpunkt der «Regensburger Rede» des Papstes aufgriff: «Glaube und Vernunft im Christentum und im Islam». An der Konferenz waren neben dem PCID das Zentrum für den interreligiösen Dialog der *Organisation für Islamische Kultur und Beziehungen* (*Islamic Culture and Relations Organization; ICRO*) mit Sitz in Teheran beteiligt. Mit dieser der iranischen Regierung nahestehenden Organisation führt der Vatikan seit 1994 bilaterale Gespräche.

Nach zweitägigen Beratungen verabschiedeten die Dialogpartner eine gemeinsame Abschluss-Erklärung. Deren Inhalt kann katholische Theologen durchaus überraschen. So geht es darin unter der Überschrift «Glaube und Vernunft» (*Faith and Reason*) zunächst nicht etwa um die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung – ein Thema, das christliche Theologen seit jeher bewegt hat. Vielmehr zielt die Abschluss-Erklärung auf das Verhältnis von Vernunft, Glaube *und* Gewalt – ein Thema, das spätestens seit den Terror-Anschlägen vom 11. September 2001 auf der Tagesordnung stand,<sup>10</sup> durch die «Regensburger Rede» des Papstes jedoch ins Zentrum des christlich-muslimischen Dialogs getreten ist. Vor diesem Hintergrund ist denn auch der dritte Leitsatz der Abschlusserklärung zu verstehen: «Glaube und Vernunft sind von sich aus gewaltlos. Weder die Vernunft noch der Glaube sollten für Gewalttätigkeit benutzt werden».<sup>11</sup> Jedem Missbrauch der Religionen zur Legitimation von Gewalt sei deshalb entschieden zu begegnen, so die Erklärung.

Von grundsätzlichem *theologischem* Gewicht erscheint der zweite Leitsatz der Abschluss-Erklärung. Darin wird festgestellt: «Glaube und Vernunft widersprechen einander nicht, allerdings kann es manchmal (*in some cases*) vorkommen, dass der Glaube über der Vernunft steht, auch wenn er ihr nie entgegensteht.»<sup>12</sup>

Katholische Theologen werden in diesem Satz jene Verhältnisbestimmung wiedererkennen, die das Erste Vatikanische Konzil 1870 in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* vorgenommen hat: «Wenn nun auch der Glaube über der Vernunft steht, so kann doch zwischen Glaube und Vernunft niemals ein wirklicher Widerspruch bestehen. Hat doch derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, in den menschlichen Geist auch das Licht der Vernunft gelegt» (DzH 3017). Die darin ausgedrückte Überzeugung, dass Glaube und Vernunft im Erkennen des Wahren übereinstimmen, dürfte für muslimische Gesprächspartnern durchaus nachvollziehbar sein. Heißt es doch beispielsweise im Koran, er

sei «ein Buch voll Segen; wir sandten es zu dir herab, auf dass sie seine Verse recht bedenken und die Einsichtsvollen sich mahnen lassen» (Sure 38:29; Übersetzung Bobzin).

Wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft genau zu bestimmen sei, ist innerhalb der islamischen Tradition durchaus strittig. Erinnert sei hierzu nur an die berühmte Auseinandersetzung zwischen Ibn Rush (Averroës) und Al-Ghazali an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung. Insgesamt freilich wird man sicher nicht fehlgehen, im islamischen Denken eine ausgeprägte Tendenz wahrzunehmen, die Reichweite der menschlichen Vernunft in Bezug auf Gott restriktiv zu beschreiben.

Demgegenüber hat das Erste Vatikanische Konzil festgestellt, dass nach katholischer Überzeugung «Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann».<sup>13</sup> Man kann sich fragen, ob die Lehre des Konzils für Muslime akzeptabel ist.

Wohlgemerkt: das Konzil will nicht etwa behaupten, die *trinitarische* Natur Gottes sei «mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft» zu erkennen; die Dreifaltigkeit Gottes ist und bleibt Gegenstand göttlicher Offenbarung. Aber bereits die Lehre des Konzils im Blick auf die sichere Erkenntnis des *einen* Gottes dürfte auf muslimischer Seite Vorbehalte wecken.

Leider wurde die Thematik beim 7. Dialogtreffen katholischer und schiitischer Gelehrter, das vom 9.-11. November 2010 in Teheran stattfand, nicht vertieft. Vielmehr widmete man sich dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft in christlicher und muslimischer Perspektive (*Religion and Society today: Christian and Muslim Perspectives*).<sup>14</sup>

### *Menschenwürde und Menschenrechte*

Ein Jahr nach der «Regensburger Rede», im Oktober 2007 und zum Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan, wurde ein von jordanischer Seite initiiertes und von 138 muslimischen Gelehrten unterzeichnetes Schreiben veröffentlicht, das christliche Organisationen und Kirchenführer – unter ihnen Papst Benedikt XVI. – zum Dialog über Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam einlud. Das mit einem Koranzitat betitelte Schreiben *A Common Word between Us and You* («Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch»; vgl. Sure 3:64) gab den Anstoß für zahlreiche Dialog-Initiativen weltweit.<sup>15</sup> Im November 2007 hat auch der Heilige Stuhl die Einladung offiziell angenommen.

Die Beweggründe hierzu verdeutlichte der Papst am 9. Mai 2009 im Rahmen einer Ansprache in der König-Hussein-Moschee in Amman, einem an sich bereits symbolträchtigen Ort, der an den Besuch des Papstes in der Blauen Moschee in Istanbul im November 2006 und an den Besuch Johan-



nes Pauls II. in der Großen Moschee von Damaskus im Mai 2001 erinnert – den ersten historisch belegten Besuch eines Papstes in einer Moschee überhaupt. Benedikt würdigte nicht nur das Engagement der königlich-jordanischen Herrscherfamilie für den interreligiösen Dialog. Eigens hob er verschiedene Initiativen des «Königlichen Instituts für Interreligiöse Studien und Islamisches Denken» (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS) hervor, darunter auch *A Common Word*. Dieses Schreiben, so der Papst in der Moschee, spiegele ein Thema wider, das im Einklang mit seiner Antritts-Enzyklika stehe: «die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe und der fundamentale Widerspruch der Gewaltanwendung oder des Ausschlusses im Namen Gottes». <sup>16</sup>

Nachdem der Heilige Stuhl die in *A Common Word* ausgesprochene Einladung zum Dialog angenommen hatte, kam es im März 2008 zur Gründung eines «Katholisch-Muslimischen Forums» (*Catholic-Muslim-Forum*), dem Vertreter der muslimischen Unterzeichner sowie katholische Theologen angehörten. Beide Seiten trafen sich vom 3.–6. Nov. 2008 in Rom zu einem ersten Studienseminar. Dieses hatte dem Anlass entsprechend das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe zum Gegenstand. Bei den Beratungen der knapp dreißig Teilnehmenden ging es um die theologischen und geistlichen Grundlagen von Gottes- und Nächstenliebe in Christentum und Islam, um Fragen der Menschenwürde und um den wechselseitigen Respekt der Religionen. <sup>17</sup> Der enge Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe in Christentum und Islam wurde als tragfähige Grundlage gewürdigt, jeglicher Instrumentalisierung von Religionen zu gewaltsamen Aktionen eine prinzipielle Absage zu erteilen.

Trotz dieser eher praktischen Perspektiven beinhaltet die gemeinsame Erklärung, die am Ende des Seminars verabschiedet wurde, einige Hinweise für ein vertieftes theologisches Gespräch. So findet sich in Abschnitt 3 der Erklärung eine schöpfungstheologische Begründung der Menschenwürde: «Die menschliche Würde leitet sich von der Tatsache ab, dass jeder Mensch von einem liebenden Gott aus Liebe erschaffen und mit den Gaben der Vernunft und des freien Willens ausgestattet ist. Deshalb ist er in der Lage, Gott und die anderen zu lieben.» <sup>18</sup>

Steht eine solche – theologische – Begründung der Menschenwürde einer autonomen Begründung der Menschenrechte, wie sie im Westen üblich ist, nicht prinzipiell entgegen?

Bekanntlich verzichtet beispielsweise die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen von 1948 auf einen Transzendenzbezug. In ihrer Präambel spricht sie lediglich von der «angeborenen Würde» aller Menschen. Aus dieser Würde resultieren die «gleichen und unveräußerlichen Rechte» aller Menschen, deren Anerkennung die «Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden» sei. <sup>19</sup>

In seiner Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 in New York hat sich Papst Benedikt ausdrücklich zur Geltung der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» bekannt. Dabei hat er freilich zu bedenken gegeben, «dass die in der «Erklärung» anerkannten und dargelegten Rechte auf jeden Menschen aufgrund des gemeinsamen Ursprungs der Menschen angewendet werden, der für die Welt und die Geschichte der zentrale Punkt des Schöpfungsplanes Gottes bleibt. Diese Rechte haben ihre Grundlage im Naturrecht, das in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist.»<sup>20</sup> Auch der Papst also argumentiert in Bezug auf die Menschenrechte schöpfungstheologisch. Aber bindet er damit die Geltung der Menschenrechte nicht an eine nicht universalisierbare Begründung?

Eine Schlüsselfunktion für die Beantwortung dieser Frage nimmt der vom Papst beanspruchte Begriff des «Naturrechts» ein. Thomas von Aquin versteht unter «Naturrecht» (*lex naturalis*) nicht ein Etwas, das als solches – als «Gesetzmäßigkeit in der Natur» etwa oder als ein «moralisches Naturgesetz» – Gegenstand menschlicher Vernunftkenntnis wäre. *Lex naturalis* sind vielmehr die Erkenntnisse der Vernunft selbst, d.h. ihre praktischen Urteile hinsichtlich Gut und Böse, durch die Menschen ihr freies Handeln verantwortlich leiten. «Natürlich» wird dieses Gesetz deshalb genannt, weil die Vernunft eine wesentliche Dimension der menschlichen Natur ist. Ganz unabhängig von Glaube und Offenbarung und in diesem Sinne «autonom» formuliert die *lex naturalis* jene Gebote, die sich aus dem Menschsein des Menschen, seiner Sittlichkeit und Humanität ergeben.<sup>21</sup>

Versteht man den Hinweis des Papstes vor der UN-Vollversammlung in diesem Sinne, dann steht einer «autonomen» Begründung der Menschenrechte nichts entgegen. Gott erscheint in dieser Perspektive als der Schöpfer (*causa prima*) einer Welt, die entsprechend ihren je eigenen Gesetzmäßigkeiten (*causae secundae*) strukturiert ist. Die Gesetze der Natur und der Sittlichkeit konstituieren eine Sphäre, die menschlicher Vernunft prinzipiell zugänglich ist und menschlicher Gestaltungskraft Raum gibt.<sup>22</sup>

Vor diesem Hintergrund beinhaltet die göttliche Offenbarung (*lex divina*) für Thomas kein Corpus sittlicher Gebote, die das sittliche Handeln des Menschen zusätzlich zur *lex naturalis* – oder gar in Konkurrenz zu ihr – beanspruchen. *Lex divina* ist nach Thomas vielmehr die Offenbarungsgestalt der in der Vorsehung Gottes gründenden Hinordnung alles Geschaffenen auf seine Vollendung in Gott. Diese Hinordnung hebt die Eigengesetzlichkeit des Geschaffenen nicht auf, sondern vollendet sie in einer gerade deshalb «übernatürlichen» Weise.

Für die Frage nach der Geltung der Menschenrechte heißt dies: tragen diese ihren Verpflichtungsgrund tatsächlich in sich selbst – was etwa der Hinweis auf die menschlichen «Würde» andeutet – oder bedürfen sie kon-

stitutiv einer transzendenten Begründung? Die christliche Theologie scheint einer «autonomen» Begründung der Menschenrechte jedenfalls nicht zu widersprechen. Eine «islamische Interpretation» der Menschenrechte hingegen wird vermutlich deren Verpflichtungsgrund zunächst in einer göttlichen Offenbarung suchen.

Für diese Vermutung gibt es Gründe. So orientiert sich beispielsweise die 1990 von den Mitgliedsstaaten der *Organisation der Islamischen Konferenz* in Kairo verabschiedete «Erklärung der Menschenrechte im Islam» zwar in Form und Inhalt an der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen. Sie stellt jedoch die einzelnen Artikel ausdrücklich unter den Vorbehalt der *Scharia*, die Gesamtheit jener religiösen, moralischen, sozialen und rechtlichen Normen, die nach muslimischer Überzeugung als göttliche Weisungen gelten. So heißt es etwa in Artikel 24 der Erklärung: «Alle in dieser Erklärung festgelegten Rechte und Freiheiten sind der islamischen *Scharia* nachgeordnet». <sup>23</sup> Und nach Artikel 25 ist die *Scharia* der «einzige Bezugspunkt für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung». <sup>24</sup>

Im September 1994 hat der *Rat der Liga der arabischen Staaten* eine «Arabische Charta der Menschenrechte» verabschiedet; eine überarbeitete Fassung erschien im Januar 2004. Diese Charta bestätigt die «Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam». Zugleich bekennt sie sich in ihrer Präambel zu den Prinzipien der «Charta der Vereinten Nationen» und der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte». Der damit gegebene Widerspruch ist unübersehbar. Er verweist auf einen theologischen Klärungsbedarf im Gespräch zwischen Christen und Muslimen: die Verhältnisbestimmung von Offenbarungsglaube und menschlicher Vernunft. Konkret: setzt der Offenbarungsglaube die menschliche Vernunft gelegentlich (*in some cases*) außer Kraft – oder bringt er sie allererst zur Geltung? Über diese Alternative lohnte es sich zu streiten – mit allem gebotenen wechselseitigen Respekt.

In seiner Ansprache zum Abschluss des Seminars hat Papst Benedikt die Differenzen zwischen Christen und Muslimen in dieser Frage übrigens keineswegs verschwiegen: «Wir sollten [...] gemeinsam für den grundlegenden Respekt, für die Würde der menschlichen Person und die fundamentalen Menschenrechte eintreten, auch wenn unsere anthropologischen Sichtweisen und unsere Theologien diese auf verschiedene Weisen begründen.» <sup>25</sup>

### *Religion und Zivilgesellschaft*

Hintergründig prägten die Fragen nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Autonomie und Offenbarung auch die christlich-muslimischen Gespräche zum Thema «Religion und Zivilgesellschaft» (*Religion and Civil Society*), die vom 18.–20. Mai 2009 in Amman stattfanden – keine zwei

Wochen nach dem Besuch Papst Benedikts in Jordanien. Dazu eingeladen hatten das bereits erwähnte Königliche Institut für Interreligiöse Studien (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS) und der *Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog* (PCID).

Dass die gemeinsame Erklärung am Ende der Gespräche die integrative Bedeutung der Religionen im gesellschaftlichen Leben, die Notwendigkeit der Werteerziehung im wechselseitigen Respekt der Religionen und Kulturen sowie die Unverzichtbarkeit einer verantwortungsvollen Praxis der Freiheit hervorhebt, kann nicht überraschen. Umso dringlicher stellt sich aus theologischer Perspektive die Frage, welcher Stellenwert der «Zivilgesellschaft» aus christlicher und muslimischer Perspektive beigemessen wird – ein Thema, das unter dem Stichwort «Säkularität» bereits bei den Beratungen des *Catholic-Muslim-Forum* im November 2008 angeklungen war. Die soziologische Größe «Zivilgesellschaft» charakterisiert das Dokument als «Trägerin eines offenen Austausches von Erfahrungen und Sichtweisen mit dem Ziel der Förderung des Gemeinwohls». Die so verstandene Zivilgesellschaft wird nicht zunächst als Bedrohung des Religiösen aufgefasst, sondern – positiv – als Möglichkeitsraum für dessen Entfaltung. In ihrer Abschlussklärung stimmten die christlichen und muslimischen Teilnehmer deshalb «darin überein, dass die Zivilgesellschaft im Hinblick auf eine gründliche und ganzheitliche Entwicklung des Individuums und der Gemeinschaften von großer Bedeutung ist, und sie erkannten den besonderen und unerlässlichen Beitrag an, den die Zivilgesellschaft als wertvolles Dialogforum im Hinblick auf die verantwortliche Ausübung der Freiheit leisten kann» (Nr. 1).

Anerkannt werden auch die Bedeutung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit – unter der Voraussetzung freilich, dass der Staat ethnische, kulturelle und religiöse Vielfalt respektiert und die Gleichberechtigung unter seinen Bürgern verwirklicht (Nr. 3). Grundlage staatlicher Bemühungen seien die Achtung der Menschenwürde und die Gewährleistung der grundlegenden Menschenrechte. Zu diesen zählen insbesondere Freiheit und Gerechtigkeit.

Auch zur Rolle der Religionen in der Zivilgesellschaft äußert sich die Erklärung. Die Religionen «haben in der Zivilgesellschaft eine ganz klar umrissene Aufgabe zu spielen, indem sie Beweggründe liefern (*offering motivations*), damit die Bürger ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten, der im Glauben an Gott wurzelt und über politisches Kalkül und Machtstreben hinausgeht» (Nr. 4).<sup>26</sup>

Die hier angedeutete Funktionsbestimmung von Religionen als Quellen der Motivation für zivilgesellschaftliches Engagement ist eine vor allem im Blick auf den Islam überraschende Feststellung. Sie impliziert nämlich eine gewisse Relativierung, wenn nicht gar Abkehr von dem Anspruch, den Islam als *normative* Quelle gesellschaftlicher und/oder politischer Ord-

nung zu betrachten. Die Religionen erscheinen in der Erklärung jedenfalls nicht als unmittelbare Quelle der Gesetzgebung. Dem zivilen Staat wird hinsichtlich seiner legislativen Aufgaben Autonomie zugebilligt – eine bemerkenswerte Positionsbestimmung, die zweifellos einen vertieften Dialog verdient.<sup>27</sup>

### *Tendenzen und Perspektiven des Dialogs*

Die erwähnten christlich-muslimischen Gespräche bieten nur einen begrenzten Ausschnitt aus einer Vielzahl von Initiativen, die von christlicher wie von muslimischer Seite in zeitlicher Folge der «Regensburger Rede» Papst Benedikts XVI. angestoßen wurden. Teils wurden neue Initiativen auf den Weg gebracht, teils konnten die Dialoge an lange vor der «Regensburger Rede» – und auch vor dem 11. September 2001 – gesponnene Gesprächsfäden anknüpfen. Hierzu zählen auch die seit vielen Jahren üblichen Botschaften katholischer Bischöfe und des Vatikan zum Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan an die Muslime weltweit.

Die eingangs erwähnten aktuellen Verwerfungen im Dialog zwischen dem Vatikan und der Al-Azhar-Universität in Kairo verdeutlichen aber auch, dass den verschiedenen Dialogen keine unaufhaltsame oder gar unumkehrbare Dynamik im Blick auf ein zunehmend tieferes wechselseitiges Verstehen von Christen und Muslimen innewohnt. Zu vielfältig sind die gesellschaftlichen und/oder politischen Randbedingungen, unter denen der Dialog besonders auch von muslimischer Seite geführt wird.

In den seit der «Regensburger Rede» zwischen Christen und Muslimen geführten Gesprächen und den daraus hervorgegangenen Dokumenten werden immer wieder ähnliche Anliegen erkennbar. Zu ihnen zählen vor allem die Achtung von Menschenwürde und Religionsfreiheit – ohne dass hinsichtlich der jeweiligen Bestimmung dessen, was unter «Menschenwürde» und «Religionsfreiheit» näherhin zu verstehen ist, bereits ein Konsens erzielt wäre.

Christen wie Muslimen geht es wesentlich darum, die jeweils andere Seite und die säkulare Öffentlichkeit über die wesentlichen Elemente der beiden Religionen aufzuklären, um Missverständnissen oder problematischen Verallgemeinerungen zu begegnen. Diese wurzeln oft in der Rezeption negativer geschichtlicher Erfahrungen (Stichwort «Kreuzzüge» oder «Islamistischer Terrorismus»), die geeignet sind, differente Identitäten zu begründen oder zu vertiefen. Um diese zu überwinden, wird vielfach an gemeinsame religiöse Erfahrungen appelliert, um von ihnen her die wechselseitige Achtung von Christen und Muslimen zu fördern. In diesem Zusammenhang wird in den gemeinsamen Dokumenten und Erklärungen regelmäßig auch auf die die Notwendigkeit verwiesen, Inhalte und Werte der Religionen den nachwachsenden Generationen zu vermitteln.

Im Blick auf die unleugbaren Ambivalenzen von Religionen in Bezug auf die Ausübung von Gewalt wird in den einschlägigen Verlautbarungen und Erklärungen immer wieder die Bedeutung eines *konstruktiven* Beitrags von Christen und Muslimen für die Zivilgesellschaft und den Dienst am Frieden hervorgehoben.

Allerdings sind auch Unterschiede in der Zielsetzung der bilateralen Gespräche erkennbar. So bemühen sich im Dialog engagierte Muslime vielfach um eine größere Achtung des Islam insbesondere in den westlichen Gesellschaften. Häufig betonen sie, dass der Islam eine Religion des Friedens ist. Deshalb dürfe er nicht mit Gewalt in Verbindung gebracht werden.

Der Heilige Stuhl hingegen dringt gegenüber islamisch geprägten Gesellschaften und Staaten immer wieder darauf, Minderheiten zu tolerieren, die Menschenrechte zu achten und Religionsfreiheit zu gewährleisten. Dies geschieht verständlicherweise nicht zuletzt im Blick auf die *christlichen* Minderheiten in islamisch geprägten Staaten, kommt aber letztendlich *allen* Minderheiten zugute.<sup>28</sup> Als neuralgischer Punkt im Verständnis der Religionsfreiheit erscheint dabei regelmäßig die Frage nach dem Recht auf Religionswechsel.

Vor dem Hintergrund der seit Jahrhunderten oft leidvoll erfahrenen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen ist es gewiss auch die Frucht zahlreicher Begegnungen und Gespräche in den Jahren «nach Regensburg», dass der «Gemeinsame Appell der Religionen», in den das von Sant'Egidio im September 2011 – zehn Jahre nach den Anschlägen vom 11. September 2001 – veranstaltete Münchner «Friedenstreffen» einmündete, von christlichen wie von muslimischen Delegierten vorbehaltlos unterschrieben werden konnte: «Wer den Namen Gottes gebraucht, um den anderen zu hassen und zu töten, lästert den heiligen Namen Gottes.» Nicht zuletzt dies wollte Papst Benedikt in Regensburg sagen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die für die im Folgenden erwähnten historischen Ereignisse beanspruchten Quellen werden nicht jeweils im Einzelnen belegt. Konsultiert wurden in erster Linie Nachrichtenagenturen wie KNA oder Zenit, aber auch die Web-Seiten von Radio Vatikan bzw. vatican.va.

<sup>2</sup> Der Text der Rede ist im Internet zugänglich unter: <http://www.kardinalkoenig.at/wirken/gespraech/dialog4/0/articles/2008/03/05/a3404/>.

<sup>3</sup> Vgl. ergänzend inzwischen auch die Ansprache von Papst Benedikt beim Weltjugendtag 2011 im Escorial an Universitätsdozenten: <http://www.zenit.org/article-23499?l=german>.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang KREBS, *Das Papstzitat von Regensburg. Benedikt XVI. im «Kampf der Kulturen»*, Berlin 2007, bes. 229–313; ferner: Heinz Otto LUTHE/Carsten-Michael WALBINER (Hrsg.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen*, Bochum 2008.

<sup>5</sup> Vgl. etwa die Ansprache des Papstes am 20. August 2005 in Köln bei der Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden in Deutschland (dokumentiert u.a. in: *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, hrsg. v. CIBEDO e.V., Regensburg 2009, Nr. 2446); ferner seine Ansprache am 28. Nov. 2006 bei der Begegnung mit dem Präsidenten des Amtes für religiöse Angelegenheiten in der Türkei (ebd., Nr. 2458).

<sup>6</sup> So etwa in der erwähnten Ansprache in Köln (2005), aber auch in seiner Ansprache an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter muslimischer Gemeinden in Italien in Castel Gandolfo am 25. Sept. 2006 (a.a.O., Nr. 2451).

<sup>7</sup> Zitiert nach: [www.zenit.org/article-11839?l=german](http://www.zenit.org/article-11839?l=german).

<sup>8</sup> Christian TROLL, Einleitung zu: *Die offiziellen Dokumente* (op.cit.), 32.

<sup>9</sup> Unter anderem bereits in der Predigt am 10. Sept. 2006 – also noch vor der «Regensburger Rede» – in München; für Kardinal Tauran vgl. u.a. <http://www.zenit.org/article-19235?l=german>.

<sup>10</sup> Vgl. etwa die Rede von Jürgen Habermas in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 – wenige Tage nach den Anschlägen in den Vereinigten Staaten – unter dem Titel «Glauben und Wissen».

<sup>11</sup> «Faith and reason are intrinsically non-violent. Neither reason nor faith should be used for violence» (Text auf [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>12</sup> «Faith and reason do not contradict each other, but faith might in some cases be above reason, but never against it» (ebd.).

<sup>13</sup> Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, Kap. 2 (DzH 3004; vgl. auch den entsprechenden Kanon: DzH 3026); aufgegriffen vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 6 (DzH 4206).

<sup>14</sup> Text: <http://abna.ir/data.asp?lang=3&id=213091>.

<sup>15</sup> Eine Dokumentation der weltweiten Resonanz findet sich auf <http://www.acommonword.com>.

<sup>16</sup> VAS 185,36; vgl. *Deus caritas est*, Nr. 16: «Unterstrichen wird [sc. im Ersten Johannesbrief, namentlich in 1 Joh 4,20] die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst.»

<sup>17</sup> Vgl. ausführlich zu Ablauf und Ergebnissen des Seminars: Felix KÖRNER, *Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung*, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUEN (Hrsg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 229–248.

<sup>18</sup> Zitiert nach <http://www.zenit.org/article-16351?l=german>.

<sup>19</sup> Vgl. Paul TIEDEMANN, *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*, Berlin 2007.

<sup>20</sup> Text in deutscher Übersetzung u.a. auf [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>21</sup> Vgl. Martin RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001; Wolfgang KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964), Hamburg <sup>3</sup>1998.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch das Zweite Vatikanische Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 36 (DzH 4336).

<sup>23</sup> «All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shariah» (Art. 24; der Text ist im Internet leicht zugänglich); vgl. auch Anne DUNCKER, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, Berlin 2006.

<sup>24</sup> Vgl. Art. 25: «The Islamic Sharia is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.»

<sup>25</sup> *Die offiziellen Dokumente* (op. cit.), Nr. 2474.

<sup>26</sup> «Religions have a specific role to play in civil society, offering motivations for the citizens contributions to the common good that are based on faith in God and which transcend political expediency and search for power» (<http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=15309>). Vgl. auch die vielzitierte These des Staatsrechtlers Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann» (*Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1976, 60).

<sup>27</sup> Das 2. Treffen von RIIFS und PCID widmete sich vom 18.-19. Mai 2011 in Rom «menschlichen und religiösen Werten, die von Christen und Muslimen im Blick auf eine gemeinsame Erziehung geteilt werden».

<sup>28</sup> Deren Anliegen verdeutlichte eindringlich die Sondersynode für den Nahen Osten, die vom 10.-24. Okt. 2010 in Rom stattfand und auch über Aspekte der christlich-muslimischen Beziehungen in der Region debattierte.



AHMAD MILAD KARIMI · FREIBURG

## DER KORAN – GOTTESPOESIE ODER MENSCHENWORT?

«Der Koran ist das Festmahl Gottes.»  
*Muhammad*

Gott hat nichts zu sagen; würde er nicht ununterbrochen, ja ohne Atem-pause sprechen, wenn er doch auch Herr der Sprache wäre? Wie hätte er sich von der Sprache distanzieren können, hätte er nicht bloß das Vermögen des Sprechens, sondern zugleich auch das Erklingen der Worte geschaffen? Ist ihm sein eigenes Werk in Nebel und Nacht zurückgesunken, aus den Händen entronnen? Gott schweigt nicht, bestenfalls ist er vergesslich. Vergisst er jedoch seine Vergesslichkeit, so soll es nicht verwundern, dass er schweige. Vergisst Gott sein eigenes Wort, so würde er sich nicht vom Tier unterscheiden, denn auch das Tier besitzt nach Friedrich Nietzsche das glückliche Schicksal, im Modus einer doppelten Vergesslichkeit zu weilen, unhistorisch und stumm.<sup>1</sup> Allein, stumme Götter sind ermüdend.

Der Islam ist der Versuch, zeigen zu wollen, dass sich Gott zu seiner Schöpfung insbesondere sprachlich, ja poetisch verhält, ununterbrochen und überall zugleich. Ausdruck dieses Verhaltens ist seine Offenbarung selbst: der Koran. Es soll Muhammad gewesen sein, der sich in die Höhe des Berges begab, in eine Berghöhle flüchtete, statt dem Licht der Vielheit die Finsternis bevorzugte, sich der Einsamkeit zwischen Himmel und Erde anvertraute, sich von allem Weltlichen entleerte «in sein[em] Versteck der Hohe», wie es einst Rilke nannte, um den Engel Gabriel, so die islamische Tradierung, zu empfangen. Gabriel überreichte ihm jedoch nicht den Koran als Buch; vielmehr sollte er fortan für dreiundzwanzig Jahre in unregelmäßigen Abständen den Koran hören und das Gehörte zu Gehör bringen.

*AHMAD MILAD KARIMI, geb. 1979, 2000-2006 Studium der Philosophie und Islamwissenschaft in Darmstadt, Freiburg und Neu Delhi. Seit 2009 Verlagsleiter des Kinder- und Jugendbuch-Verlags Salam; seit 2010 Verlagsleiter des Kalam-Verlags für islamische Theologie und Religionspädagogik. Mitherausgeber der Kalliope. Zeitschrift für Literatur und Kunst. Im September 2009 erschien Karimis poetische Übersetzung des Koran im Verlag Herder. Er promoviert derzeit an der Universität Freiburg über Hegel und Heidegger.*

Die Frage ist: Was ist der Koran? Bereits seit den Anfängen der islamischen Geschichtsschreibung hat die nämliche Frage das Forschen der Exegeten, aber auch das der Rechtsgelehrten in Atem gehalten. In gewisser Weise verstummte die Frage aber auch von da an, als sich eine Antwort in die Geister einschlich, dass der Koran schlicht das Wort Gottes sei. Der Koran sei das reine Wort Gottes, unübersetzbar, unübertrefflich und unfehlbar. Im Wesentlichen hat dieses Verständnis seine Plausibilität, soll er doch nach dem koranischen Zeugnis selbst die klare Botschaft Gottes repräsentieren. Allein, die Aussage, dass der Koran das reine Wort Gottes sei, sagt nichts aus, sie verschiebt bloß das Problem; denn nun kommen einige Fragen hervor, die nicht mehr vernünftig zu beantworten sind. Ist es überhaupt eine adäquate Annahme, dass Gott spreche? Warum spricht Gott dann ausgerechnet arabisch? Weshalb sind dann im Koran Worte zu finden, die keineswegs einen arabischen Ursprung haben? Was heißt das überhaupt, dass der Koran das Wort Gottes sei? Was ist das Wort? Warum soll der Koran nicht übersetzbar sein, wenn die arabische Sprache eine menschliche Sprache ist? Was bedeutet es dann, dass Gott menschlich spricht?

### *1. Die historische Genese des Koran*

Es ist ein Faktum, dass der Koran ein historischer Text ist, historisch entstanden, historisch tradiert, allmählich überliefert, in einer menschlichen Sprache verfasst. Die Genese des Koran ist für sein Verständnis unabdingbar. Die mekkanischen Suren etwa unterscheiden sich in ihrem Duktus und zuweilen auch in ihrem Inhalt gravierend von den medinensischen Suren. Dass der Koran erst durch Muhammad in einer bestimmten historischen Situation, in einem bestimmten Raum und in bestimmter Weise verkündet wurde, wird selbst von den Muslimen nicht in Abrede gestellt. Allein ein flüchtiger Blick genügt, um zu konstatieren, dass der Koran selbst sich überwiegend zu bestimmten historischen Ereignissen verhält und vor allem sich selbst historisch einordnet.

Insofern ist es nur legitim festzustellen, dass der Koran durch und durch historisch ist, einen historischen Kern hat. Der Koran ist eben nicht vom Himmel gefallen wie der Engel «Gibril» bei Salman Rushdie. Im Gegenteil: nach jedem Offenbarungsereignis trug der Prophet den Koran in arabischer Sprache vor. Dieser Vortrag (qira'a) galt und gilt als die ursprüngliche Quelle der Offenbarung. Bereits zu Lebzeiten Muhammads gab es Personen, die den koranischen Vortrag im Gedächtnis bewahrten und darüber hinaus zahlreiche Verse auf direkte Anweisung des Propheten niederschrieben. Aufgezeichnet wurden die Teile des Koran vor allem auf Papyruszettel, Palmstengel und Knochen. Das Niedergeschriebene diente allerdings nur als Gedächtnisstütze, besaß doch die mündliche Überlieferung absoluten

Vorrang. So verwundert es nicht, dass nach dem Tod Muhammads der Koran in der gegenwärtigen Form noch nicht existierte. Erst unter dem dritten Kalifen Uthman Ibn Affan (reg. 644–656) wurde der Versuch vollendet, eine Koran Ausgabe hervorzubringen, die mit dem Schriftbild des heute vorhandenen Koran fast identisch ist. Der bedeutende Unterschied liegt darin, dass in der frühen arabischen Schrift ausschließlich Konsonanten, Diphthonge und zum Teil auch die langen Vokale niedergeschrieben, aber die kurzen Vokale nicht notiert wurden. Das uthmanische Textgerüst bildete mithin ein offenes Feld für unterschiedliche Vortragarten und Deutungen, aber nicht der uthmanische Text, sondern die Kenntnis der Rezitation war für die entschiedene Deutung des Koran grundlegend. Somit entwickelten sich mit der Zeit auf der Grundlage des uthmanischen Konsonantentextes (*rasm*) sieben «kanonische» Vortragstraditionen.

Den Koran im Kontext seiner Genese und insofern auch im Kontext seiner eigenen Historizität zu betrachten ist in der islamischen Geistesgeschichte selbst seit jeher verankert. So ist der Koran erstens nicht von der Person des Propheten Muhammad und seinem Lebensvollzug zu abstrahieren und zweitens gibt es bereits zahlreiche Sammlungen – bekannt als «Anlässe der Herabsendungen» –, die minutiös den irdischen, ja eben den historischen Anlass der jeweiligen Koranverse dokumentieren.

## 2. Der Koran als Offenbarung

Die Historizität des Koran markiert jedoch nur den einen Aspekt desselben. Wird der Koran ausschließlich auf seinen historischen Charakter reduziert, so bleibt die eigentliche Essenz des Islam als Offenbarungsreligion verkannt. Das Historische nämlich wird in dem Augenblick transzendiert, in dem der Offenbarungscharakter des Koran hervortritt. Selbst die so für selbstverständlich gehaltene Textualität des Koran entschwindet. Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Koran nicht primär als geschriebener Text überliefert ist, sondern mündlich tradiert wird. Die Textualität des Koran ist daher für eine adäquate Hermeneutik desselben von sekundärer Bedeutung. Familienähnlichkeit hat der Koran mit der Oper: auch eine Oper ist nicht verständlich, wenn man sich allein dem Studium des Libretto begibt. Allein, der Inszenierung eines Opernstücks beizuwohnen, lebendig, heißt einen primären hermeneutischen Zugang zu ihm zu haben. Die Oper stellt insofern die erhabenste und vielleicht die vollkommene Kunstform dar, die die Kultur des Abendlandes hervorgebracht hat, als Text, Stimme, Melodie, Spiel, Rhythmus, Klang, Gesang, Poesie, Theatralik, Farben und Gerüche in einem Schlag auf der Bühne in Szene gesetzt werden, so dass der Zuschauer von Emotionen, von zarten Berührungen, von der Tragik und zuweilen auch Komik, von der Gewalt und der Vernunft, von Liebe und Hass, aber auch

von Unverständlichkeit, Vertrautheit und Fremdheit ergriffen wird. Gelungen ist die Inszenierung, wenn der Zuschauer seine eigene Historizität, seine eigene Zeitlichkeit, seine eigene Gegenwart vergisst, ja dass er sich selbst vergessen bleibt. So ist auch der Koran kein Sammelsurium toter Buchstaben auf einem Papier; vielmehr ist der Koran ein dynamisches Ereignis. Die zunächst an den Propheten Muhammad ergangene Offenbarung, welche sich allmählich zu einem literarisch einzigartigen Textkorpus, dem Koran, gebildet hat, ist die bewegende Mitte der Religion des Islam. Bewegend ist der Koran als eine genuin ästhetische Erfahrung. Man begreift ihn wesentlich im Sinne einer mündlichen Inszenierung. Sinn und Sinnlichkeit gewinnen im Akt des Rezitierens eine lebendige Einheit. Religiöse Rührung, getragen von der tiefen Einsicht in die Ergebenheit vor dem einen Gott, ergreift den gläubigen Muslimen beim nahezu musikalischen Vortrag des Koran derart, dass er seine je eigene Historizität, seine eigene Zeitlichkeit, seine Gegenwart vergisst, ja dass er sich selbst vergessen bleibt. Was ereignet sich aber, wenn der Koran zum Erklingen kommt? Es ist eine fundamentale Einsicht, dass im Zuge des Korangesangs sich die Gegenwart Gottes nicht *durch* den Koran, sondern *in* diesem Akt selbst mitteilt. Was sich ereignet, unmittelbar und rein, ist die Gegenwart der Einheit und zugleich die Einheit der Gegenwart; dies entzieht sich seiner Natur nach a priori der Historizität.

### 3. Der Koran als Gegenwart Gottes

Zunächst ist zu konstatieren, dass der Islam eine Offenbarungsreligion ist. Eine Religion, die dem Christentum ähnelt, gilt doch Christus dort als die Selbstoffenbarung Gottes. Im Islam aber ist Gott weder Mensch noch ist er Wort geworden. Denn während der *logos* im Christentum in Christus als inkarniert erscheint, ist er gemäß islamischer Auffassung nicht im Koran inkarniert derart, dass man sagen könnte: Gott ist Buch geworden. Und doch versteht sich der Islam als eine Offenbarungsreligion. Es wäre missverstanden, zu glauben, dass Gott im Islam sein Wort offenbare, denn so müsste man annehmen, dass er von seinem Wort differiere; es bestünde also ein Verhältnis zwischen Gott und seinem Wort qua Koran. Wir hätten demnach Gott, sein Wort und das Verhältnis derselben. Diese Logik ist etwas verführerisch, weil sie zunächst plausibel erscheint, aber sie entspricht nicht der genuin islamischen Auffassung.

Gott offenbart mit dem Koran seine eigene Gegenwart. Somit wird der Koran nicht als Text und mithin als eine alte Schrift, die im 7. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist, begriffen; vielmehr gilt der Koran als ein ästhetisches Ereignis. Der Koran ereignet sich im Akt der Rezitation. Durch die Rezitation gewinnt der Koran als Koran an Realität. Allein in diesem Akt wird die Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar. Anders gewendet: erst innerhalb

einer sinnlichen und sinnhaften Atmosphäre, die kraft der Rezitation entsteht, ereignet sich die Offenbarung Gottes. Diese Eigenschaft, die Offenbarung Gottes zu sein, bestimmt wesentlich den Zugang zum Koran. Gilt er als ein bloß historisches Dokument, von dem eine bestimmte Anzahl von Menschen glaubt, dass es durch einen illiteraten Araber aus dem 7. Jahrhundert, der sich zudem noch als der Gesandte Gottes vorgestellt hat, überliefert ist, dann ist die hermeneutische Situation fundamental anders als der affirmative Zugang zum Koran als die Offenbarung Gottes.

Beide Momente, Historizität und A-Historizität, sind konstitutiv für das Verständnis des Koran als Offenbarung. Das historische Moment des Koran ist insofern konstitutiv, als der Sinn einer Offenbarung eben darin besteht, in die Geschichte hinein zu fließen. Dieser Fluss ist jedoch selbst ein geschichtlicher Akt. Wird der Koran aber allein als ein historischer Bericht verstanden, dann entschwindet die Seele der Offenbarung. Was bleibt, ist noch nicht einmal der Körper, sondern nur noch der Leichnam. Sich nicht in dieser Trauerfeier zu verlieren, wenn auch zuweilen der Leichenschmaus köstlich ist, heißt eben die Herausforderung anzunehmen, eine islamische Offenbarungsphilosophie zu entwerfen, die auch nach den Maßgaben der Dialektik die Verstricktheit von historisch und nicht-historisch denkerisch leisten kann.

#### 4. Die Übersetzbarkeit des Koran

»Man übersetzt nicht wie eine Raupe, die sich durch ein Blatt frisst, man übersetzt den Satz aus dem Vogelflug. Es geht um das Ganze.«

*Svetlana Geier*

In seiner Gesamtkomposition erhebt der Koran den Anspruch, unnachahmlich zu sein. Unnachahmlich sei der Koran, so die Ansicht der Theologen, Rechtsgelehrten und Rhetoriker, zunächst in seiner sprachlich-poetischen Dimension, so dass sich allmählich die Überzeugung durchsetzte, dass der Koran als Koran mit der arabischen Sprache unzertrennlich verstrickt sei.<sup>2</sup> Daraus ging sodann die Idee hervor, dass der Koran unübersetzbar sei. Doch in Wahrheit ist der Koran übersetzbar und unübersetzbar zugleich. Unübersetzbar ist der Koran insofern, als im Grunde kein literarisches Werk übersetzbar ist, wenn Übersetzung bedeuten soll, dass die ureigene Identität des Originaltextes vollends in die Übersetzung übergeht, denn es liegt in der Natur der Originalität, dass sie nicht duplizierbar ist. Ist das Übersetzen mehr als «quasi dasselbe mit anderen Worten»<sup>3</sup> zu sagen, dann schafft der Übersetzer stets ein anderes Werk als das Originalwerk. Das tragische Moment der Übersetzung liegt aber darin, dass der Übersetzer stets das Originalwerk erringen will im Bewusstsein seiner Verfehlung. Übersetzung ist ein ständiges Scheitern; doch in diesem Akt des Scheiterns entsteht Neues, Neues im

alten Sinne. Das andere, übersetzte Werk ist gleichsam die innere Möglichkeit des Originals selbst: Denn dadurch, dass die Übersetzung zwar ein anderes Werk ist als das Original, aber zugleich mit jedem Zeichen, mit jedem Atemzug auf das Original bezogen bleibt, ist sie stets das Andere des Originals und nicht bloß ein anderes Werk, ein Kommentar. Kurz, durch die Übersetzung wird der Koran aus seiner inneren Möglichkeit heraus fortgeschrieben. Der Koran selbst schreibt sich fort in der Übersetzung, er schafft seine eigene Übersetzung und fordert zugleich die Reflexion; denn jede Übersetzung ist erst aus dem Bewusstsein des Originals zu verstehen.

Dass die Übersetzung keine mechanische Tätigkeit ist, dass die Sprache mehr beinhaltet als Buchstaben, Worte und ein Regelwerk, wodurch die Worte eine sinnvolle Bedeutung gewinnen, zeigt vorzüglich der Koran. Die einzigartige Dostojewski-Übersetzerin Swetlana Geier sagte einmal: «man übersetzt nicht von links nach rechts, wie eine Raupe kriecht, sondern nachdem man sich den Satz angeeignet hat. Er muss nach innen genommen, ans Herz gelegt werden. Ich lese das Buch so oft, bis die Seiten Löcher kriegen. Im Grunde kann ich es auswendig. Dann kommt ein Tag, an dem ich plötzlich die Melodie des Textes höre.» Doch die Geschichte der Koran-Übersetzungen insbesondere in deutscher Sprache verlief mit anderen Konzeptionen der Übersetzung. Nicht die Idee der Übersetzung und vor allem eine adäquate Koranhermeneutik standen im Vordergrund, sondern eine bestimmte Intention dahinter. Der heilige Petrus Venerabilis als Abt von Cluny etwa müsste sehr enttäuscht gewesen sein, als er die erste Koranübersetzung gelesen hat. Er war der erste, der die Übersetzung des Koran im Jahre 1143 in Toledo selbst in Auftrag gegeben und sogar die Finanzierung derselben auf sich genommen hat. Sein Ziel, «das Gesetzbuch selbst, den Koran, aus dem Arabischen in das Lateinische zu übertragen», wie er dies in einem Brief an den heiligen Bernhard von Clairvaux schreibt, war erkenntlich zu machen, «dass man diesen Irrglauben, ist erst einmal seine Verwerflichkeit und Dummheit aufgedeckt, verfluchen und mit Füßen treten muss, ebenso wie man ja erkennt, dass schon fast die halbe Welt von seinem tödlichen Pesthauch infiziert ist.» Entrüstet müsste der heilige Abt gewesen sein, festzustellen, dass der Koran doch kein starres Gesetzbuch sei, wie erwartet. Es gibt im Koran einige Verse, die den Charakter einer Bestimmung oder eines Befehls haben, aber keinesfalls kann der gesamte Koran als ein Gesetzbuch kategorisiert werden. Eine ähnliche Idee der Übersetzung hatte Friedrich Megerlin. Aus seiner Feder stammt die erste deutsche Koranübersetzung, die er für die «türkische Bibel» erachtete. Seine Enttäuschung als Übersetzer ist gravierend einzuschätzen, wollte er doch, «den Antichrist Mahumed, als auch sein Lügenbuch den Koran»<sup>4</sup> besser kennenlernen, wie er dies im Vorwort seiner Übersetzung bemerkt. Allein über «Mahumed» durfte er nicht wirklich viel erfahren haben. Nur selten wird

der Name Muhammad erwähnt und über seine Person ist der koranische Text sehr schweigsam. Den Koran schließlich als «türkische Bibel» aufzufassen, hat zwar humoreske Züge, die in seinem historischen Kontext verständlich sein mögen – für das Verständnis des Koran ist dies jedoch vollkommen irreführend. Weder ist der Koran türkisch noch im eigentlichen Sinne biblisch. Der Koran ist noch nicht einmal historisch oder in irgendeinem Sinne chronologisch aufgebaut. Genauer betrachtet, handelt der Koran weder vom Leben des Propheten noch von einer Gesetzesordnung. Abermals mag enttäuschen, dass nicht leicht angegeben werden kann, was eigentlich der Gegenstand des Koran sein soll. In den folgenden Jahrhunderten bis zu unserer Gegenwart erfolgten und erfolgen zahlreiche Übersetzungen, die – ob von Muslimen oder Nichtmuslimen – allein das Ziel im Auge haben, den *Inhalt* des Koran, ja die Botschaft, die darin enthalten ist, in die Zielsprache zu vermitteln. Was hierbei vollkommen übersehen wird, ist die immense Bedeutung der sprachlichen und mithin literarischen Charakteristik des Koran. Der Koran ist *Poesie*, wenn auch nicht im altarabischen Sinne. Rhythmus, Klang, Melodie, Atempausen und Wiederholungen, um nur einige wenige Elemente der Rezitationslehre zu erwähnen, werden aber bei den Übersetzungen vollkommen ausgeblendet.<sup>5</sup> Es wird der Habitus an den Tag gelegt, als hätte man es mit einem gewöhnlichen Prosatext zu tun, ohne den historischen Kontext und Stellenwert des Koran zu bedenken. Muhammad übergab nicht die ihm ergangenen Offenbarungen schriftlich weiter, sondern er trug den Koran vor; er trug ihn vor einer Gemeinschaft von Zuhörern vor. Genau dieser Aspekt der besonderen Mitteilung ist im koranischen Stil wahrnehmbar. Aus der Anordnung der Worte sind atmosphärische Spannungen sowie das Interagieren zwischen einem Vortragenden und seiner Zuhörerschaft nachempfindbar. Diese Nuancen haben eine eminente Bedeutung für die Koranexegese und überhaupt für eine adäquate Koranhermeneutik, die ohne die ästhetische Dimension des Vortragstextes nicht zu erschließen wäre. Wird der Koran übersetzt, so muss die Übersetzung aus der poetischen Atmosphäre des Textes heraus generiert werden; denn die Frage ist nicht, ob der Koran übersetzbar ist oder nicht, sondern die primäre Frage ist die Geltungsfrage. Gilt der Koran bloß als die reinen Worte Muhammads, so die Annahme der nichtmuslimischen Übersetzer, dann ist es zwar verständlich, dass die Übersetzungen etwas nüchtern ausfallen, wie es vor allem bei Rudi Paret der Fall ist. Aber mit einer derartigen «Übersetzung», die nicht selten an eine Art Beamtendeutsch erinnert, wird die Grundquelle des Islam verfremdet. Die muslimischen Übersetzer wiederum lassen die literarische Dimension völlig außer Acht und arbeiten mit zahlreichen Kommentierungen und Angaben der unterschiedlichen Übersetzungsvarianten, die aber durch die grundsätzliche Furcht vor Irrtum ausgezeichnet sind, dass der Koran doch ohnehin

nicht übersetzbar sei. Denen kann man vielleicht mit Hegel entgegenhalten, dass die «Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor Irrtum nennt, sich eher als Furcht vor Wahrheit zu erkennen gibt.»<sup>6</sup>

#### 4. *Der Koran als Gottespoesie*

Begegnet man dem Koran unmittelbar, so zeigt sich das Wunder seiner musikalischen Sprachkunst. Ohne eine theoretische Choreographie erlebt der Hörer, dass der Koran von einem schwingenden und pulsierenden Klang erfüllt ist. Das plötzlich Ergreifende dringt durch die Haut; der Rhythmus, der Vers für Vers ein Gefühl der Erhabenheit ausstrahlt, erinnert und erzeugt zugleich den Augenblick der Offenbarung an den Propheten Muhammad. Erinnerung in jedem Sinne des Wortes ist der einheitsstiftende Grund der Religion des Islam. Nicht äußerlich geschieht die Erinnerung, sondern das zu Erinnernde gewinnt gerade im Akt des Erinnerns selbst an Realität. In diesem Sinne ist der Koran keine starre und einseitige Weisung. Vielmehr hat die Zuwendung Gottes, vor dessen Antlitz alles vergänglich ist,<sup>7</sup> einen genuin poetischen Charakter, ist doch die Poesie die vollkommene literarische Form, wodurch die Liebe Ausdruck findet. In seiner Gesamtkomposition ist der Koran eine rhythmische Stimme voller Klang und Musikalität, ja eine «progressive Universalpoesie», wie es der Romantiker Friedrich Schlegel in seinem 116. Athenäums-Fragment entfaltet. Gottespoesie lässt den Menschen in die Gegenwart Gottes avancieren. Demzufolge ist es zwar während der Koranrezitation Gott, der spricht, Gott, der hört, und Gottes ist die Stimme und doch ist es zugleich der Mensch, der spricht, der Mensch, der hört und des Menschen ist die Stimme. So erlebt der Rezitierende im Akt der Rezitation die Offenbarung Gottes bei sich selbst, sie ist ihm anwesend. Die Offenbarung Gottes ist demnach nicht abgeschlossen; Gott spricht ohne Atempause, denn «Ihn ergreift weder Schlummer noch Schlaf»<sup>8</sup>. Gott offenbart seine Gegenwart in jedem Augenblick, so dass der Koran gleichsam einem offenen Kunstwerk gleicht.

Der eine Gott, der sich mit dem Koran teilt, bewegt und ist bewegend. Denn der Beweggrund der Offenbarung im Islam ist die Liebe. So ist aus dem Koran zu entnehmen: «Er liebt sie, und sie lieben Ihn».<sup>9</sup> Der Koran ist Ausdruck einer Liebeserklärung Gottes an die Menschen. Gott verhält sich aus islamischer Sicht zum Menschen in Liebe. Seine Liebe zeigt sich vornämlich durch seine reine Barmherzigkeit.<sup>10</sup> Indem Gott aus islamischer Perspektive seine ewige Gegenwart in der Gestalt des Koran dem Menschen eröffnet, öffnet er des Menschen Brust, wie es der Koran bezeugt.<sup>11</sup> Gottespoesie wird durch den Propheten Muhammad verinnerlicht, internalisiert und entäußert. So ist der Koran Gottespoesie und Menschenwort zugleich.



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden, Erster Band*, München 1966, 211.

<sup>2</sup> Für dieses Argument liefert selbst der Koran *expressis verbis* den Hinweis, dass der Koran in arabischer Sprache verfasst sei, vgl. Sure 12, 2.

<sup>3</sup> Umberto ECO, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, aus dem Italienischen von B. Kroeber, München 2009.

<sup>4</sup> Friedrich MEGERLIN, *Die türkische Bibel, oder des Korans allererste teutsche Uebersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst gefertiget*, Frankfurt am Main 1972, 29.

<sup>5</sup> Friedrich Rückert bleibt eine Ausnahme. Der Romantiker, der einen großen Teil des Koran übersetzt hat, setzte auf die Form der Mitteilung. Zwar ist die nämliche Übersetzung inzwischen philologisch überholt, aber keine andere Übersetzung im deutschsprachigen Raum hat die koranische Atmosphäre in ihrer poetischen Kraft einfangen können wie die Übersetzung Rückerts.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, 70.

<sup>7</sup> Sure 28, 88.

<sup>8</sup> Sure 2, 255.

<sup>9</sup> Sure 5, 54.

<sup>10</sup> «Vorgeschrieben hat Er sich selbst die Barmherzigkeit.» Sure 6, 12.

<sup>11</sup> Vgl. Sure 94, 1–3.

ADEL THEODOR KHOURY · MÜNSTER

## JESUS CHRISTUS IM KORAN

Über Jesus Christus und sein Evangelium stehen im Koran u.a. folgende Verse: «Und Wir ließen nach ihnen Jesus, den Sohn Marias, folgen, damit er bestätige, was von der Tora vor ihm vorhanden war. Und Wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält und das bestätigt, was von der Tora vor ihm vorhanden war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herabgesandt hat. Und diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler.» (5,46–47)

Diese Verse gehören chronologisch zur letzten bzw. vorletzten Sure des Korans. In den Versen 5,44–46 wurde Ähnliches über Mose und seine Tora gesagt. Damit wird deutlich, wie hoch der Koran die Stellung Jesu in der Prophetengeschichte einschätzt.

### *Verkündigung und Geburt Jesu*

Der Koran erzählt (in der Sure 19), dass Gott seinen Geist, der mit dem Engel Gabriel identifiziert wird, zur Jungfrau Maria sandte. Maria erschrak vor der plötzlichen Erscheinung. Der Engel verkündete ihr, Gott wolle ihr «einen lauterer Knaben» schenken, den er zu einem Zeichen seiner Barmherzigkeit für die Menschen machen werde. Maria wandte ein, sie sei eine unverheiratete, reine Jungfrau. Der Engel berief sich auf die Allmacht Gottes; außerdem sei es «eine beschlossene Sache». Durch einen göttlichen Schöpfungsakt, oder, nach einigen Kommentatoren, durch das Einhauchen des Geistes, empfing Maria das Kind Jesus. Um sich dem verleumderischen Verdacht ihrer Verwandtschaft zu entziehen, beschloss Maria, sich zu einem fernen Ort zu begeben, wo sie mit ihren schweren Sorgen einsam weilte. Da überkamen sie die Wehen. Göttlicher Trost wurde ihr dann durch den Mund eines Engels oder ihres gerade geborenen Kindes gespendet. Sie wurde auf das Wasser aufmerksam gemacht, das für sie zu fließen begann, und auch

*ADEL THEODOR KHOURY, geb. 1930 im Libanon, Priesterweihe 1953, 1970-1993 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 in Harissa, Libanon.*

auf die Datteln einer dünnen Palme, an deren Stamm sie sich gelehnt hatte. Gott habe sich ihrer Sache angenommen, er werde dafür sorgen, dass die Geburt ihres Kindes ihr nicht zur Schande, sondern zur Ehre gereiche. Maria solle schweigen und warten, bis Gott ihr seine Hilfe zeige. So kehrte Maria zu ihrer Familie zurück. Als diese ihre Vorwürfe und Verwunderung ausdrückten, wies sie auf das Kind hin. Da sprach das Kind Jesus vor aller Augen und bestätigte seinen göttlichen Auftrag: «Ich bin der Diener Gottes. Er ließ mir das Buch zukommen und machte mich zu einem Propheten.»

Der Koran hält mit aller Bestimmtheit an der jungfräulichen Geburt Christi fest, dies bekräftigt er an mehreren Stellen (21,91; 66,12; - 4,156).

### *Die Person Jesu Christi*

Wenn man die außergewöhnlichen Titel, die der Koran Jesus zuschreibt, betrachtet, kann man feststellen, welche außerordentlich hohe Stellung er ihm anerkennt.

#### Jesus ist der Messias

Der Koran lässt die Engel bei der Verkündigung zu Maria sagen: «O Maria, Gott verkündet dir ein Wort von Ihm, dessen Name Christus (der Messias, der Gesalbte) Jesus, der Sohn Marias, ist» (3,45). Der Titel Messias, der Gesalbte, bedeutet nach den muslimischen Korankommentatoren Folgendes:

- Jesus wurde mit dem Segen Gottes gesalbt.
- Gabriel hat ihn mit seinen Flügeln bedeckt, so dass Satan an ihn nicht herankommen und ihn bei seiner Geburt nicht berühren konnte.
- Die Salbung Jesu bedeutet seine Sündenlosigkeit.
- Die Salbung ist der Segen, den er in der Nachkommenschaft Adams erhielt, vor allem aber durch seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau Maria, was sogleich eine Ausnahme vom Gesetz der menschlichen Zeugung bedeutet.
- Jesus wurde mit der Salbe der Propheten gesalbt.
- Im aktiven Sinne ist Jesus der Messias, der Salbende, weil er die Kranken und die Blinden salbte und heilte und weil er die Häupter der Waisen salbte als Opfer für Gott.

#### Jesus Christus ist das Wort Gottes

Wir haben oben einen Vers zitiert, in dem Jesus als ein Wort von Gott bezeichnet wird (3,45). An einer anderen Stelle sagt der Koran: «Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er zu Maria hinüberbrachte ...» (4,171).

Die christlichen Verteidiger des Glaubens haben immer wieder auf diese Stellen verwiesen, um daraus zu schließen, der Koran habe die Gottheit Jesu, des ewigen Logos, wenn auch indirekt, anerkannt. Dass ein Echo der christlichen Lehre hier zu hören ist, kann man nicht bezweifeln. Aber es scheint genauso sicher zu sein, dass Muhammad nur die Vokabel «Wort» übernommen hat, ohne einen dogmatischen Inhalt damit zu verbinden. Darum muss diese vage Erinnerung an das christliche Dogma nicht so sehr betont und ausgenutzt werden; denn der Koran hat an zahlreichen Stellen ausdrücklich verneint, dass Jesus Sohn Gottes sei.

Wie verstehen aber die islamischen Kommentatoren diese Bezeichnung Jesu als Wort Gottes?

- Jesus wird ein Wort von Gott genannt, weil er kraft eines schöpferischen Wortes von Gott im Schoße Marias gebildet wurde. Der Koran sagt ja selber: «Mit Jesus ist es vor Gott wie mit Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sagte Er zu ihm: Sei!, und er war» (3,59). Im gleichen Sinne antworten die Engel auf die Frage Marias nach dem Wie einer jungfräulichen Geburt: «So ist es; Gott schafft, was Er will. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist» (3,47).
- Ohne sich auf bestimmte koranische Stellen zu berufen, meinen andere Kommentatoren, dass Jesus das Wort Gottes ist, indem er durch das prophetische Wort, das von Gott ausging und von den vorangegangenen Propheten verkündet wurde, vorhergesagt worden ist.
- Jesus hat zu den Menschen das Wort Gottes getragen. Als Verkünder dieser Botschaft wird er als Wort Gottes bezeichnet. Das ist die dritte Erklärung.
- Jesus ist auch in seiner eigenen Person eine Frohbotschaft von Gott an die Menschen.

### Jesus Christus ist Geist von Gott

Die Gottheit Jesu folgt auch nicht aus dem Titel «Geist von Ihm (Gott)», den der Koran Jesus verleiht (4,171). Die Muslime sagen dazu, Jesus ist durch das Einhauchen des göttlichen Geistes von Maria empfangen worden: «Da bliesen Wir in sie von unserem Geist, und Wir machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner» (21,91). In dieser Hinsicht ist Jesus wiederum dem ersten Menschen Adam gleich, der durch die Einhauchung des Geistes Gottes erschaffen wurde (vgl. 15,29).

### Jesus ist Diener, Prophet und Gesandter Gottes

Jesus, der Sohn Marias, ist der Knecht Gottes. Als neugeborenes Kind bezeugt er selbst: «Ich bin der Diener Gottes ...» (19,30), und Gott sagt von

ihm: «Er ist nichts als ein Diener» (43,59). Der Koran stellt seinerseits in der Sicherheit, dass er dabei eine unumstrittene Aussage macht, fest: «Christus wird es sicher nicht aus Widerwillen ablehnen, Diener Gottes zu sein» (4,172).

Jesus ist ein Diener Gottes, dem besondere Gnade erwiesen wurde (43,59), ein lauterer Junge (19,19), ein Gesegneter (19,31), den Gott «zu einem Beispiel für die Kinder Israels gemacht» hat (43,59). Er wird sich großen Ansehens erfreuen im Diesseits und im Jenseits, und er wird zu denen zählen, die Gott nahestehen (3,45).

Alle diese Auszeichnungen ergeben sich aus der Sendung Christi, denn Gott hat ihn auserwählt, um ihn zum Propheten zu machen (19,30). Der Koran nennt ihn in einer Liste, auf der nur die Namen der größten Propheten stehen: «Und als Wir von den Propheten ihre Verpflichtung entgegennahmen, und auch von dir und von Noach, Abraham, Mose und Jesus, dem Sohn Marias» (33,7).

Mehr noch als bloßer Prophet, ist Jesus als Religionsstifter von Gott gesandt. Ihm wurde der Auftrag erteilt, zu den Kindern Israels eine Schrift zu tragen: Wie Mose die Tora gebracht hatte und wie später Muhammad mit dem Koran kam, so sollte Christus das Evangelium verkünden. Seine Lehre, seine religiösen Kenntnisse und vor allem seine Offenbarungsschrift hat er unmittelbar von Gott erhalten. So ist Christus nicht nur ein Prophet, sondern auch ein großer Gesandter Gottes (3,48–49).

### *Die Verkündigung Jesu Christi*

Gott hat Jesus Christus, den Sohn Marias, mit dem Geist der Heiligkeit gestärkt (2,87) und beauftragt, den Kindern Israels das Evangelium zu verkünden, das Rechtleitung und Licht sowie Erleichterung der Bestimmungen des Gesetzes der Tora enthält. Jesus bringt auch mehr Klarheit über manche Glaubensinhalte. Zur Beglaubigung seiner prophetischen Sendung wirkte Jesus verschiedene Zeichen, sagt der Koran: «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 Aussätzigte 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).

Trotz dieser klaren Beweise glaubten die Juden an Jesus nicht. Nur die Jünger erkannten die göttliche Botschaft und schenkten ihr Glauben. Gegen die Ungläubigen und seine Widersacher wurde Jesus von Gott unterstützt.

### *Ende des irdischen Lebens Jesu Christi*

Jesus war, wie auch die anderen Menschen, dem Tod unterworfen. Wann und wie sein irdisches Leben endete, ist eine umstrittene Frage. Die meisten Kommentatoren des orthodoxen Islams wollen, dass Jesus nicht am Kreuz starb. In einer Stelle sagt der Koran: «... und weil sie (scil. *die Juden*) 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 Widersacher errettet. Erst danach ist er gestorben und ist 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.

Was geschah aber am Kreuz? Die Antwort lautet: Entweder schien es den Juden damals, dass Jesus am Kreuz gestorben sei, es war aber ein Irrtum; Gott hatte ihn in Wirklichkeit zu sich in den Himmel erhoben. Oder, wie die meisten Kommentatoren meinen, gekreuzigt wurde zwar jemand, es war aber nicht Jesus, sondern ein anderer, der wie er aussah.

### *Die Rolle Jesu Christi in der Endzeit*

Über die Rolle Jesu Christi in der Endzeit hat die Tradition einiges überliefert. Jesus wird am Ende der Zeit zunächst einmal vom Himmel ins heilige Land herabkommen. Dort wird er sich als vollkommener Muslim verhalten: Er vernichtet den Antichristen, verrichtet in Jerusalem das vorgeschriebene Morgengebet, indem er sich hinter dem Vorbeter in die Reihen der muslimischen Gläubigen hinstellt. Er schafft sodann alles ab, was gesetzwidrig ist; er tötet das Schwein, beseitigt Zeichen, Dinge und Gebäude, die nicht in den Rahmen des strengen orthodoxen Islams hineinpassen (Kreuze, Kirchen und Synagogen), legt Zeugnis gegen Juden und Christen ab und tötet sogar alle Christen, die nicht an den Islam glauben. Sodann wird Jesus über ein vollkommen geeintes Reich herrschen, als gerechter König regieren und der ganzen Schöpfung einen vierzig Jahre andauernden Frieden schenken. Damit er den anderen Propheten in allem ähnlich wird, wird er

auch heiraten und Kinder zeugen. Dann wird er sterben und in Medina neben Muhammad und den ersten Khalifen, Abu Bakr und Umar, beige-  
setzt werden.

Schließlich kommt die Stunde des Gerichts. Gott sitzt allein als Weltenrichter, er bestimmt in seiner unbeschränkten Allmacht, wem er erlauben will, für die Menschen Fürsprache einzulegen. Unter diesen begnadeten Menschen befindet sich Jesus, denn der Koran spricht ihm prophetische Sendung auf Erden und Fürspracherecht am Tage des Gerichts zu. Außerdem wird Jesus bei der Auferstehung und dem Gericht Zeuge über die Besitzer der heiligen Schrift sein.

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. Desgleichen kann keiner stellvertretend für andere auftreten und ihnen Erlösung bringen. 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.

### *Die Gottheit Jesu Christi*

Die größten Schwierigkeiten in Glaubensfragen zwischen Christentum und Islam beziehen sich auf die Frage: Wer ist Jesus Christus? Der Islam ist eine streng monotheistische Religion, die die Einzigkeit Gottes stark betont. «Ich bezeuge: Es gibt keinen Gott außer Gott», so lautet der erste Hauptteil des islamischen Glaubensbekenntnisses. Der Monotheismus ist nach der Aussage des Islams auch die Mitte jeder prophetischen Verkündigung und jeden Glaubensinhaltes. So weist der Koran einige Aspekte des christlichen Glaubens zurück, die er als mit dem Monotheismus nicht vereinbar betrachtet.

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.

«Christus wird es sicher nicht aus Widerwillen ablehnen, Diener Gottes zu sein, und auch nicht die in die Nähe (Gottes) zugelassenen Engel» (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 Anbetern verschiedener Götter 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 «pfl egten, Speise zu essen» (5,75). Im Übrigen hat Jesus selbst in seiner Botschaft, wie sie der Koran wiedergibt, immer wieder betont: «Und Gott ist mein Herr und euer Herr; so dienet Ihm» (19,36; 5,72). Das habe er auch selbst vor Gott im Himmel bezeugt, und zwar in feierlicher Form: «Und als Gott sprach: O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern? Er sagte: Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüsstest Du es ... Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn ...» (5,116-117).

Der Koran stellt in diesem Zusammenhang fest: «Es steht keinem Menschen zu, dass Gott ihm das Buch, die Urteils kraft und die Prophetie zukommen lässt und dass er dann zu den Menschen sagt: Seid meine Diener anstelle Gottes» (3,79).

Wenn die Christen auf ihrer falschen Lehre beharren, so sind sie den Ungläubigen gleich: «Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist Christus, der Sohn Marias, wo doch Christus gesagt hat: O ihr Kinder Israels, dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn. Wer Gott (andere) beigesellt, dem verwehrt Gott das Paradies» (5,72). «Und die Christen sagen: Christus ist Gottes Sohn. Das ist ihre Rede aus ihrem eigenen Munde. Damit reden sie wie die, die vorher ungläubig waren. Gott bekämpfe sie! Wie leicht lassen sie sich doch abwenden! Sie nahmen sich ihre Gelehrten und ihre Mönche zu Herren neben Gott, sowie auch Christus, den Sohn Marias. Dabei wurde ihnen doch nur befohlen, einem einzigen Gott zu dienen. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Preis sei Ihm! Erhaben ist Er über das, was sie (Ihm) beigesellen» (9,30-31).



Ähnliche und 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).

Zusammenfassend kann man Folgendes feststellen: 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.

JANINE ZIEGLER · MÜNCHEN

## AM KÜCHENTISCH UND AN DER «TABLE DE LA RÉPUBLIQUE»

*Ein Blick auf Deutschland, Frankreich und «den» Islam*

### *Einleitung*

In den vergangenen 10 Jahren hat sich in puncto Islam in Deutschland und Frankreich einiges getan, so dass man aus heutiger Sicht die Absicht der beiden Innenminister a.D. Thomas de Maizière und Jean-Pierre Chèvennement, den Islam *an die deutschen Küchentische* respektive an die französische *table de la République* zu holen, durchaus als gelungen bewerten kann. Denn nicht ohne Stolz können beide Länder auf ihre Leistung in Sachen Institutionalisierung des Islams zurückblicken: So wurde in Frankreich beispielsweise 2003 der französische Muslimrat – der *Conseil français du culte musulman* (CFCM)<sup>1</sup> – ins Leben gerufen und 2007 eine Stiftung – die *Fondation pour les oeuvres de l’Islam* – gegründet; gleiches gilt für Deutschland wo seit 2005 die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK)<sup>2</sup> in regelmäßigen Abständen tagt und sich aus ihr heraus im Jahr 2007 der *Koordinationsrat der Muslime* (KRM) gebildet hat. Hinzu kommen vielfältige Initiativen wie die Errichtung muslimischer Grabfelder, der Bau von Moscheen und islamischen Kulturzentren oder die Etablierung von Modellprojekten zur Aus- und Weiterbildung von Imamen oder wissenschaftlichem Lehrpersonal, die dafür sprechen, dass der Islam langsam aber stetig zu einem religionspolitischen Partner der jeweiligen Regierungen avanciert. Dennoch ist nicht alles Gold, was glänzt, denn nach wie vor gibt es im Hinblick auf die dauerhafte Integration des Islam sowohl in Frankreich wie in Deutschland zum Teil massive Probleme. Probleme, die nicht ohne Grund oftmals hitzige gesellschaftspolitische Debatten auslösen, denn sie betreffen – wenn auch vielfach unbewusst – nichts Geringeres als einen Wesenskern der französischen und deutschen Staatsauffassung: Das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat.

*JANINE ZIEGLER, geb. 1977, Dr. phil., Studium der Politischen Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der SciencesPo Paris. 2011 Promotion über das Kopftuchverbot als Motor und Definitionsgrundlage der aktuellen deutschen und französischen Islam-Politik. Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Technischen Universität sowie an der Universität der Bundeswehr in München.*

*Staat und Islam als Dialogpartner<sup>3</sup>*

Betrachtet man zunächst die beiden Partner des derzeitigen religionspolitischen Dialogs – also den Staat und «die» Muslime – so wird die erste Schwierigkeit sofort augenscheinlich: Die simple Erfassung des staatlichen Gegenübers. Es ist nämlich weder in Deutschland noch in Frankreich exakt zu bestimmen, wie viele Muslime im jeweiligen Land leben, welcher innerislamischen Strömung sie angehören, ob und wenn ja wie sie ihre Religion leben möchten oder inwiefern sie sich zum Beispiel von den im CFCM oder in der DIK engagierten Personen überhaupt vertreten fühlen. Mit anderen Worten, bislang werden Muslime als gesellschaftliche Größe in Frankreich und Deutschland lediglich auf der Grundlage von Statistiken und Hochrechnungen erfasst. Das bedeutet zum Beispiel, dass als «islamisch» qualifizierte Forderungen von Seiten des Staates nicht selten nach außen verkauft werden, als handle es sich um «die» Forderungen «der» Muslime, ohne dass jedoch ein quantitativer Nachweis über die Richtigkeit dieser Behauptung vorliegt respektive vorgelegt werden könnte. In der Regel wird in der Debatte also nicht kommuniziert, dass es sich bei bestimmten Forderungen – man denke nur an das Kopftuch – um individuelle, religiös begründete, Entscheidungen handelt und eben nicht um «die» Forderungen «der» muslimischen Verbände. Interessanterweise sind derartige verbale Verallgemeinerungen aber nicht nur dem Staat anzulasten; zum Zweck der Rechtfertigung eines (Allein)Vertretungsanspruchs gegenüber dem Großteil der in Deutschland und Frankreich lebenden Muslime, werden manche Forderungen gerne auch von den diversen Mitgliedern des CFCM oder der DIK als muslimische Mehrheitsmeinung propagiert.

An dieser Stelle ist ein weiteres Manko festzuhalten: Die Nichtrepräsentativität der verschiedenen, will heißen der innerhalb und außerhalb der bestehenden Dialogstruktur engagierten muslimischen Vereine, Verbände und Einzelpersonen sowie, folglich, ihrer religionspolitischen Forderungen. Inhaltlich hat diese Nichtrepräsentativität zwei entscheidende Konsequenzen: Denn sie relativiert nicht nur die Bedeutung von religionsimmanenten Forderungen, die gesellschaftlich als problematisch wahrgenommen werden können, sondern auch Forderungen, die gesellschaftspolitischen Charakters sind und von den Muslimen erwartet werden – so zum Beispiel das explizite Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die alle im CFCM oder in der DIK vertretenen Vereine in ihren Satzungen bejahen, allerdings ohne dass ihnen dafür von staatlicher Seite ausreichend Glauben geschenkt wird. Neben der unbestimmbaren Anzahl der muslimischgläubigen Bürger Frankreichs und Deutschlands sowie fehlender Angaben über den vereinsrechtlich organisierten Anteil unter ihnen, ist die Nichtrepräsentativität der derzeitigen Dialogstruktur vor allem der staatlichen

Intervention bei ihrer Etablierung geschuldet. Denn sowohl der CFCM als auch die DIK sind nicht aus der muslimischen Community heraus entstanden, sondern gehen auf die Initiative, um nicht zu sagen auf den Druck, der beiden Innenministerien zurück, die nicht ohne Eigennutz seit circa 10 Jahren die Organisation des französischen und deutschen Islam vorantreiben und nach ihren inhaltlichen Maßgaben mitzubestimmen versuchen. Eine Tatsache, die mitunter noch immer zu Kontroversen führt.<sup>4</sup>

Als dritte Schwierigkeit im Verhältnis Staat – Muslime kann die Tatsache der mangelhaften Organisationsstruktur der muslimischen Vereine und Verbände gelten. Problematisch für den Staat ist diesbezüglich vor allem, dass weder die in Deutschland noch die in Frankreich ansässigen muslimischen Verbände und Vereine über eine den Kirchen vergleichbare konfessionelle Organisationsstruktur verfügen. Eine Tatsache die historisch bedingt ist und beide Staaten de facto dazu zwingt, religionsverfassungsrechtlich mit zweierlei Maß zu messen: In Deutschland führt dies dazu, dass der institutionalisierte Dialog mit dem Islam nicht – wie mit den Großkirchen – partnerschaftlich organisiert werden kann, sondern sich praktisch gänzlich an den inhaltlichen und organisatorischen Vorgaben des Staates orientiert; ähnlich ist es in Frankreich, wo die fehlende Konfessionalisierung und somit die mangelnde Kontrollmöglichkeit ebenfalls zu einem ungewöhnlich starken religionspolitischen Engagement des Staates führt. Also zu einer Entwicklung, die – zumindest auf den ersten Blick kaum mit dem Prinzip einer Trennung von Kirche und Staat vereinbar zu sein scheint. Oder doch?

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst anzumerken, dass die derzeitigen Schwierigkeiten nicht nur der Unbestimmbarkeit, der Nichtrepräsentativität und der mangelnden Organisationsstruktur des staatlichen Gegenübers anzulasten sind, sondern ebenso einem entscheidenden Versäumnis des deutschen und französischen Staates selbst: Denn genaugenommen ist die Integrationsnotwendigkeit «des» Islams keineswegs neu. Fakt ist vielmehr, dass viele Muslime zum Teil bereits in der dritten Generation – also seit mehr als einem halben Jahrhundert – in Deutschland und Frankreich leben. Es kann ihnen also kaum als Integrationsdefizit oder versäumte Bringschuld angelastet werden, dass ihre Präsenz jahrzehntelang schlicht und ergreifend politisch ignoriert wurde. Waren sie in Deutschland doch nur Gastarbeiter, die früher oder später wieder nach Hause zurückkehren würden, oder in Frankreich Einwanderer aus den ehemaligen französischen Kolonien, also vielfach bereits französische Staatsbürger, deren Bedürfnisse keiner gesonderten Beachtung bedurften. Bis in die 1990er Jahre steckte man in Deutschland und Frankreich gerne den Kopf in den Sand und verfolgte die sogenannte *politique de l'autruche*<sup>5</sup>, die auf Dauer natürlich nicht von Erfolg gekrönt sein konnte. Ebenso wenig wie die seit den 1960/70er

Jahren parallel dazu betriebene Politik des Abwälzens der gesamtstaatlichen Verantwortung gegenüber religionspolitischen Fragen auf die unteren Staatsebenen, allen voran auf die Gemeinden, die wohlgerne in den letzten Jahrzehnten in Sachen Islam eine zum Teil sehr erfolgreiche *Best-Practice-Politik* etabliert haben.

Mit anderen Worten, die aktuell debattierten Fragen des Moscheebaus, der Imam- und Lehrerausbildung, der Bestattungsmodalitäten oder aber der Verfassungstreue sind weder per se noch lokalpolitisch, sondern allein auf der gesamtstaatlichen politischen Agenda «neu». Enthüllt wurde die Notwendigkeit, sich dezidiert den religionspolitisch ausgerichteten Forderungen der Muslime im Rahmen eines institutionalisierten Dialogs zu widmen – sie also offiziell auf die politische Agenda zu setzen – nicht zuletzt durch die in Frankreich wie in Deutschland seit Ende der 1990er Jahre brodelnde Debatte um das Kopftuch im öffentlichen Raum der staatlichen Schule. Sprich: Im Rahmen der Kopftuchdebatten haben beide Staaten die Notwendigkeit einer Islam-Politik erstmals erkannt und ihr offiziell Rechnung getragen. Dadurch haben sie – wenngleich unbewusst – begonnen einem der wichtigsten Wesensprinzipien des klassischen Verständnisses der Trennung von Kirche und Staat, nämlich seiner Flexibilität, neue Bedeutung zu verleihen.

#### *Die Flexibilität des klassischen Trennungsverständnisses<sup>6</sup>*

Gemeinhin wird das auf dem Prinzip der Laizität (*principe de la laïcité*)<sup>7</sup> beruhende französische Modell der Trennung von Kirche und Staat, in dem Religion und Zivilgesellschaft streng voneinander getrennt werden, als ein *strikt*es Trennungsmodell klassifiziert: Betont wird dabei Artikel 2 des 1905 erlassenen Gesetzes der Trennung von Kirche und Staat der besagt, dass die *République laïque keinen Glauben offiziell anerkennt, finanziert oder subventioniert*. Dem Grundprinzip des deutschen Modells der Trennung von Kirche und Staat liegt kein eigenes Trennungsgesetz zugrunde, hier ist seit 1919 lediglich verfassungsrechtlich festgeschrieben, dass *keine Staatskirche besteht* (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 WRV), was in der Regel als Möglichkeit zum kooperativen Umgang zwischen Staat und Religionsgemeinschaften interpretiert wird und dem deutschen Trennungsprinzip das Attribut *hinkend* eingebracht hat.<sup>8</sup> Bei genauerem Hinsehen ist es jedoch keineswegs so, dass in Frankreich Staat und Religion zwei völlig getrennte Wege gehen – ebenso wenig wie in Deutschland eine generelle Zusammenarbeit des Staates mit allen Religionsgemeinschaften erfolgt. Mit anderen Worten, sowohl das deutsche als auch das französische Modell der Trennung von Kirche und Staat weisen *strikte* wie auch *hinkende* Elemente auf.

Die *strikte* Auslegung des deutschen Systems bezieht sich in erster Linie auf die Tatsache, dass nur Religionsgemeinschaften, die nach Artikel 140

GG i.V.m Artikel 137 WRV als Religionsgesellschaften anerkannt sind und somit über den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verfügen, staatlich gefördert werden. D.h. nur Vereine, die über eine hierarchische Struktur sowie über eine gewisse Mitgliederzahl verfügen und die Gewähr auf Dauer bieten, haben die Möglichkeit im Rahmen der sogenannten *gemeinsamen Angelegenheiten* mit dem Staat zu kooperieren – also beispielsweise Steuern über die staatlichen Finanzämter zu erheben; an den Verfahren bei der Besetzung von Theologieprofessuren beteiligt zu werden; die Ausbildung von Religionslehrern mitzubestimmen; Seelsorge in öffentlichen Anstalten wie Krankenhäusern oder Gefängnissen zu betreiben oder über den Rundfunkrat auf die Ausrichtung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks Einfluss zu nehmen. Auf all diese Vorzüge kann «der» Islam in Deutschland nicht zurückgreifen, da – vor allem aufgrund seiner mangelhaften Organisationsstruktur – bislang keinem muslimischen Verein der Körperschaftsstatus zugesprochen wurde. Dennoch, und hier wird die Theorie-Praxis-Diskrepanz mehr als deutlich, gibt es in mehreren deutschen Bundesländern Religionsunterricht für Muslime, muslimische Seelsorger in öffentlichen Anstalten sowie Projekte zur Ausbildung von muslimischen Religionspädagogen an staatlichen Universitäten.

In Frankreich verhält es sich ganz ähnlich, auch dort arbeitet «der» Islam mit dem Staat zusammen – zum Beispiel in der Militärseelsorge, bei der Finanzierung von Kultusgebäuden, bei der Organisation von Schlachtungen für das alljährliche Opferfest und natürlich, wie auch in Deutschland, im Rahmen des institutionalisierten Dialogs – und das ebenfalls, ohne dass hierzu eine religionsverfassungsrechtliche Grundlage bestünde. Zumindest nicht direkt, denn auch das französische Modell weist Charakteristika auf, die das Postulat der strikten Trennung in der Praxis obsolet erscheinen lassen: So herrschen in Frankreich beispielsweise unterschiedliche Rechtsregime vor, von denen einige – so zum Beispiel das in den Departements *Haut-Rhin*, *Bas-Rhin* und *Moselle* seit 1801 gültige Napoleonische Konkordat – eine Kooperation zwischen Staat und Kirche, ähnlich dem deutschen Modell, explizit propagieren; zudem gibt es für französische Religionsgemeinschaften mehrere Optionen der privatrechtlichen Organisation, so zum Beispiel die Form einer *association cultuelle*, die u.a. nennenswerte steuerliche Vorteile für die Religionsgemeinschaften mit sich bringt und deren Kriterien für die Verleihung, durch das beim Innenministerium angesiedelte *Bureau central des cultes* (BCC), denen einer deutschen Körperschaft des öffentlichen Rechts durchaus nicht unähnlich sind.<sup>9</sup>

Es besteht also weder eine uneingeschränkte Kooperationspflicht in Deutschland noch ein unaufhaltsames Trennungsgebot in Frankreich. Vielmehr lassen – wie die hier angesprochenen Beispiele zeigen – beide Trennungsmodelle durchaus Charakteristika des jeweils anderen Trennungs-

typus erkennen. Eigentlich ideal um «den» Islam als «neue» Religion in das bestehende System zu integrieren – zumal es sich, genau genommen, bei «dem» Islam keineswegs um eine «neue» Religion handelt. Denn im Grunde bestand schon zum Zeitpunkt der Verabschiedung beider Trennungsprinzipien, also 1905 in Frankreich und 1919 in Deutschland, eine Zusammenarbeit beider Staaten mit den damals ansässigen muslimischen Vereinen – wenngleich diese natürlich keinesfalls mit den heutigen Strukturen vergleichbar sind. Von Bedeutung ist aber die heute gerne politisch vernachlässigte Tatsache, dass in den 1920er Jahren die Auslegung der Trennungsprinzipien offenbar so flexibel handhabbar war, dass beispielsweise vereinsrechtlichen Gründungen, der Gewährung von Erbpachtverträgen oder direkten staatlichen Subventionen beim Bau der Moscheen von Paris (1921) und Berlin (1924) nichts im Wege stand.

Vor diesem historischen Hintergrund wären beide Staaten gut beraten, auch heute von der Möglichkeit einer flexiblen Auslegung des Trennungsprinzips zu profitieren und sich wieder vor Augen zu führen, dass zum Zeitpunkt der Einführung der Trennung von Kirche und Staat, ein Kompromiss zwischen Politik und Religion erzielt werden konnte, der durchaus in der Lage war, integrativ zu wirken und gesellschaftspolitische Spaltungen zu überwinden. Leider scheinen Deutschland und Frankreich sich an diese Flexibilität aber (noch) nicht bewusst zu erinnern, wenngleich ihr aktuelles islampolitisches Handeln sich genau dadurch auszeichnet. Denn es vereint – und zwar in Frankreich wie in Deutschland – sowohl eine *strikte* als auch eine *offene* Interpretation des jeweils klassischen Verständnisses der Trennung von Kirche und Staat. *Strikt* ist die Islam-Politik zum Beispiel dahingehend, dass man sich im Zuge der Verabschiedung der Kopftuchverbote in beiden Staaten parlamentarisch darauf verständigt hat, bestimmte (durch das Kopftuch als gefährdet wahrgenommene) Wertevorstellungen wie Rechtssicherheit, Menschenwürde und Gleichberechtigung sowie gesellschaftlichen Zusammenhalt zu nicht verhandelbaren Gütern zu deklarieren; als gleichzeitig *offen* erweist sie sich, da man (trotz der vermuteten Gefährdung) den Dialog mit den muslimischen Vereinen und Verbänden institutionalisierte und weiterhin nachdrücklich fördert.

Diese aktuelle staatliche Vorgehensweise kann im Ansatz durchaus positiv bewertet werden, anzulasten ist ihr lediglich, dass sie über keinen ausgereiften theoretisch reflektierten religionspolitischen Handlungsrahmen verfügt. Denn bis dato haftet ihr vor allem an, dass sie durch die «plötzliche» Sichtbarkeit «des» Islam quasi aus der Not heraus geboren wurde. Entsprechend ist sie noch immer zu pragmatisch ausgerichtet. Allerdings ist auch zu beobachten, dass sich in Deutschland langsam und zunächst vor allem in staatskirchenrechtlichen Kreisen die konzeptuelle Unterscheidung in ein *distanziertes* und in ein *offenes* Verständnis des Trennungsmodells zu etablieren beginnt.

In Frankreich ist man in der Debatte um die Interpretation des Trennungsprinzips schon einen Schritt weiter, denn hier stehen sich bereits seit der Kopftuchdebatte zwei nur schwer versöhnliche Lager gegenüber: Die Vertreter der *laïcité stricte*, die von der strikten «Privatisierung» der Religion nicht abzurücken bereit sind sowie die Verfechter einer *laïcité ouverte* die die historische Flexibilität des Trennungsprinzips betonen und hinsichtlich der sich aktuell stellenden Herausforderungen seine Öffnung propagieren.<sup>10</sup>

Für die aktuelle französische Debatte beispielhaft zu nennen sind die Forderungen des Parlamentarier François Grosdidier (UMP) nach einer Änderung des Trennungsgesetzes von 1905, zur Legalisierung der bereits inoffiziell betriebenen Subventionierung lokaler Moscheebauprojekte durch Schenkungen, Erbpachtverträge oder Quersubventionierungen; die Idee des Historikers Étienne Trocmé an der Theologischen Fakultät der Universität Straßburg einen Modellversuch zur Ausbildung von Religionspersonal zu initiieren; oder die Arbeit der *Commission-Machelon zur Bewertung des Verhältnisses von Staat und Religion*, die ebenfalls für eine pragmatische Handhabung des Trennungsprinzips warb.<sup>11</sup> Ganz ähnliche Interpretationsratschläge wurden auch den deutschen Politikern erteilt: So hat zum Beispiel der deutsche Wissenschaftsrat 2010 konkrete *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* vorgelegt, in denen er sich explizit für die Ausweitung der pragmatischen Kooperation anhand von Modellprojekten aussprach; ebenso hat der Deutsche Juristentag 2010 intensiv die Frage *Religionskonflikte und staatliche Neutralität – Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?* diskutiert und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, der Staat solle angesichts der verfassungsrechtlichen Garantie des schulischen Religionsunterrichts beispielsweise auf die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts sowie islamisch-theologischer Studiengänge hinwirken – selbst wenn diese aufgrund des bislang unzureichenden Organisationsgrades der muslimischen Vereine derzeit nur als Übergangsformen etablierbar sind. Ebenso empfahl die Arbeitsgruppe im Hinblick auf religiöse Bekundungen im Unterricht ein gesteigertes Zurückhaltungsgebot, dessen Durchsetzung vorzugweise auf Einzelfallentscheidungen und nicht auf generellen Verboten beruhen sollte.<sup>12</sup> An ersten konkreten Empfehlungen wie, durchaus im Sinne des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat, auf die Herausforderung Islam reagiert werden könnte, mangelt es also nicht. Wohl aber an einer, über die lokale *Best-Practice-Zusammenarbeit* hinaus gehenden, konzeptionellen Umsetzung.

Die Umsetzung einer flexiblen Interpretation der Trennung von Kirche und Staat gestaltet sich vor allem dahingehend schwierig, dass die Eigenschaft der doppelten (*strikten* und *hinkenden*) Ausrichtung des deutschen und französischen Trennungsmodells durch eine weitere, bislang uner-



wähnt gebliebene religionspolitische Dimension bestimmt wird – und zwar durch das Recht auf individuelle Religionsfreiheit. In Frankreich durch Art. 1 des Gesetzes von 1905 sowie durch die Inkorporation der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 konkretisiert, in Deutschland durch Art. 4 GG verfassungsrechtlich definiert, gewährleistet das Prinzip der Religionsfreiheit jedem Bürger Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die ungestörte Ausübung seiner Religion – natürlich im Rahmen der Modalitäten des jeweiligen Prinzips der Trennung von Kirche und Staat. De facto kollidieren die religionspolitischen Forderungen der deutschen und französischen Muslime also nicht nur mit dem Trennungsprinzip, sondern ebenso mit der staatlichen Verpflichtung zur Garantie von individueller Religionsfreiheit.

Deutschland und Frankreich sind also parallel zur Frage nach einer zeitgemäßen Interpretation des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat ebenfalls dazu angehalten, zu definieren, inwiefern zum Beispiel das Tragen des Kopftuches, die Einhaltung von Gebetszeiten oder das rituelle Schächten unter das – quasi über dem Trennungsprinzips schwebende – Recht auf Religionsfreiheit zu subsummieren sind. Interessanterweise zeigt der Blick auf den aktuellen Umgang des deutschen und französischen Staates mit der Herausforderung Islam, dass sie dies ebenfalls sowohl in *striker* als auch in *hinkender* Weise tun – was wiederum die These von der doppelten (also *strikten* und *hinkenden*) Ausrichtung der aktuellen deutschen und französischen Islam-Politik unterstreicht. So zeigen beispielsweise die Kopftuchverbote, die die individuelle Religionsfreiheit deutlich einschränken, eine strikte Auslegung; Initiativen wie die staatliche Koordination des Schächten in Frankreich oder das Streben nach der Etablierung von islamischem «Religions»-Unterricht in Deutschland lassen hingegen auf einen offenen Umgang mit der Religionsfreiheit des Einzelnen schließen. Die politischen Geister in Deutschland und Frankreich scheiden sich also nicht nur im Hinblick auf eine zeitgemäße Interpretation des Trennungsmodells, sondern auch in Bezug auf die richtige Interpretation des Religionsfreiheitsbegriffs. Eine einvernehmliche politische Lösung ist derzeit und wohl auch in naher Zukunft nicht in Sicht. Beide Staaten könnten allerdings einen wichtigen Schritt unternehmen, wenn sie versuchen würden, ihren bisherigen politischen Kooperationspragmatismus in Sachen Religionsfreiheit und Trennungsprinzip auf eine konzeptuelle Grundlage zu stellen.

### *Schlussbemerkung*

Zusammenfassend kann zunächst konstatiert werden, dass Staat und Islam trotz vieler, durchaus nicht einfacher Herausforderungen noch immer gemeinsam am Tisch der Republik sitzen, ebenso wie es inzwischen

gelingen ist, die Frage nach dem richtigen Umgang mit «dem» Islam an die Küchentische, sprich in die Mitte der Gesellschaft, zu holen. An sich ist diese Art der pragmatischen Kooperation nicht zu kritisieren, wohl aber das kommunikative Versäumnis beider Staaten, endlich darüber Klarheit zu schaffen, in welche Richtung es perspektivisch gehen soll. Mit anderen Worten: Zwar hat man nach Jahrzehnten politischer Ignoranz mittlerweile durch die Etablierung des institutionalisierten Dialogs sowohl in Deutschland als auch in Frankreich aus der Not eine Tugend gemacht und dem Phänomen der Sichtbarkeit des Islams endlich auch auf der politischen Bühne Rechnung getragen; dennoch umschifft man in beiden Ländern noch immer erfolgreich die damit verbundene letzte Konsequenz: Nämlich die Frage nach einer zeitgemäßen Interpretation der eigenen Prinzipien der Trennung von Kirche und Staat. Diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis wird sich auf Dauer nicht bewähren können, zumal die Gruppe der «betroffenen» deutschen und französischen Staatsbürger muslimischen Glaubens – unabhängig davon, wie sie ihren Glauben begreift und zu leben beabsichtigt – faktisch immer größer werden wird.

Bis «der» Islam in Deutschland und Frankreich zu einer gesellschaftlichen Normalität wird, ist also noch ein langer Weg zu beschreiten. Solange muslimische Vereine und Verbände beispielweise nicht mehr daran arbeiten, ihre Organisationsstruktur an die staatlichen Vorstellungen zu adaptieren, solange sie nicht deutlicher bestrebt sind, mehr Transparenz hinsichtlich personeller und inhaltlicher Verflechtungen zu ausländischen Organisationen zu schaffen, oder Licht in ihr Finanzierungs- und Spendendunkel zu bringen und die Werte der Gesellschaftsordnung nicht nur zu propagieren, sondern auch zu leben und entsprechend konstruktiv am gesellschaftspolitischen Dialog teilzunehmen, solange wird sich die deutsche und französische Politik ebenfalls nicht dazu hinreißen lassen, den Alleinvertretungsanspruch der vereinsrechtlich organisierten Muslime anzuerkennen und die aktuellen Übergangsmaßnahmen wie Dialogprogramme, Modellversuche oder Best-Practice-Kooperationen auf eine neue finanz- und organisationsrechtliche Grundlage zu stellen. Aber nicht nur den muslimischen Verbänden und Vereinen, sondern auch der staatlichen Seite obliegt eine gewisse integrationspolitische «Bringschuld». Wichtig wäre vor allem die bisherige pragmatische Herangehensweise an die Integration «des» Islam in das religionsverfassungsrechtliche System endlich auf eine konzeptuelle Grundlage zu stellen. Anzuraten ist den Politikern beider Länder hierzu zum einen voneinander zu lernen und zu verstehen, dass die Umsetzung von Religionsfreiheits- und Trennungsprinzip in der deutschen und französischen Praxis gar nicht so unterschiedlich ist, wie es klassischerweise behauptet wird. Dies würde allerdings voraussetzen, dass Frankreich und Deutschland endlich offiziell anerkennen, dass ihre derzeitige politische Vorgehensweise gegenüber «dem»

Islam bereits «doppeldeutig» ist, also sowohl *hinkende* als auch *strikte* Elemente aufweist und dass diese Tatsache nicht als Übel, sondern als Chance begriffen werden sollte. Als Chance, die es zum Beispiel möglich macht durch eine strikte Interpretation des Religionsfreiheitsprinzips, bestimmte Rahmenbedingungen zu definieren und so eine normative Grundlage für die gleichzeitig betriebene kooperative respektive hinkende Auslegung des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat zu etablieren.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Weiterführende Informationen zum CFCM sind online verfügbar unter <http://www.lecfcm.fr>

<sup>2</sup> Weiterführende Informationen zur DIK sind online verfügbar unter <http://www.deutsche-islam-konferenz.de>

<sup>3</sup> Siehe zur Geschichte der französischen und deutschen Islam-Politik bspw.: Alexandre ESCUDIER (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland* (Genshagener Gespräche 5), Göttingen 2003; Rémy LEVEAU, Khadija MOHSEN-FINAN, Catherine WIHTOL DE WENDEN (Hg.), *L'Islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, (Les études de la Documentation Française), Paris 2001.

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist zum Beispiel auf den 2003 in Frankreich staatlich durchgesetzten Wahlkompromiss von *Nainville-les-Roches* zu verweisen; er koppelt die Anzahl der Listenkandidaten eines Moscheevereins, der zur CFCM-Wahl antritt, an dessen Gebäudegröße, was seither zu diskursiven Unstimmigkeiten sowie zu vermehrten Boykotten des Wahlprozesses zum Beispiel durch die *Grande Mosquée de Paris* (GMP) oder durch die *Union des organisations islamiques de France* (UOIF) geführt hat. Zu Austritten aus der DIK und zu harschen Debatten zwischen dem Staat und den muslimischen Vertretern kam es auch in Deutschland, unter anderem als das Innenministerium aufgrund laufender staatsanwaltlicher Ermittlungen die zeitweilige Suspendierung des *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland* (IRD) von der DIK beschlossen hat. Eine Entscheidung, die dazu führte, dass der *Zentralrat der Muslime* (ZMD), dem der IRD angehört, die zweite Runde der DIK derzeit boykottiert – was de facto bedeutet, dass sich nicht mehr alle im KRM zusammengeschlossenen Verbände innerhalb des institutionalisierten Dialog zu engagieren bereit sind. Weiterführende Informationen sind ebenfalls auf den bereits zitierten Internetseiten des CFCM und der DIK verfügbar.

<sup>5</sup> Siehe zum Ausdruck *politique de l'autruche* (Politik des Vogelstrauß): Jean-Louis SCHLEGEL, Nicolas Sarkozy, *la laïcité et les religions*, in: *Esprit* 342 (2008), 13.

<sup>6</sup> Siehe zur aktuellen deutschen und französischen Islam-Politik sowie zur Problematik einer zeitgemäßen Interpretation des Trennungsprinzips bspw.: Janine ZIEGLER, *Das Kopftuchverbot in Deutschland und Frankreich. Ein Beitrag zur Interpretation der deutschen und französischen Islam-Politik*, Paderborn 2011 (im Erscheinen).

<sup>7</sup> Siehe zum Laizitätsprinzip bspw.: Guy HAARSCHER, *La laïcité*, Paris 1996; Jean-Marie MAYEUR, *La laïcité française aujourd'hui*. In: *France forum* 2 (2001), 49-55; Henri PENA-RUIZ, *La laïcité* (GF Corpus, 3067), Paris 2003.

<sup>8</sup> Siehe zum deutschen Staatskirchenrecht bspw.: Axel VON CAMPENHAUSEN, Heinrich DE WALL, *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa* (Juristische Kurz-Lehrbücher), München 2006; Bernd Jean D'HEUR, Stefan KORIOTH, *Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch*, Stuttgart 2000; Joseph ISENSEE; Paul KIRCHHOF, *Handbuch des Staatsrechts*. Band VII - Freiheitsrechte. Heidelberg 2009.

<sup>9</sup> Siehe zum französischen Religionsverfassungsrecht bspw.: Jean MORANGE, *Le régime constitutionnel des cultes en France*, in: European Consortium for Church-State Research. *Faculté de droit Jean*

MONNET (Hg.), *Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne*. Actes du colloque, Université de Paris XI, 18-19 novembre 1994, Paris 1995, 119-138 ; Jean-Pierre RICARD, *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence*, Paris 2005.

<sup>10</sup> Siehe zur Debatte um die Interpretation des Trennungsprinzips bspw.: Jeanne FAVRET-SAADA, *La concorde fait rage: Sur le nouveau pacte laïque*, in: *Les temps modernes* 605 (1999), 115-160 ; Alois MÜLLER, *Laïcité und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die «laïcité ouverte»*, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 20), Baden-Baden 2001, 142-171.

<sup>11</sup> Siehe zu den einzelnen Vorschlägen: François GROSODIER, *Proposition de loi visant à permettre aux collectivités territoriales de construire des lieux de culte*, Paris 2006, online verfügbar unter <http://www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/propositions/pion3215.pdf>; Étienne TROCMÉ, *Rapport à Monsieur le Président Albert Hamm au sujet du développement des sciences des religions à l'Université des sciences humaines de Strasbourg dans le cadre du prochain contrat d'établissement*, 1996, online verfügbar unter <http://stehly.chez-alice.fr/nouvelle19.htm>; Jean-Pierre MACHELON, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris 2006, online verfügbar unter <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000727/index.shtml>.

<sup>12</sup> Siehe zu den genannten Empfehlungen: WISSENSCHAFTSRAT, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, 2010, online verfügbar unter <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>; DEUTSCHER JURISTENTAG, *Abteilung Öffentliches Recht. Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität – Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Beschlüsse*, in: LTO.de, 2010, online verfügbar unter [http://www.lto.de/media/mediadaten\\_lto/recht\\_aktuell/djt\\_2010/finale\\_beschluesse/beschluesse\\_oeffentliches\\_recht\\_final.pdf.pdf](http://www.lto.de/media/mediadaten_lto/recht_aktuell/djt_2010/finale_beschluesse/beschluesse_oeffentliches_recht_final.pdf.pdf)

PAUL-VICTOR DESARBRES · PARIS

## DIE GASTFREUNDSCHAFT ABRAHAMAS

*Louis Massignon als Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*

### *Der Besuch des Fremden*

Am Ende seines an Abenteuern reichen Lebens nannte man ihn, halb spöttisch, halb fasziniert, «den bewundernswerten Scheich». Der attraktive junge Mann, der sich dem Studium der Arabistik widmete und dem eine glänzende Universitätskarriere offenstand, der zugleich aber auch, wie viele andere, den ihm von seiner frommen Mutter überlieferten Glauben verloren hatte, verlässt 1908 in einer Karawane Bagdad, um sich weiter südlich an archäologischen Ausgrabungen zu beteiligen und von dort aus die französische Armee mit Informationen zu versorgen. In Bagdad kleidete er sich nach arabischer Manier, und dort lernte er auch die sprichwörtliche traditionelle Gastfreundschaft des Islam kennen, die ihn tief beeindruckte. Er scheute nicht davor zurück, die Diplomaten vor Ort dadurch zu irritieren, dass er die Nähe zum einfachen Volk suchte und auch dessen Sitten und Gebräuche annahm. Und hier begann er dann schließlich, aus Lust am Unbekannten und Fremden, das Werk des kaum bekannten Mystikers Mansur al-Halladsch zu studieren, der im 10. Jahrhundert in Bagdad lebte. Das Osmanische Reich stand kurz vor seinem Untergang, und die allgemeine Ungewissheit und Verunsicherung, die sich breit machte, war mit ein Grund dafür, dass Massignon der Spionage verdächtigt, aufgrund seiner Lebensweise bespöttelt und schließlich verhaftet und ins Gefängnis geworfen wurde. In einer äußersten Krise unternahm er einen Selbstmordversuch, fand nur noch einige arabische Worte, um zu beten («Gott, hilf meiner Schwachheit!»), und fiel schließlich in eine Art Delirium. Dann ereignete sich etwas, das das Leben des Louis Massignon vollkommen umkremelte: die Begegnung mit «dem Fremden», die Vision eines Mannes, der ihn in seiner größten Bedrängnis besuchte. Als er, zurück in Bagdad, wo er in ein Krankenhaus eingeliefert worden war, weil man um sein Leben fürchtete, aus seinen

*PAUL-VICTOR DESARBRES, geb. 1985, Studium der klassischen Philologie und französischen Literatur an der Sorbonne und der École Normale Supérieure in Paris. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Paris Ouest-Nanterre.*

schweren Fieberphantasien erwachte, sah er seine muslimischen Freunde an seinem Bett versammelt, um ihm durch die «mildtätige Gabe ihres Gebets» beizustehen. Er findet den Glauben seiner Kindheit wieder und will die Beichte ablegen. Später sollte er dann ein namhafter Orientalist und Arabist werden, und dabei war er doch zugleich weit mehr als das.

Louis Massignon (1883–1962), der mit äußerster Entschiedenheit seine Konversion zum Katholizismus vollzogen hatte, freundete sich mit Charles de Foucauld an, dem ehemaligen Soldaten, der in der Wüste Marokkos zum Mönch geworden war und seinen Glauben ebenfalls in der Begegnung mit dem Glauben der Muslime wiedergefunden hatte. Dieser hatte dem hoffnungsvollen und dem Glauben ferne stehenden jungen Mann, der ihm seine erste große universitäre Abschlussarbeit, *La Géographie du Maroc d'après Léon l'Africain*<sup>1</sup>, zuschickte, zurückgeschrieben, dass er «Gott darum bitte, seine weiteren Arbeiten und sein ganzes Leben zu segnen.» Er machte ferner die Bekanntschaft mit dem Schriftsteller Joris-Karl Huysmans, der auch zum christlichen Glauben fand, nachdem er sich zuvor, mehr aus Neugier denn aus Frömmigkeit, den weniger bekannten Aspekten der Religion zugewandt hatte. Er stand auch dem Dichter Paul Claudel sehr nahe, der wiederum ein Freund von Jacques und Raissa Maritain war. Damit reihte sich Massignon, kurz gesagt, also in jene Generation von Intellektuellen ein, die im vorherrschenden Rationalismus der Moderne keine Antworten mehr auf ihre existentiellen Fragen fanden und die doch ihren wiedergefundenen Glauben in einer Weise in ihre Zeit übersetzten, die solidarisch war mit der kulturellen und politischen Suche nach einem Ethos der Menschlichkeit.

Statt allerdings Charles de Foucauld in die Wüste zu folgen, um dort als Eremit die Sprachen und Bräuche der Berber zu studieren, wie dieser gehofft hatte, heiratete Massignon, widmete sich dem Studium des Arabischen, der heiligen Sprache des Koran, beschäftigte sich mit der islamischen Mystik und erforschte von nun an den Islam in den Städten des Nahen Ostens (vor allem in Ägypten), der sein Leben auf eine unwiderrufliche Weise verändern sollte. Neben zahlreichen Vorträgen, die ihn in die verschiedensten arabischen Länder führten, und der Übernahme des Lehrstuhls für Soziologie des Islam am Collège de France war sein fachkundiger Rat stets auch in diplomatischen und militärischen Kreisen gefragt, sprach er doch nicht nur Arabisch, sondern auch Türkisch und Persisch. Während des Ersten Weltkriegs, als es darum ging, den französischen Einfluss im untergehenden Osmanischen Reich zu sichern, wurde er auch mit dem berühmten Lawrence von Arabien bekannt.

Massignon unterstützte zwar die Kolonisierungspolitik Frankreichs, an die er nicht zuletzt durch seine Begegnung mit General Lyautey in Marokko glaubte, verurteilte aber ebenso jede Art von Unehrenhaftigkeit und Ver-

rat. Er war erbost darüber, dass man aus Charles de Foucauld einen «Märtyrer der Kolonisation» machte, und hielt auch nichts von der Taktik, die darauf abzielte, die muslimischen Berber gegen die Araber in Marokko aufzubringen. Vielmehr hielt er mit Lyautey an der Notwendigkeit einer Unabhängigkeit des Landes fest, die bislang Garant der freundschaftlichen Bande mit der französischen Hauptstadt gewesen sei und auch so manche Spannungen vermieden hätte.

Nach dem Ersten Weltkrieg war es für Massignon klar, dass der Westen – und vor allem Frankreich –, der die muslimischen Länder kolonisiert hatte, diesen gegenüber nun auch «besondere Pflichten» habe, eine Art von Bringschuld, die einzulösen nicht nur eine Frage der Ehre sei, sondern auch die Achtung vor der menschlichen Person gebiete. Daher begann er also unermüdlich und in aller Klarheit die politischen Fehler und Irrtümer aufzuzeigen, die begangen wurden, wobei er sich hier von nichts anderem als seinem persönlichen Urteil leiten ließ. Vor allem aber versuchte er, dafür eine «Wissenschaft oder Ästhetik des Mitgefühls» zu entwickeln, deren Methode letztlich nichts anderes als sein eigener Lebensweg zu sein schien. Sich selbst beschrieb er als einen «säkularisierten Abendländer, der [...] unter der Glut des Glaubens der Demütigen den wahren Wert des sozialen Lebens wiedergefunden hat, welcher nicht darin besteht, die Arglosigkeit des Nächsten auszunutzen, um sich zu bereichern, sondern darin, den fremden Gast aufzunehmen, *Daif Allah*, und dabei die Großzügigkeit bis zur eigenen Selbsthingabe voranzutreiben [...]»<sup>2</sup> Massignon war sich letztlich vollkommen im Klaren darüber, dass er den Muslimen gegenüber, denen er seine Bekehrung verdankte,<sup>3</sup> «besondere Pflichten» hatte, die für ihn nicht nur darin lagen, deren unmittelbare Rechte in einer Weise zu verteidigen, die ihn mehr und mehr von der offiziellen Linie der französischen Kolonialpolitik abkommen ließen, sondern denen er auch durch das Gebet und den konkreten persönlichen Einsatz nachkommen wollte. 1929 gründete er die *Équipes sociales nord-Africaines*, die sich der schlechten Bildungssituation der Muslime Nordafrikas annehmen sollten, und auch er selbst unterrichtete einmal in der Woche in Lesen, Rechnen und Schreiben. Gleich nach dem Krieg wollte Massignon in Erinnerung an das Leben und Werk Charles de Foucaulds ein Gebetswerk für die Muslime in den französischen Kolonien Afrikas einrichten, das gänzlich frei von jedem Geist der Überlegenheit sein sollte. Später dann, im Jahre 1934, rief er die Gebetsvereinigung *Baladyia* (arabisch: Stellvertretung) ins Leben, deren Grundgedanke er dem kompromisslosen Katholizismus Huysmans (der sich selbst wiederum auf Joseph de Maistre berief) entnahm, und die er dann am 18. Juli 1934 auch Papst Pius XI. vorstellte, der ihr seinen Segen gab. Huysmans hatte den Gedanken radikalisiert, dass es durch Christus eine Solidarität, eine *Sodalität*, zwischen allen Menschen gibt, und ausgehend davon ver-

sucht dann Massignon, die vielfältigen Möglichkeiten eines tiefen Mitgefühls aufzuzeigen, das darin zum Ausdruck kommen sollte, dass man für seinen Nächsten betet und sein Leiden teilt, um es zu lindern und ihm so einen Weg zu Gott zu zeigen. Das vorrangige Ziel der Christen in der muslimischen Welt müsse es sein, in der Armut und Demut ein Zeugnis für Christus abzulegen, und zwar durch «eine tiefe, durch brüderliches Verständnis und rücksichtsvolles Entgegenkommen geprägte innere Anteilnahme am Leben der muslimischen Familien und Generationen, der vergangenen und gegenwärtigen, die Gott einem jeden von uns an die Seite gestellt hat [...]».<sup>4</sup> So lautete, in groben Zügen, sein einzigartiges, christliches Programm eines Apostolats der Freundschaft dem Islam gegenüber.

### *Gastfreundschaft im Denken*

Aber es ist zugleich auch das «weltliche Verlangen nach Verstehen» – ein Ausdruck, mit dem der Nordafrika- und Sahara-Spezialist É.-F. Gautier Foucauld und sein Werk über Marokko charakterisiert – und «der gespannte Bogen, der auf ein Absolutes, auf die Wahrheit gerichtet ist», die Massignon in seinem Leben als Wissenschaftler antreiben, ganz so wie seinen Vorläufer, den er sich zum Vorbild nahm.<sup>5</sup> 1922 schließt Massignon seine Dissertation ab, die er immer wieder um- und ausarbeitet und schließlich unter dem Titel *La passion d'al Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj (Der Leidensweg des Mansur al-Halladsch)* veröffentlicht. Auch wenn Massignon dies in seiner akademischen Abschlussarbeit, die von großer Gelehrsamkeit zeugt, nicht allzu offen zum Ausdruck bringt, so sah er in diesem Mystiker, der sich nach der göttlichen Liebe und der Vereinigung der Seele mit Gott verzehrte und aufgrund seiner Lehre verurteilt und im Jahre 922 n. Chr. in Bagdad öffentlich hingerichtet wurde, alles andere als nur eine bloße Randfigur innerhalb des Islam, wie das bis dahin in Fachkreisen der Fall war. Als jemand, der zum Glauben zurückgefunden hatte, zögerte er nicht, in al-Halladsch eine christliche Gestalt zu sehen. Ganz allgemein und entgegen der klassischen Ausrichtung der Orientalistik in Frankreich (z. B. Ernest Renan) war es Massignon immer schon darum gegangen, zu zeigen, dass im Islam der Gedanke der Transzendenz und Unnahbarkeit Gottes keineswegs bestimmte Formen der Mystik ausschließt. Seine Habilitationsschrift *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Über den Ursprung zentraler Grundbegriffe in der islamischen Mystik)*, von der ein Teil verloren ging, brachte ihm den Vorwurf ein, dass er sich darin mit einigen allzu abgelegenen Randphänomenen des Islam beschäftige. Dass er aber durchaus ein vorzüglicher Kenner der verschiedensten Traditionen des Islam war, wird sowohl in seinen Schriften als auch in seinen Vorlesungen deutlich, und in ihnen zeigt sich auch, dass sich die ganze Komplexität des Islam keineswegs nur



anhand einer sunnitischen Strömung resümieren lasse. In seiner Habilitationsschrift stellte er aber vor allem die Subtilität einer Sprache heraus, der es gelungen war, selbst die ausgefeiltesten Begriffe aus der Philosophie und, von ihr ausgehend, der Mystik zu übersetzen. So eröffnete er in vielerlei Hinsicht neue Wege und hatte auch bald zahlreiche Schüler, die diese weiter beschrritten: Henry Corbin, der spätere berühmte Iranist, Abd al-Rahman Badawi, der ägyptische muslimische Philosoph, Jean-Muhammad Ben Abd-el Jalil, ein zum Christentum konvertierter junger Marokkaner – Massignon muss sich sogar den Vorwurf gefallen lassen, ein «verkappter Missionar» zu sein.

Ein Wort aufgreifend, das Papst Pius XI. anlässlich einer Audienz im Jahre 1938 verwendet hat, bezeichnet Massignon sich selbst als jemanden, der mehr und mehr ein «geistiger Semit» werden will. Mit allem Nachdruck verteidigt er auch zusammen mit Claudel eine Exegese, die sich nicht in der historisch-kritischen und also wissenschaftlichen Methode erschöpfen dürfe, sondern daraus auch die notwendigen Lehren für die Spiritualität und Geschichte ziehen müsse.<sup>6</sup> Daraus erklärt sich z. B. nicht nur seine außerordentliche Wertschätzung der arabischen Sprache, sondern vor allem auch das außerordentliche Privileg, das sie für ihn besitzt, nämlich, gleich wie das Hebräische eine liturgische Sprache, aber zugleich noch ursprünglicher und authentischer zu sein als diese, da in ihr die urtümlichen Konsonanten, Strukturen und Wurzeln noch erhalten seien. Es ist die Liebe zu dieser Sprache, in der er bei seiner Bekehrung betete und die auch gesprochen wurde, als er im Januar 1950 in Kairo nach dem Ritus der Melkitischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Priester geweiht wurde. In seinem ständigen Kampf gegen die Geringschätzung der arabischen Sprache und Kultur innerhalb Frankreichs, nicht zuletzt auch als Vorsitzender im Prüfungsausschuss für die Agrégation (ein besonderes Prüfungsverfahren zur Rekrutierung von Lehrern für den höheren Schuldienst, A.d.Ü.) im Fach Arabisch, ging er sogar soweit, dieses Erbe auf eine Stufe mit dem der griechisch-lateinischen Kultur zu stellen. Ihm galt es, und zwar jenseits von überheblicher Geringachtung und blinder Bewunderung, den Einfluss deutlich zu machen, den die arabische Kultur auf die französische Kultur oder etwa auch muslimische Sagen und Legenden auf die *Göttliche Komödie* gehabt haben, wobei in diesem Bemühen nicht nur die Exaktheit seiner Forschungen und seine Gelehrtheit, sondern auch die Unvoreingenommenheit seines Geistes zum Ausdruck kamen.<sup>7</sup> Das Arabische war für Massignon die «Sprache der Ausgegrenzten», die Sprache einer noch «unbefangenen Verkündigung der ursprünglichen Liebe Gottes», eine Art Wunder inmitten der modernen Welt, die Sprache gnomischer, zuweilen unvermittelt abbrechender Sentenzen, die Sprache, wie gemacht zur Verkündigung des Glaubens, der nichts fehlte als nur Christus. Der Gedanke,

dass «der liturgische Auftrag des Arabischen unter den Nationen noch nicht an sein Ende gekommen ist», führte bei Massignon zu einer messianischen Erwartung des arabischen Mahdi, in dem der Islam den christlichen Messias wiedererkennen würde.<sup>8</sup>

Massignon wiederholte immer wieder, dass den großen politischen Problemen, wie etwa dem des Heiligen Landes, immer etwas zugrunde liege, sei es ein Nachhall, bestimmte Wurzeln oder auch Lösungsmodelle, das ins Mystische zurückführe. Dort, wo viele bei den Muslimen nur den Anspruch oder das Verlangen sehen, in Jerusalem sein zu können, der heiligen Stadt des Islam, dem Ort der Entrückung und nächtlichen Himmelfahrt Mohammeds, «der Stadt der letzten Hedschra», wie al-Halladsch sie nannte, versucht Massignon zuerst die Gründe für eine solche Sehnsucht zu verstehen: Die erste *Qibla*, die vorgeschriebene Gebetsrichtung, sei im Islam in der Zeit vor der Hedschra nicht Mekka, sondern tatsächlich Jerusalem gewesen (Koran, 2, 136). Selbst für das Problem der muslimischen Flüchtlinge ließe sich aus einer Analyse des Exils Ismaels noch etwas lernen ...

### *fides abrahamica*

Mit all dem warf Massignon ein neues Licht auf den Islam, ließ ihm mehr Gerechtigkeit widerfahren und versuchte bei jeder Gelegenheit, seine Nähe zum Christentum aufzuzeigen. Nirgendwo ist diesem Gedanken besser Ausdruck verliehen als in seinem 1935 veröffentlichten *L'Hégire d'Ismaël* (*Die Hedschra Ismaels*). Was waren die wesentlichen Aussagen dieser Schrift? Es sind vor allem jene eines Christen, der im muslimischen Glauben und in der arabischen Kultur ein heiliges Schicksal entdeckt: Indem Massignon dem Islam den Status einer abrahamitischen Religion zuerkennt, will er nicht nur das Bestehen einer *fides abrahamica* aufzeigen, die den Juden, Christen und Muslimen gemeinsam ist, sondern er will damit vor allem auch den Platz des Islam in der Geschichte deutlich machen, aber auch den von Abrahams Sohn Ismael, der gesegnet und zum Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen beschnitten (Gen 7), dann verstoßen und in der Wüste ausgesetzt wurde (Gen 21, 8-19); dieses Exil, diese Verlassenheit (im Hebräischen die Wurzel von *agar*) stellt Massignon in einen Bezug zur Hedschra des Propheten und verleiht dadurch der Armut und Verlassenheit der muslimischen Welt (und deren Mystik wird somit geradezu zu einer politischen und geschichtlichen Analyse) eine besondere Wendung, indem er sie zur Kraft eines einzigartigen Schicksals macht, das von Gott gewollt ist.<sup>9</sup>

Im Blick auf das, was wir von den beiden nichtchristlichen Religionen an Tiefem und Wesentlichem lernen können, schrieb er: «Während Israel in der Hoffnung verwurzelt ist und das Christentum sich der Nächstenliebe verschrieben hat, ist der Islam ganz auf den Glauben konzentriert.»<sup>10</sup> Für

Massignon drückt sich darin nicht nur die bleibende, unterschwellige Aufforderung zur Erinnerung an die eigene Erfahrung mit Gott aus, den er «unter der Glut des Glaubens der Demütigen» wiedergefunden hatte, sondern auch eine Beschreibung der Schlichtheit der *Schahada*, des Bekenntnisses zu Gott als dem Einzigem, des ursprünglichen und faszinierenden Wesenskerns des Islam.<sup>11</sup> Auch wenn der Islam dem Christentum zeitlich nachgeordnet ist, so hat Massignon doch überaus klar gezeigt, dass er eine Vertiefung der Wurzeln des Glaubens bedeutet hat und daher auch zurecht und mehr als nur in einer Hinsicht als abrahamitische Religion bezeichnet werden kann.<sup>12</sup> Und aus diesem Grund kann der Islam auch den christlichen Glauben zu neuem Leben erwecken. Als Mitglied des franziskanischen Dritten Ordens nahm Massignon den Namen «Bruder Ibrahim» an. Gewiss, der Gedanke der mystischen Vereinigung, der im christlichen Glauben eine wichtige Rolle für die persönliche Beziehung eines jeden Einzelnen zu Gott spielt, steht nicht im Zentrum des sunnitischen Islam. Mohammed habe, wie Massignon den Koranvers über dessen nächtliche Reise (*Al-Isra*) kommentiert, «nicht versucht, sich weiter vorzuwagen – er habe es sich versagt, das persönliche Leben Gottes, der ihn geheiligt habe, *ab intra* zu begreifen.» Es gibt eine Schwelle im Islam, die man nicht überschreiten darf, die die Mystiker aber gleichwohl überschritten haben. Die Offenbarung sei so zu ihrem Abschluss gekommen, noch bevor sie wirklich begonnen habe.

Es gehörte lange zum guten Ton (nicht zuletzt auch an den französischen Universitäten!), Mohammed in Bausch und Bogen verächtlich zu machen, und man sah sich dabei in guter Gesellschaft mit den Philosophen der Aufklärung, die sich diesbezüglich, sonderbarerweise, die Feindseligkeit des Christentums gegenüber einer Religion zu eigen machten, die auch einen Anspruch auf einen Teil seines Erbes erhob. Massignon wurde nicht müde zu betonen, dass der Prophet selbst, der immer wieder, und zweifellos gegen seinen Willen, in die politischen Auseinandersetzungen unter den verschiedenen Stämmen verwickelt wurde, sich niemals als einen Heiligen betrachtet oder sich als einen solchen bezeichnet hat, sondern vielmehr als einen Propheten, der nur aufs Genaueste die heiligen Worte wiedergibt, die er von Gott selbst vernommen hat – «Doch ich bin nichts als ein Warner und ein Freudenbote für Menschen, die glauben.» (Koran 7,188) Er hat sich noch dazu bei jenen Männern, die weiser sind als er (gemeint ist damit, wenn man der Tradition Glauben schenken mag, Salman der Perser, ein ehemaliger Nestorianer), rückversichert, ob diese auch wirklich von Gott stammen. Von daher lässt sich auch ein weiteres Leitthema des Islam verstehen, das Massignon in zahlreichen Artikeln über den muslimischen Glauben oder seinen Untersuchungen über religiöse Politik und Geopolitik herausstellt, nämlich die strikte Gleichheit, die er unter den Gläubigen voraussetzt.<sup>13</sup> Mohammed könnte also die Christen in gewisser Hinsicht

auch etwas über Demut lehren. Eine «irreführende Interpretation» läge allerdings der Frömmigkeit der Schiiten zugrunde (die Mohammed vergöttlichen und ihn nur als *Mim*, der Name, bezeichnen) und lasse sich auch bei den Hanbaliten des sunnitischen Islam finden, die die Lehre vertreten, dass Mohammed in seinem Grab weiterlebe.<sup>14</sup> Gegen die allgemeine Auffassung vieler seiner damaligen Kollegen war Massignon durchaus der Überzeugung, dass der Prophet des Islam aufrichtig gewesen war, oder anders und mit den markigen Worten ausgedrückt, wie sie dem Jesuitenpater Henri Lammens eigen waren: «Warum nur gibt es vom Islam, von Mohammed und dem Koran immer nur diese niederträchtigen Deutungen, die hauptsächlich auf psychologischen und soziologischen Betrügereien basieren, wo dies doch nur wieder die muslimischen Apologeten dazu führen wird, all die Pamphlete ins Arabische zu übersetzen, die, von Lessing bis Couchard, die Bibel als eine ‚große Täuschung‘<sup>15</sup>, Jesus als eine mythische Figur und die Kirche als ein mythisches Konsortium priesterlicher Ausbeutung von Elend und Schmerz bezeichneten.»<sup>16</sup> Den anderen nach demselben *criterium* wie sich selbst beurteilen – gemessen an diesem Grundsatz lassen sich bei Massignon die Prinzipien einer wahrlich ehrenhaften Wissenschaft erkennen, die von dem Wunsch geleitet ist, zu verstehen und zu differenzieren, dem Wunsch nach eine Wissenschaft, die dem Evangelium gemäß ist.

#### *Auf dem Weg zu Nostra Aetate*

Mithilfe seiner ganzen Gelehrsamkeit setzte er daher einen «Hoffnungsstein» nach dem anderen, um hier einen Ausdruck von ihm zu verwenden, und suchte nach Kontaktpunkten, die es möglich machten, Christentum und Islam miteinander in eine Verbindung zu bringen, oder an denen auch die eigene Werthhaftigkeit der verschiedenen Traditionen des Islam zum Vorschein kam, Punkte also, an denen aufgrund wechselseitiger Irritationen die wesentlichen Wahrheiten nur allzu leicht vergessen werden konnten: z. B. dass Jesus im Islam als weise angesehen wird, als «Herr der Stunde» (vgl. Koran 63,11). Seine Kreuzigung hingegen kann der Koran, der zu sehr von der Vorstellung der Transzendenz Gottes geprägt ist, nicht akzeptieren. Jesus und Maria werden im Koran als die «einzig Reinen» bezeichnet (vgl. Koran 3,42) und die Ähnlichkeit zwischen Maria, die im Islam verehrt wird, wenn auch auf eine andere Weise als im Christentum, und Fatima, der Tochter des Propheten, die vor allem für die Schiiten eine große Bedeutung hat, fällt ebenfalls auf. In der Sure «Der Tisch» (*Al-Maida*) (Koran 5,112) sieht Massignon gar eine Art Eucharistie anklingen und betont auch dass die Sure 112, die der Einheit des göttlichen Wesens gewidmet ist (*tawhid*), sich nicht auf die Personalität Gottes bezieht und damit formal auch nicht in einem Gegensatz steht zu den Dekreten des IV. Laterankonzils (1204).

Pius XI., so sagt man, soll ihn den «katholischen Muslim» genannt haben; und bei einer Audienz ließ er Massignon wissen, dass sein Name innerhalb der Kirche untrennbar mit dem Islam verbunden sei. Als dessen Leben sich langsam dem Ende entgegenneigte, machte er sich auf in die Bretagne, um dort an einer Wallfahrt teilzunehmen, deren Ursprung auf eine orientalische Legende zurückging, jener von den sieben jungen Christen, die in Ephesus verfolgt wurden, vermutlich von Kaiser Decius (249–251 n. Chr.), und ungefähr zwei Jahrhunderte später wieder erwachten, als die Kirche sich in Melkiter, Nestorianer und Monophysiten spaltete. Diese Legende über die «um der Gerechtigkeit willen eingemauerten Lebendigen», die man auch im Koran findet (Sure 18), brachte Massignon auf die Idee, nun regelmäßig an dieser Wallfahrt teilzunehmen, ab dem Jahre 1954, um dort für die Muslime zu beten, und er lud auch die Söhne Ismaels ein, dort mit ihm zusammen zu beten.

Massignons Arbeit stieß nicht auf ungeteilte Zustimmung innerhalb der Kirche, und auch nicht bei den Konzilsvätern des II. Vatikanums, obwohl diese doch ausdrücklich von Pius XI. und Pius XII. gebilligt worden war. Dennoch darf man nicht vergessen, dass die Erklärung *Nostra aetate* ihm viel verdankt.<sup>17</sup> Auch wenn manche Konzilsväter ihn für einen zu großen Optimisten hielten und seine irenische Position für nicht umsetzbar erachteten, so waren seine diesbezüglichen Äußerungen dazu dennoch sehr wohl bekannt, und vieles davon ist dann zweifellos auch in den Text der Erklärung, die in den Sitzungen vom April 1964 an vorbereitet und am 28. Oktober 1965 beschlossen und öffentlich verkündet wurde, eingeflossen. Unter den Konzilsvätern war auch der melkitische Patriarch Maximos IV., der Massignon ordiniert hatte. Wesentliche Elemente der Erklärung lassen sich, was deren Aussagen zum Verhältnis zum Islam betrifft, auf die grundlegenden Einsichten Massignons zurückführen: die Rede von den verborgenen Ratschlüssen Gottes, die Verehrung Jesu als Propheten und den ehrenvollen Respekt, den die Muslime seiner Mutter Maria bezeugen, deren Jungfräulichkeit sie anerkennen, die Erwartung eines Tags des Gerichts. Das Konzil spricht freilich auch die Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen an, Schwierigkeiten, die auch Massignon niemals leugnen wollte, angesichts derer er es aber auch nie versäumt hat, an das «gegenseitige Verstehen» zu appellieren.

Massignon hat sich vermutlich zu viel erhofft, als er damals ganz neue Wege beschritt, auf denen ihm niemand folgen wollte. Der Vorwurf, ein Ireniker gewesen zu sein, lässt sich sicherlich nicht gänzlich von der Hand weisen – aber kann man ihm vorwerfen, dass er an der Botschaft Christi festhalten wollte? Denn was an seiner ganzen Haltung am meisten beeindruckt, ist, dass er stets versucht hat, den Anderen auf christliche Weise anzunehmen – mit allen Implikationen und Konsequenzen, die dies bedeutete –

und dabei auch die Freundschaft mit jenen suchte, die dies wünschten, bis hin zur eigenen Entsagung, ja sogar der Möglichkeit des eigenen Martyriums.<sup>18</sup> Was den apostolischen Auftrag betrifft, den Glauben zu bezeugen und zu verbreiten, so gab er dazu folgende Empfehlungen: «Man muss damit beginnen, sich selbst zu beurteilen», sich «in einer Art Verzicht, einer geistigen Armut» üben, und man darf «nicht versuchen, die christliche Front mit den Dingen zu verteidigen, die man zuvor beim Feind zerschlagen hat.»<sup>19</sup> Und zweifellos war er in seinen Ansichten dort am prophetischsten, wo er sein Gefühl beschrieben hat, «dass die Fragen, die sich am Beginn der Menschheit stellten, sich auch am Ende wieder stellen werden, vor allem jene nach dem sakralen Charakter des Rechts auf Asyl und jene nach dem notwendigen Respekt, dem man dem Fremden schuldig ist.»<sup>20</sup>

Louis Massignon brachte Bewegung in die Orientalistik seiner Zeit.<sup>21</sup> Auch wenn er in seiner Verteidigung der arabisch-muslimischen Welt oft als naiv oder stur betrachtet wurde und man ferner den Mangel an Strenge beklagte, seiner Gelehrtheit, die von niemandem bestritten wurde, eine klare und eindeutige Zielrichtung zu geben, so bleibt er doch für die christliche Welt ein Mann, dessen tiefe Einsichten in die inneren Zusammenhänge zwischen Mystik und Politik einen wesentlichen Beitrag für einen ernsthaften und aufrichtigen Dialog zwischen Christentum und Islam leisten kann. Jedem, der auf diesem Gebiet, aber auch auf jedem anderen Forschungsfeld, nach Wissen verlangt, ohne dabei zugleich die christliche Nächstenliebe im Auge zu behalten, gibt er die Mahnung des Bischofs Jacques Benigne Bossuet aus dem 17. Jahrhundert mit auf den Weg: «Wehe der Wissenschaft, die nicht zu lieben vermag.» Massignon hätte sich sicherlich gegen das Attribut «Heiliger» verwahrt, das einige seiner glühendsten Bewunderer ihm zugeschrieben haben, aber man wird doch zumindest anerkennen müssen, dass sein unablässiges Streben nach der evangelischen Lauterkeit eines Sohnes Abrahams prophetisch bleibt.

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Auch Charles de Foucauld (1858–1916) schrieb vor seiner Bekehrung für die französische Armee ein Werk mit dem Titel *Reconnaissance au Maroc* (*Forschungsreise durch Marokko*), und zwar zu einer Zeit, als das französische Protektorat in Marokko noch nicht bestand und Frankreich, England und Deutschland noch um ihren Einfluss im Lande kämpften. Dies ist nur eine Parallele von vielen, die Massignon und Foucauld miteinander verbinden.

<sup>2</sup> Louis MASSIGNON, *Mouvement intellectuel du Proche-Orient*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 1, Paris: Laffont 2009, 656.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die drei Schriften Massignons *La Prière sur Sodome* (1929), *L'Hégire d'Ismaël* (1935) und *Le Sacrifice d'Isaac* (1949), die dann 1962 unter dem Titel *Les Trois Prières d'Abraham* zusammengefasst wurden.

<sup>4</sup> Brief aus dem Jahre 1947, der in dem Sammelband *Badalyia. Au nom de l'autre (1947-1962)*, hg. v. Maurice Borrmans und Françoise Jacquin, Paris: Le Cerf 2011 zitiert wird.

<sup>5</sup> Vgl. Louis MASSIGNON, *Toute une vie avec un frère parti au désert: Foucauld*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 1, 125-132.

<sup>6</sup> Vgl. Louis MASSIGNON, *Soyons des sémites spirituels*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 1, hier besonders 40-41.

<sup>7</sup> Vgl. Louis MASSIGNON, *L'interprétation arabe de la culture française*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 2, 219-236 und *Les recherches d'Asin Palacios sur Dante: le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de limitation littéraire*, in: ebd. 104-128.

<sup>8</sup> Vgl. Louis MASSIGNON, *L'Arabe, langue liturgique de l'Islam*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 2, 197-202, 200f.

<sup>9</sup> In gleicher Weise konnte auch Léon Bloy die christliche Sicht auf das Judentum erneuern, indem er die Bedeutung Israels für das Heil in ein neues Licht rückte.

<sup>10</sup> Louis MASSIGNON, *L'Hégire d'Ismaël*, in: DERS., *Les Trois Prières d'Abraham*, Paris, Le Cerf 1997, 98.

<sup>11</sup> Ebd. 66f.

<sup>12</sup> Massignon betrachtete den muslimischen Glauben nicht nur als eine natürliche, sondern auch als eine göttliche Kraft, was den Gedanken impliziert, der durchaus fruchtbar und der weiteren Diskussion wert sein würde, dass der Islam nicht unbedingt in einem Gegensatz zur christlichen Offenbarung steht. Vgl. Louis MASSIGNON, *Réponse à un ami musulman*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 2, 15: «Ich habe das Gefühl – und dies ist eine Meinung, die übrigens auch schon verschiedene katholische Theologen, und zwar durchaus auch streng katholische, vertreten haben –, dass der Glaube der Muslime kein natürlicher, sondern ein göttlicher Glaube ist, der zwar nach der christlichen Lehre nicht für das Heil ausreichend ist, aber dennoch ein Glaube ist, der die Wurzel für die Rechtfertigung bildet [...]»

<sup>13</sup> Louis MASSIGNON, *L'Umma et ses synonymes: notion de communauté sociale en Islam*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 2, 84: «Im Islam stehen die Moscheen für alle seine Gläubigen offen und er kennt so etwas wie den jüdisch-christlichen Skandal der *colour churches* gar nicht, wo die Konvertiten in der zweiten Reihe geparkt werden (Proselyten).»

<sup>14</sup> Vgl. dazu Louis MASSIGNON, *L'Hégire d'Ismaël*, in: DERS., *Les Trois prières d'Abraham*, 67.

<sup>15</sup> Im Original deutsch.

<sup>16</sup> Louis MASSIGNON, *Le Signe marial*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 1, 213f.

<sup>17</sup> Der Dominikanerpater Yves Congar, der damals als Berater am Konzil teilnahm, merkt dazu an, dass Msgr. Willebrands vom *Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen* der Auffassung gewesen sei, dass «eine Haltung wie diejenige Massignons [...] in Wirklichkeit unvereinbar mit den Realitäten» sei. Dies aber hatte keinen weiteren Einfluss auf die Meinung der Konzilsväter und konnte auch nicht verhindern, dass der Text über den Islam schließlich verabschiedet und veröffentlicht wurde. Vgl. Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris: Le Cerf 2002, Bd. 2, 71.

<sup>18</sup> Seine Aussagen diesbezüglich sind vor dem Hintergrund des Todes Foucaulds entstanden, mit dem er in enger Freundschaft verbunden war und für die Publikation dessen unvollendet gebliebenen Werkes er sich nach Kräften einsetzte. Der in der Wüste lebende Mönch Foucauld, der am 1. Dezember 1916 in der algerischen Sahara von Aufständischen ermordet wurde, hatte tatsächlich in seiner Klausur ausgediente Waffen gelagert, nicht um diese zu benutzen, sondern wie um im Voraus jene zu entlasten, die ihn in den politischen Wirren töten könnten. Darin drückt sich der ganze Unterschied zwischen einem christlichen Märtyrer und einem Helden der Kolonisation aus. Es war ein «Tod voller Demut und Ergebenheit, wie er ihn erträumt hat», die Krönung der Entsagung: «Foucauld in der Wüste im Angesicht des Gottes Abrahams». Louis MASSIGNON, *Écrits mémorables*, Bd. 1, 112.

<sup>19</sup> Louis MASSIGNON, *Le Front chrétien*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 2, 33.

<sup>20</sup> Louis MASSIGNON, *L'Occident devant l'Orient: primauté d'une solution culturelle*, in: DERS., *Écrits mémorables*, Bd. 1, 68.

<sup>21</sup> Régis Blachère, *Lettres françaises*, 21 novembre 1962, p. 9.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

## VERNUNFT UND VERANTWORTUNG DES GLAUBENS

*Zur Rationalität von Religion und Politik bei Benedikt XVI.*

Das herausragende intellektuelle und politische Ereignis seines Pastoralbesuches in Bayern 2005 war die Vorlesung, die Benedikt XVI. in Regensburg gehalten hat: «Erinnerungen und Reflexionen» über «Glaube, Vernunft und Universalität».<sup>1</sup> Sie hat einen Sturm gezielter Entrüstung in Teilen der islamischen Welt ausgelöst, entfacht wegen einer mittelalterlichen Mohammed-Kritik, die vom Papst zitiert, aber auch problematisiert worden war. Inzwischen haben sich die Gemüter beruhigt. Jetzt zeigt sich, dass die Rede nicht nur ein bedeutendes Zeugnis interreligiöser Verständigung auf der Basis wissenschaftlicher Auseinandersetzung und theologischer Diskussion gewesen ist, sondern auch eine fruchtbare Kontroverse über die Rationalität von Religion und Politik ausgelöst hat.<sup>2</sup> Diese Debatte ist aktuell. Sie steht weit oben auf der Tagesordnung, wenn die Kirche in der offenen Gesellschaft ihren Platz finden und wenn die Vertreter des demokratischen Rechtsstaates ihr Verhältnis zum Christentum, aber auch zum Islam klären wollen.

### *1. Probleme*

Der Papst hat von seinen ersten Ansprachen an klargemacht, dass er gegenwärtig weltweit eine doppelte Gefahr sieht. Er spricht von einer Pathologie der Vernunft und einer Pathologie der Religion. Die Vernunft verliere ihre Vitalität, wenn sie sich vom Glauben abschirmt, die Religion, wenn sie sich von der Wissenschaft, der Kritik, der Reflexion abkapselt. Die Pathologie der Vernunft wie der Religion ist eine Krankheit, die das Immunsystem einer Gesellschaft schwächt. Deshalb gibt es ein politisches Interesse, die pathologischen Probleme zu bekämpfen.

Allerdings gibt es starke Kritik an dieser doppelt scharfen Gefahrenanalyse des Papstes. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die sich die moderne Freiheitsgeschichte als Emanzipationsgeschichte von der Kirche, vom Dogma, vom Glauben erzählen – weil sie Fremdbestimmung durch eine religiöse Institution, durch spirituelle Autosuggestionen, durch einen herrischen Gott befürchten und sich keine

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*



Rechenschaft davon ablegen, welche neuen Zwänge entstehen, wenn die autonome Vernunft entweder alles reflektieren, kritisieren und definieren will oder aber die Religion, die weite Bereiche menschlicher Interessen, menschlicher Kultur und menschlicher Emotionen bestimmt, tabuisiert, weil sie unwissenschaftlich und irrational sei, gewaltträchtig und inhuman. Die neuen Propagandisten des Atheismus sind intellektuell weniger interessant, weil sie antichristliche, antijüdische und anti-islamische Stereotype aufwärmen<sup>3</sup>; theologisch sehr interessant sind aber die philosophischen Kritiker des religiösen Monotheismus, der strukturell gewaltträchtig sei, weil er nur für einen Gott Platz lasse<sup>4</sup>, und der kirchlichen Ansprüche an das Glaubensbekenntnis und die Lebensführung, weil sie diszipliniere, was zur freien Entfaltung bestimmt sei.<sup>5</sup> Diese Kritik lehrt die Theologie und die Kirche mindestens, die Schattenseiten und Versuchungen jener Wahrheit zu beleuchten, auf die sie sich beruft, weil Jesus sie gebracht hat. Die Kritik kann nicht ausgeräumt werden, indem man die Humanitätsgewinne des Christentums bilanziert, die nicht zu verachten sind<sup>6</sup>; denn die Logik des Aufrechnens ist inhuman. Eine Kritik der Kritik kann nur überzeugen, wenn es gelingt, das Freiheitsverständnis biblisch orientierter Theologie zu klären und im Gespräch gegenwärtiger Wissenschaft verständlich werden zu lassen.

Auf der anderen Seite der Papst-Kritiker stehen diejenigen, die Religion gegen die Aufklärung, gegen die Moderne, gegen die Kritik abschirmen wollen und deshalb entweder, wie in Teilen evangelischer Theologie nach der Aufklärung, eine doppelte Wahrheit lehren – eine Wahrheit des Herzens, die der Glaube erschließe, und eine Wahrheit des Verstandes, die der Wissenschaft zugänglich sei<sup>7</sup> – oder aber (die fundamentalistische Variante in allen Konfessionen und Religionen) die Kritik, die Skepsis, den Zweifel verteufeln.

## *2. Herausforderungen*

Das entscheidende theologische Argument, das Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung vorgetragen hat, lautet, es sei gerade die Vernunft, die den Glauben davor bewahre, aus Unverstand aggressiv zu werden, und der Glaube, der die Vernunft davor bewahre, aus Hochmut oder falscher Bescheidenheit unglaubwürdig zu werden, weil sie um die großen Fragen, die in den Religionen gestellt werden, einen Bogen schlage. Für dieses Argument lassen sich zahllose Belege aus der Erfahrung beiziehen. Es kann aber nur dann umfassende Geltung beanspruchen, wenn es sich prinzipiell begründen lässt.

Was die Rolle der Vernunft in der Gesellschaft – weit über das System der Wissenschaft hinaus – angeht, kann der Papst wie jeder Theologe nur Fragen stellen und Kritik üben. Die entscheidende Frage lautet, welchen Preis es kostet, wenn die Philosophie der Gottesfrage prinzipiell ausweicht; die entscheidende Kritik, welchen Preis es kostet, wenn die Natur- und Geisteswissenschaften sie, positiv oder negativ, beantworten wollen. Der Glaube gibt zu denken. Die katholische Theologie traut der Vernunft traditionell und aktuell sehr viel zu: nicht, den Glauben zu ersetzen, aber wohl, ihn zu kritisieren, zu reinigen und zu weiten, so wie umgekehrt nur im Horizont jüdischer und christlicher, danach auch islamischer Theologie die philosophische Frage virulent wird, ob es ein Ziel und Ende der Geschichte geben kann, einen endgültigen Ausweg aus Schuld und Not, einen absoluten Anfang und

ein absolutes Ende, ein neues Werden und ein echtes Sterben oder, wie Nietzsche meinte<sup>8</sup>, immer nur die Wiederkehr des Gleichen. Der Glaube ist kritisch. Er lässt sich nicht von einer biologisch oder physikalisch gewonnenen Aussage irritieren, die einen positiven oder negativen Gottesbeweis beizubringen behauptet, sondern plädiert mit Hilfe der Theologie dafür, dass die Biologie Biologie und die Physik Physik bleibt. Umgekehrt hat die Theologie inzwischen ihre Lektion gelernt, dass sie den profanen Wissenschaften keine Vorschriften machen darf, sondern auf die Ergebnisse kritischer Vernunft bauen kann und muss.

Was die Rolle der Religion angeht, ist Benedikt XVI. jedoch *qua* Amt gefordert, Position zu beziehen: als Theologe, als Bischof, als Papst. Die entscheidende Herausforderung besteht darin, ob es möglich ist, vom Innersten des Glaubens, der Kirche, der Theologie heraus einen Zugang zur Säkularität und Pluralität der Gesellschaft, zur demokratischen Ordnung, zur Unabhängigkeit der Justiz, zur Bedeutung anderer Religionen, aber auch des Atheismus und des Agnostizismus zu öffnen.

Gemeint ist nicht der religionswissenschaftliche Rekurs an den Universitäten, der seine Bedeutung hat, weil er auf dem Boden akademischer Professionalität in methodischer Äquidistanz zu allen Religionen und Kulturen (allerdings vom Standpunkt des liberalen Westens aus) einen Blick von außen auf ihre Konstruktionen und Funktionen wirft.<sup>9</sup> Gemeint ist auch nicht eine Theologie, die sich so negativ oder transzendental gebärdet, dass alle geschichtlichen Konkretionen sich relativieren und die Religionskritik überflüssig scheinen könnte.

Gefragt ist der Papst vielmehr, wie er als Theologe, als Bischof und als Papst in den Diskursen einer offenen Gesellschaft den eigenen Glauben, den Glauben der katholischen Kirche, so zur Sprache bringt, dass die Offenheit begründet wird und das Gespräch Substanz hat. Allein diese genuinen Stimmen der Religion werden darüber entscheiden, welche Bedeutung sie in der Moderne und welche Bedeutung die Moderne in den Religionen gewinnt.

### 3. Bewährungsfelder

Der Rückblick auf das wissenschaftliche Œuvre Joseph Ratzingers zeigt das Potential seiner Theologie, die durch seine Wahl zum Papst nicht dogmatisiert ist, aber ein Pfund ist, mit dem er als Bischof von Rom wuchern kann.<sup>10</sup> Tatsächlich setzt Ratzinger im Ansatz seines Denkens auf die Kraft des Glaubens, mit Hilfe der Vernunft die Welt zu sehen, wie sie ist, und Gespräche zu führen, die Erkenntnisse gewinnen lassen.<sup>11</sup>

Er hat sich seit langem nicht mehr nur mit der religiösen Situation in Deutschland zu befassen. Aber wenn er nach Deutschland kommt, steht seine Art, den Glauben zu verstehen und zu verkünden, in drei Bewährungsfeldern auf dem Prüfstand.

Erstens ist eine hohe ökumenische Kompetenz verlangt. Deutschland ist eine Nation starker evangelisch-katholischer Konflikte und Friedensinitiativen. Verlangt ist nicht nur eine gute Kenntnis der jeweils anderen Konfession; die sollte bei einem Theologieprofessor unterstellt werden dürfen. Verlangt ist nicht eine Fähigkeit, irgendwelche Kompromisse zu schmieden, wie haltbar sie auch sein mögen; das ist im politischen Alltagsgeschäft notwendig, weil regelmäßig die Zeit fehlt, divergierende Interessen zum Ausgleich zu bringen, kann aber keine Basis gemeinsamen

Betens und Handelns im Glauben sein. Verlangt ist vielmehr von einem katholischen Bischof und Theologen die Fähigkeit, die Stärken des evangelischen Christentums zu erkennen und die Schwächen der eigenen Konfession zu analysieren, um daraus Schlüsse für die Verkündigung des Glaubens zu ziehen.

Zweitens ist eine hohe interreligiöse Kompetenz verlangt. In Deutschland ist die Förderung des jüdisch-christlichen Dialoges, die Aufarbeitung der Schuld an den Juden, die Bitte um Vergebung und die Arbeit an einer Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum – wie der Bundesrepublik zum Staat Israel – von überragender Bedeutung. Zunehmend gewinnt aber auch das Verhältnis zum Islam an Bedeutung, dessen Gewicht in Deutschland voraussichtlich zunehmen wird. Wiederum ist vom Papst nicht die hohe Kunst der Diplomatie, sondern der Theologie gefragt: Er muss nicht nur die Vergangenheit aufarbeiten und Wege in die Zukunft weisen; er muss vielmehr Auskunft erteilen, wie er vom christlichen Evangelium aus das Judentum sieht, aber auch den Islam, der sich ja seinerseits auf Jesus bezieht, und all die anderen Religionen und Weltanschauungen.

Drittens ist eine hohe soziale Kompetenz verlangt. Deutschland gehört zu den am stärksten säkularisierten Gesellschaften der Welt. Im Osten ist das Christentum nur mehr eine kleine Minderheit. Im politischen Raum Deutschlands gibt es kaum laizistische Stimmen, aber Kritik an Privilegien der christlichen Kirchen (deren charakteristische Rechte allesamt auf demokratische Entscheidungen gewählter Parlamentarier zurückgehen) und selbstbewusste Stimmen, die meinen, eines ausdrücklichen Gottesbezuges in der Verfassung, eines kirchlichen Rederechts in politischen Beratungen und einer theologisch geprägten Kritik an bestimmten Entscheidungen nicht zu bedürfen. Theologie ist an dieser Stelle nicht als Sachwalter kirchlicher Interessen gefragt, sondern als Stimme der Vernunft, die das religiöse Erbe erschließt und die aktuelle Bedeutung des Glaubens für die Gesellschaft diskutiert.

#### 4. Ansätze

Auf allen drei Gebieten tritt Ratzingers Theologie und Benedikts Programmatik erhebliche Kritik entgegen. Im evangelisch-katholischen Verhältnis hat die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus*, für die er als Präfekt verantwortlich zeichnete<sup>12</sup>, die evangelischen «Gemeinschaften» seien nicht Kirchen im eigentlichen Sinn des Wortes, für Verstimmung gesorgt. Im jüdisch-christlichen Verhältnis ist ihm nicht nur die Williamson-Affäre angekreidet worden<sup>13</sup>, sondern auch die Neuformulierung einer Fürbitte für die Juden, die im tridentinischen Ritus gesprochen werden soll.<sup>14</sup> Im christlich-islamischen Gespräch sehen einige Beobachter die Regensburger Rede als Desaster. Und dass Ratzinger ein gebrochenes Verhältnis zur Moderne habe, ist fast schon *opinio communis* kritischer Theologie. Eine genaue Betrachtung seiner Positionen zeigt jedoch ein erheblich anderes Bild.

Ratzingers Ökumene ist nicht eine Ökumene der Profile, sondern der Stärken. Stark ist für ihn an der evangelischen Theologie, dass sie auf das Wort Gottes setzt und Außergewöhnliches für die religiöse Bildung geleistet habe, von der Kirchenmusik und der religiösen Dichtung ganz zu schweigen. Stark aber an der katholischen – wie der orthodoxen – Theologie ist für ihn, dass und wie sie das Sakramentale ausgebildet hat: den Sinn für Heilige, das Priestertum, das eucharistische Opfer, das

alle blutigen Opfer aufhebt, das Bischofsamt, den Petrusdienst an der Einheit der Kirche von Rom aus. Joseph Ratzinger ist durch seine intensiven Studien seit längerer Zeit zu der Überzeugung gelangt, dass sich die reformatorische Bewegung bewusst gegen diese *essentials* katholischer Kirchlichkeit entschieden und stattdessen den Ansatz beim allgemeinen Priestertum aller Getauften so gewählt habe, dass die Sakralität der Liturgie und die Sakramentalität der Kirche in den Hintergrund treten. Das entspricht der Position all derjenigen, die auf katholischer wie evangelischer Seite der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts skeptisch gegenüberstehen. Sie hatte substantielle Annäherungen auch im Amts- und Kirchenverständnis, im Opferbegriff und im Bischofsdienst angebahnt.<sup>15</sup> Das schien einigen Beobachtern auf evangelischer Seite zu katholisierend, anderen auf katholischer Seite als zu große Konzession an den Protestantismus. Mithin muss die Zukunft zeigen, ob die Skepsis gegenüber der Konsens-Ökumene überwiegen oder die Idee einer gemeinsamen Entwicklung sich durchsetzen wird. Wenn das der Fall wäre, gäbe es keinen theologischen Grund mehr, die evangelischen «Gemeinschaften» nicht als «Kirchen» im eigentlichen Sinn des Wortes anzuerkennen. Benedikt XVI. bietet die Gewähr, die Ökumene nicht durch Diplomatie und Pragmatismus, sondern durch Theologie voranzutreiben. Daran muss auch die Gesellschaft ein Interesse haben, weil nur auf einer geklärten Bekenntnisgrundlage die Kirchen von ihrem Innersten aus einen Weg zueinander und miteinander finden können. Die katholische Theologie wird mit Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. von der evangelischen Kirche immer fordern, ihr Selbstverständnis als Kirche zu klären: heißt, Rechenschaft über das Verhältnis von Wort und Sakrament, von Charisma und Amt abzulegen und dabei das sakramentale Verständnis des Gotteswortes und das Charismatische des Amtes, besonders des Bischofsamtes, zu stärken. Umgekehrt muss sich aber die katholische Theologie auch mit Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. Rechenschaft davon ablegen, welche Bedeutung ein solchermaßen reformiertes Amts- und Kirchenverständnis für die katholische Theologie haben muss und wie die römisch-katholische Kirche ihrerseits ein kritisches Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte aufbauen kann, das nicht nur die Auseinandersetzung mit ihren Fehlern und Schwächen, mit ihrer Schuld und ihren Sünden einschließt<sup>16</sup>, sondern auch den dramatischen Entwicklungen der Amtstheologie von ihrer biblischen Begründung bis in die Gegenwart Rechnung trägt, so dass nicht einfach die Vielfalt schöngeredet, aber doch die Differenziertheit und Weite des eigenen Ansatzes reflektiert und als Basis einer Anerkennung evangelischer Amtstheologie auf der Basis der ökumenischen Konsenserklärungen genutzt wird.

Im jüdisch-christlichen Dialog ist Joseph Ratzinger derjenige gewesen, der die spektakulären Gesten Johannes Paul II. theologisch abgesichert und verteidigt hat.<sup>17</sup> In seinen Schriften sieht er mit zentralen Texten des Neuen Testaments, besonders mit der Theologie des Apostels Paulus, dass die Juden eine eigene Sendung haben, die von der Kirche erkannt und anerkannt werden muss: «Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließt, der beide noch trennt, so sollen sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der Zeit der Heiden eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten».<sup>18</sup> Weiter geht Joseph Ratzinger in seinen theoretischen

Schriften nicht. Damit vermeidet er die Anmaßung einer hermeneutischen Dominanz christlicher Theologie über das Judentum. Das ist achtbar. Im Dialog müsste man allerdings versuchen, weiter zu kommen. Die christliche Seite hat aufzuarbeiten, dass über lange Strecken der Geschichte die gottgewollte Sendung der Juden, die von den Christen akzeptiert werden müsse, darin gesehen wurde, das dunkle Spiegelbild unerlöster Existenz zu zeigen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat an dieser Stelle eine Umkehr der katholischen Theologie eingeleitet, die aber erst noch aus dem Anfangsstadium herausgebracht werden muss. Ob das eine Reduktion oder eine Öffnung der katholischen Theologie erfordert, ist derzeit strittig. Der Blick ins Neue Testament begründet die Position des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass es gerade die am wenigsten reduzierte und am stärksten entwickelte Christologie ist, die eine christliche Hoffnung für ganz Israel begründet, weil nur diese Christologie die Menschwerdung Gottes im Juden Jesus, den Dienst Jesu am Heil des Volkes Gottes und aller Völker, die Öffnung des Reiches Gottes durch den Messias für alle Menschen denken kann.

Im christlich-islamischen Gespräch hat die Regensburger Vorlesung eine bemerkenswerte Initiative 138 islamischer Gelehrter, nicht zuletzt aus den USA, ausgelöst. In einem Brief<sup>19</sup>, den sie 2002 an den Heiligen Vater und alle Repräsentanten christlicher Kirchen richten, sehen sie wie der Papst die Notwendigkeit, das Problem religiös motivierter Gewalt zu lösen; sie sehen wie er den entscheidenden Schlüssel darin, Gottes- und Nächstenliebe als Einheit zu sehen; sie zitieren die Bibel, ohne sie mit dem Verdacht einer Verfälschung der Wahrheit zu konfrontieren; sie klären noch nicht den Vernunftbegriff des Islam, aber sie zeigen paradigmatisch, wie ein Religionsgespräch aussehen kann, das von innen heraus geführt wird und dadurch dem Weltfrieden mehr dient, als es alle Appelle von außen können.

Im Gespräch mit der Moderne, deren Teil die katholische Kirche heute selbst ist, finden sich aus dem Munde Joseph Ratzingers und Benedikt XVI. viele kritische Töne. Dass eine «Diktatur des Relativismus» herrsche, ist die Spitze der Kritik. Sie zielt nicht, wie manchmal gemutmaßt wird, gegen die Vielfalt der Kulturen, der Religionen, der Lebensstile, die herrschen. Sie hat vielmehr eine philosophische Ausrichtung: Der Papst kritisiert ein «schwaches Denken», das nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Wahrheitsfrage verabschiedet und damit *nolens volens* eine prinzipielle Neutralität in den gesellschaftlichen Kämpfen um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit fördert.<sup>20</sup> Dass sich diese Diktatur selbst noch einmal ständig relativiert, macht sie nicht milder. In der Kritik am Relativismus meldet sich nicht nur ein unverwüstlicher katholischer Traditionalismus. Die Kritik schafft vielmehr eine intellektuelle und spirituelle Verbindung mit all denen, die sich der Dialektik der Aufklärung<sup>21</sup> nicht verschließen. Sie ist ein Appell an die Philosophie, die Wissenschaft und die öffentliche Vernunft, den großen Fragen, den Prinzipien des Denkens und den letzten Dingen nicht auszuweichen, sondern für die Kirche, für die Theologie ein intellektuell interessanter Gesprächspartner zu sein.<sup>22</sup> Sie fordert allerdings auch die katholische Kirche und Theologie heraus, ihrerseits ihre Zeitgenossenschaft in der Moderne zu bewähren. Wie dies im Spannungsfeld von Globalisierung und Individualisierung, von Frauenemanzipation und Geschlechtergerechtigkeit, von Demokratiebewegung und Spiritualitätshunger geschehen wird, ist längst nicht ausgemacht, sondern ein dynamischer Prozess, der die katholische Kirche nicht nur in Deutsch-

land, sondern weltweit fordert, weil ihr die Botschaft von der Liebe Gottes anvertraut ist, die alle Welt angeht. Der Regensburger Rede zufolge war das Aufeinandertreffen von biblischem Glauben und griechischem Fragen im Zuge der urkirchlichen Mission providentiell. Tatsächlich zeigt sich im Rückblick, dass erst dieses Heraustreten der Theologie aus ihrem genuinen Umfeld die Auseinandersetzung mit rationaler Religionskritik und alternativen Religionen begründet hat, in dem das Christentum – gegen lautstarke interne und externe Kritik – eine intellektuelle Partnerschaft mit der Philosophie und der Wissenschaft der Spätantike hat aufbauen können. Dass Religion nicht nur Tradition, sondern Kritik ist, Aufklärung und Wahrheitssuche – das haben die griechischen und später die lateinischen Kirchenväter ein für allemal der Kirche mit auf den Weg gegeben. Dass aber in der Neuzeit keine neuen Koalitionspartner gefunden werden könnten, nicht nur in sozialen, sondern auch in intellektuellen Projekten, wäre ein *Novum*. Vorausgesetzt ist allerdings, dass die Theologie nicht nur nach den alten Verbündeten der Metaphysik Ausschau hält, sondern das Risiko neuer Verbindungen eingeht, auch wenn die Halbwertszeiten kürzer sein werden.

### 5. Perspektiven

Geht es nach Benedikt XVI., wird die katholische Kirche in den Herausforderungen der Zeit bei ihrer Tradition bleiben, weil er in ihr die Landkarte religiöser Wegweisung sieht; sie wird das Dogma nicht aufweichen, weil er in ihm einen Leuchtturm religiöser Orientierung sieht; sie wird ihr priesterliches und bischöfliches Amt nicht antasten, weil er in ihm den Motor religiöser Bewegung sieht. Die katholische Kirche wird zwar immer mit der Gefahr des Traditionalismus, weniger des Fundamentalismus, aber durchaus des Klerikalismus zu kämpfen haben; sie wird deshalb immer Vordenker brauchen, die sie nicht nur zur Ordnung rufen, sondern zukunftsfähig machen, dialogfähig, reformfähig. Diese Vordenker können und werden kaum einmal die Päpste sein. Aber wenn es doch einmal so kommt, braucht die Chance nicht vertan zu werden.

Der Grund für das ungebrochene Selbstbewusstsein der katholischen Kirche ist nicht nur der lange Atem ihrer Institution. Für Joseph Ratzinger, für Benedikt XVI. gibt es im Kern ein christologisches Argument, dass sowohl für den ökumenischen und interreligiösen als auch für den interkulturellen Dialog nichts gewonnen wäre, wollte man die religiösen Energien theologischer Rede reduzieren, aber viel, könnte man sie effektiver nutzen. Dieses Argument hat er in seinem *Jesusbuch*<sup>23</sup> entwickelt, dessen Abfassung er sich als Papst gegönnt hat. Am Ende der Einführung beschreibt er in seinen eigenen Worten den Brennpunkt christlicher Hoffnung: «Dies ist das eigentlich Erlösende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist.»<sup>24</sup>

Diese Hoffnung kann sich die Gesellschaft nicht selbst machen. Sie kann nur von einem bezeugt werden, der tief im Glauben verwurzelt ist. Sie braucht aber eine Sprache, die glaubwürdig ist. Deshalb hat sie in der modernen Gesellschaft mehr Möglichkeiten, Gehör zu finden, als in traditionellen Kulturen. Sie ist in der säkularen Welt wichtiger denn je.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Glaube und Vernunft*. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

<sup>2</sup> Vgl. Christoph DOHMEN (Hg.), *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007; Knut WENZEL (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007; Claude OZANKOM, *Einander in der Wahrheit begegnen Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI. und der interreligiöse Dialog*, Regensburg 2008; Heinz Otto LUTHE – Carsten-Michael WALBINER (Hg.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. bei Juden und Muslimen (Aufbrüche I)*, Bochum 2008.

<sup>3</sup> Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London 2006.

<sup>4</sup> David HUME, *The Natural History of Religion*, London 1757. Ein ironischer Nachhall bei Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

<sup>5</sup> Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit I-III*, Frankfurt/M. 1966.

<sup>6</sup> Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.

<sup>7</sup> Im Kern ist das die These von Daniel Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (RUB 8313), Stuttgart 2003; *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31). Erster und zweiter Band, ed. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008. Auf dieses Konzept richtet sich die Protestantismus-Kritik der Regensburger Vorlesung.

<sup>8</sup> Vgl. Edith DÜSING, *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006.

<sup>9</sup> Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. v. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

<sup>10</sup> Besonders aufschlussreich für die Klärung der gesellschaftlichen Verantwortung der Theologie sind die Beiträge zum Kirchenverständnis: Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

<sup>11</sup> Vgl. Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.* (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010.

<sup>12</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus* – Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 148), Bonn 2000.

<sup>13</sup> Im Interview-Buch mit Peter Seewald *Licht der Welt* (Freiburg – Basel – Wien 2010, 148-158) räumt er den schweren Kommunikationsfehler im vatikanischen Informationssystem ein, der zur Horror-Konstellation geführt habe.

<sup>14</sup> Vgl. Walter HOMOLKA – Erich ZENGER (Hg.), *«... damit sie Jesus Christus erkennen». Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2008.

<sup>15</sup> Für Deutschland hat der «Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen», dem Joseph Ratzinger früher als aktives, jetzt als korrespondierendes Mitglied angehört, große Bedeutung in der Aufarbeitung der theologischen Kontroversen und der Formulierung ökumenischer Konsense, die konfessionelle Differenzen nicht verschleifen, sondern aufarbeiten. Zahlreiche Studien sind in der Reihe *Dialog der Kirchen* publiziert. Das wichtigste Projekt, angestoßen unter der Ägide von Eduard Lohse und Joseph Ratzinger aus Anlass des ersten Deutschlandbesuchs 1980 von Johannes Paul II., war die Aufarbeitung der wechselseitigen Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit: Karl LEHMANN – Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4), Freiburg – Göttingen 1986.

<sup>16</sup> Ein solches Bekenntnis hat die römisch-katholische Kirche unter Johannes Paul II. im Jahr 2000 abgelegt. Eine kritische Analyse bei Christoph MARKSCHIES, *«... in gewissen Zeiten der Geschichte ...» Schuldbekentnis und Vergebungsbite des Papstes am ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 in der Sicht eines evangelischen Kirchenhistorikers*, in: Doris HILLER (Hg.), *Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Liebe*.

FS Gunda Schneider-Flume, Leipzig 2001, 144–175. In Deutschland hat die Bischofskonferenz bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 2011 in Paderborn einen öffentlich Bußakt nach den Missbrauchsskandalen begangen.

<sup>17</sup> Besonders wichtig ist die Studie der Päpstlichen Bibelkommission, deren Präsident Ratzinger als Kardinalpräfekt war: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

<sup>18</sup> *Kirche – Zeichen unter den Völkern* II 1130.

<sup>19</sup> A Common Word between Us and You (<http://www.acommonword.com/>) Deutsch: *Die Tagespost* 124, 16. Oktober 2007; [http://www.cibedo.de/offener\\_brief\\_papst\\_138.html](http://www.cibedo.de/offener_brief_papst_138.html).

<sup>20</sup> Hier entstand die Basis für einen Dialog von Joseph Ratzinger mit Jürgen HABERMAS: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006 (!2004).

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (1947) Frankfurt/M. 1986 (1969).

<sup>22</sup> Programmatisch ist sein Vortrag an der Sorbonne vom 27. 11. 1999; cf. Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: FAZ 8. Januar 2000 (Nummer 6 -1); in vollständiger Form wieder abgedruckt in: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 131–147.

<sup>23</sup> *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007. *Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011.

<sup>24</sup> BENEDICT XVI, Jesus von Nazareth I (s. Anm. 23), 33.



JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

## VIRTUELLE WELTEN – NEUE MEDIEN

### *Erkundungsgänge*

Unsere Welt verändert sich. Das ist gut so und das soll so sein, denn Dynamik und Entwicklung sind Signaturen des Lebendigen, erst recht des Lebendigen, das die Schwelle zum Geistigen überschritten hat: des Menschen. Er schafft sich seine Welt, indem er Welt betrachtet und versteht, analysiert und konstruiert und indem er sich in dieser seiner gedeuteten und gestalteten Welt selbst zum Gegenstand des Betrachtens und Nachdenkens macht. Wie er die Welt sieht, so erscheint sie ihm; wie er sie gestaltet, so wird sie ihm – im Guten wie im Schlechten.

Der Mensch unserer Tage hat mit der Erfindung der Computer- und Netzwerktechnologie einen kulturellen Paradigmenwechsel in Gang gesetzt, dessen historische Bedeutung nicht zu Unrecht mit derjenigen der Industrialisierung verglichen wird. Zwar existierte die Idee des Hypertextsystems bereits 1945, als der amerikanische Ingenieur Vannevar Bush ein Arbeitsgerät projektierte und mit dem sprechenden Namen «Memex» versah, «das eine Art mechanisierten privaten Archivs oder Bibliothek darstellt ... Es ist ein Gerät, in dem ein Individuum all seine Bücher, Akten und seine gesamte Kommunikation speichert und das so konstruiert ist, dass es mit außerordentlicher Geschwindigkeit und Flexibilität benutzt werden kann. Es stellt eine vergrößerte persönliche Ergänzung zum Gedächtnis dar ... Wenn der Benutzer ein bestimmtes Buch zu Rate ziehen will, gibt er den Code über die Tastatur ein, und sofort erscheint die Titelseite des Buchs vor ihm, projiziert auf einen der Sichtschirme ... Darüber hinaus gibt es zusätzliche Hebel. Indem er einen dieser Hebel nach rechts schiebt, kann der Benutzer das Buch, das vor ihm liegt, durchgehen, die Seiten werden mit einer Geschwindigkeit projiziert, die gerade noch erlaubt, einen kurzen, orientierenden Blick darauf zu werfen ... Da dem Benutzer mehrere Projektionsflächen zur Verfügung stehen, kann er ... weitere aufrufen. Er kann Notizen und Kommentare hinzufügen ... Es braucht jedoch noch einen weiteren Schritt zur assoziativen Indizierung ... ein Verfahren, von jeder

*JULIA KNOP, geb. 1977, PD Dr. theol., Akademische Mitarbeiterin am Institut für Systematische Theologie der Universität Freiburg i.Br., Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.*

beliebigen Information – sei es Buch, Artikel, Fotografie, Notiz – sofort und automatisch auf eine andere zu verweisen ... Es ist ein Vorgang, der zwei Informationen miteinander vernetzt. Das ist das Kernstück...»<sup>1</sup> Die technischen Möglichkeiten zur Umsetzung seiner Vision waren jedoch noch nicht ausgereift – Bush selbst setzte auf die Weiterentwicklung der Trockenphotographie und Teleautographie.

Der Begriff «Computer» (von lat. *computare*: be-/zusammenrechnen) war zur selben Zeit eine Berufsbezeichnung: Er stand für die Tätigkeit Hunderter Frauen – Mathematikerinnen –, die in Zeiten und im Dienst des Krieges mit Hilfe von Rechenapparaten maschinenartig Differentialgleichungen lösten. Und auch der Übergang vom Computer als gigantischer Rechenmaschine zum Personal Computer (PC) – vorbereitet in den späten 1960ern, langsam marktfähig Ende der 1970er Jahre – stand noch nicht im Zeichen der Massenproduktion und Selbstverständlichkeit, mit der heute die computergestützte Technik unser Privat- und Berufsleben prägt. Der PC war zunächst die isolierte und individualisierte Rechenmaschine einiger finanzkräftiger (Hobby-) Informatiker. Erklärte Thomas J. Watson, der frühere Chef von IBM, 1943: «Ich glaube, es gibt einen Weltmarkt für vielleicht 5 Computer», so verfügen heutzutage über 80% der deutschen Privathaushalte über wenigstens einen PC. Die Speicherkapazität eines Computers, die Bill Gates noch in den frühen 1980er Jahren für einen normalen Nutzer für ausreichend hielt, erreicht heute bereits ein Durchschnittshandy. Selten überholten sich Interpretationen und Prognosen so schnell wie im Fall der «digitalen Revolution», deren weitere Entwicklung nicht abzusehen ist.

Die entscheidende Schwelle dieser «Revolution» war die Vernetzung der computergestützten Medien: die Integration der Mediensegmente Wort, Bild und Ton sowie die Vernetzung der Mediennutzer, kurz: die Verknüpfung von Information und Kommunikation, in einem «Meta-Medium», das in beispielloser Schnelligkeit und Extensität zum Leitmedium moderner Gesellschaften avancierte. Lag die Zahl der «onliner», die Zugang nicht nur zu einem PC, sondern auch zum Internet haben, um die Jahrtausendwende in Deutschland noch bei unter 40%, nutzten 2007 fast 70% der Bevölkerung das Internet – Tendenz steigend. Die so genannten «digital natives» – die heute 14-19jährigen, die mit PC und Internet aufwuchsen – sind hierzu-lande inzwischen zu 100% online, die jungen Erwachsenen zwischen 20 und 29 Jahren zu 98%. Die demographische Verteilung in Deutschland bringt es dennoch mit sich, dass die zahlenmäßig größte Gruppe der «onliner» mit fast 11 Millionen die 40-49jährigen «digital immigrants» sind und insgesamt mehr Menschen der Alterskohorte über 60 Jahre als Jugendliche das Internet nutzen. Die Grenze zwischen onlinern und offlinern verläuft im Wesentlichen nach den soziodemographischen Faktoren Alter, Geschlecht,

formaler Bildungsgrad und Berufstätigkeit: Zwei Drittel der über 60jährigen Frauen hat keinen Zugang zur cyberworld und der Großteil der offliner ist nicht (mehr) berufstätig.<sup>2</sup>

Was ist neu am web 2.0, was unterscheidet es von den herkömmlichen Kommunikations- und Unterhaltungsmedien? Bertolt Brecht brachte es vor 80 Jahren in seiner «Radiotheorie» ex negativo auf den Punkt: «Der Rundfunk hat eine Seite, wo er zwei haben müsste.» Rundfunk und Fernsehen *senden*, sie liefern Information, Unterhaltung und einiges mehr – doch um wirklich ein Kommunikationsmedium zu sein, müssten sie, noch einmal Brecht, «aus dem Lieferantentum herausgehen und den Hörer als Lieferanten organisieren»<sup>3</sup>. Eben dies geschieht im web 2.0 – das Gegenüber von Sender und Empfänger und die Einlinigkeit der Sendung sind zugunsten einer interaktiven Kommunikations- und Informations-Plattform aufgebrochen. Zumindest theoretisch kann sich jeder und jede Nutzerin des world wide web (www) selbst als Sender in dieses gewaltige Netz einbringen. Aus Hörerinnen und Hörern, Zuschauerinnen und Zuschauern wurden Beteiligte; Rezipienten wurden «prosumer»: Menschen an der Schnittstelle von Produktion und Konsum. Das Sende-Medium im herkömmlichen Sinn entwickelte sich zu einem virtuellen System von Zeichen, Interpretationen, Konstruktionen und Inszenierungen, das eine hohe Eigen-dynamik aufweist und in erheblichem Maß auf unser Informations- und Kommunikationsverhalten, Selbst- und Weltverständnis zurückwirkt.

Eine schleichende, aber unabweisbare Veränderung, die das web 2.0 mit sich bringt, betrifft das Verständnis von Wissen und in Konsequenz den Bildungsbegriff. Das www ermöglichte einerseits einen gewissen Abbau von Bildungshierarchien, eine Art «Demokratisierung» von Expertenwissen. Das Profil der 2001 gegründeten online-Enzyklopädie «wikipedia» (von hawaiisch wiki: schnell, und encyclopedia) veranschaulicht pars pro toto das Grundprinzip des Internet, die Verbindung von Information und Kommunikation, und dessen Implikationen:<sup>4</sup> Sie ermöglicht es prinzipiell allen, nicht nur am Menschheitswissen teilzuhaben, sondern es selbst zu aktualisieren und fortzuschreiben – ebenfalls über alle Schranken des Expertenwissens hinweg. Die Wissens-community (allerdings auch – so sich mehrende Klagen von usern, welche die basisdemokratische Grundstruktur des www gefährdet sehen – die Administration der Plattform) greift instantan korrigierend oder redigierend ein. Mit der Zeit haben sich Standards guter und schlechter Artikel herausgebildet – doch bleiben diese Gütesiegel in ihrer Anwendung weich: Sie sind abhängig von der Expertise und wissenschaftlichen Redlichkeit ihrer Glieder und von der Aufmerksamkeit, welche die online-community den Einträgen zukommen lässt. Denn die Relevanz eines Artikels bemisst sich online zunächst quantitativ: nach der Häufigkeit seines Abrufs.

V.a. aber bleibt die intellektuelle Verarbeitung der Einzelinformationen den Nutzern einer solchen Enzyklopädie anheimgestellt: Um von dem dort präsentierten, mehr oder weniger gut aufbereiteten Wissen wirklich zu profitieren (und es nicht gedankenlos zu konsumieren), muss man die einzelnen Informationssegmente als Teile eines komplexen Ganzen erkennen, die Qualität ihrer Verknüpfung ermessen, argumentative statt assoziative oder bloß additive Zusammenhänge entfalten, relevante von weniger wichtigen Informationen, Wissen von Meinung unterscheiden und echte Expertise erkennen können. Das aber sind durchweg Fähigkeiten, die ein gewisses Fachverständnis bereits voraussetzen. Sach- und Medienkompetenz greifen also ineinander bzw. müssten dies tun: Der allgemeine Zugang zu Informationen aller Art und die Möglichkeit, selbst Informationen in das globale Netz einzuspeisen, machen noch keinen Experten. Der Aufbau komplexer Wissensstrukturen sowie eine instrumentelle Distanz des Nutzers auch *gegenüber* dem Medium und seinen Inhalten bleiben unverzichtbar.

Das wird umso schwieriger, je sensibler die Verschaltungen des www auf personen- und kontextbezogene Daten reagieren, je stärker seine Wissens- und Konsum-Angebote in ihrer individuellen Relevanz vorsortiert werden, je «passender» sich die Angebote präsentieren können. Das kommerzialisierte Empfehlungssystem des Internet bietet nur wenig Widerständiges, da Signalworte aus dem Mailverkehr, das online-Konsumverhalten, die individuelle Abruf-Häufigkeit von homepages, blog-Einträge und ggf. geographische Daten der eigenen online-Gegenwart und -Vergangenheit ausgewertet und auf Zukunft hin projiziert werden. «Wir bewegen uns in einen Tunnel unserer selbst hinein, der immer enger, immer selbstreferentieller wird, weil keine neuen Impulse mehr hinzukommen. Wir werden zu dem, was eine Software als historisches Präferenz- und Verhaltensmuster von uns errechnet hat»<sup>5</sup> – so die Kommunikationswissenschaftlerin Miriam Meckel. Der Anspruch auf autonome Steuerung der eigenen Netz-Aktivität, auf selbstbestimmte Recherche und auf Souveränität gegenüber den Algorithmen des Internet nimmt erheblich zu, ohne dass die Fähigkeit, diesem Anspruch zu genügen, automatisch mitwachsen würde.

Vielmehr wirkt intensive Mediennutzung auf unsere Wirklichkeitswahrnehmung und -verarbeitung zurück – insbesondere dann, wenn sie nicht-mediengestütztes Verhalten absorbiert: Sie prägt Denken und Erinnerung, Informationsverarbeitung und Lernverhalten, Kreativität, Konzentration und Aufmerksamkeit. Unser Gehirn unterscheidet nicht zwischen virtuellen und nicht-virtuellen Welten; es passt sich zeitlebens seiner Nutzung an, wie *Gerald Hüther* in seinem Beitrag erläutert. Nutzt man sein Denkvermögen vornehmlich für kursorisches Lesen und schnelle, wenig nachhaltige Informationsaufnahme, wie dies die Wissenspräsentation des Internet bisweilen nahelegt, und setzt man sich dem ständigen Wechsel der Aufmerksamkeit,

der organisierten Gleichzeitigkeit der virtuellen Welt massiv aus, so nimmt es nicht wunder, wenn darüber konzentriertes Arbeiten und komplexes Denken in Mitleidenschaft geraten. Erhebt der Mensch die Gesetzmäßigkeiten der virtuellen Welt zum Leitbild seiner ganzen Wirklichkeit, kann er vergessen, dass «auch digitale Technik einen Knopf zum Ausschalten [hat] ... Dass nicht ausgeschaltet wird, ist nicht die Schuld der Digitalisierung, sondern Folge eines ungesunden Arbeitsethos, das den Menschen auffordert, als allseits bereites, flexibles Subjekt zu agieren»<sup>6</sup> – eben wie ein Computer. Doch der Mensch ist kein Task-Manager – das vielfach zur Schlüsselqualifikation stilisierte «Multitasking» ist hirnpfysiologisch eine Illusion. Unser Denkvermögen arbeitet linear – wer viele Aufgaben zugleich zu bearbeiten meint, reiht tatsächlich mehr oder weniger kurze Aufmerksamkeitsspannen aneinander. Ein kompetenter Umgang mit den Chancen und Grenzen der virtuellen Welt erfordert einmal mehr Mündigkeit gegenüber dem Medium und den Aufbau kommunikativer und sozialer, kognitiver und ethischer Kompetenzen; diese aber liegen einer angemessenen Mediennutzung vielfach ermöglichend voraus. Zwischenmenschlicher Umgang will in seinen verschiedenen Facetten und Formaten eingeübt und durch Elternhaus und Schule begleitet werden; die eigene Identität und die jeweilige Rolle innerhalb eines Sozialgefüges muss gefunden und bestimmt werden. Das aber geschieht in der ganzen Breite menschlichen Lebens, in der ganzen Fülle seiner leiblich-personalen Ausdrucksformen und sozialen Beziehungen.

Die Information, die die cyberworld bereithält, ist weit stärker als in herkömmlichen, text- bzw. wortorientierten, Wissens-Medien *visuell* geprägt. Im Internet werden Informationen nicht nur (auf ewig) gesammelt, sondern präsentiert. Visualität und ausdrucksstarke Performance avancieren im Wettbewerb der Aufmerksamkeit zu Voraussetzungen dafür, dass etwas oder jemand überhaupt wahrgenommen wird. Bildlichkeit und Inszenierung, die Imperative der Mediengesellschaft, wirken auf unseren Weltzugriff, auf unser Selbstverständnis zurück.<sup>7</sup> Alles wird via Handykamera dokumentiert und inszeniert; erst in der symbolischen (Selbst-) Darstellung und Dramatisierung des eigenen Lebens, in der virtuellen Verdopplung der eigenen Welt in den Nutzerprofilen, chats und blogs<sup>8</sup> der social communities (wie z.B. facebook, studiVZ, Twitter u.a.), scheint die Realität der eigenen Person, der Mit- und Umwelt, gewiss zu werden. Privatsphäre und Öffentlichkeit treten in ein neues Verhältnis; Datenschutz ist in der digitalen Welt nicht erst seit den Enthüllungen von WikiLeaks eine Herausforderung.

Doch der «digital turn» ist vielleicht nur eine mediale Spitze der Entwicklungen, die die Semiotik insgesamt genommen hat. Das Bild verliert – oder verändert – seinen Zeichencharakter. Die klassische Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem, Medium/figura und res, greift im www nicht (mehr), denn der cyberspace ist zwar Medium – geht aber nicht auf in

Medialität. Die virtuelle Welt bildet die greifbare Welt nicht einfach ab, sie steht nicht re-präsentativ für etwas anderes (physisch Abwesendes), dessen Präsenz sie ver-mittelte und auf das sie verwies – jedenfalls nicht nur. Im System der Zeichen, Interpretationen und Konstruktionen der cyberworld verschwimmen die Grenzen zwischen Simulation, Performance und Wirklichkeit. Die virtuelle Welt ist nicht einfach «das andere» gegenüber der «realen» Welt; und was in der virtuellen Welt geschieht, ist nicht einfach unreal oder fiktiv. Das macht sie für poststrukturalistisches Denken so attraktiv; das macht sie philosophisch und theologisch zur Herausforderung, was der Beitrag von *Saskia Wendel* zeigt.

Die Fragen nach dem Realitätsgehalt des mental Konstruierten, nach dem Verhältnis eines Begriffs oder Zeichens zu dem, was es bezeichnet, und nach der Wirkmacht von etwas, das nicht physisch gegeben ist, brechen jedoch nicht erst in der modernen Medienreflexion auf. Unter je eigener Problemstellung wurden bereits im Hochmittelalter entsprechende Diskurse geführt: um die Präsenz eines Repräsentierten in seinem Medium (z.B. der Reliquie, dem Gnadenbild, dem Sakrament), um die einschlussweise Gegenwart der Wirkung in ihrer Ursache, um den Sach- und Realitätsgehalt der so genannten Universalien vor, in oder jenseits der *concreta*. Solchen Kontexten entstammt der Begriff der «Virtualität», den wir heute nahezu ausschließlich auf die «Welt» der globalen immateriellen Kommunikation und Computertechnik beziehen. Virtualiter umfasse der Begriff die Eigenschaften des mit ihm Bezeichneten; virtualiter enthalte die Wirkursache ihren Effekt; virtualiter umgreife die Erkenntnis der Prämissen bereits die der Konklusion.<sup>9</sup> Ob ontologisch oder epistemologisch entfaltet – Virtualität meint auch in diesen Diskursen weder platonisch gedachte Idealität noch Fiktion; sie beschreibt vielmehr eine (ggf. zeichenhaft vermittelte) Weise von Realität und Präsenz jenseits physischer Greifbarkeit. Otto von Freising applizierte, wie *Marc-Aeilko Aris* in seinem Beitrag entfaltet, vor über 850 Jahren in einer verwandten Denkbewegung das hermeneutische Modell der Typologie, zunächst eine Methode zur Exegese biblischer Texte, auf das Dechiffrieren der Zeichen von Welt und Geschichte, die ihm zu Sinngestalten und Verheißungsträgern der Erzählung Gottes werden. Dem, der die Ereignisse dieser Welt als Gleichnisgestalten, als Chiffren des Unsichtbaren zu lesen vermag, zeigt sich ihre eigentliche Bedeutung als Typos der Vollendung. Im Sichtbaren erschließt sich das Unsichtbare, denn das Ziel der Zeit, obgleich selbst ortlos und vermeintlich (noch) abwesend, entfaltet schon jetzt, in der Geschichte, seine Wirkkraft. Diese virtuelle Präsenz der verheißenen Vollendung – des himmlischen Jerusalem – wird historiographisch fruchtbar: sie orientiert Wahrnehmung und Sinndeutung des Geschichtsverlaufs.

Was geschieht in unseren heutigen virtuellen Welten? Untersuchungen zum Mediennutzungsverhalten<sup>10</sup> zeigen, dass das Internet quer durch alle

Altersgruppen und Nutzertypen in erster Linie ein Medium zur *Kommunikation*, sodann eine Plattform für *Information*, *Spiel* und *Unterhaltung* ist. Online-Kommunikation über Mailprogramme und innerhalb von social communities, chats und blogs führen mit knapp 50% die Liste der Online-Aktivitäten an. Inzwischen verlagert sich das Feld weg von offenen Foren und Chatrooms hinein in die Teilöffentlichkeiten der online-communities; selbst die email ist heute, 40 Jahre nach ihrem Start, bereits auf dem Rückzug – die cyberworld erfindet sich fortwährend neu. Die neuen medialen Sozialformen bilden ein wirkmächtiges Forum ganz alltäglicher Kommunikation, aber auch öffentlicher Meinungsbildung und interessengebundener Vernetzung, das erhebliche realpolitische Konsequenzen zeitigen kann – erinnert sei nur an die Bedeutung von facebook, twitter, youtube & Co nach der umstrittenen iranischen Präsidentenwahl 2009 und für die derzeitigen Demokratiebewegungen in der arabischen Welt.

Natürlich birgt die virtuelle Welt die Möglichkeit, anonym Kontakt aufzunehmen und Menschen anonym zu manipulieren, zu diffamieren oder zu schädigen. Auch die Gefahr, vor dem Bildschirm zu vereinsamen und asoziales destruktives Potenzial aufzubauen, ist real – der Regelfall aber ist spätestens mit dem web 2.0 ein anderer: Empirische Studien belegen eine große Passung des Kommunikations- und Sozialverhaltens im Netz mit dem außerhalb. Bezogen auf die Nutzergruppen, für die das Internet eine hohe Selbstverständlichkeit besitzt, ist festzustellen: Diejenigen, die offline vielfältige Kontakte ganz unterschiedlicher Intensität pflegen, tun dies auch online, und ihre online-Kontakte spielen normalerweise in ihrem Lebensumfeld außerhalb des Bildschirms eine entsprechende Rolle. Virtuelle Kommunikation geschieht in aller Regel weder anonym noch ist sie illusorischer Ersatz für fehlende Sozialstrukturen im «reellen» Leben. Sie ist eine spezielle, dabei sehr reelle Weise zu kommunizieren, Informationen auszutauschen und Beziehungen intensiver oder lockerer Art zu pflegen, ohne zur selben Zeit am selben Ort zu sein.<sup>11</sup>

Wenn sich Kirche in die herkömmlichen (Rundfunk und TV) und in die neuen Medien einbringt, sich dort präsentiert, informiert und kommuniziert, ist dies darum kein Ersatz für ihre Aktivitäten außerhalb des cyberspace. Vielmehr handelt es sich um eine wichtige Ergänzung traditioneller Pastoral, um eine zeitgemäße Gestalt des ureigenen Auftrags der Kirche zu Verkündigung, Seelsorge und Gemeindebildung.<sup>12</sup> Dass dabei fachliche und technische Expertise unverzichtbar ist, dürfte selbstverständlich sein – ebenso, dass kirchliche Medienarbeit journalistischen, kommunikativen und medienkritischen Standards genügen und, wie es auch geschieht, solche aktiv weiterentwickeln kann. Genauso liegt auf der Hand, dass kirchliche Medienarbeit nicht nur theologischen Gütekriterien, sondern auch journalistischen, kommunikativen und medienkritischen Standards genügen muss, und, wie es auch geschieht, solche aktiv weiterentwickeln kann. Kirchliche

Medienarbeit trägt der allgemeinen Erweiterung der Ausdrucksformen unserer Welt, den Veränderungen unseres Kommunikationsverhaltens und der Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft Rechnung – und zwar nicht nur aus dem missionarischen Impetus, auch diejenigen internetaffinen «Milieus» erreichen zu wollen, die im traditionellen kirchlichen Leben schlicht nicht vorkommen. Die alten und neuen Medien bieten Raum für niedrigschwellige Kommunikationsinitiativen, kreative Formate der Verkündigung und Information und vielfältige neue Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung. Wie die kirchliche Medienarbeit hierzulande aufgestellt ist, welche Formate entwickelt und genutzt werden und auf welchen formalen Voraussetzungen die Präsenz der Kirche innerhalb der herkömmlichen Medien beruht, stellt *Michael Hertl* vor. Von seinen persönlichen Erfahrungen als Seelsorger in den neuen Medien, im web 2.0, von den Möglichkeiten, auch jenseits der bekannten Pfade territorial und kategorial geprägter Pastoral über die virtuellen Medien Kontakte aufzubauen, in ebenso offener wie verbindlicher Weise Menschen seelsorglich anzusprechen, berichtet Br. *Paulus Terwitte*.

Die Informations(über)fülle des Internet macht seine Nutzer nicht intelligenter. Und die vielfältigen Kommunikationsmöglichkeiten und Sozialformen des Internet machen die Menschen vor den Bildschirmen nicht kommunikativer – allerdings auch nicht automatisch dümmer, ihre Gespräche nicht weniger geistreich. Die meisten der teils dramatischen Gefahren, die der cyberspace birgt (Datenmissbrauch, digitale Sucht, Cyber-Mobbing und -Stalking, Gewaltdarstellungen) sind verhaltensbasiert. Der entscheidende Risikofaktor nicht nur der technischen, sondern auch der virtuellen Welt ist der Mensch, der sich in ihr bewegt. Er ist aber auch der entscheidende Faktor, wenn es darum geht, die vielfältigen Möglichkeiten der cyberworld, ihre sozialen und kommunikativen Chancen in guter Weise zu nutzen, zu gestalten und zur Geltung zu bringen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vannevar BUSH, *As we may Think*, dt./engl. Fassung, Auszug und Kommentar: H. Winkler, in: *FormDiskurs* 2/I 1997, 136-147, hier 140.

<sup>2</sup> Vgl. Ekkehardt OEHMICHEN, *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0*, in: *Media Perspektiven* 5 (2007) 226-234.

<sup>3</sup> Beide Zitate: Bertolt BRECHT, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. Rede über die Funktion des Rundfunks* [1932], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 18. Schriften zur Literatur und Kunst, Frankfurt/M. 1967, 129.

<sup>4</sup> Auch die Idee einer hypertextgesteuerten Enzyklopädie deutet sich bei Vannevar Bush an, wengleich er sie noch auf den individuellen Nutzer und sein persönliches Notiz-System bezieht: «Ganz neue Arten von Enzyklopädien werden entstehen, bereits versehen mit einem Netz assoziativer Pfade, bereit, in den Memex eingebaut und dort erweitert zu werden.» BUSH, *As we may Think* (s. Anm. 1), 142.



<sup>5</sup> Christian GEYER, Daniel HAAS, *Im Gespräch: Miriam Meckel. Werden wir alle zu Algorithmen, Frau Meckel?*, in: FAZ 217 (17.9.2011) Z6.

<sup>6</sup> Mercedes BUNZ, *Das Denken und die Digitalisierung*, in: FAZ 18, 22.1.2011, Z1.

<sup>7</sup> Vgl. dazu das Impulspapier der DBK vom 29.6.2011: *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier* (DDB 35, Publizistische Kommission) Bonn 2011, Nr. 31-42.

<sup>8</sup> Ein «chat» (von *to chat*, plaudern) ist eine Form elektronischer Kommunikation in Echtzeit. Ein «blog» bzw. «weblog» ist ein persönliches Internet-Journal, das Kunstwort ist konstruiert aus «world wide web» und «log» (Tagebuch).

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick von Sven K. KNEBEL, *Virtualität*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11 (2001) 1062-1066 (Lit.).

<sup>10</sup> Vgl. OEHMICHEN, Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0 (s. Anm. 2); Johannes BRANTL, *Gefangen im virtuellen Netz? Selbst-Mitteilung im Internet und moralische Kompetenz*, in: TrThZ 118 (2009) 228-246 (Lit.).

<sup>11</sup> Vgl. OEHMICHEN, Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0 (s. Anm. 2); Stefan NIGGEMEIER, *Das wahre Leben im Netz*, in: FAS 39 (2.10.2011) 21f.

<sup>12</sup> Vgl. Matthias SELLMANN/Florian SOBETZKO, *Pastoral 2.0. Das Internet ist ein Ort christlicher Inspiration*, in: HerKorr Spezial (1/2011) 59-64.

MARC-AEILKO ARIS · MÜNCHEN

## VIRTUALITÄT UND TYPOLOGIE

*Otto von Freising und Jerusalem*

Otto Frisingensis episcopus, non solum calceamentis, sed etiam pedibus attritis, fame quoque ac gelu confectus – «Bischof Otto von Freising, die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte»<sup>1</sup>. Das jämmerliche Bild eines Bischofs, dem Hochadel entsprossen, mit den Mächtigen auf Du, gebildet wie kein zweiter – und jetzt das: So hat den Bischof der Kreuzzug zugerichtet, auf den er sich hochgemut eingelassen hatte. Selber wird er später dazu sagen: «Wenn es auch nicht gut war für das leibliche Wohl, so war es dennoch gut für das Heil der Seelen»<sup>2</sup>. Aber bis zu diesem Urteil ist es ein langer Weg.

Angefangen hatte es damit, dass Otto sich von Menschen beeindrucken ließ und dass er den Stimmen der Menschen getraut hatte: der Stimme jenes syrischen Bischofs Hugo von Gabala, den er in Viterbo am päpstlichen Hofe gehört hatte. «Wir haben selbst mit angehört», so Otto wörtlich, «wie er die gefährliche Situation der Kirche jenseits des Meeres nach dem Fall von Edessa unter Tränen beklagte und seinen Entschluss kund gab, deswegen über die Alpen zum König der Römer und Franken zu ziehen, um seine Hilfe zu erbitten»<sup>3</sup>. Das war im Spätjahr 1145. Weitergegangen war es damit, dass er der Stimme des Bernhard von Clairvaux, seines Ordensvaters, getraut hatte. Bernhards Rundbrief an die Fürsten und Bischöfe des ostfränkischen Reiches, genau ein Jahr nach der Klage des syrischen Bischofs verfasst, hatte seine Wirkung auf Otto nicht verfehlt: Vollständig gibt er ihn in seinen *Gesta Friderici*, den Taten des großen Friedrich, wieder: «Ihr Brüder, jetzt ist die rechte Zeit (tempus acceptabile), jetzt ist der Tag des Heils (ecce nunc dies salutis, 2 Kor 6,2)», lässt er Bernhards Stimme erschallen, der seinerseits Bibelzitate aneinanderreicht; «da wankt und schwankt die Erde» – Psalm 18,8 – «denn» – und das und nur das ist nun wirklich Bern-

MARC-AEILKO ARIS, geb. 1959, Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Direktor des Albertus-Magnus-Instituts, Bonn, Geschäftsführender Herausgeber der «*Fontes Christiani*», Seelsorger an der Domkirche zu Freising.

hards Stimme: «der Gott des Himmels beginnt sein Land zu verlieren. Sein Land, in dem er erschienen ist und mehr als dreißig Jahre als Mensch unter Menschen wandelte; sein Land, das er erleuchtet hat durch seine Wunder, das er geweiht hat durch sein eigenes Blut und in dem die ersten Blüten der Auferstehung erschienen sind»<sup>4</sup>. Bernhard öffnet Otto und nicht nur ihm die Augen für die drohende Gefahr: ein Gott ohne Land – diese Aussicht lässt ihn im Februar 1147 auf dem Reichstag zu Regensburg das Kreuz nehmen. Damit beginnt sein Weg ins Heilige Land, sein Weg nach unten – bis hin zu jenem jämmerlichen Bild eines Bischofs: die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte. Das Ganze: eine Tragödie – wie Otto selbst sagt.

Solche Tragödien darzustellen, war bisher sein Geschäft gewesen. Im Widmungsbrief zu seiner großen «Geschichte der zwei Staaten» hat er gegenüber Friedrich I. so seine Geschichtsschreibung charakterisiert: «Veranlasst durch die Wirrnisse der trüben Zeit vor Euch haben wir mit bitterem Gemüt diese Geschichte aufgeschrieben und deshalb weniger die Abfolge der Ereignisse als ihr Elend wie in einer Tragödie dargestellt und so endet ein jedes Buch – in miseria – im Elend»<sup>5</sup>. Das hat ihm – wahrlich zu Unrecht – den Ruf eingetragen, ein pessimistischer Geschichtsschreiber zu sein – als solcher ist er nun herausgefordert, da er die Tragödie seines Kreuzzugs bewältigen muss. Und der war nun wahrhaftig eine Tragödie.

Im Juni 1147 bricht er mit König Konrad auf: die Donau entlang nach Südosten. Schon der Marsch durch Ungarn gestaltet sich schwierig und erfordert die Teilung des Heeres. Endlich am 7. September findet sich kurz vor Konstantinopel bei Choröbacchi ein geeigneter Ort, die Heere wieder zu gemeinsamem Lager zu vereinen, ein Ort, «der», wie Otto schreibt, «uns durch das Grün der Wiesen erfreute und, von einem kleinen Fluss durchströmt, einen lieblichen Anblick bot. Ich gestehe, während der ganzen Zeit unseres Zuges hatten wir niemals ein schöneres Lager, niemals hatten die Zelte, soweit man es nach dem Anblick beurteilen konnte, einen größeren Platz eingenommen»<sup>6</sup>. Der Ort, der alle durch seine Anmut bezaubert hatte, erweist sich als Falle. Ein sanfter Regen, der in den frühen Morgenstunden eingesetzt hatte, wuchs sich zu einem stürmischen Unwetter aus und ließ den lieblichen Bach zum reißenden Strom anschwellen und das Heerlager überfluten. Otto wörtlich: «Da sah man die einen schwimmen, die anderen sich an die Pferde klammern, wieder andere ließen sich an Stricken jämmerlich fortziehen, um der Gefahr zu entinnen, noch andere stürzten sich kopflos in die Fluten und versanken, weil sie sich unbedachterweise mit anderen umschlangen; sehr viele aber, die glaubten, auf einem Umweg entkommen zu können, wurden von einer Welle des Flusses fortgerissen, von Baumstämmen unter Wasser gedrückt, von der Gewalt der Wirbel verschlungen und ließen so ihr Leben in den Fluten»<sup>7</sup>. Nur wenigen gelingt es,

sich in das Lager Friedrichs zu retten, der seine Zelte an einem Berghang gegenüber aufgeschlagen hatte. Nochmals Otto: «Welch gewaltige Verluste sowohl an Personen als auch an Sachen und für einen so langen Weg notwendigen Geräten unser Heer dort erlitten hat, das braucht nicht geschildert zu werden.»<sup>8</sup>

Nicht nur das schildert Otto nicht – auch den weiteren Weg des Heeres über den Bosphorus, über Nicomedia bis nach Nicäa verschweigt er. Dort wird das Heer geteilt – während die Hauptmacht unter Konrads Führung quer durch Kleinasien zieht, zieht Otto mit einem Kontingent den Weg an der Küste entlang, bis er Ende des Jahres 1147 im Gebirge bei Roas von den Türken geschlagen wird. Ausgehungert, frierend, barfuß und zerfetzt erreicht er vermutlich bei Antalya die Küste – aber auch das verschweigt er. Davon erzählt ein anderer: eben Gerhoh, sein gelehrter Freund, der Propst von Reichersberg. Ottos Bericht setzt erst wieder ein, da er den Versuch der verbliebenen Kreuzfahrer beschreibt, auf dem Meerweg das Heilige Land zu erreichen: «Dabei versuchte jeder, wie und wann er konnte, an verschiedenen Stellen das Ufer zu erreichen»<sup>9</sup> – in ständiger Angst vor einem Schiffbruch, den viele von ihnen auch erlitten. In der Mitte der Fastenzeit erreichen die ersten Überlebenden, halb nackt den Gefahren des Meeres entronnen (*seminudis evadentibus*), das Heilige Land, die einen bei Akkon, andere bei Tyrus, andere bei Sarepta. Zu ihnen gehört wohl auch Otto von Freising. Auf dem Landweg kommen sie am 4. April 1148 in Jersusalem an: es ist Palmsonntag. Gezeichnet von dem, was sie selbst erlitten, feiern sie *cum multa cordis devotione* – aus ganzem Herzen und voll Inbrunst – das Leiden und die Auferstehung des Herren: *singula loca, ubi haec facta sunt, circueundo* – indem sie die Stätten, wo alles geschah, abgingen und Aug in Auge betrachteten: *oculo ad oculum videndo*. Erst eine Woche später trifft König Konrad in der Heiligen Stadt ein, nicht weniger gezeichnet von der Kreuzfahrt, die ihm zum Kreuz geworden war. Jubelnd wird er als derjenige empfangen, der Gott sein Land zurückgeben wird, das Land, das er auf einer Reise durch Samaria und Galiläa sogleich inspiziert. Danach beginnt er unter erheblichem finanziellen Aufwand damit, die überlebenden Kreuzritter für einen Feldzug gegen Damaskus im Juli desselben Jahres zu gewinnen. Zeitgleich unternimmt dies auch König Ludwig VII. von Frankreich, der später zum Kreuzzug aufgebrochen und nun auch im Heiligen Land eingetroffen war und sich nun in Tyrus aufhält. In den Augen Ottos wird der Kreuzzug so zu einem Kampf von Rivalen entfremdet und verzerrt. Das Land Gottes wird zum Schauplatz von Eifersucht und Überheblichkeit. Einer für den 24. Juni einberufenen Ratsversammlung aller Kreuzfahrer in Akkon, an der auch Otto teilnimmt, gelingt es, die widerstrebenden Kräfte zu bündeln. Der Sturm auf Damaskus bleibt dennoch erfolglos. Unverrichteter Dinge beschließen die Könige, in ihre Heimat

zurückzukehren – auf getrennten Wegen: Konrad und mit ihm Otto über Griechenland, Ludwig über Süditalien. Wann genau Otto von Freising nach Freising auf den Domberg zurückgekehrt ist, ist unklar. Urkundlich lässt er sich erstmals wieder in der zweiten Hälfte des Jahres 1149 greifen. Die Kreuzfahrt, die so hochgemut begonnen hatte, endete jammervoll im elenden Anblick eines aufgegebenen, frierenden und hungernden Bischofs. Dieses Bild war auch denen nicht verborgen geblieben, die die Reise nicht begleitet hatten. Daheim warteten schon die Kritiker, die sich wundernd Anstoß nahmen und Anstoß nehmend sich wunderten: *scandalizati mirantur, mirando scandalizantur*<sup>10</sup>. Ihnen muss Otto das Scheitern des Kreuzzugs erklären, des Kreuzzugs, der so gut begonnen hatte und so wenig gut geendet war. Seine Erklärung ist das, was heute *sophisticated* genannt würde – ein Diskurs darüber, was als «gut» prädiiziert werden darf. Otto unterscheidet zwischen dem, was schlechthin gut genannt wird und dem, was in Beziehung auf etwas «gut» genannt wird. Als schlechthin gut kann nur Gott selbst bezeichnet werden und das, was von Gott die Qualität empfängt, die es erlaubt, auch dieses – aber eben abgeleitet – als «gut» zu benennen. In diesem Sinn ist «gut» eine absolute Prädikation. Wenn dagegen etwas als «gut» bezeichnet wird, ohne dass der, der etwas so bezeichnet, sich auf die Herkunft der Qualität bezieht, die diese Bezeichnung rechtfertigt, dann bezieht sich derjenige eher auf die *utilitas*: auf den Funktionswert des jeweils als «gut» Bezeichneten. In diesem Sinn ist «gut» eine relative Prädikation: etwas kann unter der einen Rücksicht als «gut» und unter einer anderen Rücksicht als «schlecht» bezeichnet werden. Das, was nun rücksichtlich seines Funktionswertes als «gut» bezeichnet wird, kann nun seinerseits wieder «gut» im absoluten Sinne, das heißt im Blick auf die Herkunft der Qualität aus Gott gut sein, oder «gut» im relativen Sinne, das heißt nur rücksichtlich einer bestimmten Funktionstüchtigkeit.

Angewendet auf den Kreuzzug bedeutet das: für die Arrondierung eines christlich beherrschten Territoriums war der Kreuzzug ebensowenig gut wie für das körperliche Wohlbefinden. Gut aber war er für das Heil der Seelen – und dies sogar in einem absoluten Sinne. Mit seiner Apologie verteidigt Otto nicht nur den Kreuzzug als solchen, sondern zugleich den, auf dessen Stimme er gehört hatte, Bernhard von Clairvaux. Mit seinem Kreuzzugsaufruf war ihm Bernhard wie ein Prophet vorgekommen, wie einer also, der von Gott selbst, dem im absoluten Sinne Guten, inspiriert war und so auf dem Weg dieser Inspiration zu etwas grundsätzlich Gutem, das heißt im absoluten Sinne Guten aufgerufen hatte. Über die Prädikation «gut» kann daher für Otto im Blick auf den Kreuzzug weder im relativen Sinn noch im absoluten Sinn ein Zweifel herrschen. Zweifel ist allenfalls darüber angebracht, ob den, der als Prophet spricht, wirklich der Geist der Propheten lenkt – ob die Art und Weise seiner Rede Ausdruck eines gerechtfertigten

Anspruchs ist, der eben dadurch gerechtfertigt ist, dass er Gott selbst zu verdanken ist. Geschickt schiebt Otto den schwarzen Peter, wie dieser klägliche Kreuzzug legitimiert werden kann, seinem Ordensgründer Bernhard von Clairvaux zu und verweist seine Leser und Kritiker auf dessen Verteidigung des Kreuzzugs in seinem Buch «De consideratione ad Eugenium Papam».

In der Verteidigung des Kreuzzugs zeigt sich Otto anders, als er sich bei Antalya den Blicken der Menschen dargeboten hatte: keineswegs zerschissen und frierend und hungernd, sondern eben als der, der er auch war: als ein scharfsinniger Theoretiker, als einer der führenden Intellektuellen des 12. Jahrhunderts.

Ihm, dem Theoretiker, bietet sich noch ein anderes Bild Jerusalems dar als das, welches er, dem Meer kaum entronnen, in der Osterwoche des Jahres 1147 gesehen hatte. «Jerusalem» ist für ihn zugleich ein durch mehrfache Bedeutungen aufgeladener Name aus dem Zusammenhang der Heiligen Schrift. Das, was in der Bibel erzählt, beschrieben oder berichtet wird, hat im Anschluss an die Bibelauslegung der Kirchenväter für die Theologen des 12. Jahrhunderts nie nur die unmittelbare Bedeutung des vordergründig Erzählten. Allem, was in der Bibel steht, hat Gott als der Autor dieses Textes einen mehrfachen geistlichen Sinn verliehen. Diese spirituelle Hermeneutik des Bibeltextes verdeutlicht der Mönchsvater Johannes Cassian mehr als 700 Jahre vor Otto von Freising eben am Beispiel des Namens «Jerusalem». Danach bedeutet «Jerusalem» im historischen Sinn zunächst die jüdische Stadt. Im übertragenen Sinn (*secundum allegoriam*) ist dann aber damit auch die Kirche Christi gemeint. Einer ethisch orientierten Lektüre des Bibeltextes dient der Name zur Bezeichnung der Seele des Menschen, die, wie das in den Psalmen angeredete Jerusalem, entweder gelobt oder getadelt wird. Schließlich bezeichnet «Jerusalem» im Zusammenhang eines über die irdische Zeit hinausdenkenden eschatologischen Verständnisses im visionären Ausblick die vollendete Gottesstadt.<sup>11</sup> Für Otto von Freising ist daher der Name «Jerusalem» zugleich der Inbegriff des vollendeten Geschichtsverlaufs, in dem sich die *civitas Dei*, der Staat Gottes, endgültig verwirklicht. Diese aus der Bibelauslegung gewonnene geistliche Sicht Jerusalems hat Konsequenzen auch für das irdische Jerusalem, es trägt den *typus*, das Gegenbild, des erst jenseits der irdischen Zeit verwirklichten himmlischen Gottesstaates schon jetzt in sich, erscheint mithin als dessen irdisches Abbild.<sup>12</sup>

Wie dieses Verhältnis präzise zu denken ist, erhellt nur aus dem Geschichtsverständnis Ottos, das er in seiner 1146 erstmals vollendeten und bis 1157 überarbeiteten Chronik niedergelegt hat. In diesem Werk schildert Otto nicht nur die Geschichte «ab Adam protoplasto usque ad tempus nostrum», von Adam, dem Erstgeschaffenen bis zu unserer Zeit, sondern bestimmt auch den Zeitpunkt seines eigenen Lebens in der übergeordneten Perspektive der Zeitläufte. Seine Zeiten erscheinen ihm als der Endpunkt

des Geschichtsverlaufs «novissima tempora», als das Ziel, auf das die stets sich wandelnde Welt zuläuft. Die Bewegung, die den Weltverlauf bestimmt, liest er daran ab, dass die Macht, das Wissen und das Heil von einer Kultur auf die andere übertragen wird. Diese Bewegung verwirklicht sich in den Herrschaftsverhältnissen auf Erden und verläuft von Ost nach West. Der Vision des Propheten Daniel folgend sieht Otto vier Kulturen, die einander ablösen. Am Anfang steht das mächtige Reich der Babylonier. Dessen Zerfall lässt die Macht (*imperium*), den Inbegriff des Wissens (*sapientia*) und das Heil (*religio/sacerdotium*) zunächst auf die Perser und dann wiederum auf die Griechen übergehen, bis im römischen Reich das Ziel des Geschichtsverlaufs erreicht ist. In diesem vierten Zeitraum sieht sich auch Otto: «Denn wir, die wir nahe dem Ende leben, erwarten gottesfürchtig in nächster Zeit, was noch aussteht.»<sup>13</sup> Der Zeitraum, in dem er lebt, ist der Moment, auf den die Geschichte zuläuft, das heißt der lang währende letzte Augenblick der Geschichte.

Den Augenblick aber, das heißt den Moment reiner Gegenwart zwischen Vergangem und Künftigem, kann der Mensch nicht wahrnehmen, zu rasch ist vergangen, was eben noch gegenwärtig war, und zu rasch gegenwärtig, was eben noch künftig war. Was der Mensch wahrnimmt, ist die ständige Folge von Veränderungen, der Wandel der äußeren Gestalten, die Serie der ständigen Auflösungen und Zusammensetzungen. Sie rühren daher, dass der Mensch selbst ein aus Verschiedenem zusammengesetztes, entstandenes, aber eben nicht ursprüngliches Wesen ist, das zum Vergehen bestimmt ist. Davon sind auch alle seine Handlungen und alles, was er bewirkt, betroffen. Derjenige freilich, der mit den Mitteln der Vernunft ein eigenständiges Urteil über den Verlauf der Geschichte und seinen eigenen Standort in der Zeit fällen will, darf nicht einfach im Prozess ständiger Veränderung aufgehen. «Die Pflicht des Weisen ist es», so Otto im Prolog zum ersten Buch seiner Chronik, «sich nicht wie ein kreisendes Rad zu drehen»<sup>14</sup>, sondern sich aus diesen Prozessen von Auf und Nieder, von Zusammensetzung und Auflösung zu befreien. Möglich wird ihm das, wenn er mit seiner Vernunft nicht nur darüber nachdenkt, wie die Geschichte verläuft, sondern auch darüber, was der Geschichtsverlauf bedeutet. Für Otto meint das freilich nicht die Bedeutung, die er oder ein anderer Zeuge einem Geschehen gibt, sondern die Bedeutung, die dem Geschehen selbst eigen ist, weil Gott dem, was geschieht, eine bestimmte Bedeutung verleiht.

Wer also, wie Otto, den Verlauf der Geschichte erzählen will, muss eigentlich immer zwei Geschichten erzählen: die Geschichte aus dem Blickwinkel der Menschen und die Geschichte aus dem Blickwinkel Gottes. Mal werden diese Geschichten sich decken, mal wird die eine in der anderen verborgen sein, mal werden sie auseinanderstreben. Aber immer sind es zwei Geschichten, die Geschichte von der irdischen Bürgerschaft und die

Geschichte der himmlischen Bürgerschaft, die Menschengeschichte und die Gottesgeschichte.

Die Geschichte erscheint Otto so als zwiefacher bzw. zweistimmiger Text, den seine Darstellung jeweils differenziert zur Geltung bringt, wenn er zwischen der Historie der zeitlichen bzw. weltlichen Bürgerschaft und der Historie der ewigen bzw. himmlischen Bürgerschaft unterscheidet (*civitas temporalis vel mundialis; civitas aeterna vel coelestis*). Die Historie, die Geschichtsschreibung, jeder der beiden Bürgerschaften bezieht sich dabei auf die eine Wirklichkeit des Geschichtlichen. Während Otto erstere mit Hilfe von Quellen bzw. aus eigener Erfahrung als formale Einheit im Geschichtsverlauf bildet, rekonstruiert er letztere im Blick auf den innerzeitlichen und außerzeitlichen Zusammenhang des Geschichtsverlaufs und vermag so die zwiefache Bedeutung des in der Zeit Geschehenden wahrzunehmen.

Otto wendet damit das hermeneutische Modell der sogenannten Schule von St. Victor auf die Geschichte an, das dort auf den Bibeltext und auf die stoffliche Wirklichkeit bezogen worden war. Beeinflusst vom Wirklichkeitsverständnis wiederum des Augustinus hatte Hugo von St. Victor eine Hermeneutik entwickelt, die es ihm erlaubte, der geschöpflichen Wirklichkeit nach Art der Bibelexegese einen mehrfachen Sinn zu entnehmen. «Diese ganze sinnlich erfahrbare Welt», so wörtlich Hugo von St. Victor, «ist wie ein Buch, das von Gottes Hand geschrieben wurde, und die einzelnen Geschöpfe sind wie Gleichnisgestalten (*figurae*), die aber nicht nach menschlicher Willkür erfunden wurden, sondern nach göttlichem Entschluss eingesetzt sind, um die nichtsichtbare Weisheit Gottes zu offenbaren.»<sup>15</sup> Wer das Buch der Natur lesen will, muß in der Lage sein, die Gleichnisgestalten angemessen zu entschlüsseln, das heißt: er muss sie so verstehen können, dass sie ihre Funktion, nämlich von sich selbst weg auf ihren Urheber zu verweisen, erfüllen können. Derjenige, der das Buch der Natur zu lesen weiß, wird damit zu einer Erkenntnisbewegung veranlasst, die ihn von dem, was er sehen kann, zu dem führt, was er nicht sehen kann. Otto, der sich während seines Studiums in Paris mit dem Denken des Hugo von St. Victor vertraut gemacht hatte, überträgt diese Art der Lektüre vom Buch der Heiligen Schrift und dem Buch der Natur auf das Buch der Geschichte. Die Geschichte, die sich als eine ständige Bewegung von Auf- und Niedergängen zeigt, die Geschichte, die dem Betrachter eine unendliche Folge menschlichen Elends bietet, diese Geschichte wird, wenn sie als Buch gelesen und mit der entsprechenden Hermeneutik verstanden wird, zum Ausgangspunkt einer Erkenntnisbewegung, die den Leser vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Sichtbaren zum Nichtsichtbaren führt. Wie das Buch der Geschichte nach einem kompetenten Leser verlangt, der den zweistimmigen Text zu entschlüsseln versteht, so auch Ottos Darstellung der Geschichte.



Sein idealer Leser ist sowohl studiosus seu curiosus indagator, lernfreudiger und wissbegieriger Forscher, der an der Darstellung des vergangenen Geschehens interessiert ist, als auch religiosus auditor, ein Leser also, der – im wörtlichen Sinn – den Text der Geschichte rückbindet an den Autor dieses Textes, Gott, und darum den Sinn des Textes der Geschichte zu verstehen vermag.<sup>16</sup>

Dafür, dass diese von Gott geschriebene Geschichte kein Hirngespinnst ist, bürgen in Ottos Verständnis die Menschen, die auf Erden handeln, aber eigentlich zum Himmel gehören. Immer sind sie eine Minderheit, eine Minderheit aber, die garantiert, dass die Geschichte letztlich auf das ihr gesetzte Ziel, das himmlische Jerusalem, zuläuft. In der Zeit, bis das Christentum als Staatsreligion anerkannt wird, muss Otto diese Minderheit mit der Lupe suchen, «denn vom ersten Menschen an bis zu Christus» gehörte «fast die gesamte Menschheit mit Ausnahme einiger weniger aus dem israelitischen Volk» der irdischen Bürgerschaft an.<sup>17</sup> Danach sind die Bürger Christi wenigstens so lange verbreitet, als das menschliche Handeln der göttlichen Geschichte Spielraum zu ihrer Verwirklichung belässt. Als Otto seine Chronik verfasst, sind diese Zeiten freilich vorbei. Mit der Exkommunikation, die Papst Gregor VII. über Heinrich IV. verhängt, mit dem Investiturstreit trennen sich irdische und himmlische Bürgerschaft wieder und es beginnt die letzte Phase, das Greisenalter der Geschichte. Gleichwohl verzweifelt Otto nicht an der Zukunft. Vielmehr setzt er wiederum auf eine Minderheit, um eine gute Zukunft zu erhoffen. Die Mönche sind es, sie, die nicht nur durch ihr Denken, sondern durch ihre Lebensform sich dem Auf und Nieder des Weltenlaufs, dem elenden Kreiseln der Welt (*miser mundi rotatus*) entzogen haben.<sup>18</sup> Das macht sie zu Hoffnungsträgern einer guten Zukunft: die geringe Zahl der Mönche, die in der Gegenwart Gottes leben, ist es, auf die Otto seine Zukunftshoffnung gründet. Sie sind die, die in der Gegenwart leben, freilich nicht einer gemachten, sondern einer empfangenen Gegenwart, eben der Gegenwart Gottes, in der die Zeitläufte vollendet werden.

Als Gestalt dieser zukünftigen Vollendung versteht Otto mit den Worten der Apokalypse das neue Jerusalem. Freilich wäre es, wie Otto ausdrücklich bemerkt, ein Missverständnis, dieses neue Jerusalem als eine kontinuierliche Fortsetzung des alten Jerusalem zu verstehen. «Die Juden glauben», so Otto wörtlich im 8. Buch seiner Chronik, «bei der Ankunft des Messias werde das irdische Jerusalem in großer Pracht wiederhergestellt, sie selbst würden dort unter seiner Herrschaft in reichstem Überfluss leben und alle Genüsse irdischer Herrlichkeit würden ihnen zuströmen.» Mehr noch, so Otto weiter, «Dieser irrigen Ansicht haben manche beigestimmt, die sich Christen nannten; sie glaubten, Christi Reich werde auf der Erde sein, und hier würden im irdischen Jerusalem die Heiligen mit ihm in Üppigkeit regieren.»<sup>19</sup> Der

Denkfehler derer, die ein Jerusalem in diesem Sinne erwarten, besteht darin, dass sie die biblischen Verheißungen «ad litteram», buchstäblich, verstehen. Angemessen ist aber ein Verständnis, das der Hermeneutik entspricht, die Otto in Paris erlernt und in seinem Geschichtswerk umgesetzt hatte. Diese Hermeneutik findet er schon in der Offenbarung des Johannes angelegt. Mit Bedacht habe Johannes formuliert: «Hierusalem, quae aedificatur ut civitas» – Jerusalem, das gebaut wird wie eine Stadt. «Er sagt nicht», betont Otto, «eine Stadt werde gebaut, sondern Jerusalem werde gebaut wie eine Stadt», und führt dann erklärend aus: «er meint damit, es werde nicht nach unserer Weise und mit unseren Steinen, sondern durch göttliche Kraft und mit lebendigen Steinen erbaut werden»<sup>20</sup>. Das neue Jerusalem, das Otto zum Inbegriff der Zukunftsgestalt wird, geht aus Gott hervor und ist davon bestimmt und charakterisiert, wie Gott selbst ist, nämlich ewig und stets mit sich gleichbleibend identisch. Dieses den Augen unzugängliche Jerusalem ist es, das – wie die Offenbarung des Johannes sagt – vom Himmel herabkommt. «Ich für meine Person gestehe», so Otto zu dieser Stelle, «dass ich diese Worte nicht vollständig verstehe, es sei denn Johannes verstehe unter «Himmel» die über alles erhabene Natur der Gottheit. Dann würde gemeint sein, dass die Herrlichkeit der Stadt, die von Ewigkeit her nur in Gottes Vorherbestimmung vorhanden und ihm allein bekannt ist, dann erst zur vollen Kenntnis der Heiligen herabkommt, wenn Gott alles in allem sein wird und gesehen werden wird, wie er ist»<sup>21</sup>.

Das neue Jerusalem, dessen Typus im irdischen Jerusalem verwirklicht ist, wird zur Stadt ohne Topos, wird in die Ferne des nicht mehr bestimm- baren Ortes, u-topos, entrückt und damit zum Ansporn, sich dorthin auf den Weg zu machen. Das vermag es nur in dem Maße, als es eine virtuelle Größe bleibt, die sich jeder stofflichen Konkretisierung entzieht. Als virtuelle Jerusalem ermöglicht es die geschichtsphilosophische Konzeption des Otto von Freising und deren heuristische Potenz bei seinem Versuch, die Geschichte beider Staaten, des irdischen wie des himmlischen, zu schreiben. Insofern das virtuelle Jerusalem eine zukünftig erst von Gott zu realisierende Wirklichkeit bezeichnet, ist es etwas anderes als die platonisch gedachte, idealistische Dimension des historisch fassbaren Jerusalem. Aufgrund seiner Virtualität kann das himmlische Jerusalem vielmehr als Ziel des Geschichts- verlaufs verstanden werden, das als (noch) nicht sichtbare Größe den Sinn der Abfolge der sichtbaren geschichtlichen Ereignisse garantiert und deren historiographische Darstellung strukturiert.

Otto von Freising vor Jerusalem: hier ratlos, dort mit aufgeriebenen Schuhen und Füßen; hier in seinem Fassungsvermögen überfordert, dort frierend und hungernd. Otto von Freising und Jerusalem: Die Heilige Stadt ist für ihn die entscheidende Herausforderung seines Lebens und Denkens geworden.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> GERHOH VON REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi*, ed. E. Sackur, in: *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Band III (MGH Ldl 3), Hannover 1897, 304–395, hier 376 (Cap. 60).
- <sup>2</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. G. Waitz (MGH SS. rer. Germ. 46), Hannover / Leipzig 1912, 93 (Lib. I Cap. 65); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und F.-J. Schmale (Darmstadt 1965).
- <sup>3</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister (MGH SS. rer. Germ. 45), Hannover / Leipzig 1912, 365 (Lib. VII Cap. 33); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und W. Lammers (Darmstadt 1960).
- <sup>4</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 61 (Lib. I Cap. 63).
- <sup>5</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 2f.
- <sup>6</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66 (Lib. I Cap. 47).
- <sup>7</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66f. (Lib. I Cap. 47).
- <sup>8</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 67 (Lib. I Cap. 47).
- <sup>9</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 88 (Lib. I Cap. 62).
- <sup>10</sup> OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 91 (Lib. I Cap. 65).
- <sup>11</sup> Vgl. JOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. M. Petschenig (CSEL 13), Wien 1886, 405.
- <sup>12</sup> Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 316 (Lib. VII Cap. 7).
- <sup>13</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 7 (Prol.).
- <sup>14</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 6 (Prol.).
- <sup>15</sup> HUGO VON ST. VICTOR, *De tribus diebus* (PL 176), 814 B (Cap. 3).
- <sup>16</sup> Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 9 (Prol.).
- <sup>17</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 130 (Lib. III Prol.).
- <sup>18</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 373 (Lib. VII Cap. 35).
- <sup>19</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 431f. (Lib. VIII Cap. 26).
- <sup>20</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 432 (Lib. VIII Cap. 26).
- <sup>21</sup> OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 433 (Lib. VIII Cap. 26).

SASKIA WENDEL · KÖLN

VIRTUELLE REALITÄT  
UND DIE ALLES BESTIMMENDE WIRKLICHKEIT,  
DIE WIR GOTT NENNEN

Welt-Rad, das rollende,  
Streift Ziel auf Ziel:  
Noth – nennt's der Grollende,  
Der Narr nennt's – Spiel...

Welt-Spiel, das herrische,  
Mischt Sein und Schein: -  
Das Ewig-Närrische  
Mischt u n s – hinein!...

*Friedrich Nietzsche*

*1. Gott oder Virtualität?*

Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit. So lautet eine der bekanntesten Bestimmungen Gottes.<sup>1</sup> Die Wirklichkeit schlechthin, die «wirklichste Wirklichkeit»<sup>2</sup>, die Grund wie Ziel aller uns begehrenden und von uns erfahrenen Wirklichkeit ist. Der Wirklichkeitsbegriff korrespondiert hier mit demjenigen des Seins im Sinne von Existenz: Gott ist, und dadurch, dass er ist, und dass er ist, was er ist (schlechthin unbedingtes, selbstursprüngliches Sein) ist überhaupt alles, was ist.

Der Glaube an Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit setzt zwei Unterscheidungen voraus: die Unterscheidung zwischen Sein und Schein und diejenige zwischen Sein und Nichts, d.h. zwischen Existenz und Nichtexistenz. Das mutet zunächst trivial an, denn jede Rede von Gott muss sich selbstverständlich mit der Frage auseinandersetzen, ob Gott überhaupt existiert, oder ob er nichts anderes als eine Fiktion der Vernunft ist, selbst wenn diese Vernunft nicht anders kann als die Gottesidee zu denken. Doch diese Frage verschärft sich im Blick auf das Phänomen der virtuellen Realität, und damit auch das Problem der Unterscheidung von Sein und Schein. Denn angesichts virtueller Wirklichkeit wird nicht allein die

*SASKIA WENDEL, geb. 1964, Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.*

Überzeugung von der Wirklichkeit, der Existenz Gottes zum Problem, sondern der Begriff der Wirklichkeit selbst. Nicht mehr die Frage, ob Gott als alles bestimmende Wirklichkeit existiert, also «wirklich» ist, sondern die Frage, ob überhaupt eine extramentale Wirklichkeit existiert, wird jetzt zur entscheidenden Frage. Wie «wirklich» ist die Wirklichkeit und diejenige, die alles, also auch die von uns als «gegeben» behauptete Wirklichkeit, bestimmt? Ist womöglich die alles bestimmende Wirklichkeit nichts anderes als die «Wirklichkeit» der unendlichen Erzeugung virtueller Realität? Das «Welt-Spiel», das sich selbst bestimmt, sich auf selbst und das unablässige Geschehen seiner Selbsterzeugung referiert, und so gesehen «göttlich» genannt werden könnte – «Gott oder Virtualität»?

## 2. Die These von der Simulation der Wirklichkeit und ihre Folge für den Gottesgedanken

Das Problem, das sich angesichts virtueller Wirklichkeiten stellt, hat in gewisser Weise schon René Descartes in den Meditationen über die erste Philosophie thematisiert: die Möglichkeit, dass ich mich in meinem Erkennen unablässig täusche, ja dass ich womöglich von einem allmächtigen Lügengeist permanent getäuscht werde<sup>3</sup>: «Ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt.»<sup>4</sup> Für Descartes dient dieser Zweifel an der Existenz der Außenwelt als Initialpunkt der Reflexion über Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis: «Was also bleibt Wahres übrig? Vielleicht nur dies eine, daß nichts gewiß ist.»<sup>5</sup> Allerdings hatte jener Zweifel bei Descartes lediglich methodische Funktion; Ziel der Meditationen ist der Aufweis eines unbezweifelbaren Fundamentes der Erkenntnis gewesen, das jeder Täuschungsmöglichkeit entzogen ist: «*ego sum – ego existo*»<sup>6</sup>. Für Descartes existierte (noch) die Gewissheit, dass sich die Vernunft nicht unablässig täuschen kann, existierte somit auch die Möglichkeit der Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Nichts, von Möglichkeit und Wirklichkeit.

Diese Überzeugung wird jedoch von Friedrich Nietzsche aufgegeben, dem zufolge die Vernunft prinzipiell illusionär verfasst ist, weil sie sich permanent in Täuschungen verstrickt, die durch sie selbst erzeugt sind. Vernunft ist hier nicht mehr die unverbrüchliche Instanz von Wahrheit und Gewissheit, sondern sie ist der Schauplatz der permanenten Inszenierung des «Welt-Spiels», in dem die Unterscheidung von Sein und Schein (wie auch die Unterscheidung von Gut und Böse) aufgehoben ist, und in das wir kraft der Vernunft immer schon verstrickt sind:

«Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden,

und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. (...) Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also (...) unbewusst und nach hundertjährigem Gewöhnungen – und kommt eben *d u r c h d i e s e U n b e w u s s t h e i t*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.»<sup>7</sup>

Dieser Wahrheitsperspektivismus<sup>8</sup> eröffnet die Möglichkeit unendlicher Interpretationen der Welt: «Welt ist uns (...) noch einmal «unendlich» geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.»<sup>9</sup> Insofern existiert keine «objektive Wirklichkeit» jenseits der unendlichen Möglichkeiten der Weltinterpretationen, vielmehr konstituiert sich in ihnen erst das, was wir Wirklichkeit nennen. Die Vernunft liefert keine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit: «Die «Vernunft» ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht... (...) Die «scheinbare» Welt ist die einzige: die «wahre» Welt ist nur *h i n z u g e l o g e n*.»<sup>10</sup>

Die Erzeugung virtueller Welten entspricht dieser These Nietzsches: die Unendlichkeit, einst eine Eigenschaft Gottes, wird zum Kennzeichen nicht nur der Interpretationsmöglichkeiten der Wirklichkeit, sondern letztlich der Wirklichkeit selbst. Giordano Brunos These der Unendlichkeit von Welten als Ausdruck der Unendlichkeit des Absoluten bekommt hier eine neue Wendung: Es gibt keine Wirklichkeit «hinter» der unendlichen Vielfalt ihrer Auslegung, sondern eine unendliche Möglichkeit der Konstruktion, ja der Simulation von Wirklichkeit, und dies kraft der Vernunft. Nicht Gott entfaltet sich in die Unendlichkeit der Welten und ihrer Interpretationen, sondern die unendliche, permanente Ausfaltung stets neu sich einstellender virtueller Wirklichkeit ist «göttlich», absolut – Gott oder Virtualität.

Jener Unendlichkeit der Wirklichkeitsinterpretationen entspricht die unendliche Verschiebung der Referenz der Zeichen: Zeichen referieren nicht mehr auf ein ihnen vorgängig Bezeichnetes, sondern sie sind selbstreferentiell, so legen es etwa poststrukturalistische Zeichentheorien nahe. Signifikanten sind frei flottierend, gleiten von Signifikant zu Signifikant, ohne jemals ein Signifikat zu treffen. Zeichen bedeuten nicht durch Repräsentation, sondern durch ständige Verschiebung und Wiederholung der Signifikanten.<sup>11</sup> Jean Baudrillard bezog diese poststrukturalistische These auf die medial konstruierte, virtuelle Wirklichkeit und suchte so zu verdeutlichen, dass mit dem Ende der Signifikation zwar auch das Ende der Realität gekommen ist, zugleich aber die Realität in ihrem Verlust zu einer Hyperrealität überhöht wird:

«Die Realität geht im Hyperrealismus unter, in der exakten Verdoppelung des Realen, vorzugsweise auf der Grundlage eines anderen reproduktiven Mediums – Werbung, Photo etc. –, und von Medium zu Medium verflüchtigt sich das Reale, es wird zur Allegorie des Todes, aber noch in seiner Zerstörung bestätigt und überhöht es sich: es wird zum Realen schlechthin, Fetischismus des verlorenen Objekts – nicht mehr Objekt der Repräsentation, sondern ekstatische Verleugnung und rituelle Austreibung seiner selbst: hyperreal.»<sup>12</sup>

So kommt Baudrillard zu seiner Definition des Realen als desjenigen, wovon man eine äquivalente Reproduktion herstellen kann: «Am Ende dieses Entwicklungsprozesses der Reproduzierbarkeit ist das Reale nicht nur das, was reproduziert werden kann, sondern das, *was immer schon reproduziert ist*. Hyperreal.»<sup>13</sup> Die Unterscheidung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Illusion, Wahrheit und Irrtum ist aufgehoben: «Es gibt keine Fiktion mehr, der sich das Leben, noch dazu siegreich, entgegenstellen könnte – die gesamte Realität ist zum Spiel der Realität übergegangen (...).»<sup>14</sup> Die Simulation hat die Realität vollständig und endgültig zum Verschwinden gebracht in der Allheit, dem Universum stets sich verschiebender, immer neu sich reproduzierender Zeichen: «Das coole Universum der Digitalität absorbiert das der Metapher und der Metonymie. Das Simulationsprinzip überwindet das Realitätsprinzip und das Lustprinzip.»<sup>15</sup>

Eine «alles bestimmende Wirklichkeit», die wir Gott nennen, hat hier keinen Platz mehr, es sei denn, man identifizierte Gott mit dem Simulationsprinzip: Die alles bestimmende Wirklichkeit ist die Simulation der Wirklichkeit – Gott oder Virtualität. Gott ist nicht mehr das Prinzip der Unterscheidung von Sein und Schein, nicht mehr derjenige, der den Unterschied zwischen Sein und Nichts setzt dadurch, dass er aus sich Seiendes kreiert. Gott ist hier vielmehr die Simulation und damit die Indifferenz von Sein und Nichts, Sein und Schein. Das Simulationsprinzip jedoch ist an das Aufkommen von Bewusstsein gebunden, denn es ist ja das Bewusstsein, dem sich die Simulation verdankt. Bewusstsein fungiert so nicht mehr als Möglichkeitsbedingung einer «wahren» Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern als Möglichkeitsbedingung der Simulation. Was es gibt, ist die Simulation der Welt und das Bewusstsein als diejenige Kraft, die die Simulation auslöst. Zugleich aber ist das Bewusstsein immer schon in die Simulation seiner selbst verstrickt. Bewusstsein ist alles und nichts zugleich, Eins und Alles, unendlich im Verweis auf sich selbst, «göttlich», da selbstursprünglich und immer wieder neu aus sich selbst entspringend und so die ewige Wiederkehr der Simulation bewirkend. Die These der Simulation der Wirklichkeit bedeutet somit den Tod Gottes in einer neuen Variation des Nietzscheanischen Motivs des Todes Gottes: die «alles bestimmende Wirklichkeit» ist

wie jede Wirklichkeit Simulation. Schwindet im Begriff der virtuellen Wirklichkeit die Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Sein und Nichts, so schwindet mit dieser Unterscheidung auch der Gottesgedanke theistischer Provenienz. Es bliebe allein die Möglichkeit, das Simulationsprinzip als göttlich zu bezeichnen, was aber einem äquivoken Gebrauch der Vokabel «Gott» gleichkäme. «Gott» bedeutete so in der Tat «alles und nichts» bzw. fungierte als Vokabel für eine alle Differenz negierende Totalität, die sich alles unterworfen hat im Auslöschen der grundlegenden Unterscheidung von Sein und Schein, Sein und Nichts.

### *3. Der Schritt aus der Simulation heraus: «Erkenne dich selbst!»*

Die Simulationsthese scheint unserem Alltagsverständnis von Wirklichkeit zu widersprechen. Niemand von uns geht davon aus, dass das, was er erlebt, was er denkt und fühlt, was ihm an Dingen, Ereignissen, Personen begegnet, immer schon virtuell ist. Wenn es ans Sterben geht, so möchte man sagen, weiß man doch darum, was man lassen muss, wenn man das Leben lassen muss – und das ist doch eindeutig «wirklich» gegeben und nicht nur Resultat einer Simulation – es sei denn, man behauptete, dass man schlichtweg aus einer «cyberworld» herausgestöpselt wird, und dass man dies als Sterben empfindet. Spätestens an diesem Punkt aber wird die Simulationsthese zynisch angesichts von Menschen, die sterben müssen und dabei nicht schlichtweg in ein anderes Programm «eingespielt» werden können. Dennoch genügt es nicht, dem Problem, das durch die Virtualität von Wirklichkeit aufgeworfen wird, allein dadurch zu begegnen, dass man auf die Kontraintuitivität oder den Zynismus der Simulationsthese verweist. Möglicherweise liefert jedoch ein Film einen wichtigen Hinweis auf eine argumentative Strategie, ein Film, der bislang wie kein anderer das Problem virtueller Wirklichkeit thematisiert und durchgespielt hat, und dies zudem angereichert mit einer Vielfalt von philosophischen wie theologischen Anspielungen: «Matrix».

«Matrix» handelt bekanntlich davon, dass die Menschen zu Sklaven von Maschinen geworden sind, die sie ausbeuten, die Menschen aber zugleich dadurch ruhig stellen, dass sie sie in einer virtuellen Welt gefangen halten, die von einem gigantischen Computerprogramm, der Matrix, erzeugt und gesteuert wird. Das Auftreten einer Erlöserfigur, Neo, soll die Menschen aus ihrer Gefangenschaft befreien. Die Botschaft des Filmes ist eindeutig: Die Matrix ist keineswegs so allumfassend und alles bestimmend, so total, wie sie erscheint. Virtualität ist nicht alles, und alles ist nicht virtualiter. Es gibt eine von der virtuellen Realität unterschiedene, «andere» Wirklichkeit, quasi eine «wirkliche» Wirklichkeit, es gibt ein «es gibt», es gibt die Differenz von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz, die die Totalität der Matrix unterbricht und so bleibend durchbricht. Allerdings muss diese



Differenz und mit ihr dann auch die Existenz der Wirklichkeit als das Andere der bloß virtuellen Realität erkannt werden können, und dazu bedarf es der Befreiung aus der Verstrickung in die permanente Simulation, die die Matrix erzeugt. Das Orakel der Matrix weist Neo hierzu den Weg: «Erkenne Dich selbst!»

Genau diesen Weg hatte Descartes in seinen Mediationen beschritten: die Unbezweifelbarkeit der Selbstgewissheit, gegeben im «ich denke», ist Fundament jeder Gewissheit, mithin auch der Weltgewissheit. Der Bezug auf die in der Selbsterkenntnis, im Selbstbewusstsein, gegebenen Selbstgewissheit macht die Unterscheidung von Sein und Schein, Sein und Nichts, möglich, setzt diese Unterscheidung erneut in Kraft, und dies mitten in der Verstrickung in die Simulation der Wirklichkeit. Alles ist Resultat von Simulation, auch ich selbst in meinen Bezügen zur vermeintlich existierenden Realität, zu Dingen, Ereignissen, Personen, die mir in der virtuellen Welt begegnen, ja ich selbst in meinen äußeren wie inneren Qualitäten, Eigenschaften. Alle Erfahrungen, die ich mache, alle Gefühle, die ich empfinde, alle «Qualia» meines Bewusstseins, könnten virtuell verfasst sein, ohne dass ich überhaupt um diese Virtualität weiß. Doch das Wissen um mich, dass ich Erlebnisse besitze, dass mir eine Welt – und sei sie virtualiter gegeben – überhaupt zu meiner Welt werden kann, dieses Wissen um mich ist nicht selbst schon virtuell erzeugt. Dass ich ein Wissen um mich habe, und dass ich darum weiß, leuchtet mir unmittelbar, unabhängig von externen Vermittlungen durch Bilder, Zeichen, Erfahrungen, Begegnungen ein. Erkenne Dich selbst – nicht als reflexiver Akt, sondern als unmittelbares Wissen um Dich in der Gegebenheit des Selbstbewusstseins – und Du erkennst die einzige Wirklichkeit, die Dir unzweifelhaft einleuchten kann: die Wirklichkeit, die Du selbst bist. Dann eröffnet sich die Möglichkeit der Unterscheidung von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz, somit auch die Unterscheidung von Wirklichkeit und Virtualität, so könnte man den Hinweis des Orakels der Matrix interpretieren. Der Schritt aus der Matrix heraus ist der Schritt in mich hinein – und umgekehrt, der Aufforderung Augustins entsprechend: Geh nicht nach draußen, in Dich selbst kehre zurück, im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit! Die Selbstgewissheit besitzt so eine die Erkenntnis der Wirklichkeit gründende wie bestimmende, also prinzipielle Funktion; gemeinhin spricht man hier vom «Prinzip Subjektivität». Dieses Subjektivitätsprinzip überwindet das Prinzip der Simulation, ja macht deutlich, dass die Simulation überhaupt keinen prinzipiellen Status besitzt, da sie stets im «Erkenne Dich selbst» aufgeht, durchbrochen werden kann.

In «Matrix» kommt allerdings noch ein weiteres Prinzip hinzu, welches mit demjenigen der Subjektivität gleichursprünglich verknüpft ist: das Prinzip Freiheit. Denn in «Matrix» führt für Neo der Weg aus der Matrix durch

eine Entscheidungssituation hindurch. Neo muss sich entscheiden (bezeichnenderweise in einer Entscheidung zwischen 1 und 0), ob er «wissen» möchte oder nicht. Entscheidet er sich für das Wissen, entscheidet er sich zugleich für die Fähigkeit der Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Sein und Nichts. In jener Entscheidung für die Fähigkeit der «wissenden» Unterscheidung lässt er die Verstrickung in die virtuelle Wirklichkeit der Matrix hinter sich. Das heißt: Verstrickung in die Matrix ist nicht gleichbedeutend mit absoluter Determination; es gibt einen Ausweg aus der Matrix, ein Sich-Verhalten-können, ein Sich-Entscheiden-können, die Fähigkeit zur Wahl, letztlich die Fähigkeit dazu, sich aus der Matrix zu befreien und somit die Fähigkeit zur Veränderung der Situation. Selbstgewissheit befähigt zur Unterscheidung von Sein und Schein, zur Differenz von Wirklichkeit und virtueller Wirklichkeit, und damit zum Wissen um die Wirklichkeit, und Freiheit ermöglicht es, unterscheiden zu wollen und zu können. Erlösung ist an Selbsterkenntnis und an Emanzipation gebunden und findet in ihr schon statt. Dennoch handelt es sich schon im Film nicht um pure, gnostisch anmutende Selbsterlösung. Neo muss sich zwar einerseits selbst befreien in einem Akt der existenziellen Wahl: Denn diese Wahl ist eine Wahl zu sich selbst im Akt der Selbsterkenntnis, und die Befreiung erfolgt in einem Akt der Erkenntnis seiner selbst. All dies wird ihm nicht abgenommen. Und erst durch den Akt der Selbstbefreiung vermag Neo zum Befreier, zum Erlöser der Menschheit zu werden. Doch die Fähigkeit dazu wird Neo von Morpheus geschenkt, der ihn in die Situation der Entscheidung führt. Die Einsicht, dass der Ausweg im Weg nach Innen gegeben ist, besitzt Neo nicht aus sich selbst heraus, sondern er empfängt sie vom Orakel der Matrix.

Subjektivität und Freiheit also erweisen sich als «Gegengift» gegen die Totalität der Simulation: Das bewusste Dasein, das um sich selbst weiß und das sich zu sich selbst (und darin zugleich zu anderen) verhalten kann, weiß zugleich um die grundlegende Unterscheidung zwischen Sein und Schein, Sein und Nichts. Das gibt ihm die Möglichkeit, zwischen einer virtuellen Wirklichkeit und einer anderen Wirklichkeit zu unterscheiden, die nicht in der Totalität des Virtuellen aufgeht. Selbstgewissheit und Weltgewissheit weisen so aufeinander zurück.<sup>16</sup>

#### *4. Ein kurzer Ausblick: Gottesglaube und cyberworld*

Der Glaube an eine alles bestimmende Wirklichkeit, die wir Gott nennen, bedarf der Vergewisserung über die «Wirklichkeit der Wirklichkeit» überhaupt. Diese Vergewisserung hat die Selbstgewissheit zu ihrer Möglichkeitsbedingung, die im Wissen um mich, also im Selbstbewusstsein, unmittelbar gegeben ist. Dies ist die bleibende Gültigkeit der Cartesischen Intuition, wenn auch nicht mehr primär auf das «ich denke» bezogen, da ja

noch das Denken in den Strudel der Simulation hineingezogen werden kann. Selbstgewissheit kommt nicht erst im reflexiven Akt auf, sondern geht diesem noch voraus. Das seiner selbst bewusste Dasein geht solcherart jedoch keinerlei Risiko ein, wenn es den Sprung ins Virtuelle wagt. Denn es geht ja darin keineswegs der Unterscheidung von Sein und Schein gänzlich verlustig. Das Virtuelle ist nicht das Totale, das das Besondere (hier: das bewusste Dasein und seine Fähigkeit zur Unterscheidung) und das Unterschiedene (hier: die Unterscheidung von Sein und Nichts) tilgt. Das gilt es gegen jeden Kulturpessimismus bzw. Kulturkonservatismus festzuhalten. Es gibt so gesehen keinen Grund, die «cyberworld» zu verteufeln oder grundlegend zu fürchten.

Bleibt aber die Möglichkeit des Vertrauens in die «Wirklichkeit der Wirklichkeit», so bleibt auch die Möglichkeit des Glaubens an eine Wirklichkeit, die diese bestimmt und gründet: der Glaube an eine alles bestimmende Wirklichkeit also, die wir Gott nennen. Allenfalls ist es aber einer Anschlussreflexion vorbehalten, diese alles bestimmende Wirklichkeit weiter zu bestimmen, und zwar so, dass eine Verwechslung mit einem «genius malignus» ebenso ausgeschlossen werden kann wie mit einer alles determinierenden Totalität, die letztlich «alles und nichts» wäre. Gerade wenn Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit verstanden wird, bleibt also die Aufgabe der Bestimmung Gottes gemäß der Unterscheidung von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz. Es bleibt damit die Bestimmung Gottes auch entsprechend der beiden Prinzipien, die uns zur Erkenntnis dieser Unterscheidung befähigen, also entsprechend der Prinzipien Subjektivität und Freiheit. Denn nur so ist es ja möglich, Gott «wirklich» als die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen, also als die Wirklichkeit, die auch diejenige des bewussten Daseins bestimmt. Denn andernfalls wäre sie nicht die alles bestimmende Wirklichkeit, und Gott wäre dann genau besehen nicht Gott. Wer diese Reflexion allerdings als zu anstrengend empfindet, kann sich ja derweil in den unendlichen Weiten virtueller Welten tummeln und entspannen – und wenn er darin zu verschwinden droht, kommt Morpheus zu ihm, nimmt ihn in seine Arme und fragt: «1 oder 0?»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 175.

<sup>2</sup> H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 74.

<sup>3</sup> Dieser «genius malignus» wäre hinsichtlich des Problems der Virtualität genau besehen die Virtualität selbst: kein Lügengeist «hinter» der vorgegaukelten Wirklichkeit, sondern die Lüge wäre die Wirklichkeit und die Wirklichkeit Lüge, wobei eigentlich die Qualifizierung «malignus» bzw. «Lüge» entfielen, denn dies setzt ja bereits die (in der Virtualität der Wirklichkeit aufgehobene) Unterscheidung von Wirklichkeit und Fiktion, Wahrheit und Irrtum, voraus. Die virtuelle Realität

ist weder gut noch böse, weder wahrhaftig noch lügnerisch. Sie ist, wie sie ist – «jenseits von Gut und Böse» und damit nicht unmoralisch, sondern immoralisch. An ihr zerschellen sämtliche moralischen Bewertungen, da sie die in ihnen vorausgesetzten Unterscheidungen unterläuft.

<sup>4</sup> R. DESCARTES, *Meditationen über die Erste Philosophie I*. Lateinisch Deutsch. Auf Grund d. Ausg. von Artur Buchenau neu hrsg. von Lueder Gaebe. Durchges. von Hans Guenter Zekl, Hamburg <sup>2</sup>1977, 12.

<sup>5</sup> Ebd., II, 2.

<sup>6</sup> Ebd., II, 3.

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, in: DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 1, München 1999, 880f.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu etwa DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 5, 365.

<sup>9</sup> DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 3, 627.

<sup>10</sup> DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 6, 75.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu etwa J. LACAN, *Schriften II*. Weinheim/Berlin 1975, 26ff.

<sup>12</sup> J. BAUDRILLARD, *Die Simulation*, in: W. WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 153-162. Hier: 156f.

<sup>13</sup> Ebd., 159.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., 162. Vgl. zu Baudrillards These der Simulation ausführlich DERS., *Agonie des Realen*, Berlin 1978; DERS., *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.

<sup>16</sup> Man könnte darauf hinweisen, dass doch etwa mit Blick auf naturalistische Erklärungen des Aufkommens von Bewusstsein und auf Bestreitungen der Freiheit sowohl Subjektivität als auch Freiheit ihren prinzipiellen Status endgültig verloren haben. Womöglich ist die Matrix nicht durch externe Maschinen erzeugt, sondern durch uns selbst – nicht durch unsere Vernunft, wie noch Nietzsche meinte, sondern durch unser Gehirn, das uns permanent eine Welt simuliert. Eine ausführliche Diskussion dieser These würde hier zu weit führen, allein sei kurz auf folgende mögliche Einwände hingewiesen: Freiheit lässt sich entgegen dem Anspruch mancher naturalistischer Theorien rein empirisch weder beweisen noch widerlegen, da Freiheit kein empirisch Gegebenes ist, sondern Kantisch gesprochen eine transzendente Idee der Vernunft. Der Versuch, das Aufkommen von Bewusstsein allein durch neuronale Prozesse zu erklären, verwechselt Prinzip und Ursache hinsichtlich des zu Erklärenden und vermag zudem die «Erklärungslücke» hinsichtlich des Entstehens von Bewusstsein nicht befriedigend zu schließen.

GERALD HÜTHER · GÖTTINGEN<sup>1</sup>

## DIE MACHT DER VIRTUELLEN BILDER

*Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen  
unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien*

Unvorstellbar war es noch für unsere Eltern, dass es irgendwann einmal möglich sein würde, eine virtuelle Welt zu schaffen – eine Welt, die man mit Hilfe moderner Geräte erzeugt, in die man eintauchen kann und in der man seine Vorstellungen ganz so, wie es einem gefällt, umsetzen, in der man also in Gedanken leben kann. Geträumt haben die Menschen von solch einer Welt der unbegrenzten Möglichkeiten wohl schon immer. Aber erst jetzt zu Beginn des 3. Jahrtausends ist dieser Traum zum ersten Mal zu einer greifbaren Realität geworden – wenigstens für die meisten Menschen der hochentwickelten Industriestaaten.

Was für eine ungeheure Grenze damit überschritten wurde, ist aber nur den wenigsten bewusst. Warum? Weil sich bisher kaum jemand vorstellen konnte, dass die Strukturierung des menschlichen Gehirns so sehr davon abhängt und dadurch bestimmt wird, wie und wofür man sein Gehirn benutzt. Stellen Sie sich vor, was es bedeutet, wenn immer mehr Menschen ihr Gehirn nicht mehr in erster Linie dazu einsetzen, um sich in der realen Welt, in lebendigen Beziehungen mit anderen Menschen zurechtzufinden. Was geschieht im und mit dem Gehirn dieser Menschen, die in eine durch elektronische Geräte erschaffene, virtuelle Welt eintauchen und dort einen Großteil ihrer Zeit, also ihres Lebens verbringen? Es wird nichts nutzen, angesichts dieser Entwicklung den Mund zu halten und zu hoffen, dass nicht wahr wird, was längst traurige Wirklichkeit geworden ist: Wer in den Strudel virtueller Welten eintaucht, bekommt ein Gehirn, das zwar für ein virtuelles Leben optimal angepasst ist, mit dem man sich aber im realen Leben nicht mehr zurechtfindet.

*GERALD HÜTHER, geb. 1951, Dr. rer. nat. (Biologie), Dr. med. habil. (Neurobiologie), Leiter der Zentralstelle für neurobiologische Präventionsforschung der Universität Göttingen (Psychiatrische Klinik) und der Universität Mannheim/Heidelberg (Institut für Public Health). Forschungsgebiete: Auswirkungen von Angst und Stress auf das Gehirn, Evolution des Bewusstseins, Wirkungen und Folgen von Drogen und Psychopharmaka.*

Der Rest ist einfach: Wer dort angekommen ist, für den ist die Fiktion zur lebendigen Wirklichkeit und das reale Leben zur bloßen Fiktion geworden. Ein solcher Mensch ist dann nicht einfach nur abhängig von den Maschinen und Programmen, die seine virtuellen Welten erzeugen. Er kann in der realen Welt nicht mehr überleben. Wenn niemand da ist, der ihn mit dem Notdürftigsten versorgt, ihm Nahrung und Wasser bringt, stirbt er. Sie halten das für übertrieben? Die ersten Fälle von Menschen, die vor ihrem Computer vertrockneten und verhungerten, sind bereits in der Rubrik «Was sonst noch passierte» durch die Presse gegangen. Sie sind wohl nur die Spitze des Zuges, der sich, wie in der Geschichte vom Rattenfänger, längst in Bewegung gesetzt hat. Wie damals sind es auch heute die Kinder und Jugendlichen, vor allem die Jungen, die sich diesem Zug angeschlossen haben. Es wird Zeit, dass wir aufwachen, sonst können nicht nur sie, sondern wir alle nicht mehr in der realen Welt leben.

### *1. Computer sind äußerst hilfreiche Maschinen...*

Jedes Werkzeug, jede Maschine, alles, was Menschen im Verlauf ihrer bisherigen Entwicklung erfunden und hergestellt haben, kann auch so verwendet werden, dass es dem Menschen schadet.

Nicht die Autos sind schuld daran, dass es so viele Unfallopfer auf unseren Straßen gibt, sondern die Menschen, die diese Fahrzeuge so benutzen, dass es zu diesen Unfällen kommt. Das gilt auch für die modernen Medien, und hier ganz besonders für die Computer, denn diese jüngste Errungenschaft menschlichen Entdeckergeistes sind wunderbare Maschinen, die uns unglaublich viel Arbeit abnehmen. Wir sind gewissermaßen mit Hilfe der Computer aus dem Maschinenzeitalter des vorigen Jahrhunderts in das Informationszeitalter der modernen Gesellschaft katapultiert worden. Computer steuern Maschinen, sie führen komplizierteste Rechenoperationen aus, sie machen Informationen weltweit zugänglich, sie ermöglichen die Kommunikation weltweit und erlauben natürlich die Speicherung und den Austausch ungeheurer Datenmengen rund um den Globus.

Das alles bedeutet eine immense Entlastung des menschlichen Gehirns als Informationsspeicher und Steuerinstrument, wie wir es im letzten Jahrhundert und in allen Generationen davor noch betrieben haben. Damit eröffnen sich plötzlich Freiräume, es entstehen neue Möglichkeiten und Dimensionen der Entfaltung menschlicher Potentiale. Das gilt nicht nur für Kinder und Jugendliche, die diese Computer vielleicht am intensivsten nutzen, das gilt auch für ältere Menschen, denen sich mit Hilfe dieser Computer und des Internets neue, bisher unbekannte Möglichkeiten eröffnen.

Computer und die digitale Datenverarbeitung sind also ein Segen und aus der heutigen Welt überhaupt nicht mehr wegzudenken. Natürlich hat die

Einführung solcher neuen digitalen Technologien einen Einfluss auf unser Gehirn. Wir wissen seit einigen Jahren, dass die Nervenzellverschaltungen in unserem Gehirn sich immer wieder anpassen an die Art und Weise, wie und wofür man sein Hirn benutzt. *Nutzungsabhängige Neuroplastizität* nennt man diesen Anpassungsprozess, den man eigentlich mit einem Satz zusammenfassen kann: So wie man sein Gehirn nutzt, so wird es am Ende auch.

Das galt auch schon für die Maschinen, die wir im vergangenen Jahrhundert so begeistert entwickelt, gebaut und benutzt haben. Waschmaschinen, Kühlschränke, Autos – all das hat unser Leben geprägt und natürlich auch seine Spuren in unserem Gehirn hinterlassen. Bis heute bestimmen die Funktionsprinzipien dieser Maschinen unser Denken und unsere Semantik. Wir bezeichnen unser Herz als Pumpe, die Mitochondrien in unseren Zellen als Kraftwerke, wir füllen Nahrung und Medikamente in uns hinein, damit der Motor gut läuft. Und wenn etwas in unserem Körper nicht richtig funktioniert, gehen wir zum Arzt und lassen es reparieren. In diesem nun allmählich zu Ende gehenden Maschinenzeitalter haben wir gelernt, uns selbst wie Maschinen zu betrachten, die man so behandeln muss, dass sie optimal funktionieren, die man mit Schönheitsoperationen, durch Einsetzen von Ersatzteilen oder durch Einnahme von Medikamenten oder gar Drogen verbessern kann. Menschen, die tagtäglich von Maschinen umgeben sind, passen sich an die Erfordernisse von Maschinen an – und funktionieren dann bisweilen sogar wie Maschinen.

## *2. Indem wir Computer nutzen, passen wir uns an deren Arbeitsweise und Erfordernisse an*

Bei Menschen, die sehr viel mit digitalen Medien arbeiten, entsteht automatisch eine Anpassung auf der Ebene des Sehens, das heißt eine starke visuelle Dominanz. Diese Personen sind sehr schnell bei der Erkennung von Bildern. Außerdem entwickelt sich eine ausgeprägte motorisch-visuelle Kopplung: Man sieht etwas und reagiert sehr schnell mit der Hand darauf. Die Reaktionen laufen viel rascher ab als das früher mit unseren alten Möglichkeiten der Fall war. Die Bilderfolgen in vielen Computerspielen sind außerordentlich beschleunigt, ebenso Handlungssequenzen. Das sind ganz neue Anforderungen an das Gehirn, und an diese Anforderungen passt sich unser zentrales Nervensystem an.

Die starke visuelle Dominanz, die schnelle motorisch-visuelle Kopplung und die rasche Reaktion waren im früheren Maschinenzeitalter weniger wichtig. Da ging es eher darum, dass klare Wirkungs-Ursache-Beziehungen erkennbar wurden. Die Kraftmaschinen machen uns das bis heute deutlich: Wenn man Bücher aus dieser Zeit liest, erkennt man, wie begeistert die Menschen über ihre ersten Dampfmaschinen gewesen sind. Es war sehr

anschaulich nachvollziehbar, wo die Kraft entstand und wohin sie übertragen worden ist. Dieses Ursache-Wirkungsdenken, das wir zum Teil heute noch in den Wissenschaften anwenden, stammt aus dieser Zeit. Mit den Computern und den Möglichkeiten, die uns diese Geräte bieten, hat sich das vollkommen geändert. Ursache und Wirkung sind nicht mehr klar zu erkennen, wir können auch nicht mehr sehen, was hinter den Bildschirmen passiert. Das macht sie für uns weniger überschaubar, weniger vorhersagbar. Die Realitätsgrenzen haben sich verschoben und damit auch unser Realitätsbezug. Denn unser Denken, unsere Wahrnehmung hat sich dieser neuen Welt angepasst. Für unser Gehirn sind die Dinge also weniger gut vorhersagbar, weniger gut durchschaubar, die Dinge scheinen mehr oder weniger unbegrenzt, Aufgaben können scheinbar bedingungslos über die Computer bewerkstelligt werden.

Das hat zwei große Konsequenzen: Zum einen geht uns der Sinnbezug, der Bezug zur realen Welt, zur Wirklichkeit, stärker verloren. Wenn man den größten Teil seiner Zeit vor solchen durch Computer generierten Bilderwelten, vor virtuellen Realitäten verbringt, passt man sich auch zunehmend daran an. Der zweite wichtige Aspekt, den man nicht oft genug betonen kann, ist, dass Menschen, die zu viel Zeit vor Computern verbringen, auch den Bezug zu sich selbst verlieren. Sie spüren ihren eigenen Körper nicht mehr richtig, die eigene innere mentale Kraft geht verloren, und – das ist vielleicht das wesentliche Kennzeichen – man ist sehr stark auf das konzentriert und fokussiert, was in den von den Computern generierten Bilderfolgen abläuft.

Und damit verändert sich in der heutigen Zeit mit der Einführung dieser neuen Technologien zwangsläufig auch unser Selbstbild. Wir haben eine andere Wahrnehmung von uns selbst entwickelt. Die Weltbilder, die Vorstellungen von dem, was Welt ist, haben sich verändert, die Sinnbilder sind andere geworden. Sinngebende Entitäten und Zusammenhänge haben im Computerzeitalter eine andere Dimension angenommen.

Vielleicht fragen Sie sich jetzt: Na ja, das ist ja alles schön und gut, aber was sind denn nun die Fakten? Inwieweit kann die Hirnforschung tatsächlich belegen, dass die Einführung dieser neuen Technologien und deren vermehrte Nutzung dazu führt, dass sich das Hirn verändert? Eigentlich gibt es bisher nicht allzu viele Untersuchungen, aber das Prinzip ist vollkommen klar. Durch vielfältige Studien in den letzten Jahren konnte nachgewiesen werden: Wenn man sich intensiver über längere Zeit und mit besonderer Begeisterung mit etwas beschäftigt, werden entsprechende Verschaltungen im Gehirn angepasst. Aus anfänglich dünnen Nervenwegen werden durch häufige Nutzung allmählich Straßen. Sinnbildlich gesprochen könnte man sie Autobahnen nennen, von denen man möglicherweise gar nicht mehr herunterkommt.



Ein besonders anschauliches Beispiel, an dem die Hirnforscher zeigen konnten, wie sich die neuen Technologien auf die Hirnorganisation und -struktur auswirken, ist die Veränderung der Repräsentanz des Daumens im Gehirn von Jugendlichen. Wenn man den Daumen bewegt oder berührt, wird im Hirn eine Region, die «Daumen-Steuerungsregion», im sensorischen Kortex aktiv. Von dieser Region aus werden die Daumenbewegungen gesteuert. Eine englische Arbeitsgruppe hat nun festgestellt, dass bei englischen Jugendlichen genau diese «Daumen-Steuerungsregion» im Gehirn immer größer wird, und das hat mit der Nutzung von Computern zu tun. Bei unseren deutschen Jugendlichen wird das sicherlich nicht anders sein. Diese Hirnregion breitet sich also aus, es gibt eine immer stärker ausgeprägte, dabei immer effizienter funktionierende Kontrollinstanz für die Steuerung der Daumenbewegungen im Kortex. Dort sind inzwischen feinere, dichtere, auch immer zuverlässigere Vernetzungen entstanden, die schnelle Daumenbewegungen steuern, wie man sie braucht, wenn man zum Beispiel den ganzen Tag mit größter Begeisterung SMS-Botschaften von seinem Handy verschickt.

Die Einführung neuer Kulturtechniken, insbesondere der digitalen Techniken, hat also Folgen für das Gehirn. Das war schon immer so, auch die Einführung von mechanischen Geräten und andere technische Errungenschaften in der Generation unserer Großväter hatten schon ihre entsprechenden Einflüsse auf die Art und Weise, wie Menschen ihr Hirn benutzt haben. Die Frage ist freilich, ob es wirklich so sehr darauf ankommt, dass man eine besonders große Repräsentanz für die Bewegung der Daumen im Gehirn hat – ob es in unserer Gesellschaft in Zukunft entscheidend ist, dass man seine Daumen so schnell bewegen kann.

### 3. Die Sogwirkung moderner Medien

Moderne Bilder generierende Medien wie das Fernsehen oder der Computer mit all ihren Möglichkeiten werden aber nicht nur als Arbeits- oder Informationsinstrumente genutzt. Sie spielen auch eine bedeutende Rolle als Ablenkungs- oder Unterhaltungsinstrumente für Konsumenten. Sie sind eine bedeutende Verdienstquelle für die Be- und Vertreiber der betreffenden Angebote sowie für die Hersteller und Verkäufer dieser Produkte, für Gewinnmaximierung durch hohe Einschaltquoten oder Verkaufsraten. Zwangsläufig kommt es dabei zu einem Wettbewerb um die maximale Attraktivität der angebotenen Sendungen, Programme oder Spiele.

Bilder erreichen für Menschen immer dann eine extrem hohe Anziehung, wenn sie möglichst viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen und den Eindruck erwecken, sie seien für die eigene Lebensbewältigung hilfreich. Um das erreichen zu können, müssen die elektronisch generierten Bilder

möglichst bunt, abwechslungsreich, überraschend, voyeuristisch, sexualisiert oder brutal sein. Es muss in den Programmen ein Spannungsbogen aufgebaut werden, dem man sich nur schwer entziehen kann, der öfter (an besonders spannenden Stellen) unterbrochen und später fortgesetzt wird. Bei interaktiven Medien (Computerspielen) muss zudem das Gefühl geweckt werden, der Nutzer könne selbst in die Bilderfolgen aktiv eingreifen und etwas bewirken. Durch zunehmende Automatisierung dieser Handlungen wird für den Nutzer ein flow-Erleben auslösbar: Er verschmilzt förmlich mit seinem Denken und Handeln in den elektronisch generierten Bilderwelten.

Je besser ein Medienprodukt all diese Eigenschaften besitzt, desto größer ist die von diesem Produkt ausgehende Sogwirkung, desto schlechter gelingt es den Nutzern, sich dieser Wirkung zu entziehen und desto höher sind die Gewinne, die die Hersteller dieser Produkte erzielen.

#### 4. Die Auswirkungen der extensiven Nutzung Bilder-generierender Medien auf das Gehirn

Die erste und zunächst auffälligste Folge des extensiven Konsums Bilder generierender elektronischer Medien ist die bereits erwähnte *Anpassung der visuellen Wahrnehmung* an die Erkennung und Erfassung schnell wechselnder Bilder. Beim Computerspielen kommt es zudem zu einer starken Bahnung visuell-motorischer Kopplungen, die als enorm beschleunigte Reaktionen bestimmter Handbewegungen auf bestimmte optische Reize zutage tritt.

Eine zweite, sehr gut nachprüfbare Folge ist, dass sich durch intensives Spielen mit dem Computer zugleich die *Körperrepräsentanzen verändern*: Die Menschen spüren ihren eigenen Körper nicht mehr. Und wenn man körpereigene Signale immer schwächer wahrnimmt, verkümmern letztlich die Vernetzungen im Gehirn, die für diese Wahrnehmung und Interpretation dieser Signale zuständig sind. Das wiederum findet seinen Ausdruck – und das lässt sich schon heute bei manchen Jugendlichen feststellen – in gestörtem Hunger- und Durstgefühl, auch das Schlafbedürfnis sinkt. In Südostasien sind bereits die ersten computerabhängigen jungen Männer vor ihren Computerspielen buchstäblich verhungert und vertrocknet. Sie konnten die Bedürfnisse ihres eigenen Körpers nicht mehr erkennen.

Eine weitere Konsequenz ist *mangelnde Empfindungsfähigkeit*: das Unvermögen, sich in andere Menschen einzufühlen, emotionale Befindlichkeiten des Gegenübers zu erkennen und durch angemessene Ausdrucksformen in Gestik oder Mimik in Beziehung zu treten. Um das zu lernen, braucht man reale Menschen, auf die man reagieren kann und die wiederum auf einen selbst reagieren. Der Computer braucht nur die Maus, um zu

erkennen, dass man etwas von ihm will. Er ist ein sehr passives Kommunikationsmedium. Man hat zwar das Gefühl, dass man mit dem PC vieles bewegen kann, aber es ist kein wirklicher Austausch.

Und schließlich eine letzte Ebene, die in diesem Zusammenhang wichtig ist: Das *Vorstellungsvermögen* und die *Fantasie*. In dem Maße, wie junge Menschen in Computerwelten ihre Fantasie ausleben, entstehen andere Vorstellungsbilder, Weltbilder und Möglichkeiten, ihrer Fantasie freien Lauf zu lassen. Ein ganz wesentlicher Aspekt ist, dass man vor dem Computer eigentlich immer gezwungen ist, auf das, was der Computer an Bildern generiert – beim Fernsehen ist das ähnlich –, zu re-agieren. Man selbst hat keine Möglichkeit, seine Fantasie spielen zu lassen, wie das beispielsweise beim Lesen der Fall ist, wo man sich eigene Gedanken zum Geschriebenen machen kann und eigene Bilder entwickelt. Die schnellen Bilderfolgen unserer virtuellen Welten reißen uns förmlich mit wie in einem Strom. Für die eigene Fantasie bleibt meistens weder Zeit noch Raum.

Es macht zunächst wenig Sinn, darüber zu streiten, ob die Anpassungsprozesse, die in unserem Gehirn durch die intensive Nutzung dieser modernen Medien vonstattengehen, gut oder schlecht sind, ob sie vorteilhaft oder gefährlich sind. Was man zunächst einmal nur feststellen kann, ist, *dass* sich das Hirn verändert, *dass* es anders wird.

Die entscheidende Frage ist, ob man sich mit einem so angepassten Gehirn in der heutigen realen Welt besser oder schlechter zurechtfindet. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, in welcher Welt man sein Hirn benutzt. Das ist klar. Einem Förster im Wald wird eine besonders große Daumenrepräsentanz nicht viel helfen. Aber wenn man den ganzen Tag mit dem Handy und SMS-Botschaften unterwegs ist, ist diese Fähigkeit sehr vorteilhaft. Wer vorwiegend in Computerwelten lebt und fast alles mittels Computer macht, wird über kurz oder lang optimal an diese virtuelle Welt angepasst sein; er findet sich dort stetig besser zurecht. Aber er wird auch zunehmend Schwierigkeiten haben, sich in der realen Welt wohl und geborgen zu fühlen. Das lässt sich heute schon beobachten. Es gibt Menschen, die sich in der virtuellen Welt eher zuhause fühlen als in der realen Welt menschlicher Begegnungen.

Wie steht es nun mit Computerspielen? Zunächst gilt es wiederum ganz grundsätzlich festzuhalten, dass Spiele eine wunderbar kreative und druckfreie Erprobung von Strategien zur Lösung von Problemen ermöglichen. Alle lernfähigen Lebewesen müssen spielen. In gewisser Weise gleicht das freie Spielen dem Lernen fürs Leben. Je weniger Kinder spielen, umso weniger Möglichkeiten haben sie, ihre Kreativität zu entwickeln und immer wieder neue Lösungen auszuprobieren, die man später im Leben braucht. Trifft das für Computerspiele auch zu, sind auch sie eine Schule fürs Leben? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir sie in die folgenden drei Teil-

aspekte aufgliedern: Was wird mit Computerspielen gelernt und braucht man das im realen Leben? Wer spielt und aus welchem Grund? Wer hat die Computerspiele zu welchem Zweck hergestellt?

Gegen Spiele, die Kindern helfen, sich später im Leben zurechtzufinden, ist überhaupt nichts einzuwenden. Spiele, die nur dem Hersteller zu maximalen finanziellen Gewinnen verhelfen und die bewusst so hergestellt werden, dass sie die Kinder und Jugendlichen in einen Sog hineinziehen, sind hingegen keine Spiele. Es handelt sich um Geschäfte, die mit Bedürfnissen von Kindern gemacht werden. Mit Computerspielen wird im Wesentlichen gelernt, sich in *virtuellen* Welten zurechtzufinden. Das ist nicht sehr vorteilhaft für die *reale* Welt.

### 5. Wer gerät in den Sog der Computerspiele?

Wer spielt zum Beispiel «Second Life»? Es sind sehr viele Erwachsene. Viele Spiele sind ähnlich wie «Second Life» aufgebaut: Man kann sich darin eine eigene Identität schaffen, man bekommt sozusagen die Chance, ein anderes Leben zu führen als das, was man in der realen Welt hat. Daraus leitet sich ab, dass Menschen Computerspiele dann besonders attraktiv finden, wenn ihnen im realen Leben etwas fehlt. Das ist genau der Punkt, mit dem man sich bei der Betrachtung der Folgen extensiven Computerspiels noch intensiver befassen muss.

Kinder brauchen *Aufgaben*, an denen sie wachsen können. Die finden sie vielleicht nicht mehr in ausreichendem Maß in unserer realen Welt, in der sie oft vollkommen verplant sind. Kinder brauchen *Vorbilder*, an denen sie sich orientieren können. Und sie brauchen ein Gefühl der Zugehörigkeit, eine feste *Bindung*. Computer können all das bieten: Sie stellen den Kindern Aufgaben, an denen sie wachsen können. Das ist das eigentlich Anziehende, vor allem für Jungen. Sie merken: Hier können sie Abenteuer erleben, etwas gestalten – und dabei werden sie immer besser. Vorbilder liefern Computerspiele ebenfalls, es sind immer irgendwelche Helden unterwegs, an denen sich die Kinder orientieren können. Auch Zugehörigkeit und Bindung werden angeboten, indem die Spieler Gilden bilden, Gruppen, die gemeinsam spielen. Sogenannte LAN-Partys werden organisiert. Auf diese Weise werden Kinder und Jugendliche mit ihren Grundbedürfnissen, die in der realen Welt nicht hinreichend erfüllt werden, sehr leicht abholbar.

Was ist nun eigentlich das Gefährliche? Natürlich nicht die Computerspiele als solche, sondern die Tatsache, dass es für so viele Jugendliche, vor allem für die Jungen, in der Welt, die wir Erwachsene für sie geschaffen haben, nicht genug Aufgaben gibt, an denen sie wachsen können. Es gibt zu wenige Vorbilder, an denen sie sich orientieren können, und zu wenige Möglichkeiten, in denen sie Zugehörigkeit erleben und Bindungen ent-

wickeln können. Gefährlich sind nicht die Computerspiele als solche – sie bilden nur einen Ersatz für das, was Kindern und Jugendlichen fehlt. Gefährlich ist, dass die Grundbedürfnisse unserer Kinder in der gegenwärtigen Welt offensichtlich nicht befriedigt werden.

Und für wen sind Computerspiele besonders gefährlich? Natürlich – erstens – für diejenigen, denen es im realen Leben besonders wenig gelungen ist zu zeigen, dass sie etwas können, und zu spüren, dass sie an Aufgaben wachsen können – für diejenigen also, die zu wenige Aufgaben im Leben gefunden haben, die ihnen das ermöglicht haben. Gefährlich sind Computerspiele – zweitens – dann, wenn diese Menschen das Gefühl vermissen, zu anderen Menschen zu gehören. Wenn ein junger Mensch sich nicht mehr der menschlichen Gemeinschaft zugehörig fühlt, wenn er sich im realen Leben nicht mehr aufgehoben fühlt und darin keine sinnvollen Aufgaben findet, ist es tatsächlich sehr wahrscheinlich, dass er sich in diesen virtuellen Welten aggressiver und gewalttätiger Computerspiele das geistige Rüstzeug verschafft, das er braucht, um seinen Hass auf die Welt auf irgendeine Art und Weise später zu äußern.

#### *6. Welche Lösungen gibt es für das Problem computersüchtig gewordener Kinder und Jugendlicher?*

Je besser sich das Gehirn von Kindern und Jugendlichen an die Nutzung von Computerspielen anpasst, desto stärker wird das, was in diesen virtuellen Welten erlebt wird, als Realität wahrgenommen. Die jungen Menschen verwechseln zunehmend Fiktion und Realität, und sehr schnell wird umgekehrt das, was im realen Leben passiert – in der Familie, in der Schule usw. – für diese Jugendlichen zu einer Fiktion, die sie gar nicht mehr interessiert. Erst sind es drei Stunden, dann sechs, dann neun, die sie mit diesen Spielen zubringen. Schlussendlich gehen sie gar nicht mehr in die Schule. Ihre Eltern sind meist ratlos. Zuweilen rufen sie in den psychiatrischen Kliniken an und erbitten Hilfe und Rat. Fragt man diese Eltern, wo die Aufgaben für das betreffende Kind waren, an denen es hätte wachsen können, ist man oft erschrocken, denn manche Eltern wissen gar nicht, was das für Aufgaben sein könnten. «Hausaufgaben» oder «Mülleimer runtertragen» sind die häufigsten Antworten. Aber darum geht es eben nicht. Das Erfüllen von Pflichten im Rahmen des Schulbesuches oder von Förderprogrammen ist keine Aufgabe, an der ein Jugendlicher wachsen kann. Aufgaben, an denen man wachsen kann, sucht man sich selbst. Sie sind schwierig, und sie müssen auch schwierig sein. Das ist ähnlich wie eine Bergbesteigung. Wenn man oben auf dem Berg angekommen ist, ist man stolz auf sich selbst. Kinder, die laufen lernen, bewältigen zum Beispiel eine Aufgabe, an der sie wachsen.

Was können wir also tun? Das muss jeweils individuell entschieden werden. In Deutschland gibt es noch keine Kliniken für Computersüchtige. Kinder- und Jugendpsychiater können Computersucht auch noch nicht als eigenständiges Krankheitsbild abrechnen. Der Streit, ob es sich überhaupt um eine richtige Krankheit handelt, wird sicher noch weiter gehen. Aber das Problem hatten wir auch bei den Ess-Störungen. Heute würde keiner mehr behaupten, dass Magersucht nur eine vorübergehende Pubertätserscheinung ist.

V.a. sind neue Formen des Zusammenlebens wünschenswert. In Thüringen ist es mir gelungen, mit Hilfe des dortigen Kultusministeriums ein neues Bildungsmodell-Projekt ins Leben zu rufen. Es trägt den Titel: «Neue Lernkultur in Kommunen». Es hat zum Ziel, Kinder und Jugendliche in einer Kommune einzubinden, indem sie Aufgaben übernehmen, sich einbringen können, dazu beitragen dürfen, dass diese Kommune kulturell, sozial und im öffentlichen Leben vorankommt, dass sie eben auch durch diese Aktionen der Kinder und Jugendlichen wiedererweckt wird.

Etwa auf diese Weise könnten Kinder und Jugendliche in lebendige, reale menschliche Gemeinschaften eingebunden werden. Es ist wichtig, dass nicht nur Eltern und Lehrer für Kinder und Jugendliche maßgebliche Personen sind, sondern auch ältere Menschen mit ihrem riesigen Erfahrungsschatz. Außerdem brauchen Kinder und Jugendliche die reelle Erfahrung, dass es schön ist, Probleme mit Hilfe anderer Menschen zu lösen. Denn erst dann, wenn Kindern und Jugendlichen diese Erfahrung vorenthalten wird, wenn ihre wirklichen Bedürfnisse nach Verbundenheit und eigenen Entfaltungsmöglichkeiten nicht gestillt werden, erst dann werden sie empfänglich für die «Ersatzbefriedigungsangebote» der Computerspiel-Hersteller und all der anderen auf Gewinnmaximierung ausgerichteten Medienprodukt-Erzeuger.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> G. HÜTHER/W. BERGMANN, *Computersüchtig. Kinder im Sog der modernen Medien*, Düsseldorf 2007.

G. HÜTHER, *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*, Göttingen 2010.

G. HÜTHER, *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern*, Göttingen 2010.

G. HÜTHER, *Biologie der Angst. Wie aus Stress Gefühle werden*, Göttingen 2011.

G. HÜTHER/J. PREKOP, *Auf Schatzsuche bei unseren Kindern. Ein Entdeckungsbuch für neugierige Eltern und Erzieher*, München 2006.

G. HÜTHER/ H. BONNEY, *Neues vom Zappelphilipp. ADS/ADHS verstehen, vorbeugen und behandeln*, Düsseldorf 2010.

MICHAEL HERTL · WIESBADEN

## MIT DER BOTSCHAFT AUF SENDUNG GEHEN

### *Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen*

Nicht nur kirchenpolitisch, auch in den deutschen Medien war der Besuch von Papst Benedikt XVI. in Deutschland im September 2011 einer der absoluten Höhepunkte des Jahres: Bereits viele Tage vor Beginn der Reise konnte es sich kaum eine Talkshow leisten, den Themen Religion, Kirche oder Papst keine Beachtung zu schenken. Während des Besuchs selbst war bei ARD und ZDF sowie den kommerziellen Fernsehsendern kaum ein Übertragungswagen frei – denn ein gigantischer Aufwand wurde betrieben, um jede Station dieses Besuches live zu dokumentieren und zu kommentieren.

Daraus zu schließen, dass Kirche und Religion im Allgemeinen oder der christliche Glaube und seine Verkündigung im Besonderen im deutschen Fernsehen grundsätzlich eine herausragende Rolle spielen, wäre jedoch falsch – denn der Papstbesuch wurde im Wesentlichen nicht aus einer inhaltlichen «Verkündigungsperspektive» im Fernsehen übertragen, sondern weil er aus gesellschaftspolitischer Sicht einen hohen Nachrichtenwert hatte. Es handelte sich dabei also im engeren Wortsinn nicht um ein kirchliches Verkündigungsprogramm («Kirchenprogramm»), sondern um die Dokumentation eines zeitgeschichtlichen «Events».

#### *1. Soll Kirche ins Fernsehen?*

Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. Ihr konstitutiver Auftrag ist es, die Frohe Botschaft in die Welt zu tragen. Damit ist sie selbst wesentlich ein Medium der Verkündigung, durchlässig auf das Evangelium hin, den Inhalt dieses Kommunikationsprozesses. Sie verlöre ihre Existenzberechtigung, versuchte sie diese Aufgabe nicht mit aller Kraft zu erfüllen.

Doch wie erreicht dieses Medium Kirche in unserer Gesellschaft gegenwärtig die Menschen, wie verkündet sie die Botschaft vom gütigen und allmächtigen Gott, der Mensch geworden ist und im Heiligen Geist unter

*MICHAEL HERTL, geboren 1968, Dr. phil., Studium der Theologie und Kommunikationswissenschaften in Mainz und Freiburg. Journalist, Autor und Medienberater; seit 1996 Redakteur der Katholischen Fernseharbeit für die ZDF-Kirchenprogramme.*

ihnen wirkt? Nicht nur die immer weiter sinkende Zahl von Gottesdienstbesuchern und die zurückgehenden Auflagen der Kirchenpresse zeigen, dass die Kirche als Kommunikatorin über ihre traditionellen Kanäle Gottesdienst und Kirchenpresse, aber auch in Katechese, Erwachsenenbildung und Religionsunterricht, immer weniger Menschen anspricht. Und das gilt für Kirchenmitglieder genauso wie für Menschen, die der Kirche fern stehen. Zugleich gewinnen die audiovisuellen Massenmedien als Quellen der Orientierung und Information für die meisten Deutschen aller Altersstufen und Schichten immer mehr an Bedeutung, weil die Menschen sie – wie früher religiöse Rituale – vielfach in ihren Alltag integrieren. Dort – im Alltag – übernehmen sie daher teilweise pseudo-religiöse Funktionen: Sie helfen bei der Sinnsuche und strukturieren den Alltag. Und weil diese Medien immer stärker in das Internet integriert werden – wodurch sie orts- und zeitabhängig verfügbar sind – wird dieser Trend noch verstärkt. Die Feststellung, dass eine Botschaft – ob Werbung, Wertevermittlung oder politische Agenda – ohne die Massenmedien heute quasi niemanden mehr erreicht, ist längst zum Allgemeingut geworden.

Noch immer ist dabei unter den Massenmedien das Fernsehen, weit vor Radio, Zeitschriften und auch dem Internet, das Leitmedium schlechthin. Dies wird es so lange bleiben, bis in einigen Jahren die «digital natives» die Mehrheit der Bevölkerung bilden. «Leitmedium» ist das Fernsehen aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive deshalb, weil es in der Nutzungsdauer und dem Potential, Orientierung zu geben, vor allen anderen Medien liegt. Das Fernsehen setzt zudem Trends und Themen, an denen sich andere Medien orientieren. All das führt zur Erkenntnis: Der Ort christlicher Verkündigung muss noch viel öfter als bisher neben der «Kanzel» auch das Fernsehstudio sein. Die Kirche muss das Medium Fernsehen in seinen Möglichkeiten ernstnehmen und in ihre Verkündigungstätigkeit integrieren.

## 2. *Privilegiert nach dem deutschen Medienrecht*

Auch wenn die Kirche im deutschen Fernsehen faktisch an Einfluss und Sendezeit verliert, hat sie in Deutschland strukturell noch immer sehr gute Voraussetzungen. Denn im deutschen Rundfunkrecht besitzen die christlichen Kirchen eine hervorgehobene Stellung. Neben der Regierung (bei bestimmten Anlässen, z.B. bei der Neujahrsansprache des Bundeskanzlers bzw. der Bundeskanzlerin) und den politischen Parteien (die im Wahlkampf Wahlwerbepots senden dürfen) wird nur den Kirchen (sowie der Jüdischen Gemeinde) ein sogenanntes «*Drittensendungsrecht*» – das Recht zur Gestaltung eigener Sendungen – eingeräumt. Dabei ist zu beachten, dass weder Regierung noch Parteien einen eigenen Fernsehsender betreiben



dürfen, wodurch die Stellung der Kirchen nochmals eine besondere ist – denn dieses Recht besitzen sie darüber hinaus theoretisch auch noch.

«Drittsendungen» sind rundfunkrechtlich Sendungen, die von der inhaltlichen Verantwortung des Rundfunkveranstalters nicht erfasst werden – die rundfunkrechtliche Verantwortung liegt beim Träger der Sendung, der die Sendung nach eigenen Vorstellungen gestalten darf. Im Fall der kirchlichen Drittsendungen besteht der Sinn dieses Rechtes darin, «Glaubensverkündigung und kirchliche Stellungnahmen unmittelbar, d.h. ohne die Einschaltung von Journalisten oder außerkirchlichen Moderatoren den in Aussicht genommenen Empfängern nahe zu bringen»<sup>1</sup>.

Mit diesen Bestimmungen wird faktisch in erster Linie die Übertragung gottesdienstlicher Feiern im Fernsehen ermöglicht. Zur Begründung heißt es in der Literatur meist, dass Gottesdienste als Teil der Grundversorgung zu sehen seien, zu der die öffentlich-rechtlichen Vollprogramme verpflichtet sind.<sup>2</sup> Denn da die Rundfunksender selbst keine Gottesdienste veranstalten können, ergebe sich nach herrschender Meinung aus Art. 4 I, II GG (Religions- bzw. Bekenntnisfreiheit) eine verfassungsrechtliche Pflicht zu den Drittsendungsrechten.

Das Drittsendungsrecht beinhaltet aber nicht nur das Recht der Kirchen zur Übertragung von Gottesdiensten, sondern spricht ihnen auch das Recht zu, «für von ihnen gestaltete Sendungen eigene Sendezeit in Anspruch zu nehmen» – so heißt es zumindest in den Rundfunkgesetzen der «älteren» Sender Bayerischer Rundfunk, Hessischer Rundfunk, Radio Bremen und Südwestdeutscher Rundfunk sowie im ZDF-Staatsvertrag. Die Drittsendungsrechte räumen den Kirchen also neben dem Recht zur Übertragung gottesdienstlicher Sendungen auch die Möglichkeit zur «Darstellung kirchlichen Lebens» und zur «Verbreitung religiöser Wertvorstellungen» ein.<sup>3</sup>

Neben dem Drittsendungsrecht wird den Kirchen in den *Rundfunk-Staatsverträgen* und dem *ZDF-Staatsvertrag* auch das Recht auf Mitwirkung in den Kontrollgremien der öffentlich-rechtlichen Sender, also dem Rundfunk- bzw. Fernsehrat, zugesichert. In dieser Rolle haben die Kirchen theoretisch die Möglichkeit, mitzubestimmen bzw. zu kontrollieren und zu kritisieren, wie (auch) kirchliche Themen im allgemeinen Programm – also in «redaktionellen Sendungen» in Abgrenzung von den «Verkündigungssendungen» nach dem Drittsendungsrecht – des jeweiligen Senders behandelt werden. Diese Sendungen werden in den öffentlich-rechtlichen Sendern zum Teil von Kirchenredaktionen, zum Teil von anderen Redaktionen aus dem Nachrichten- oder übrigen Programmbereich gestaltet. In ihnen ist die Kirche – wie zu Beginn geschildert – nach den üblichen journalistischen Kriterien also Gegenstand der Berichterstattung. Kirchliche Ereignisse wie Katholikentage, Papstreisen, Bischofsernennungen, aber auch Fälle sexuellen Missbrauchs durch Priester und anderes finden sich in Nachrichten- und

Magazinsendungen vor allem der öffentlich-rechtlichen Sender wieder. Zuständig dafür sind in jedem Fall Nachrichten- oder Fachredaktionen der Sender, nie jedoch kirchliche Stellen. Vor allem in den letzten Jahren zeigt sich dabei eine Tendenz zu einer stark personenorientierten Berichterstattung: Speziell über Papst Johannes Paul II. (wohl auch wegen dessen den Medien besonders zugewandter Art) und (mit zunehmend kritischer Tendenz) über Papst Benedikt XVI. finden sich umfangreiche Programmstrecken. Schätzungen sprechen von einem 60prozentigen Anteil der Papst-Berichterstattung an der gesamten Berichterstattung über Religion und Kirche.<sup>4</sup> Untersuchungen über längere Zeiträume belegen allerdings die Tendenz, dass der Umfang der Berichterstattung über die Kirche(n) insgesamt stark abgenommen hat und keinesfalls der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche(n) in Deutschland entspricht.<sup>5</sup>

Blickt man auf die rechtlichen Grundlagen des *privaten Rundfunks* das Verhältnis zu den christlichen Kirchen betreffend, zeigt sich auf den ersten Blick eine ähnliche Situation wie beim öffentlich-rechtlichen Rundfunk. In § 42 des Rundfunk-Staatsvertrags (innerhalb des III. Abschnitts, der sich mit den «Vorschriften für den privaten Rundfunk» beschäftigt), heißt es, dass «den Evangelischen Kirchen, der Katholischen Kirche und den Jüdischen Gemeinden (...) auf Wunsch angemessene Sendezeiten zur Übertragung religiöser Sendungen einzuräumen (sind); die Veranstalter können die Erstattung ihrer Selbstkosten verlangen». Sowohl zwischen dem Sender RTL und den Kirchen als auch zwischen dem Sender SAT.1 und den Kirchen bestehen Rahmenverträge, in denen eine Zusammenarbeit geregelt ist.

Insgesamt scheint die Kirche damit in Deutschland eine vergleichsweise komfortable Situation im Fernsehen zu besitzen, vor allem durch das (allerdings zurückgehende) Engagement der öffentlich-rechtlichen Sender.

### 3. Kirche und Religion im Fernsehen

Mit Blick auf das *Fernsehprogramm* muss man allerdings stark differenzieren: «Religiöse» Programminhalte kommen in Deutschland zwar im säkularen Fernsehbereich fast in jedem Sendeformat gelegentlich vor, doch spezifisch «katholische» Inhalte im engeren Sinne finden sich nur in den «Sendeformaten» Liturgie und Wortverkündigung – beide sind übrigens keine Fernsehformate im eigentlichen Sinn des Wortes (wie etwa «Talk», «Nachrichten», «Dokumentation» etc.), sondern klassische Formen kirchlicher Verkündigung. Im Bereich der Wortverkündigung sind dabei die Gottesdienst-Übertragungen und das «Wort zum Sonntag» die am wenigsten fernsehspezifischen, der RTL-»Bibelclip» oder das «So gesehen» in SAT.1 die am ehesten dem Medium Fernsehen angepassten Formate. Wenn religiöse Themen in Nachrichten oder Dokumentationen behandelt werden, ge-

schiebt das meist unter einem gesellschafts- oder kulturpolitischen Aspekt und weniger unter kirchlich-religiösen Gesichtspunkten.

Bei aktuellen Anlässen wie Papstbesuchen oder anderen kirchlichen Großereignissen finden sich kirchliche Themen häufiger als sonst im Programm, wobei bei besonders wichtigen Ereignissen tendenziell weniger die Kirchen-Redaktionen (und in Abhängigkeit davon deren kirchliche Berater!) als vielmehr die politischen Redaktionen für die Sendungen verantwortlich zeichnen. Die oft und zahlreich noch als «Kirchenmagazine» bezeichneten Sendeformate wie «sonntags» im ZDF oder «Gott und die Welt» in der ARD verdienen dieses Prädikat eindeutig nicht mehr. Bestenfalls kann man sie als «Religions-Magazine» charakterisieren, wenn man den Begriff «Religion» relativ weit fasst.

Schließlich kommen religiöse Themen auch im Bereich von Serien und Spielfilmen vor – sei es in Serien, die im Kloster spielen («Um Gottes Willen») oder einen Priester als Protagonisten haben («Pfarrer Braun»), sei es in Serien, in denen es um existentielle Fragen wie Leben und Tod oder schicksalhafte Lebenswenden geht, die in einen religiösen Kontext gestellt werden. Oft, aber bei weitem nicht immer, wirken bei solchen Programmen kirchliche Experten als Berater mit.

#### 4. Besonderheiten kirchlicher Fernsehsender

Angesichts dieses Befundes kann man sich, wie es die Deutsche Bischofskonferenz in den vergangenen Jahren getan hat, auch die Frage nach der Berechtigung eines eigenen katholischen Fernsehsenders stellen, wie es ihn in anderen Ländern (z.B. Italien, Kanada oder den USA) seit langem gibt. In bzw. nach Deutschland senden zwar bereits EWTN und kephas-tv (k-tv) ein «katholisches» Programm; sie tun dies aber unabhängig von kirchlichen Stellen. Die Motivation für solche Überlegungen ist offenkundig: Blickt man auf die Programme kircheneigener Sender in anderen Ländern, ergibt sich ein völlig anderes Bild als bei säkularen Fernsehsendern.<sup>6</sup> Zwar sind auch bei kirchlichen Sendern Liturgie und Wortverkündigung die am häufigsten gezeigten Inhalte; sie sind es jedoch in einem quantitativ wesentlich höheren Maße als im säkularen Fernsehen. Während etwa im Programm des kommerziellen Fernsehens in den USA katholische *Gottesdienste* überhaupt nur mit Beteiligung des Papstes (oder bei extrem wichtigen nationalen Anlässen) gezeigt werden und im öffentlich-rechtlichen Fernsehen in Deutschland maximal im Zwei-Wochen-Rhythmus, strukturiert die Liturgie bei praktisch allen Kirchensendern die kompletten Sendetage. Und während in säkularen Sendern ausschließlich Eucharistiefiern übertragen werden, finden sich bei den Kirchensendern mindestens genauso häufig Gottesdienste der Tagzeitenliturgie wie Laudes oder Komplet. Bei EWTN

wird dreimal täglich der Rosenkranz gebetet, morgens und mittags Eucharistie gefeiert sowie (auf Englisch) der Angelus gebetet. Ganz ähnlich sieht es bei kephas-tv aus.

Bei den *Wortverkündigungs*-Sendungen führt der Vergleich zwischen säkularen und kirchlichen Sendern zu einem ähnlichen Ergebnis: Maximal im Wochenrhythmus (bzw. Zwei-Wochen-Rhythmus, bedenkt man die konfessionelle Aufteilung) senden deutsche öffentlich-rechtliche und kommerzielle Sender solche Beiträge, während sie bei kirchlichen Sendern die zweithäufigste Programmform sind und täglich mehrere Male ins Programm genommen werden. Religiöse *Talksendungen* gibt es im säkularen Bereich praktisch nicht (Ausnahme: «So gesehen – der Talk» bei SAT.1), während diese Programmattung im kirchlichen Bereich sehr häufig gesendet wird und neben den Gottesdiensten dasjenige Einzelprogramm ist, das kirchliche Sender am häufigsten selbst produzieren. Das Format der kirchlichen *Nachrichten* gibt es im säkularen Bereich gar nicht (mehr), wird aber von einem guten Teil der kirchlichen Sender regelmäßig ausgestrahlt. Häufiger als säkulare Programme senden Kirchensender auch *Dokumentationen* mit religiösen Inhalten, darunter oft mit Themen, die in säkularen Programmen überhaupt nicht vorkommen, weil sie beim Zuschauer zu viel religiöses bzw. konfessionsspezifisches Wissen voraussetzen. Programme, die heute nur noch von kirchlichen, nicht aber mehr von säkularen Sendern gesendet werden, sind solche mit katechetischen Inhalten sowie Ratgeber-Sendungen. Vergleicht man das Angebot im *Spielfilmbereich*, fällt allerdings auf, dass die attraktiveren und aktuelleren Spielfilme mit religiösem Bezug im säkularen Fernsehen gezeigt werden. Dies hat natürlich finanzielle Gründe, denn die Senderechte aktueller Hollywood-Produktionen sind für kirchliche Sender nicht finanzierbar. Praktisch alle Kirchensender arbeiten mit Budgets, mit denen ein säkularer Sender kaum einen Monat lang überleben würde, ein größerer nicht einmal einen halben Tag. Dafür erreichen Kirchensender auch nur ein sehr kleines Publikum und sind durchweg Spartensender.

Hinsichtlich der *Programmformate* unterscheiden sich kirchliche und säkulare Sender aber in einem wesentlichen Punkt: Während in säkularen Programmformaten kirchliche Stimmen bestenfalls mehr oder weniger ausführlich zu Wort kommen, sind in Sendern, die der Kirche nahe stehen, diese Stimmen quasi unter sich. Allenfalls in den wenigen Verkündigungssendungen des deutschen Fernsehens ist hier die christliche Botschaft noch unverfälscht und unverkürzt zu hören, während sie in den kirchlichen Sendern in den USA vollständig das Programm bestimmt. Dabei bewegen sich die Verkündigungssendungen in Deutschland – bezogen auf das jeweilige Senderpublikum – durchweg auf einem recht hohen Niveau und sind in ihrer professionellen Qualität in aller Regel höher einzustufen als die meisten Sendungen der US-Kirchensender.

Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass man mit Kirchensendern im Grunde nur bereits aktive und interessierte Kirchenmitglieder erreicht und kaum Menschen, die der Kirche fern stehen – je «kirchlicher» ein Programm ist, desto weniger kann es im eigentlichen Sinn «missionarisch» wirken. Damit dürfen sich kirchliche Anbieter aber nicht zufrieden geben, wenn sie ihren missionarischen Anspruch ernst nehmen. Denn zu den Adressaten und Rezipienten kirchlicher Sendeformate zählen nicht nur Alte und Kranke, die Gottesdienstübertragungen als «Ersatz» für den realen Gottesdienstbesuch schätzen, sondern auch Angehörige der meisten gesellschaftlichen Milieus, für die kirchliche Angebote in den Medien einen eigenen Wert haben, die sich aber scheuen, mit der Ortsgemeinde in Kontakt zu treten.

Ein Blick auf die Zuschauerzahlen zeigt, dass mit dieser Art der «Verkündigung» Menschen erreicht werden, die sonst für die Kirche kaum noch ansprechbar sind: Den «Bibelclip» auf RTL und das «So gesehen» auf SAT.1 etwa sehen regelmäßig zwischen einer und zwei Millionen Menschen (und entsprechend mehr, wenn diese Sendungen wiederholt werden), die zu einem großen Teil ungleich jünger und weniger kirchlich sozialisiert sind als die Rezipienten klassischer kirchlicher Medien.

### 5. Defizite kirchlicher Sendeformate

Als Hauptproblem kirchlicher Sendungen im säkularen Fernsehen erweist sich indes – mit Ausnahme des «Wort zum Sonntag» und der Gottesdienstübertragungen – das Wahrnehmungsdefizit beim Publikum aufgrund der meist sehr kurzen Sendungen (so dauert etwa der «Bibelclip» auf RTL nur ca. 30 Sekunden, das «So gesehen» auf SAT.1 eine gute Minute oder der «Filmtipp» auf ProSieben etwa anderthalb Minuten) oder der schlechten Sendezeiten (oft werden die kurzen Sendungen im kommerziellen Fernsehen «floatend» gesendet, d.h. es kann nur eine ungefähre Sendezeit angegeben werden, während andere kirchliche Sendungen früh am Sonntagmorgen oder spät abends gesendet werden). Dies versuchen die Verantwortlichen für die Kirchenprogramme unter anderem durch ein verstärktes Internet-Engagement auszugleichen, womit sie zudem auch andere, nämlich jüngere und kirchenferne Rezipientengruppen erreichen. So erzielen kirchliche Sendungen in ihrer «Zweitverwertung» auf Webseiten wie [www.youtube.com](http://www.youtube.com) oder [www.kirche.tv](http://www.kirche.tv) teilweise Quoten, die jene der Erstsendung auf Sparten sendern übertreffen – der statistische Effekt des «Long Tail» macht dies möglich, da diese Programme über einen längeren Zeitraum zur Verfügung gestellt werden können.

Zu wenig hingegen nutzen kirchliche Stellen bisher die kreativen Möglichkeiten des Web 2.0 und seiner nutzergenerierten Inhalte. Während Sender wie das amerikanische Current TV oder auch der ZDF-Ableger ZDF\_neo und andere die von Zuschauern erstellten Inhalte bereits zu einem

festen Bestandteil ihres Programms gemacht haben, sind solche Formate bei kirchlichen Sendern noch die große Ausnahme; bei Kirchenprogrammen im säkularen Fernsehen kommen sie praktisch nicht vor.

Die Realität im Bereich kirchlichen Fernsehengagements stellt sich als ein Versuch dar, im Konzert der mächtigen Sender und Produzenten mitzuspielen, ohne dafür über wirklich adäquate Mittel zu verfügen. Engagement und Kompetenz vieler kirchlicher Mitarbeiter kann dabei vieles ausgleichen, doch bleibt ein großes strukturelles Ungleichgewicht zwischen den lauten Marktschreibern der etablierten Fernsehsender und den dünnen Stimmen der katholischen Fernseherschaffenden.

### *6. Strategien kirchlicher Medienarbeit*

Doch die Aufgabe bleibt: Das Evangelium muss verkündet werden. Auf dieser Maxime gründen alle kirchlichen Medientheorien, spätestens seit «Communio et progressio» Christus selbst als den «Meister der Kommunikation» bezeichnete.<sup>7</sup> Die kulturprägende Kraft der Massenmedien wird von allen kirchlichen Verlautbarungen der letzten fünfzig Jahre wahrgenommen und akzeptiert.<sup>8</sup> Daher – und darin stimmen alle Äußerungen kirchlicher Stellen überein – sollte die Kirche die Massenmedien verstärkt nutzen, um die Frohe Botschaft der Welt bekannt zu machen. Sie muss sich dazu aber mit den Eigenheiten und Chancen dieser Medien auseinandersetzen und selbst auf allen Ebenen kommunikative Kompetenzen in diesen Medien entwickeln.

Diese Kompetenzen muss sie an ihre Mitglieder – an kirchliche Repräsentanten, Christinnen und Christen, welche im Fernsehen und den Neuen Medien auftreten und in ihnen arbeiten, ebenso wie an diejenigen, die diese Formate rezipieren – weitergeben, damit diese befähigt werden, die von den Medien vermittelten Wirklichkeiten als solche zu begreifen – Stichwort «Medienkompetenz». Dabei geht es um die Fähigkeit, Themen, Prioritäten und Einordnungen, die von den Medien gesetzt werden, zu erkennen und in ihrer Bedeutung für das eigene Leben zu bewerten. Menschen, die ihre Lebens- und Werteorientierung nahezu ausschließlich auf Basis des Konsums von (einer möglicherweise nur kleinen Auswahl an) Medien vornehmen, stehen in der Gefahr, Realität verzerrt zu erleben. Das Engagement der Deutschen Bischofskonferenz in der Ausbildung von Journalisten am Institut zur Förderung Publizistischen Nachwuchses (IfP) kann gerade in dieser Hinsicht nicht hoch genug bewertet werden. In der Theologenausbildung an Universitäten und Fachhochschulen hingegen besteht im Bereich Medien noch ein gewaltiger Aufholbedarf.

Neben der Vermittlung von Medienkompetenz sollte es eine Aufgabe der Kirche sein, ihre pastorale Arbeit mit der Verkündigung in und durch

die Medien zu verknüpfen. Denn Medien prägen zwar das kulturelle und moralische Bewusstsein von Gesellschaften, können selbst aber prinzipiell keine personalen Beziehungen herstellen: Massenmedien bleiben per definitionem als Sender anonym gegenüber dem Empfänger, selbst wenn sie im Idealfall «Werkzeuge der sozialen Kommunikation» sein können. Auch wenn durch neue Medien ein wechselseitiger Dialog zwischen Sender und Empfänger (technisch) eher möglich ist als zu früheren Zeiten, bleibt dieser Dialog, so begrüßenswert er auch sein mag, indirekt. Das Evangelium (auch) mit Hilfe von Massenmedien zu verkünden, birgt also auch Gefahren, wenn man Wert darauf legt, dass Verkündigung ein wirklichkeitsveränderndes Potential besitzt, das letztlich nur in der personalen Begegnung von Menschen wirken kann. Mit anderen Worten: Man darf die (mediale) Proklamation der Botschaft vom Reich Gottes nicht mit Evangelisierung verwechseln. Das Erstgenannte können Medien leisten, das Letztgenannte nicht. Deshalb können Medien, so wichtig ihre Rolle innerhalb der kirchlichen Verkündigung auch sein mag, nie Selbstzweck sein, ebenso wenig wie auch die Kirche sich selbst genügen und ihren Charakter als Werkzeug der Verkündigung verdrängen darf. Kommunikation ist nicht eine Funktion der Kirche, sondern ihr innerstes Wesen. Solange folglich die kirchliche Medienkommunikation isoliert vom sonstigen Tun der Kirche bleibt, muss sie ihrem Anspruch nach scheitern.

Bei seiner Begegnung mit engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft im Freiburger Konzerthaus forderte Papst Benedikt XVI. eine «Ent-Weltlichung» der Kirche im Sinn einer Lösung von zu starker Institutionalisierung und Einbindung in bzw. Verflechtung mit gesellschaftlichen («weltlichen») Strukturen. Übertragen auf den Bereich der Verkündigung in den Medien kann das auch heißen: Sich v.a. auf medienrechtliche Privilegien zu verlassen oder auch neue, eigene Medienstrukturen zu schaffen, entspricht weniger dem Wesen des christlichen Glaubens als vielmehr Christinnen und Christen dazu zu ermuntern und zu befähigen, in einer von Medien geprägten Gesellschaft – ob als kritische Konsumenten oder in den zahlreichen Funktionen innerhalb der Massenmedien – wie Salz oder Sauerteig zu wirken. Engagierte Christinnen und Christen, die in allen Bereichen und Formen der Medienstrukturen ihren Glauben leben und dies auch in ihrer Arbeit durchscheinen lassen, können letztlich die Frohe Botschaft am glaubwürdigsten und effektivsten in das Bewusstsein der Menschen rücken.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Ludwig RENCK, *Bekenntnisverfassungsrecht und kirchliches Drittsendungsrecht*. In: NVwZ 08 (2008), 868–874.
- <sup>2</sup> Vgl. Christoph LINK und Armin PAHLKE, *Kirchliche Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen. Staatkirchenrechtliche und medienrechtliche Probleme des Staatsvertrages von 1980 über den Norddeutschen Rundfunk*. In: Archiv des öffentlichen Rechts 108 (1983), 248–287.
- <sup>3</sup> Vgl. ebd., außerdem Axel VON CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht: Ein Studienbuch*, München 1996, 351.358 sowie Dieter LORENZ, *Das Drittsendungsrecht der Kirchen insbesondere im privaten Rundfunk*. Berlin 1988.
- <sup>4</sup> Über 60 Prozent aller Beiträge über die katholische Kirche in den Programmen von ARD, ZDF, RTL, SAT.1 und Pro Sieben handelten laut eines Forschungsberichtes der Zeitschrift «Medien Tenor» vom Papst und seinen Aktivitäten, zitiert nach Otto B. ROEGELE: *Glaubenslehre im Flugzeug. Presse war immer willkommen*, in: Rheinischer Merkur (07.04.2005).
- <sup>5</sup> *Schweigen, Zetern und Euphorie. Die Katholische Kirche wird 2005 zum Medienstar – doch was bleibt mit Blick auf die Inhalte?* In: Medien Tenor Forschungsbericht Nr. 152 (4/2005), 26.
- <sup>6</sup> Vgl. Michael HERTL, *Botschaft und Sendung. Kirchenfernsehen in Deutschland und den USA*. Stuttgart 2010.
- <sup>7</sup> Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation: Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Konzils (23.5.1971), Nr. 11.
- <sup>8</sup> Vgl. u.a. *Communio et Progressio*, Nr. 126–134 und *Evangelii Nuntiandi*, Nr. 45.



PAULUS TERWITTE · FRANKFURT AM MAIN

« ... UND DU HAST MIR GEMAILT. »

*Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web 2.0*

Gott hat Humor. Gerade beginne ich, diesen Artikel zu schreiben, ich sammle meine Gedanken, da ploppt Skype auf. Typisch, denke ich gleich: Wer online ist, kann sich nie sicher sein in seinem Vorhaben. Also nehme ich diesen Chat mit hinein in meinen Text. So werden die Leser erkennen, was Online-Seelsorge vermag. Damit kein Zweifel aufkommt: Der Text ist original. Nur der Name des Chatpartners wurde von mir verändert. Er hat der Veröffentlichung im Nachhinein zugestimmt. Ich schreibe also jetzt und lasse den Chat parallel mitlaufen.

[20:08:47] *Erich Sonder: Guten Abend Herr Pater*

[20:09:03] *Br. Paulus Terwitte: Guten Abend*

[20:09:16] *Erich Sonder: Sehr erfreut Sie kennen zu lernen*

[20:09:47] *Br. Paulus Terwitte: Danke.*

[20:10:48] *Erich Sonder: Ich hatte letztens über Sie gelesen und dass Sie auch Internetmedien benutzen u.a. Skype. Deswegen hatte ich mal mein Glück versucht.*

[20:11:53] *Erich Sonder: Wie fanden Sie den Besuch des Heiligen Vaters?*

[20:16:10] *Br. Paulus Terwitte: Ich war einverstanden.*

[20:17:37] *Erich Sonder: Mit dem was er gesagt hat?*

[20:20:06] *Br. Paulus Terwitte: ja, im Großen und Ganzen.*

[20:25:57] *Erich Sonder: Sehe ich auch so, wobei ich mich als konservativen Katholiken bezeichnen möchte. Manche Dinge hat er etwas verklausuliert ausgedrückt, wobei ich nicht glaube, dass alle ihn verstanden haben, die ihn verstehen müssten.*

[20:26:54] *Erich Sonder: Aber entschuldigen Sie. Vielleicht sollte ich mich erst einmal vorstellen:*

[20:27:54] *Erich Sonder: Mein Name ist Erich Sonder, ich bin 50 Jahre alt, verheiratet, 3 Kinder (Mädchen) und lebe in der Nähe von Bonn. Ich arbeite in Frankfurt als Geschäftsführer in einem ... Unternehmen.*

*BR. PAULUS TERWITTE, geboren 1959, Diplom-Theologe, pastoralpsychologische Ausbildung in Gestalttherapie, Fernsehmoderator, Internetseelsorger, Autor und City-Seelsorger, leitet das Kapuzinerkloster Liebfrauen in Frankfurt am Main.*

So geht es mir öfter. Das Wort Jesu wirkt: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu trinken gegeben» (Mt 25,35). Es lässt mich für Hungernde bereit sein, mitten im Meer der Eindrücke-Satten, die auf Milliarden von Internet-Seiten surfen. Angesichts der mittlerweile über 85% Online-User in Deutschland würde er sagen: «Ich war virtuell auf der Suche, und du hast mir gemailt.» Oder mit mir gechattet. In meinen Blog geschrieben. Ein Bild kommentiert in einem der Sozialen Netzwerke.

*[20:30:32 ] Erich Sonder: Ich stand der Kirche viele Jahre gleichgültig gegenüber, habe aber in den letzten Jahren wieder zum Glauben zurück gefunden.*

Nirgendwo anders als in der virtuellen Welt habe ich mitbekommen, wie der Kairós einen Menschen bedrängt. Hier und jetzt: Es muss hinaus. Zu diesem Mann. Auf diesem Weg. In dieser Stunde. Aus dem Blackberry oder daheim. In einem Internetcafé um die Ecke, damit mein Partner, meine Partnerin nichts mitbekommt, oder im Urlaub, am Abend. Wenn Ruhe in den Freizeitstress eingekehrt ist.

*[20:31:20] Br. Paulus Terwitte: Wie haben Sie das geschafft?*

*[20:32:48] Erich Sonder: Ich denke der Auslöser war der vorherige Heilige Vater, seine tiefe Frömmigkeit, besonders in den letzten Jahren vor seinem Tod. Das hat mich sehr beeindruckt.*

Die Aufzählung der Tage, aber vor allem Nachtzeiten und -orte könnte noch lange fortgesetzt werden, an denen es jemanden packt, einem Ordensbruder zu schreiben. Auf die katholische Kirche zuzugehen in der Person des Online-Priesters. Oder einfach auf einen Mitmenschen, den es wirklich gibt. Und von dem man oft doch nur weiß, was man im Internet von ihm gesehen, gelesen, oder – wie in meinem Fall – auch im Fernsehen oder Radio gehört hat. Online-Kommunikation lässt ja den Globe, das Umfeld des Schreibenden, ganz außen vor. Und auch das des Empfängers. Wer schreibt, ist ganz auf seine Fantasie angewiesen. Und wer liest, ebenfalls.

Die ganze Online-Kommunikation lebt von der Kraft der Übertragung und Projektion. Ich bin für die Schreiber der gute Priester, der verständnisvolle Ordensmann oder der harte Kirchenvertreter, der lebensfremde Mönch. Die mir schreiben, haben ein medial vermitteltes Bild von mir, das kompatibel ist mit Halbwissen und Wissen, mit Halbglauben und Glauben. Und dann kommt sie – die «Stunde», spätabends, nachts, morgens, tagsüber. Ich nehme eine solche Kontaktaufnahme ganz johanneisch; sie kommt aus einem Netzwerk und trifft auf Jesus, der den Kontakt als Hinweis darauf sieht, dass sich seine Sendung erfüllt: «Sie traten an Philippus heran, der aus Betsaida in Galiläa stammte, und sagten zu ihm: Herr, wir möchten Jesus sehen. Philippus ging und sagte es Andreas; Andreas und Philippus gingen

und sagten es Jesus. Jesus aber antwortete ihnen: Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird.» (Joh 12,21–23) Keiner hat es in der Hand, wann seine Stunde gekommen ist, wo ihm aufgeht, was die eigene Sendung ist. Meine Präsenz im Internet hat mich schon oft teilhaben lassen, wann sich solche Himmelsstunden bei Menschen ereignet haben – und in mancher Online-Begegnung hat sich für mich erfüllt, wozu ich mich als Ordensmann und Priester berufen glaube.

Die Kulturpessimisten sehen ein Zeitalter heraufziehen, in dem nicht mehr geschrieben oder gelesen wird. Ich halte ihnen die ganze Online-Korrespondenz entgegen, die im virtuellen Raum zwischen Millionen Servern dieser Welt sicher noch irgendwo gespeichert ist. Daran muss ich mich und meine Partner auch immer wieder erinnern: Was wir schreiben, schreiben wir wie auf offene Postkarten. Wer online sagt, stimmt der Öffentlichkeit seiner Mitteilung zu. Wenn man dann sieht, was alles hin- und hergesandt wird, traut man sich kaum, daran zu erinnern. Die Fakten sprechen jedoch für sich. Alles wird gespeichert, zwischengespeichert, kann IP-Adressen zugeordnet werden. Allein dass unser Schreiben in der Masse untergeht, legitimiert unsere Vorstellung von einem vertrauensvollen, diskreten Austausch. Ein Wunder von Vertrauen ist in dieser Perspektive das Internet allemal.

Eigentümlich ist auch, dass alles über die Enge der Tastatur geht. Vom Hirn und vom Herzen in zehn Finger. Und oft genug, wenn ich mich beim Bahnfahren zu den Mittipfern umschaue, mit zwei Fingern. Manchmal schmerzen mir die zehn Finger. Schon deshalb schreibe ich oft verkürzt. Internet-Präsenz fordert zu literarischem Schaffen heraus. Die Buchstaben gehen ohne die Schnörkel der Handschrift herüber und hinüber. Die ganze Fantasie ist gefragt. Wegen der Virtualität entsteht in meinem wie im Herzen des anderen wirklich Nähe. Aus wenigen Worten muss Großes gedacht werden, und in wenigen Worten geht ein ganzer Gedanke zum anderen: Online-Seelsorge ist beständige Dicht-Kunst. Geistliche Dichtung.

*[20:44:38] Erich Sonder: Später habe ich die alte lateinische Messe entdeckt, über ein Trappistenkloster in meiner Nähe. Die Spiritualität, die ich da gefunden habe, war ein weiterer Auslöser. Ich bin gewissermaßen ein Traditionalist geworden, wobei ich kein Fanatiker bin.*

Mir ist es angenehmer, in einem solchen Online-Dienst oder in einem mit Name und Gesicht arbeitenden Sozialen Netzwerk zu chatten. Da sind die Namen klar. Es gibt wenige, die sich in diesen beiden Online-Möglichkeiten hinter Pseudonymen verstecken. Unangenehm sind mir die Kommentarfunktionen auf den diversen Seiten von Online-Magazinen, auf denen anonyme Leute ihren Senf angeben, oft wenig qualifiziert, und schon gar nicht interessiert an einer fairen Auseinandersetzung.

Mir ist das von Anfang an wichtig gewesen: Wo Bruder Paulus draufsteht, da muss Bruder Paulus auch drin sein. Authentisch präsent sein – das ist meine Passion. Online-Seelsorge ist für mich undenkbar als anonymes Angebot: Auch wenn manche, die mich anschreiben, sich im ersten Schritt hinter einer allgemeinen E-Mail-Adresse verbergen – spätestens nach zwei Mails möchte ich den Klarnamen lesen. Sonst breche ich ab.

*[20:47:31] Br. Paulus Terwitte: Die Balance zwischen Liebe zur Form und Lebendigkeit in der Beziehung zum Inhalt – sprich: Gott. Glauben – ist nicht immer leicht zu halten.*

Ich erhalte täglich etwa zwei bis vier E-Mails oder Chatkontakte von Menschen, die mich zum ersten Mal ansprechen. Deren Seele will sich Luft machen. Sie fanden keinen, der sich Zeit nimmt. Wenn sie hätten einen Brief schreiben wollen: Die Antwort darauf würde erst Tage später kommen. Telefonieren? Mit wem? Viele sind skeptisch, ob Freunde oder Familienangehörige sie ausreden lassen. Aus Hunderten von E-Mails und Chatkontakten weiß ich: Virtuelle Kommunikation ergänzt die traditionellen Medien, z.B. Brief und Telefon. Der Schreiber kann anonym bleiben, seine Gedanken ausformulieren und dann: Ab geht die elektronische Post. Sie kommt sofort beim anderen an. Ich reagiere zeitnah. Ein Dialog beginnt. Oft nur zwei, drei gegenseitige Mitteilungen. Und der mir schrieb, ist zufriedener. Er weiß sich mit seinem Problem verstanden. Und durch den Kontakt mit mir als Ordensmann und Priester und bei Gott gut aufgehoben.

Die virtuelle Welt hat sich zwischen realer und privater etabliert. Gefüllt mit falschen Träumen und Konsumanreizen, zerrt sie an der Seele. Desorientiert gerät sie in den Strudel ihrer dunklen Kräfte. Wird sie von echten Anliegen realer Menschen gefüllt, kann sie Balsam für die Seele sein.

Allein vor dem Bildschirm zu Haus, bar jeder Kontrolle, ist ja die ganze Seelenkraft gefordert. Wenn man schon gefordert und schnell auch überfordert ist mit dem realen Leben: Wie gefordert und schnell auch überfordert ist man dann erst mit den virtuellen Angeboten, die ja nur einen Klick weiter darauf lauern, mich noch eine Zeitspanne länger vor dem Bildschirm zu bannen.

Wohin einer surft, das liegt in seiner Hand. Und was er lieber bleiben lassen sollte, muss in Bruchteilen von Sekunden entschieden werden. Die animierten Werbeeinblendungen reizen zum Weiterklicken. Dieser ständige Wechsel von Wahl und Widerstand gegen eine Wahl erschöpft den Menschen. Surfen macht müde. Auch hier bin ich als Internet-Seelsorger gefragt: Wohl dem, der einen Ansprechpartner in seiner Internet-Erschöpfung gefunden hat. (Zur Abwehr eigener Erschöpfung komme ich noch.)

Vor einigen Jahren rief ich an Aschermittwoch zum Internet-Fasten auf. 40 Tage surfen ohne Sex. Es meldeten sich über 200 Personen, die mir ihr

Suchtverhalten beichteten. Mit vielen entwickelte sich ein eindrucksvoller, kurzer Kontakt. Am Ende stand oft: Danke, dass Sie das Thema aufgegriffen haben. Danke für die Möglichkeit, Ihnen schreiben zu können. Ich denke an den jungen Mann, der nachts aus Amerika schreibt: Ich habe gerade gehört, meine Großmutter stirbt in Deutschland. Und ich kann ihm antworten, er kann mir schreibend von dieser Frau erzählen, und ich bete tippend für ihn in seiner Trauer und für das Seelenheil der Oma. Oder die Frau, deren Mann ihr gerade eröffnete, dass er eine andere hat. Im Online-Dating gefunden. Gerade hat sie ihn überrascht. Sie und andere nutzen das Internet, um mit dem Hindenken und Hinfühlen zu mir ihre Gefühle schreibend zu ordnen, spontan sich mir anzuvertrauen. Einen Moment bei mir auszu-ruhen. Und sie erhalten in ihr Dunkel ein virtuelles Licht: Meine Antwort. Mein Dasein. Das Internet ist ganz gut für die Seele!

*[20:52:41] Erich Sonder: Ich bin übrigens in Ihrer Kirche zur Beichte gegangen, dieses Jahr während der Fastenzeit. Das war das zweite Mal nach meiner «Bekehrung». Davor hatte ich fast 40 Jahre nicht gebeichtet.*

*[20:53:02] Br. Paulus Terwitte: Was für ein Weg – der da hinter Ihnen liegt. Und was für eine Freude jetzt, Sie hier zu treffen.*

*[20:53:30] Erich Sonder: Ich glaube es hängt auch mit dem älter werden zusammen, man denkt auch über andere Dinge nach, die nicht nur mit Geld oder Karriere und Vergnügen zu tun haben.*

Es sind Jugendliche und Senioren, Atheisten und Superkatholische, die mit mir Kontakt aufnehmen. Ich habe mal versucht, die Erkenntnisse der Sinus-Milieu-Studie auf die Absender von Nachrichten an mich zu legen. Ungefähr die Hälfte rechne ich den drei Milieus zu, die noch recht kirchennah sind, die andere Hälfte verteilt sich aber ziemlich genau über die anderen Milieus. Sie sprechen mich meistens in den Sozialen Netzwerken an. Ich locke sie dort auch aus der Reserve. Die über 1700 «Fans» oder wie die heißen, die einem dort auf den Fersen sind, versorge ich mit einer bunten Mischung aus katholischen Nachrichten, spirituellen Texten und katechetischen Erläuterungen. Darauf wird munter reagiert. Nicht immer nett. Mitunter auch sehr frech. Wenn es unbotmäßig wird, gehen andere dazwischen. Drohen mit «Entfreundung» – was mir ein leichtes Lächeln abgewinnt, da hier Exkommunikation in ganz neuer Form betrieben wird.

*[20:56:16] Bruder Paulus: Ja, mit dem Alter kann es zusammenhängen, aber viele in Ihrem Alter sind noch nicht in der Weise wach geworden wie Sie jetzt. Ich glaube, Gott hat sich was dabei gedacht, dass er gerade Sie jetzt «erwischt» hat.*

*[20:56:36] Erich Sonder: ...wobei ich aber weiter ein sündiger Mensch bin....*

[20:57:50] Erich Sonder: *So etwas hätte ich vor einigen Jahren nie gesagt oder gedacht.*

[20:58:34] Br. Paulus Terwitte: *Was empfinden Sie, wenn Sie das aussprechen? Wie kommt Ihnen das vor?*

[20:59:57] Erich Sonder: *Ich gebe Ihnen vielleicht einmal ein einfaches Beispiel: Ich bin in der Vergangenheit sehr unregelmäßig zur Kirche gegangen, zwar mehr als einmal im Jahr, aber von Einhaltung der Sonntagspflicht keine Spur.*

[21:01:50] Erich Sonder: *Seit 2 Jahren nehme ich diese Pflicht sehr ernst, habe aber auch große Freude daran, zur Hl. Messe zu gehen.*

[21:02:12] Erich Sonder: *Ich freue mich förmlich darauf, sonntags zusammen mit meiner Frau in die Kirche zu gehen.*

[21:02:46] Erich Sonder: *Hier geht es aber nur um die Einhaltung eines Gebots.*

[21:03:10] Br. Paulus Terwitte: *Das ist ein geistlicher Gewinn: Nun schreibt Ihnen nicht mehr die Lust was vor oder die überbordene Eventkultur, wie Sie den Sonntag halten, sondern Gott selber lädt sie in Seinen Freiraum ein.*

Die gegenseitige Kontrolle in den Sozialen Netzwerken wird von vielen unterschätzt. Dort herrsche eher die Leichtigkeit des Seins: Selbstinszenierung und die Reaktion der anderen darauf spiele eine wichtige Rolle. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, die beschreiben hilft, welche Aspekte des eigenen Lebens aus den Netzwerken herausgehalten werden und welche dort erwünscht und gar überbetont werden. Als meine Mutter starb, war ich einen Moment versucht, fünf Minuten später diese für mich sehr bewegende Erfahrung zu twittern. Ich habe das «natürlich» nicht gemacht. Mir wurde bewusst: Was wirklich mich als Mensch beschäftigt, kann ich nicht auf diesem Weg teilen. Je intimer die Erfahrung ist, umso weniger kann ich sie teilen. Denn die virtuelle Nähe ist eben nicht real. Und reale Betroffenheit, vor allem im Themenkreis von Tod und Krankheit, Scheidung und Arbeitslosigkeit, taucht so gut wie gar nicht auf. Ich habe die Todesanzeige meiner Mutter veröffentlicht, weil ich dachte, dass ich das dort kann wie es in einer Tageszeitung üblich ist: Bald waren unter dem Bild Kommentare zu lesen, dass dies doch nun wirklich geschmacklos sei. Wenn man aber nicht preisgeben kann, was einen real gerade im Tiefsten getroffen hat, haben Soziale Netzwerke auch asoziale Aspekte: Sie sind Massenkommunikation. Massenbetroffenheit ist erwünscht. Persönliche Betroffenheit jedoch nicht.

Dafür sind die Foren im Internet besser geeignet, die Foren für Trauernde, von Scheidung Betroffenen, die Familienforen. Wenn es mir in den Netzwerk-Dialogen an den Pinnwänden oder in den Kommentaren zu persönlich wird, lade ich bewusst den Dialogpartner in den Nachrichtenraum aus. Ich bin als Seelsorger dafür verantwortlich, dass sich der andere in der Kon-

zentration auf mich und meine Kommentare bewusst bleibt, dass er in den Sozialen Netzwerken halböffentlich agiert.

So wie ich das Persönliche der Kommunikation in der Online-Kommunikation den anderen vorenthalte, so werden es viele andere ebenfalls tun, zumindest aus der Generation 25 plus. Leider ist dies nur meine Hoffnung. Erfahrungen von Cybermobbing machen nicht nur die Jüngeren. Auch ältere Nutzer lehnen sich zu weit aus dem Fenster, werden bloßgestellt und können sich kaum der üblen Nachrede erwehren, die gegen sie verbreitet wird. Ich bin immer wieder erstaunt, was im Schutz der Anonymität Menschen den Mitmenschen anzutun bereit sind. Der Online-Kontakt mit diesen Opfern gehört für mich zu den anstrengendsten Begleitungen im Internet.

*[21:09:48] Erich Sonder: Das Bewusstsein, sein Leben verändern zu müssen, aber auch zu können, ist viel stärker als vorher.*

*[21:10:48] Erich Sonder: Wie ernst nehme ich meine Ehe, mein Verhältnis zu meinen Kindern und zu meinen Eltern.*

*[21:11:19] Erich Sonder: Aber es bedarf meiner Ansicht nach einer geistlichen Führung.*

*[21:12:18] Erich Sonder: Ich vergaß noch zu erwähnen, wie gestalte ich mein Arbeitsleben als Christ, als Katholik. Insbesondere als Führungsperson.*

Womit ich bei der Pflege meiner eigenen Ressourcen angekommen bin. Die persönliche Ordnung meiner Online-Präsenz hilft mit, deren Qualität zu schützen. Die Webseiten suggerieren ja eine Tag- und Nachtbereitschaft, zumindest kann man immer etwas an eine Pinnwand schreiben oder ein Email versenden. Auch wenn ich das erst am nächsten Tag lese – die Menge der täglichen Eindrücke aus der virtuellen Welt ist neben der normalen Arbeit kaum zu verkraften. Ich wähle mir bewusst Zeiten, in denen ich nicht online bin. Bei diesem Artikel habe ich tatsächlich einen Chat mitlaufen lassen, weil ich ihn wie eine Fügung angesehen habe. Er illustriert, wie so eine Begegnung im virtuellen Raum verläuft. Die Offline-Zeit pflege ich ebenso wie die Zeiten, in denen ich telefonisch nicht erreichbar bin. Im Kalender steht Woche für Woche von Freitag 14 Uhr bis Samstag 14 Uhr TMM – Termin mit mir. Da gehe ich weder online noch mache ich beruflich etwas. Im Urlaub geht das drei Wochen ähnlich. Der Email-Autoresponder teilt nach der Dank-Floskel mit: «... Ihr E-Mail wird nicht aufbewahrt im Posteingang. Senden Sie es mir nach meiner Rückkehr zur Arbeit noch einmal zu.»

Da der virtuelle Raum unendlich erscheint und man Zugriff auf alle Informationen, ja Menschen zu haben scheint, gehe ich immer wieder gern ins Gebet: Nicht ich bin allgegenwärtig, allmächtig und omnipräsent; Gott allein ist es. Beten bringt mich auf Distanz: In der Mitte meiner Vorstellung

gen über eine kommunikative Welt steht nicht eine Suchmaschine, auch nicht ein Soziales Netzwerk. Müsste ich Schöpfungsgeschichte neu schreiben, würde ich anstelle des Baumes Suchmaschine oder Netzwerk in die Mitte des Paradieses hineinerzählen: Davon dürft ihr nicht essen, wenn ihr nach menschlichem Erkennen sucht. Im Gebet wehre ich mich gegen die Versuchung, nur noch am Tropf der virtuellen Welt zu hängen. Sie ist bequem. Und gefährlich. Sie gaukelt mir vor, wie wichtig ich bin, ganz nach dem Motto: «Eröffne eine Website, und die Welt wird dich kennen. Dann bist du für alle und immer erreichbar.» Wie in jedem Seelsorgeauftrag gilt es auch in der Online-Präsenz, sich durch eine geistliche Ordnung zu disziplinieren. So wird der dem Web gern folgende persönliche Größenwahn gezähmt. Die schöpferische Eigenkraft wird stark, wenn sie ihre Grenzen im Aufmerksamsein und in der Zeit bejaht. Hier und da stelle ich mich auch virtuell in den Dienst der Mitmenschen. So kann der eine oder andere auch durch mich die Zuwendung Gottes erfahren. Und beim Endgericht hoffe ich dann zu hören: Denn ich war online – und du hast mir gemailt.

*[21:13:03] Br. Paulus Terwitte: Da bedarf es tatsächlich der geistlichen Begleitung, guter Gesprächspartner, glaubenserfahrener Schwestern und Brüder. Welche Erfahrung haben Sie, solche zu finden?*

*[21:14:07] Br. Paulus Terwitte: (Ich wäre da noch froh um eine Antwort. Und würde das Gespräch gern zu einem weiteren Zeitpunkt fortsetzen. Denn nun macht meine Online-Präsenz dicht. Beziehungsweise ich gehe jetzt zum Gemeinschaftsabend mit meinen Brüdern. Adé)*

*[21:15:40] Erich Sonder: Wann sind Sie gewöhnlich online?*

*[21:16:01] Erich Sonder: Ich informiere mich aber über das Internet und beteilige mich häufig an Internet-Foren und Blogs zu geistlichen Themen.*

*[21:18:44] Erich Sonder: Herr Pater, ich werde dann auch für heute Schluss machen. Vielen Dank für das Gespräch und ich hoffe auf weitere Gespräche. Gute Nacht.*



MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

## MENSCHENWÜRDIGE SEXUALITÄT

*Eine Relecture der Enzyklika «Humanae Vitae»*

In seiner Enzyklika über die Liebe «Deus Caritas Est» vom 25. Dezember 2005 fragt Benedikt XVI.: «Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren lässt?» Seit langem ist diese Ansicht weit verbreitet, wenn es um die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Frau geht. Friedrich Nietzsche hat ihr den von Benedikt XVI. zitierten markanten Ausdruck gegeben. «Das Christentum habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet». In seiner Antwort auf Nietzsche zeigt Benedikt XVI., dass die Kirche «nicht dem Eros als solchen eine Absage erteilt, sondern seiner zerstörerischen Entstellung den Kampf ansagt», dass der Eros mithin der Reinigung und der Verbindung mit der Agape bedarf, um dem Menschen nicht nur den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack von jener Seligkeit zu schenken, auf die unser ganzes Sein wartet<sup>1</sup>. Aber es ist in der Tat so, wenn die Kirche sich zu moralischen Fragen äußert, hören viele zunächst einmal das Nein. Sie hören, was die Kirche als unsittlich und damit unerlaubt verwirft. Sie blenden aus, was sie verteidigt. Nie war das im vergangenen Jahrhundert mehr der Fall als bei der Enzyklika «Humanae Vitae» über die Weitergabe des menschlichen Lebens durch Paul VI. vom 25. Juli 1968. Die Kirche verbiete die hormonale Empfängnisverhütung, so lautete die Botschaft, die in Europa, in den USA und vor allem in Deutschland verbreitet wurde.<sup>2</sup>

### *«Humanae Vitae» und der historische Kontext*

Was war der Hintergrund der Enzyklika «Humanae Vitae»? Im Jahr 1960 war in den USA, 1961 dann auch in Deutschland und in vielen anderen Ländern ein die Empfängnis verhinderndes Hormonpräparat auf den Markt gekommen, das den Körper der Frau so manipuliert, dass eine Schwanger-

*MANFRED SPIEKER, geb. 1943 Prof. für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.*

schaft vorgetäuscht, eine neue Empfängnis in der Regel unmöglich und im Falle einer dennoch vorkommenden Empfängnis eine Nidation verhindert wird. Der Volksmund nannte das Präparat bald zutreffend «Anti-Baby-Pille». Die Kirche stand vor der Frage, wie dieses Hormonpräparat zu bewerten sei, ein Präparat, bei dessen Anwendung das Paar die Sexualität des Menschen von der ihr immanenten Fruchtbarkeit trennt. In der Enzyklika «*Humanae Vitae*» gab Paul VI. die Antwort der Kirche: Die eheliche Liebe, die im Geschlechtsakt, dem biblischen «Ein-Fleisch-Werden», gipfelt, ist eine Gabe Gottes. Sie ist eine besondere Form personaler Freundschaft, sinnhaft und geistig zugleich. «Wer seinen Gatten liebt, liebt ihn um seiner selbst willen, nicht nur wegen dessen, was er von ihm empfängt. Und es ist seine Freude, dass er ihn durch seine Ganzhingabe bereichern darf»<sup>3</sup>. «Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind»<sup>4</sup>. Die Kenntnis dieser biologischen Gesetze ist die Voraussetzung einer verantwortlichen Elternschaft, die nicht ohne die Tugend der Selbstbeherrschung denkbar ist<sup>5</sup>. Die Anwendung von Hormonpräparaten zum Zweck der Empfängnisverhütung beraubt den ehelichen Akt seiner Natur, Zeichen der Ganzhingabe zu sein und ist deshalb verwerflich. Jeder eheliche Akt hat auf die Verknüpfung seiner beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Offenheit für die Weitergabe des Lebens – zu achten<sup>6</sup>. Jeder Handlung ist deshalb verwerflich, «die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluss an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern». Ein absichtlich unfruchtbar gemachter ehelicher Akt ist in sich unsittlich und kann auch nicht «durch die fruchtbaren Akte des gesamt-ehelichen Lebens seine Rechtfertigung erhalten».<sup>7</sup>

#### *«Humanae Vitae» und das II. Vatikanische Konzil*

«*Humanae Vitae*» fügte sich ein in die vom II. Vatikanischen Konzil propagierte «Förderung der Würde der Ehe und der Familie». Mit diesem Titel überschrieb das Konzil das erste Kapitel des zweiten Teils von «*Gaudium et Spes*», in dem von der Berufung zu Ehe und Familie und von der sittlichen Würde des ehelichen Geschlechtsaktes die Rede ist.<sup>8</sup> In einer Fußnote zu Ziffer 51 hatte das Konzil aber festgehalten, dass es sich noch nicht zur Bewertung der hormonalen Empfängnisverhütung äußern wolle, weil Paul VI. diese Frage der Untersuchung durch eine Kommission anvertraut habe und nach Abschluss der Untersuchung selbst eine Entscheidung treffen werde<sup>9</sup>. Diese Entscheidung enthielt «*Humanae Vitae*». Die Fußnote hatten jedoch manche Leser auch unter den Moraltheologen fälschlicherweise be-

reits als Billigung der chemischen Empfängnisverhütung interpretiert, obwohl das Konzil selbst schon unterstrichen hatte, dass die sittliche Qualität des ehelichen Aktes nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive abhängt, «sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren. Das ist nicht möglich ohne den aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit»<sup>10</sup>. Deshalb sei es nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft. Diese Aussage des Konzils ergibt aber nur dann einen Sinn, wenn sich die objektiven Kriterien, die für die sittliche Qualität des Geschlechtsaktes entscheidend sind, und die sich aus dem Wesen der Person und ihrer Akte ergeben, jeden Akt der Eheleute meinen.

### *Die Königsteiner Erklärung*

Die Kritik an «*Humanae Vitae*» ist der Enzyklika nicht gerecht geworden. Sie hat die Entscheidung Pauls VI. häufig auf die Frage der Methoden der Empfängnisregelung reduziert und übersehen oder verdrängt, dass es der Enzyklika um eine anthropologische Frage ging. Zu dieser Engführung der Kritik hat auch das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika vom 30. August 1968, die sogenannte «Königsteiner Erklärung» beigetragen<sup>11</sup>. Diese Erklärung wies die Gläubigen zwar mit einem Zitat aus dem Konzilsdekret über die Religionsfreiheit darauf hin, dass sie bei ihrer Gewissensbildung die Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben müssen. Es sei Aufgabe der Kirche, «die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen». Sie erinnerte auch daran, dass viele Christen in der Frage der Empfängnisregelung der Lehre von «*Humanae Vitae*» entsprechen (11) und dass das Gesetz Christi von jedem Christen verlange, «mehr und mehr von sich selbst abzusehen, um sich mehr und mehr dem anderen hingeben zu können» (17). Sie beklagte auch, dass in der Kritik an der Enzyklika wichtige Aussagen über die eheliche Liebe und die verantwortete Elternschaft ausgeblendet werden (10). Aber die Erklärung erweckte zugleich den Eindruck, als sei die Frage der Empfängnisregelung eine Angelegenheit «privater Theorie und Praxis» (3), bei der man auch zu einem anderen Ergebnis kommen könne als Paul VI. Wer zu einem anderen Ergebnis komme, müsse nur «Rücksicht nehmen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten» (12). Mehrfach war davon die Rede, den Dialog über die Enzyklika auch mit dem Papst fortzusetzen (15/16) und die Lehre der Enzyklika zu ergänzen

(9), so dass die Annahme naheliegend war, es handle sich um eine revidierbare Entscheidung. Die Seelsorger wurden aufgefordert, Gewissensentscheidungen der Gläubigen zu respektieren. Sie wurden aber nicht aufgefordert, die Gläubigen auch aufzuklären. Größeres Verständnis für die Enzyklika hat die Königsteiner Erklärung nicht bewirkt. Sie wurde im Gegenteil schnell als bischöfliche Erlaubnis interpretiert, «*Humanae Vitae*» zu ignorieren. Sie förderte die Verbreitung eines fragwürdigen Gewissensbegriffes.<sup>12</sup>

Die gleiche Wirkung hatten auch die Erklärungen vieler anderer Bischofskonferenzen, so die Maria-Troster Erklärung der österreichischen Bischöfe vom 21. September 1968, das Winnipeg Statement on *Humanae Vitae* der kanadischen Bischöfe und Erklärungen der holländischen, der belgischen und der italienischen Bischöfe. Für alle diese Erklärungen gilt, was der Erzbischof von Wien Christoph Kardinal Schönborn in einer Predigt in Jerusalem am 27. März 2008 seinen bischöflichen Mitbrüdern aus ganz Europa bekannte: «Wir hatten nicht den Mut, ein klares Ja zu «*Humanae Vitae*» zu sagen.... Aus Angst verschlossen wir uns hinter den Türen, nicht aus Angst vor den Juden (vgl. Joh 20,19), sondern wegen der Presse und auch wegen des Unverständnisses unserer Gläubigen. Weil wir keinen Mut hatten, veröffentlichten wir in Österreich die Maria-Troster Erklärung, so wie in Deutschland die Königsteiner Erklärung. Dies hat im Volk Gottes den Sinn für das Leben geschwächt und die Kirche entmutigt, sich für das Leben zu öffnen»<sup>13</sup>. Die Bischöfe hatten bisher auch nicht den Mut, diese Erklärungen zu revidieren, obwohl sie sowohl von Johannes Paul II. als auch von Benedikt XVI. bei ihren Ad-Limina-Besuchen in Rom und bei anderen Gelegenheiten wiederholt dazu aufgefordert wurden.

### *Entwicklungen seit 1968: Die Theologie des Leibes*

Drei Entwicklungen haben in den vergangenen Jahrzehnten zu einem besseren Verständnis der eigentlichen Anliegen der Enzyklika «*Humanae Vitae*» beigetragen: Ein ganzheitliches personales Verständnis der Sexualität, Fortschritte im Verständnis des Fruchtbarkeitszyklus der Frau und die Entwicklungen in der Ehekultur und im Lebensschutz, die in Deutschland und in vielen modernen Gesellschaften seit der Einführung der chemischen Empfängnisverhütung zu beobachten sind. Es scheint deshalb an der Zeit zu sein, die Enzyklika «*Humanae Vitae*» mehr als vier Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen einer Relecture zu unterziehen, einer neuen und vertieften Lektüre, die nicht zuerst nach dem fragt, was sie verbietet, sondern nach dem, was sie verteidigt: «*Humanae Vitae*» verteidigt die eheliche Sexualität als Ausdruck personaler Liebe. Die Enzyklika ist ein «Hohes Lied» der Liebe. Sie verteidigt ein Menschenbild, in dessen Zentrum die Person steht, die Anspruch auf Anerkennung hat und für die Selbsthingabe ebenso zu den

Bedingungen eines gelingenden Lebens gehört wie die Selbstbestimmung. Sie verteidigt ein Menschenbild, in dem der Mensch ein geschlechtliches Wesen ist, in dem Mann und Frau füreinander geschaffen sind, und in dem die Ehe nicht nur eine Vertragsbeziehung, sondern Bedingung einer gelingenden sexuellen Vereinigung, biblisch gesprochen, eines gegenseitigen Erkennens von Mann und Frau ist, die sich in dieser Vereinigung gegenseitig vollenden, um mit Gott zusammenzuwirken bei der Zeugung neuen menschlichen Lebens.

Die gegenseitige Vollendung im ehelichen Akt und die Offenheit für die Zeugung neuen Lebens sind nicht nur durch die chemische Empfängnisverhütung Anfang der 60er Jahre, sondern auch 15 bis 20 Jahre später durch die künstliche Befruchtung, die 1978 zur Geburt des ersten im Labor erzeugten Menschen führte, auseinander gerissen worden. Auch diese Form der Zeugung widerspricht dem personalen Verständnis einer menschenwürdigen Sexualität. Deshalb hat sich die katholische Kirche in den beiden bioethischen Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre «Donum Vitae» vom 10. März 1987 und «Dignitas Personae» vom 8. September 2008 mit allen Formen und Problemen der assistierten Reproduktion kritisch auseinandergesetzt<sup>14</sup>. Sie verteidigt in diesen Instruktionen die eheliche Sexualität und die Würde der Fortpflanzung gegen die Reproduktionsindustrie, deren Verfahren zur fahrlässigen Tötung von Embryonen und zum Verlust der Würde des Menschen führen.

Anliegen der katholischen Sexualethik ist es, deutlich zu machen, nicht nur, dass die gegenseitige Vollendung in der sexuellen Umarmung und die Offenheit für die Empfängnis neuen Lebens zusammengehören, sondern auch dass das eine durch die Verknüpfung mit dem anderen konstituiert wird. Die Sexualität ist nicht etwas rein Biologisches. Sie betrifft vielmehr den innersten Kern der menschlichen Person. Der Geschlechtsakt ist deshalb nicht nur ein körperlicher, sondern ein untrennbar leiblicher und geistiger Akt. Er ist ein Akt gegenseitiger Vollendung durch gegenseitige, vorbehaltlose Hingabe. Dieses vorbehaltlose Sich-Schenken setzt die umfassende gegenseitige Bejahung, die lebenslange Treue und die Bereitschaft zur Transzendierung der Beziehung in der Offenheit für die Weitergabe des Lebens voraus. Auf menschenwürdige Weise wird der Geschlechtsakt nur vollzogen, wenn er in jene Liebe integriert ist, mit der sich Mann und Frau vorbehaltlos einander schenken und die den natürlichen Rhythmus zwischen sexueller Vereinigung und Enthaltbarkeit beachtet. Er ist deshalb nie nur ein Akt des Triebes oder der Leidenschaft, sondern sittlicher Akt einer handelnden Person. Er setzt die Tugend der Selbstbeherrschung voraus, in der auch die Enthaltbarkeit zu einem leiblichen Ausdruck der Liebe und der verantwortlichen Elternschaft wird. «Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge», schreibt Johannes Paul II. in «Familiaris Consortio» 1981, «wenn sie

nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehalte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch die Hingabe nicht umfassend. Die Ganzheit, wie sie die eheliche Liebe verlangt, entspricht auch den Forderungen, wie sie sich aus einer verantworteten Fruchtbarkeit ergeben. Auf die Zeugung eines Menschen hin geordnet, überragt diese ihrer Natur nach die rein biologische Sphäre und berührt ein Gefüge von personalen Werten, deren harmonische Entfaltung den dauernden, einträchtigen Beitrag beider Eltern verlangt<sup>15</sup>. Benedikt XVI. unterstreicht die «unveränderte Wahrheit» von *Humanae Vitae* und die ganzheitliche Betrachtung des Geschlechtsaktes in einer Ansprache zum 40. Jahrestag der Enzyklika am 10. Mai 2008. In *Humanae Vitae* werde die eheliche Liebe «innerhalb eines ganzheitlichen Prozesses beschrieben, der nicht bei der Trennung von Seele und Leib haltmacht und auch nicht dem bloß flüchtigen und vergänglichen Gefühl unterworfen ist, sondern Sorge trägt um die Einheit der Person und die vollkommene Gemeinschaft der Eheleute, die sich in der gegenseitigen Annahme einander hingeben im Versprechen treuer und ausschließlicher Liebe, das einer wirklich freien Entscheidung entspringt»<sup>16</sup>.

Johannes Paul II. hat während seines langen Pontifikats nicht nur die Lehre von «*Humanae Vitae*» mehrfach bestätigt, er hat ihr in seiner Theologie des Leibes auch eine vertiefte Begründung gegeben. Diese Theologie des Leibes hat er in den Katechesen bei seinen Generalaudienzen in den ersten fünf Jahren seines Pontifikats 1979 bis 1984 entfaltet. Die Tatsache, dass die Theologie auch über den Leib reflektiert, dürfe niemanden verwundern, der um das Geheimnis und die Wirklichkeit der Inkarnation weiß. Dadurch, dass das Wort Gottes Fleisch wurde, sei der Leib zum Gegenstand der Theologie geworden<sup>17</sup>. Die Theologie des Leibes hat nicht nur in seinem Apostolischen Schreiben «*Familiaris Consortio*», sondern auch im Katechismus und in seiner Enzyklika «*Evangelium Vitae*» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995 ihren Niederschlag gefunden. Der Katechismus greift die Perspektive von «*Humanae Vitae*», von «*Familiaris Consortio*» und der Theologie des Leibes auf, wenn er feststellt: «Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sich-Schenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist. Dieser anthropologische und moralische Unterschied zwischen der Empfängnisverhütung und der Zuflucht zu den natürlichen Fruchtbarkeitszyklen ist mit zwei sich aus-

schließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft»<sup>18</sup>. Johannes Paul II. richtete in «Familiaris Consortio» einen «dringenden Aufruf an die Theologen», dem kirchlichen Lehramt zu helfen, «die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung» der Lehre von «Humanae Vitae» und dem II. Vatikanischen Konzil über die Empfängnisregelung allen Gläubigen zu verdeutlichen. Die Zusammenarbeit der Theologen mit dem kirchlichen Lehramt sei auch deshalb dringend geboten, weil eine innere Verbindung zwischen der kirchlichen Lehre zur Empfängnisregelung und jener zum Menschenbild bestehe<sup>19</sup>. Auch 30 Jahre nach «Familiaris Consortio» hat dieser Aufruf nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Von der Theologie des Leibes hat die Moraltheologie bisher nur sehr unzureichend Kenntnis genommen.<sup>20</sup>

Die Enzyklika «Evangelium Vitae» setzt die anthropologische Betrachtung der Sexualität fort und verknüpft sie mit einer theologischen. Johannes Paul II. preist die Fortpflanzung als Kooperation der Eheleute mit dem Schöpfer. Die Zeugung eines Kindes durch das vollkommene Sich Schenken von Mann und Frau im ehelichen Liebesakt sei «ein zutiefst menschliches und in hohem Maße religiöses Ereignis, insofern sie die Ehegatten, die «ein Fleisch» werden (Gen 2,24) und zugleich Gott selbst beteiligt, der dabei gegenwärtig ist». Das Kind bringe «ein besonderes Abbild Gottes [...] in die Welt: in die Biologie der Zeugung ist die Genealogie der Person eingeschrieben». In der menschlichen Fortpflanzung sei «Gott selber in einer anderen Weise gegenwärtig [...] als bei jeder anderen Zeugung «auf Erden». Denn nur von Gott kann jenes «Abbild und jene Ähnlichkeit» stammen, die dem Menschen wesenseigen ist, wie es bei der Schöpfung geschehen ist. Die Zeugung ist die Fortführung der Schöpfung»<sup>21</sup>.

### *Entwicklungen seit 1968: Die natürliche Empfängnisregelung*

Die Fortschritte in der Erforschung des Fruchtbarkeitszyklus der Frau in den vergangenen 40 Jahren haben das Verständnis für die Enzyklika «Humanae Vitae» deutlich verbessert. Sie haben zugleich besser erkennen lassen, dass es sich bei der Entscheidung zwischen der natürlichen Empfängnisregelung und der chemischen Empfängnisverhütung nicht nur um eine Methodenfrage, sondern um eine anthropologische und moralische Frage handelt. Paul VI. hatte in «Humanae Vitae» bereits darauf hingewiesen, dass die Kirche «die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten» beim Geschlechtsverkehr durch die Ehegatten für legitim hält. Diese Berücksichtigung empfängnisfreier Zeiten schließt die Tugend der Keuschheit ein. Zugleich hat er deutlich gemacht, dass die Entscheidung zwischen der Berücksichtigung empfängnisfreier Zeiten und der chemischen Empfängnisverhütung durch die Manipulation des Körpers der Frau «zwei ganz unterschiedliche Verhal-

tensweisen» zum Gegenstand hat<sup>22</sup>. Diese Entscheidung lässt sich deshalb nicht auf die Methodenfrage reduzieren. In diesen unterschiedlichen Verhaltensweisen spiegeln sich, schreibt Johannes Paul II. in «Familiaris Consortio» anthropologische und moralische Differenzen, die größer und tiefer sind, «als man gewöhnlich meint» und die mit «zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft» sind. «Die Entscheidung für die natürlichen Rhythmen beinhaltet ein Annehmen der Zeiten der Person, der Frau, und damit auch ein Annehmen des Dialoges, der gegenseitigen Achtung, der gemeinsamen Verantwortung, der Selbstbeherrschung. Die Zeiten und den Dialog annehmen heißt, den zugleich geistigen und körperlichen Charakter der ehelichen Vereinigung anerkennen und die personale Liebe in ihrem Treueanspruch leben. In diesem Zusammenhang macht das Ehepaar die Erfahrung, dass die eheliche Vereinigung um jene Werte der Zärtlichkeit und der Affektivität bereichert wird, die die Seele der menschlichen Geschlechtlichkeit bilden, auch in ihrer leiblichen Dimension. Auf diese Weise wird die Sexualität in ihrer echt- und vollmenschlichen Dimension geachtet und gefördert, sie wird nicht «benutzt» wie ein Gegenstand, was die personale Einheit von Leib und Seele auflösen und so die Schöpfung Gottes in ihrer intimsten Verflechtung von Natur und Person verletzen würde»<sup>23</sup>. Benedikt XVI. bestätigt diese ebenso anthropologische wie theologische Perspektive in seiner Ansprache zum 40. Jahrestag von *Humanae Vitae*: «Keine mechanische Technik kann den gegenseitigen Liebesakt der beiden Eheleute ersetzen, der Zeichen eines größeren Geheimnisses ist, durch das sie als Protagonisten an der Schöpfung beteiligt sind»<sup>24</sup>.

Zur Zeit der Veröffentlichung von «*Humanae Vitae*» war zwar der Fruchtbarkeitszyklus der Frau bekannt. Der japanische Arzt Kyusaku Ogino und der österreichische Arzt Hermann Knaus hatten viel zur Unterscheidung der fruchtbaren und der unfruchtbaren Tage der Frau beigetragen, aber die nach ihnen benannte Knaus-Ogino-Methode der Empfängnisregelung war eine Methode, die nur den Kalender und nicht die physiologischen Vorgänge beobachtete und die deshalb mit größeren Unsicherheiten verbunden war. Hier haben die Methoden der Natürlichen Empfängnisregelung erhebliche Fortschritte gebracht. Mit ihnen lassen sich fruchtbare und unfruchtbare Tage der Frau sehr genau unterscheiden und sowohl für die Erfüllung eines Kinderwunsches als auch für die verantwortliche Vermeidung einer Empfängnis nutzen. Diese sogenannte sympto-thermale Methode aber ist weit mehr als eine Methode der Empfängnisregelung. Sie ist ein partnerschaftlicher Weg, der den Ehepaaren hilft, einen Weg gegenseitiger Annahme, gemeinsamer Verantwortung und des Dialoges über ihre Sexualität zu gehen<sup>25</sup>. Die Erfahrungen, die die Menschen in vielen Ländern und Kulturen in den vergangenen 30 Jahren auf diesem Weg der Natürlichen Empfängnisregelung



gemacht haben, sind positiv. Es geht bei der Wahl zwischen der Natürlichen Empfängnisregelung und der chemischen Empfängnisverhütung nicht um eine Frage der Technik bzw. der «natürlichen» oder «künstlichen» Methoden, sondern um eine Entscheidung zwischen zwei verschiedenen Haltungen. Bei der Natürlichen Empfängnisregelung ändern die Ehegatten ihr sexuelles Verhalten durch gemeinsame Enthaltbarkeit, wenn berechtigte Gründe es nahelegen, eine Empfängnis zu vermeiden. Sie manipulieren aber nicht den Akt der Hingabe ihrer selbst und der Annahme des Anderen. Dieser moralischen Entscheidung aber versucht ein Paar aus dem Weg zu gehen, das den Körper der Frau mittels eines Hormonpräparats manipuliert und zum Objekt degradiert.

Parallel zu diesen Fortschritten in der Erforschung des Fruchtbarkeitszyklus der Frau sind auch die Erkenntnisse über die Wirkungen der Hormonpräparate vertieft worden.<sup>26</sup> Damit sind nicht nur die gesundheitlichen Risiken und die psychischen Belastungen gemeint, die die Frau bei längerer Anwendung der Pille in Kauf nimmt, sondern auch die Tatsache, dass diese Präparate nicht nur die Eireifung, sondern auch die Einnistung des befruchteten Eis in die Gebärmutter verhindern. Sie sind also nicht nur Ovulations-, sondern auch Nidationshemmer, mithin nicht nur ein Mittel der Empfängnisverhütung, sondern auch der Embryonenvernichtung. Diese Funktion der Pille kann in den Bemühungen um Aufklärung über die chemische Empfängnisverhütung nicht verdrängt werden.

### *Entwicklungen seit 1968: Der Verfall der Ehekultur*

Die Entwicklungen in der Ehekultur und im Lebensschutz, die bei der Relecture von «*Humanae Vitae*» zu beachten sind, liefern für das Verständnis der Enzyklika Gründe *ex negativo*, mithin nur plausible Nebenargumente und keine Hauptargumente. Diese Entwicklungen haben all das, was Paul VI. schon in «*Humanae Vitae*» angekündigt hatte, noch weit übertroffen. Paul VI. nannte als ernste Folgen einer künstlichen Geburtenregelung die Zunahme ehelicher Untreue, die Aufweichung sittlicher Zucht, den Verlust der Ehrfurcht vor der Frau seitens der Männer, die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben, und die Machtzunahme der Politik, wenn diese der Versuchung nachgibt, sich in Angelegenheiten der Geburtenregelung einzumischen<sup>27</sup>. Die Ehekultur hat in den 50 Jahren seit der Einführung der chemischen Empfängnisverhütung deutlich gelitten. Dies spiegelt sich zum einen in einer beispiellosen Explosion der Scheidungsrate, die in Deutschland 1965 bei 12% lag und die im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts über 50% erreicht hat. Waren auf 100 Eheschließungen 1965 zwölf Scheidungen gekommen, so waren es 2003 bereits 55. Auch wenn für eine Ehescheidung viele Gründe in Frage kommen, so ist die Annahme doch naheliegend, dass sich in diesen Zahlen auch eine Zunahme ehelicher

Untreue spiegelt. Die Ehe wurde von einem im Grundgesetz geschützten Institut zu einer Vertragsbeziehung, bei deren Eingehen häufig schon die Auflösungsfolgen geregelt werden.

Der Verlust der Ehekultur spiegelt sich zum anderen in einem zunehmenden Anteil von ehelos zusammen lebenden Paaren, Patchworkfamilien, unehelichen Geburten und Alleinerziehenden mit allen Risiken an verminderten Entwicklungschancen für die Kinder durch Armut, Vaterverlust und psychische Belastungen. Dass die Kinder auch die ersten Opfer einer Scheidung sind, dass die jährlich rund 200.000 Scheidungswaisen in Deutschland für die Scheidung ihrer Eltern mit deutlich erhöhten Schulabbrecherquoten, Delinquenzraten, Frühschwangerschaften bei Mädchen und Scheidungsraten beim Eingehen einer eigenen Ehe einen hohen Preis zu zahlen haben, der auch die Gesellschaft belastet, ist durch die Scheidungsforschung in der Soziologie, der Entwicklungspsychologie und der Erziehungswissenschaft vielfach nachgewiesen worden.<sup>28</sup> Der Verlust der Ehekultur spiegelt sich schließlich auch in der Gesetzgebung und in der Rechtsprechung, die im vergangenen Jahrzehnt begonnen haben, die Rechtsstellung eingetragener Lebenspartnerschaften an die der Ehe anzugleichen und so den besonderen Schutz, den das Grundgesetz in Artikel 6 Ehe und Familie zusichert, preiszugeben<sup>29</sup>. Nicht zuletzt spiegelt sich dieser Verlust der Ehekultur in den Behauptungen des 7. Familienberichts der Bundesregierung von 2006, dass das «nichteheliche Zusammenleben normativ geworden» sei und dass «die Mehrheit der Menschen in Zukunft, unabhängig davon, ob eine Heirat erfolgte oder nicht, im Laufe ihres Lebens multiple Beziehungen mit verschiedenen Lebenspartnern erfahren» werde, weshalb die Familienpolitik einen «Wechsel von einem Modell der lebenslangen Ehe zu einem Modell der «seriellen Monogamie» voraussetzt<sup>30</sup>. Obgleich dieser Familienbericht von den Parteien, den Medien und auch den Kirchen weitgehend ignoriert wird, drängt sich der Eindruck auf, dass sich die «lebenslaufbezogene Familienpolitik» der Bundesregierung am Modell der «seriellen Monogamie» orientiert.

### *Entwicklungen seit 1968: Die Preisgabe des Lebensschutzes*

Nicht weniger dramatisch als die Entwicklung der Ehekultur ist die Entwicklung des Lebensschutzes. Es wird zwar häufig behauptet, die sichere und allen zugängliche Empfängnisverhütung sei das wirksamste Mittel gegen die Abtreibung. Die katholische Kirche wird immer wieder beschuldigt, de facto der Abtreibung Vorschub zu leisten, weil sie die hormonale Empfängnisverhütung ablehnt. Diese Behauptungen hat schon Johannes Paul II. in «Evangelium Vitae» zurückgewiesen: Es mag sein, «dass viele auch in der Absicht zu Verhütungsmitteln greifen, um in der Folge die Versuchung der Abtreibung zu vermeiden. Doch die der «Verhütungsmentalität[...] inne-

wohnenden Pseudowerte verstärken nur noch diese Versuchung angesichts der möglichen Empfängnis eines unerwünschten Lebens. In der Tat hat sich die Abtreibungskultur gerade in Kreisen besonders entwickelt, die die Lehre der Kirche über die Empfängnisverhütung ablehnen»<sup>31</sup>. Die Verhütungsmentalität übernimmt keine Verantwortung für unerwünschte Folgen des sexuellen Verhaltens bei einem immer möglichen Versagen der Verhütung, nachdem sie den natürlichen Zusammenhang zwischen der Sexualität und der Weitergabe des Lebens zerrissen hat. Sie betrachtet die Abtreibung als alternative Form der Verhütung oder als «Notfallverhütung».

Der zeitliche und der statistische Zusammenhang zwischen der Ausbreitung der die Empfängnis und die Nidation verhindernden Hormonpräparate einerseits und der Legalisierung der Abtreibung sowie der Explosion der Abtreibungszahlen andererseits ist unübersehbar. Wenige Jahre nach der Einführung der «Anti-Baby-Pille» haben viele Staaten begonnen, den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens zu lockern oder ganz preiszugeben und die Abtreibung zu legalisieren. Allein in Deutschland sind seit der Legalisierung der Abtreibung 1974 nach Angaben des Statistischen Bundesamtes über fünf Millionen Abtreibungen vorgenommen worden. Da das Statistische Bundesamt oft selbst darauf hingewiesen hat, dass seine Statistik kein realistisches Bild der Abtreibungszahlen vermittelt, dass sie nur rund 60% der Abtreibungen erfassen, die realen Zahlen mithin deutlich höher liegen, muss von über neun Millionen Abtreibungen seit 1974 ausgegangen werden<sup>32</sup>. In dieser Schätzung sind die Frühabtreibungen, die die nidationshemmende Wirkung der Pille hervorruft, noch nicht enthalten. Die massenhafte Tötung ungeborener Kinder hat gravierende Auswirkungen auf die demographische Entwicklung. Die jährlichen Geburten haben sich seit Mitte der 60er Jahre halbiert. Wurden 1965 noch über 1,3 Millionen Kinder in Deutschland (Ost und West) geboren, so waren es 2009 nur noch rund 660.000.

### *Das Evangelium des Lebens*

Die menschenwürdige Sexualität, zu der die Kirche in der Enzyklika «*Humanae Vitae*», im Katechismus und in zahlreichen Texten der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. den Weg weist, bezieht ihre Überzeugungskraft nicht aus den dramatischen Fehlentwicklungen der Ehekultur und des Lebensschutzes, die in Deutschland und in zahlreichen anderen Ländern zu beobachten sind. Sie bezieht ihre Normen und ihre Überzeugungskraft vielmehr aus der personalen Natur des Menschen, aus der dialogischen Struktur seines Leibes, aus den Weisungen Jesu im Neuen Testament, aber auch aus den Erfahrungen glücklicher Eheleute. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Er hat ihn als Mann und Frau erschaffen und einander zugeführt. Mann und Frau entzücken und «erkennen» einander.

Sie werden «ein Fleisch». Sie zeugen neues Leben, das schon im Mutterleib eine dialogische Natur hat (Gen 2,22-25; 4,1). Schon im Mutterleib ist der Mensch Adressat von Gottes Fürsorge und Berufung und zugleich Subjekt der Freude und des Lobpreises seines Schöpfers, wie sowohl das Alte Testament (Jes 49,1-5; Ps 71,6; 139,13-16) als auch das Neue Testament in der Begegnung der schwangeren Elisabeth mit der schwangeren Gottesmutter Maria zeigen, die ja zugleich die Begegnung Jesu mit Johannes dem Täufer ist (Lk 1,44). Für die Weitergabe des Lebens offen zu sein, ist eine wesentliche Dimension im gegenseitigen und vorbehaltlosen Sich-Schenken der Eheleute. Sie ist eine Bedingung geglückerter Sexualität. Diese Offenheit und dieses Sich-Schenken setzen Liebe und Selbstbeherrschung voraus. Sie bleiben auf Vergebung und Versöhnung angewiesen. Sie stehen unter dem Segen des Schöpfers. Sie bleiben eine Bedingung für das Gelingen des ehelichen Lebens. Die Kirche wird nicht müde, den Menschen auf diesem Weg zu einer menschenwürdigen Sexualität und zum Gelingen des ehelichen Lebens zu helfen. Ihr erster Auftrag ist es, das Evangelium des Lebens zu verkünden. «*Humanae Vitae*», «*Familiaris Consortio*», «*Donum Vitae*», «*Evangelium Vitae*» und «*Dignitas Personae*» sind wesentliche Pfeiler dieser Verkündigung.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI., *Deus Caritas Est*, Kap. 3 und 4.

<sup>2</sup> Vgl. die Sammlungen kritischer Stimmen von Franz BÖCKLE und Carl HOHENSTEIN, (HRSG.), *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu Humanae Vitae*, Einsiedeln 1968 und Ferdinand OERTEL, (HRSG.), *Erstes Echo auf Humane Vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, Essen 1968.

<sup>3</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 9.

<sup>4</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 12.

<sup>5</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 10.

<sup>6</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 12.

<sup>7</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 14.

<sup>8</sup> II. VATIKANISCHES KONZIL, *Gaudium et Spes* 48-52.

<sup>9</sup> *Gaudium et Spes* 51, Fußnote 118.

<sup>10</sup> *Gaudium et Spes* 51.

<sup>11</sup> Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika «*Humanae Vitae*», in der Nachkonziliaren Dokumentation des Paulinus-Verlages Bd. 14, Trier 1968, S. 63ff. Die Ziffern im Text beziehen sich auf die Königsteiner Erklärung.

<sup>12</sup> Dazu Vincent TWOMEY, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg 2008. Dass die Königsteiner Erklärung von vielen als «General-Legitimation» verstanden wurde, «um sich über den normativen Gehalt von *Humanae Vitae* hinwegzusetzen», stellte auch Bischof Karl Lehmann in seinem Vortrag «Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen. Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der «Königsteiner Erklärung» vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 25.9.1993 fest (Manuskript S. 15f.). Seine Forderung einer «Relecture» bezog sich jedoch nicht auf «*Humanae Vitae*», sondern auf die Königsteiner Erklärung (S. 11). Eine kritische Analyse dieser «Relecture» leistet Giovanni B. SALA, *Die «Königsteiner Erklärung» 25 Jahre danach*, in: Forum Katholische Theologie, 10. Jg. (1994), S. 97ff.

<sup>13</sup> Christoph SCHÖNBORN, *Wir hatten nicht den Mut, ein klares Ja zu Humanae Vitae zu sagen*, in: Christoph CASSETTI/Marianne PRÜGL, (HRSG.), *Geheimnis ehelicher Liebe. Humanae Vitae – 40 Jahre danach*, Salzburg 2008, 132f.; auch in *Kirche heute* 10/2008, 5.

<sup>14</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung «Donum Vitae» vom 10.3.1987 in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles (VAS) Nr. 74 und Instruktion über einige Fragen der Bioethik «Dignitas Personae» vom 8.9.2008, in: VAS, Nr. 183.

<sup>15</sup> JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute «Familiaris Consortio» vom 22.11.1981*, in: VAS Nr. 33, Ziffer 11. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland sprach 1985 in der heute fast vergessenen Handreichung zur ethischen Urteilsbildung «Von der Würde werdenden Lebens» von der «leib-seelischen Ganzheit des Zeugungsvorgangs», die durch die künstliche Befruchtung verloren gehe, in: EKD-Texte 11, Hannover 1985, 3f.

<sup>16</sup> Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Päpstlichen Lateranuniversität anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika «Humanae Vitae» am 8.5.2008*, in: Osservatore Romano (deutsch) vom 30. 5.2008. Vgl. auch Christian SCHULZ, *Die Enzyklika «Humanae Vitae» im Lichte von «Veritatis Splendor». Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre*, St. Ottilien 2008 sowie Reinhard MARX, *Lebensschutz als Einsatz für die Menschenwürde*, in: *Familia et Vita*, 14. Jg. (2009), 36ff. (Heft 1/2009 dieser Zeitschrift des Päpstlichen Rates für die Familie ist ein Themenheft zum 40. Jahrestag von «Humanae Vitae»).

<sup>17</sup> JOHANNES PAUL II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Mittwochskatechesen von 1979-1984*, hrsg. von Norbert und Renate Martin, Kisslegg <sup>2</sup>2008, 192. Vgl. auch Dominik SCHWADERLAPP, *Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas/Johannes Pauls II.*, St. Ottilien 2002, 139ff.

<sup>18</sup> Katechismus der Katholischen Kirche 2370.

<sup>19</sup> JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio* 31.

<sup>20</sup> Auch im Überblicksartikel über neue Akzentsetzungen in der Sexualethik von Stefan ORTH, *Durchbruch für die Beziehungsethik? Die katholische Sexualmoral nach dem Missbrauchsskandal*, in: Herder- Korrespondenz, 65. Jg. (2011), 303ff. sowie im Gespräch mit Konrad Hilpert über Sexualethik «Die Qualität von Beziehungen», in: Herder-Korrespondenz, 65. Jg. (2011), 448ff. kommt sie nicht vor.

<sup>21</sup> JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 43.

<sup>22</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 16.

<sup>23</sup> JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio* 32.

<sup>24</sup> BENEDIKT XVI., *Ansprache anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika Humanae Vitae*, a. a. O.

<sup>25</sup> JOSEF RÖTZER, *Natürliche Empfängnisregelung. Der partnerschaftliche Weg – Die sympto-termale Methode*, Freiburg <sup>33</sup>2009.

<sup>26</sup> Walter RELLA, Johannes BONELLI, Susanne KUMMER, *Fünfzig Jahre «Pille»: Risiken und Folgen*, in: *Imago*

*Hominis*, Bd. 17 (2010), 263ff.

<sup>27</sup> PAUL VI., *Humanae Vitae* 17. Auch Karl Lehmann stellt in seinem Vortrag zum 25. Jahrestag von *Humanae Vitae* a. a. O., 12ff. fest, dass viele der Voraussagen und Befürchtungen von Paul VI. eingetreten seien.

<sup>28</sup> Vgl. WITHERSPOON INSTITUTE PRINCETON, *Ehe und Gemeinwohl. Zehn Leitlinien*, in: *Die Neue Ordnung*, 63. Jg. Sonderheft August 2009, 14ff.

<sup>29</sup> Manfred SPIEKER, *Generationenblind und lebensfeindlich. Zur Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften mit der Ehe*, in: *Die Neue Ordnung*, 64. Jg. (2010), 203ff.

<sup>30</sup> Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik, 7. Familienbericht, Deutscher Bundestag, Drucksache 16/1360, 126.

<sup>31</sup> JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 13.

<sup>32</sup> Manfred SPIEKER, *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa*, 2. erw. Aufl. Paderborn 2011, 17ff. und DERS., *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, 2. erw. Aufl. Paderborn 2008, 52ff.

DOMINIK SKALA · FREIBURG IM BREISGAU

## MAHLERS AUFERSTEHUNG

*Theologische Notizen zur Zweiten Symphonie*

Nein, glücklich war Theodor W. Adorno über Gustav Mahlers Zweite Symphonie nicht. Auch wenn wohl die meisten Hörer Mahler an diesem Stück lieben lernten, so führte er in seinem späten Mahler-Buch aus, sei es das Werk, das am raschesten verblassen dürfte. Und zwar «durch Redseligkeit im ersten Satz und im Scherzo, durch einige Primitivität des Auferstehungsfinals»<sup>1</sup>. Das zwiespältige Urteil des Musikwissenschaftlers Adorno spiegelt eine gewisse Befangenheit in der Bewertung der Symphonie. Einerseits konnte er sich der monumentalen Kraft dieses Riesenwerks nicht entziehen. Auf der anderen Seite störten ihn Mängel, die bei aller sonstigen Wertschätzung des Komponisten das betreffende Werk eher auf die hinteren Ränge verschoben. Nicht nur eine als disproportional empfundene Formanlage erschien Adorno kritikwürdig, auch vermiste er eine «durchgebildete Polyphonie» und ein besseres Verhältnis von instrumentalen und vokalen Teilen. Einzig dem «Pianissimo-Einsatz des Chors und dessen Thema» im letzten Satz sprach er «suggestive Kraft»<sup>2</sup> zu. Am unwohlsten dürfte dem Philosophen Adorno jedoch ob des affirmativen Pathos gewesen sein, mit dem Mahler im Finale in spätromantischer Manier textlich und musikalisch eine «Auferstehung» beschwört. Hätte es dazu für ihn doch jenes «Standpunkt[es] der Erlösung»<sup>3</sup> bedurft, der aus dem beschädigten Leben heraus auch der Kunst, wenn überhaupt, nur fragmentarisch zuhänden ist.

Adornos Einwände sind unter seinen philosophischen Prämissen einleuchtend und bleiben ein Stachel im Fleisch jeder Theologie. Gleichwohl bildet die Frage nach der «Auferstehung» dem Glaubenden wie dem theologisch Interessierten Impuls der Auseinandersetzung. Welche Weltdeutung, welcher Glaube treibt einen Komponisten an, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen? Wie geht er dabei vor? Ist die Symphonie ein tönendes Credo? Und wenn ja: Welchen Glauben bekennt es? Die vorliegenden

*DOMINIK SKALA, geb. 1985, Studium der Schulmusik und Musiktheorie sowie der Katholischen Theologie in Freiburg i.Br. und Rom; Gewinner des «Publikumspreises für wissenschaftliche Kommunikation» der Salzburger Hochschulwochen 2011 mit einem Vortrag über «Anton Webern als (De)Konstrukteur musikalischer (Un)Sicherheit».*

Notizen unternehmen den Versuch, sich diesem Fragekomplex in drei Anläufen zu nähern, freilich im Wissen um ihre meist untrennbare gegenseitige Durchdringung. Zunächst wird die Zweite Symphonie in ihrer konkreten (musikalischen) Gestalt in den Blick genommen (1.). Sodann wird nach dem religiösen Kontext Gustav Mahlers und seinem künstlerischen Selbstverständnis gefragt (2.), um von diesen Überlegungen aus schließlich die Frage zu diskutieren, wie unter musikästhetischen Gesichtspunkten mit dem «Programm» der Symphonie umzugehen ist (3.). Leitend im Hintergrund steht dabei die Vermutung, dass es sich bei Mahlers künstlerischem und biographisch-religiösem Selbstkonzept um ein vielschichtiges Gewebe handelt, in dem die religiöse Signatur eines modernen Künstlers und Menschen zu Tage tritt: Weltdeutung lässt sich nicht auf konfessionelle Lehrsätze reduzieren, sondern bedient sich der gesamten Weite kultureller Sinnangebote.

### 1. Die Zweite Symphonie – Umfeld und Inhalt

Mit keinem anderen seiner Werke hat sich Gustav Mahler kompositorisch länger beschäftigt als mit seiner Zweiten Symphonie. Spätestens im Sommer 1888 (und damit möglicherweise noch vor Beendigung der Ersten Symphonie) begonnen, konnte er die Sätze II und III erst 1893, die Sätze IV und V im dann darauf folgenden Jahr fertig stellen. Die Uraufführung in der endgültigen Form erfolgte schließlich im Dezember 1895 unter Leitung des Komponisten (Mahler war als Dirigent zunächst deutlich bekannter denn als Komponist) in Berlin.

Beim Aufbau der Symphonie fällt ins Auge, dass Mahler sowohl explizit als auch von innen heraus einen programmatischen Gehalt evoziert. Hatte er zwischenzeitlich noch erwogen, den Ersten Satz der Symphonie in Anlehnung an einen gleichnamigen Roman des polnischen Dichters Adam Mickiewicz<sup>4</sup> unter dem Titel «Totenfeier» als eigenständiges Werk zu veröffentlichen, so fehlen in der Druckfassung der Partitur jegliche Angaben, die auf eine konkrete Programmatik der Symphonie hindeuten. Durch die musikalische Sprache sowie durch die in den Sätzen III bis V vertonten Texte drängt sich eine solche Idee aber immer wieder auf. Und tatsächlich, Mahler formuliert gegenüber seiner langjährigen Vertrauten Natalie Bauer-Lechner, dass es für ihn in diesem Werk um «das Fragen und Ringen der Seele um Gott und ihre eigene ewige Existenz»<sup>5</sup> gehe.

Die gesamte Anlage der Symphonie kann dabei mit einer gewissen Zielgerichtetheit gelesen werden. Ist es im Ersten Satz, so Mahler in einer Äußerung gegenüber Max Marschalk, «der Held meiner D-dur-Symph., den ich da zu Grabe trage, und dessen Leben ich, von einer höheren Warte aus, in einem reinen Spiegel auffange»<sup>6</sup>, so setzt sich dieser «erzählende» Charakter auch in den beiden folgenden Sätzen fort. Der dritte Satz, formal

und nach guter gattungsgeschichtlicher Tradition ein *Scherzo*, greift die ebenfalls 1893 entstandene Wunderhornvertonung *Des Antonius von Padua Fischpredigt* instrumental auf. Er darf als ironisch-heiterer Kommentar Mahlers zur Überschätzung homiletischer Wirkkraft aufgefasst werden: «Die Predigt hat g'fallen, sie bleiben wie Allen.» Gleichzeitig antizipiert, in musikalisch massiver Dynamik, ein in seiner Heftigkeit «jenseitig» wirkender «Ausbruch»<sup>7</sup> gegen Ende des gleichen Satzes, von Mahler selbst als «Todeschrei» bezeichnet, die Atmosphäre der folgenden Teile. Der kurze Satz IV, das *Urlicht*, wirkt als eingeschobenes Intermezzo retardierend. Die Textgrundlage ist wiederum, diesmal nicht nur instrumental zitiert, sondern durch eine Altstimme auch sprachlich gefasst, aus *Des Knaben Wunderhorn* entnommen.

*O Röschen roth!  
 Der Mensch liegt in grösster Noth!  
 Der Mensch liegt in grösster Pein!  
 Je lieber möch' ich im Himmel sein!  
 Da kam ich auf einem breiten Weg,  
 Da kam ein Engelein und wollt' mich abweisen.  
 Ach nein! Ich liess mich nicht abweisen!  
 Ich bin von Gott und will wieder zu Gott!  
 Der liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben,  
 Wird leuchten mir bis in das ewig selig Leben!*

Thematisch hier im Fokus: Der Mensch in irdischer Not, die Sehnsucht der Seele nach Gott und ihre Weigerung, sich auf dem Weg ins *selig Leben* abweisen zu lassen. Dieser Bewegungszug setzt sich fort und wird im abschließenden fünften Satz thematisch noch einmal verdichtet. Mahler vertont – nachdem er in eigener Aussage «wirklich die gesamte Weltliteratur bis zur Bibel»<sup>8</sup> durchsucht hatte – in der zweiten Hälfte des Satzes ein Gedicht, das seinen Ausgangspunkt in zwei Strophen Friedrich Gottlieb Klopstocks (1724–1803) hat und das er selbst weiterschreibt. Ein Chor (innerhalb der Gattung der Symphonie ganz augenscheinlich eine Referenz an Beethovens Schlusschor in der Neunten) und zwei solistische Frauenstimmen (Sopran und Alt) spielen sich inmitten eines u.a. mit Orgel und Glocken reichlich groß dimensionierten Orchesters den Text zu.

*Chor und Sopran:*

*Aufersteh'n, ja Aufersteh'n wirst du  
 mein Staub, nach kurzer Ruh!  
 Unsterblich Leben! Unsterblich Leben  
 wird, der dich rief, dir geben.*



Wieder aufzublühn, wirst du gesä't!  
Der Herr der Ernte geht  
und sammelt Garben  
uns ein, die starben!

Alt:

O glaube, mein Herz! O glaube:  
Es geht dir nichts verloren!  
Dein ist, ja Dein, was du gesehnt,  
Dein, was du geliebt, was du gestritten!  
O glaube: Du wardst nicht umsonst geboren!

Sopran:

Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

Chor:

Was entstanden ist, das muss vergehen!  
Was vergangen, auferstehen!

Chor und Alt:

Hör auf zu beben!  
Bereite dich zu leben!

Sopran und Alt:

O Schmerz! Du Alldurchdringer!  
Dir bin ich entrungen!  
O Tod! Du Allbezwinger!  
Nun bist du bezwungen!  
Mit Flügeln, die ich mir errungen,  
in heißem Liebesstreben  
werd' ich entschweben  
Zum Licht, zu dem kein Aug' gedrungen!

Chor:

Mit Flügeln, die ich mir errungen,  
werde ich entschweben!  
Sterben werd' ich, um zu leben!

Chor, Sopran und Alt:

Aufersteh'n, ja aufersteh'n wirst du,  
mein Herz, in einem Nu!  
Was du geschlagen,  
zu Gott wird es dich tragen!

Zwei Motivkreise sind aus dem bloßen Textbefund heraus theologisch von besonderem Interesse: Wie und unter welchen Bedingungen findet Erlösung statt? – eine Anfrage vor allem an das soteriologische Verständnis Mahlers; außerdem: Welche konkrete Qualität hat diese beschworene Auferstehung? – Hier ist nach seiner eschatologischen Konzeption zu fragen.

## 2. *Religiös musikalisch – Der «Gottsucher» Gustav Mahler*

«Die Welt muss immer ein Sehnen enthalten, ein Sehnen über die Dinge dieser Welt hinaus.»<sup>9</sup> Mahlers Transzendenzbezug war in seinem näheren Umfeld anerkanntes Faktum. Kaum einer seiner Vertrauten versäumt in seinen Erinnerungen hervorzuheben, dass Mahler ein bemerkenswert religiöser Mensch gewesen sei. Wie diese Religiosität sich genauer ausbuchstabiert, ist indes weitaus schwieriger auszuleuchten. Seine Frau Alma (1879–1964) versuchte posthum, durch eine recht rigide Redaktion von Mahlers Briefen der Interpretation Auftrieb zu geben, Mahler sei «christusgläubig» im konfessionellen Sinne gewesen und habe bereits zu Zeiten, in denen er noch nicht vom Judentum zum katholischen Glauben konvertiert war, in Diskussionen mit ihr christologische Ansichten verteidigt. Allerdings sind nicht nur die Motive von Mahlers Konversion im Jahr 1897 nach wie vor umstritten (Fakt ist, dass er ohne Taufe wohl keine Möglichkeit gehabt hätte, in Wien Kapellmeister zu werden), sondern auch die Methoden der Nachlassverwaltung seiner Frau, die sich in ihren späteren Lebensjahren immer mehr dem Katholizismus annäherte. Anders akzentuiert äußert sich in dieser Sache – wiederum nur *pars pro toto* – etwa Mahlers Freund und Kollege Oskar Fried (1871–1941): «Er war ein Gottsucher. Mit einem unerhörten Fanatismus, mit einer beispiellosen Hingabe, mit einer unerschütterlichen Liebe war er stets auf der Suche im Menschen, in einem Jeden, nach dem Göttlichen. Sich selbst sah er als göttliche Sendung und war ganz von ihr erfüllt. Eine durch und durch religiöse Natur im mystischen, nicht aber im dogmatischen Sinn.»<sup>10</sup> Alfred Roller (1864–1935) wiederum, der Wiener Bühnenbildner und Mahler-Vertraute der späten Lebensjahre, betont eine johanneische Prägung von Mahlers Gottesbild: «Er war tief religiös. Sein Glaube war der eines Kindes. Gott ist die Liebe und die Liebe ist Gott. Diese Idee kehrte in seinem Gespräch tausendfältig wieder.»<sup>11</sup>

Die Diskrepanz zwischen dem offenen Begriff des «Göttlichen» im Zitat Frieds und der Attestierung eines Kinderglaubens bei Roller steht dabei paradigmatisch für die Vielschichtigkeit, in der der Mahlersche Religionsbegriff zu sehen ist. Nimmt man die oben in Bezug auf die Zweite Sinfonie benannten Fragen zum Anlass der Auseinandersetzung mit Mahlers theologischen Ansichten, so lässt sich diese Spannung zwischen konfessionell-christlicher Überlieferung einerseits und philosophisch-kulturellen Einflüssen auf das Weltbild Mahlers andererseits deutlich durchbuchstabieren.

Wenn Mahler etwa im Vierten Satz der Symphonie die Seele von ihrem Ringen um einen Zugang zu Gott singen lässt, so ist er selbst identifizierbar mit jenem Lyrischen Ich, das sich nach seinem Gott sehnt und auf dem Weg dorthin gegen Widerstände abarbeiten muss: «Ein großartiges Bild für den Schaffenden ist Jakob, der mit Gott ringt, bis er ihn segnet. [...] – Mich will Gott auch nicht segnen; nur im fürchterlichen Kampf ums Werden meiner Werke ringe ich es ihm ab.»<sup>12</sup> Der Kompositionsprozess ist für Mahler die immer wieder neue Nagelprobe auf dem Weg in ein *Unsterblich Leben*, in ihm artikulieren sich untrennbar künstlerisches Selbstverständnis und religiöse Erwartung.

Der Finalsatz der Zweiten Symphonie greift diesen Primat des eigenen Tuns wieder auf – die in der ersten Strophe zunächst noch angebotene, traditionelle gnadentheologische Option scheint Relikt Klopstock's zu bleiben: Das *Unsterblich Leben* wird hier *gegeben* vom *Herrn der Ernte* (vgl. Mt 9,38). In der Folge aber setzen sich Formulierungen durch, welche die Notwendigkeit der Selbsttätigkeit betonen, um die erhoffte Erlösung zu realisieren: *Mit Flügeln, die ich mir errungen, werde ich entschweben. [...] Was du geschlagen, zu Gott wird es dich tragen.*

Begleitet wird das Gefühl, für die eigene Erlösung und Seligkeit kämpfen zu müssen, mit der immer wieder geäußerten Überzeugung Mahlers, seinen gesamten Lebenssinn aus der ständigen künstlerischen Produktion zu schöpfen. «Der Mensch – und alles Wesen wahrscheinlich – sind unaufhörlich productiv –. Auf allen Stufen geschieht dies unzertrennlich vom Wesen des Lebens: wenn die Produktionskraft versiegt, so stirbt die «Entelechie», d.h. sie muß einen neuen Leib erhalten.»<sup>13</sup> Als Künstler sieht er es dabei als seinen Auftrag an, solch tätige *Production* zu realisieren. Die Betonung ist dabei, im Wissen um die Zeitlichkeit des Erschaffenen, auf dem Vollzug zu sehen: «Nun wirst Du vielleicht schon ahnen oder wissen, was ich von den «Werken» der Menschen halte. Sie sind das wahrhaft Flüchtige und *Sterbliche*; aber was der Mensch aus sich selbst macht – was er durch rastloses Streben und Leben *wird*, das ist das Dauernde.»<sup>14</sup>

Damit ist das Panorama von Mahlers religiösen Leitvorstellungen allerdings noch nicht erschöpft. Das Paradigma produktiver Tätigkeit korrespondiert einem starken ethischen Impetus, der sich aus dem Zwang zum (Er-)Schaffen wie aus der Überzeugung speist, in irgendeiner Form zu einem späteren Zeitpunkt in das Leben wiederzukehren. Das *Es geht dir nichts verloren* des Finalsatzes ist in Bezug auf Mahlers Religionsauffassung nicht bloß im traditionell christlichen Sinne einer leibseelischen Kontinuität des Individuums über das irdische Leben hinaus auf die Verantwortlichkeit gegenüber einem Erlösergott hin zu lesen. Vielmehr spielt hier ein Aspekt hinein, der, an transzendentalphilosophisch-mystische Vorstellungen Gustav Theodor Fechners (1803–1887) anknüpfend, den Menschen in seinem irdi-

schen Lebensstatus als ‹Sinnesorgan› einer großen Weltseele beschreibt. Nach dem Tod, so dieser Mahler inspirierende Philosoph, verflochte sich der erworbene ‹Tatenleib› mit dem von anderen Geistern zu einem hören Leben im höchsten Geiste.<sup>15</sup>

Noch schwieriger einzuordnen ist dieses Bild, wenn man Mahlers Modifizierungen dieses Wiederkunftglaubens betrachtet. ‹Wir kehren alle wieder, das ganze Leben hat nur Sinn durch diese Bestimmtheit, und es ist vollkommen gleichgültig, ob wir uns in einem späteren Stadium der Wiederkunft an ein früheres erinnern. Denn es kommt nicht auf den einzelnen und sein Erinnern und Behagen an, sondern nur auf den großen Zug zum Vollendeten; zu der Läuterung, die mit jeder Inkarnation fortschreitet. Deshalb muß ich ethisch leben; um meinem Ich, wenn es wiederkommt, schon jetzt ein Stück Weges ersparen und um ihm sein Dasein leichter zu machen. Dahin geht meine sittliche Pflicht, ganz gleichgültig, ob mein späteres Ich davon weiß oder nicht und ob es mir danken wird oder nicht.›<sup>16</sup>

Zusammenfassend zeigt sich: Mahlers Vorstellungen sind sowohl mit Blick auf die Korrespondenz von Erlösung und ihrer Voraussetzungen wie auch auf die konkrete Ausgestaltung einer eschatologischen Perspektive vielschichtig und nur bedingt einheitlich. Erlösung liest er im Zusammenhang von tätiger Produktivität, die wiederum eine große Nähe zu seinem künstlerischen Schaffen hat. Ob, und, wenn ja, welches Gottesbild sich dahinter verbirgt, bleibt ebenfalls unklar. Thematisch evoziert Mahler zwar immer wieder auch christlich geprägte Motive – ausschließlich den persönlichen Gott in diesem Sinne scheint er aber nicht zu meinen. Die Vorstellung einer mehrfachen Inkarnation sowie der gleichwertigen Beseelung aller Lebewesen lassen naturreligiöse und pantheistische Konzeptionen anklingen.

### 3. *Programm oder Absolute Musik – Mögliche Synthesen*

Eine der bis in unsere Tage mit Heftigkeit geführten Diskussionen über Mahlers Musik ist jene um ihre Verortung zwischen ‹Programm Musik› und ‹absoluter Kunst›. Schon Mahler selbst schien sich in der Frage, in welchem Umfang er Vorstellungen, die ihn beim Komponieren leiteten, auch nach Abschluss des Werkes noch gelten lassen wollte, unschlüssig zu sein. Dass es ihm in seinem Komponieren nicht bloß um die musikalische Illustrierung von vorgegeben Inhalten ging, scheint klar zu sein. Vielmehr verwahrte er sich deutlich gegen eine solche Reduktion: ‹Ich weiß für mich, daß ich, solange ich mein Erlebnis in Worte zusammenfassen kann, gewiß keine Musik hierüber machen würde. Mein Bedürfnis, mich musikalisch-symphonisch auszusprechen, beginnt erst da, wo die dunklen Empfindungen walten, an der Pforte, die in die ‹andere Welt› hineinführt; die Welt, in der die Dinge nicht mehr durch Zeit und Ort auseinanderfallen.›<sup>17</sup>

Mit der Formulierung, außermusikalische Einflussfaktoren und Erlebnisse seien für Mahler «nur *Auslöser*, keinesfalls programmatischer *Inhalt* seiner Kompositionen»<sup>18</sup> gewesen, hat Gerd Indorf eine kaum einzuholende Synthese zweier Extreme versucht: Einerseits die Idee einer illustrativen Programmatik, andererseits jene Position rigoroser Bescheidung: die Programme gehörten, «da Mahler sie verschwieg oder zurückzog, nicht zum Werk als ästhetischem Gegenstand.» Ihre Bedeutung für die Entstehung der Symphonien, so Carl Dahlhaus, sei lediglich «eine Privatsache des Komponisten, die das Publikum nichts angeh[e].»<sup>19</sup>

Gerade in Bezug auf die hier thematisierte Zweite Symphonie ist es jedoch wenig hilfreich, Mahlers «Programmwürfe» zu übergehen. Sowohl gegenüber Natalie Bauer-Lechner als auch gegenüber seiner Frau Alma hat er sich besonders zum letzten Satz ausführlich geäußert. Darin gebraucht er eine Bildsprache, die die vertonten Textaussagen des Auferstehungs-Gedichts noch einmal deutlich erweitert: «Und nun die Auflösung der furchtbaren Lebensfrage, die Erlösung. Zunächst, wie Glaube und Kirche sie sich über dieses Leben hinaus schufen: der Tag des jüngsten Gerichts. Ein Beben geht über die Erde. Hör' dir den Trommelwirbel an, und die Haare werden dir zu Berge stehen! Der große Appell ertönt: die Gräber springen auf und alle Kreatur ringt sich heulend und zähneklappernd von der Erde empor. Nun kommen sie alle aufmarschiert im gewaltigen Zuge: Bettler und Reiche, Volk und Könige, die *ecclesia militans*, die Päpste. Bei allen gleiche Angst, Schreien und Beben, denn vor Gott ist keiner gerecht. Dazwischen immer wieder – wie aus einer anderen Welt – von jenseits der große Appell. Zuletzt, nachdem alle im ärgsten Durcheinander aufgeschrien, nur noch die langhintönende Stimme des Totenvogels vom letzten Grabe her die endlich auch erstirbt. – Und nun kommt nichts von all dem Erwarteten; kein himmlisches Gericht, keine Begnadeten und keine Verdammten; kein Guter, kein Böser, kein Richter! Alles hat aufgehört zu sein. Und leise und schlicht hebt an: «Aufersteh'n, ja aufersteh'n ...», wozu die Worte selbst Kommentar sind.»<sup>20</sup> Dass Mahler selbst sich nach diesen Ausführungen «mit keiner Silbe»<sup>21</sup> mehr herbeilassen wollte, den Gehalt seiner Symphonie zu erläutern, scheint in Anbetracht der Kraft der zuvor getätigten Formulierungen bemerkenswert. Ermöglicht das Zitat durch das Aufbieten dezidiert christlicher Bildsprache doch einen weiteren Zugang, der mit den oben herausgearbeiteten Momenten Mahlerscher Religiosität erstaunlich korrespondiert. Ob man Mahler dabei unterstellen will, er inszeniere, ähnlich Goethe, lediglich christliche Mythologie, muss als legitime Interpretationsmöglichkeit gelten.<sup>22</sup>

Positiver ließe sich indes die Überlegung an, Mahler in seinem religiösen Umfeld, wie es sich in musikalischen und schriftlichen Selbstzeugnissen findet, als jenen Suchenden zu beschreiben, der sich – als ein in der Moderne agierender Künstler und Mensch – in seiner Weltdeutung aus dem weiten

Spektrum religiöser, philosophischer und dichterischer Sinnangebote schöpft und diese für sich zu synthetisieren in der Lage ist. Somit dürfte seine spätere, im Umfeld der *VIII. Symphonie* zu verortende Rezeption der Schluss-Szene des *Faust II* nicht nur als Aufgriff der eschatologischen Vorstellung Goethes vom Aufgehen der Seele in der Alleinheit aufgreifend zu verstehen sein.<sup>23</sup> Vielmehr weiß er als Komponist und als Glaubender gleichermaßen um das notwendige Ungenügen religiöser Weltbeschreibungen: «Das Ewig-Weibliche hat uns *hinangezogen* – Wir sind da – Wir ruhen – Wir besitzen, was wir auf Erden nur ersehnen, erstreben könnten. Der Christ nennt dies die «ewige Seligkeit», und ich musste mich dieser schönen und zureichenden mythologischen Vorstellungen als Mittel für die Darstellung bedienen, der adäquatesten, die dieser Epoche der Menschheit zugänglich ist.»<sup>24</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, in: DERS., *Die musikalischen Monographien* (GS 13), Frankfurt a.M. 2003, 149-319, hier 281.

<sup>2</sup> ADORNO, *Mahler* (s. Anm.1), 281.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Zum Ende*, in: DERS., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (GS 4), Frankfurt a.M., 283.

<sup>4</sup> Zu Mickiewicz (1798-1855), der seinen Platz in der europäischen Musikgeschichte auch durch die Inspiration von Chopins Klavierballaden eingenommen hat, und seine Wirkung auf Mahler vgl. Peter FRANKLIN, «Funeral Rites. Mahler and Mickiewicz», in: *Music&Letters* 55 (1974), 203-208.

<sup>5</sup> Herbert KILLIAN, *Gustav Mahler. In den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner mit Anmerkungen und Erklärungen von Knud Martner. Revidierte und erweiterte Ausgabe*, Hamburg 1984, 40.

<sup>6</sup> Zit. nach Gerd INDORF, *Mahlers Sinfonien*, Freiburg i.Br. 2010, 70. – Die «D-dur-Symph.» ist Mahlers Erste Symphonie aus dem Jahr 1888; vgl. zum programmatischen und musikalischen Zusammenhang der ersten Symphonien Mahlers auch Wolfram STEINBECK, *Erste bis Vierte Symphonie: «Eine durchaus in sich geschlossene Tetralogie»*, in: Bernd SPONHEUER/DERS. (Hg.), *Mahler-Handbuch*, Stuttgart 2010, 217-268.

<sup>7</sup> In der Terminologie Adornos wäre diese Stelle als «Durchbruch» zu beschreiben, in dem der Komponist den Immanenzzusammenhang durch Aufwendung sämtlicher Mittel zu sprengen sucht, was ihm aber in epistemischer Notwendigkeit gerade misslingen muss: «Denn das Bild, das dem Durchbruch sich entgegenstreckt, bleibt versehrt, weil er in der Welt ausblieb wie der Messias. Ihn musikalisch realisieren heißt zugleich, sein reales Mißlingen bezeugen. Wesentlich ist es der Musik, sich zu überfordern. Sie errettet die Utopie in ihrem Niemandsland. Was die Immanenz der Gesellschaft versperrt, kann der Immanenz der Form nicht glücken, die jener abgeborgt ist. Beides wollte der Durchbruch sprengen. In die Verstrickung, welche Musik durchschneiden will, ist sie als Kunst selber verstrickt und befördert sie durch ihre Teilhabe am Schein. Musik als Kunst wird schuldig an ihrer Wahrheit; nicht weniger jedoch, wenn sie, wider Kunst sich verfehlend, ihren eigenen Begriff negiert.» ADORNO, *Mahler* (s. Anm. 1), 154.

<sup>8</sup> Zit. nach INDORF, *Mahlers Sinfonien* (s. Anm. 6), 60.

<sup>9</sup> Zit. nach KILLIAN, *Mahler* (s. Anm. 5), 138.

<sup>10</sup> Zit. nach Jens Malte FISCHER, *Gustav Mahler. Der fremde Vertraute*, Wien 2003, 482.

<sup>11</sup> Zit. nach FISCHER, *Gustav Mahler* (s. Anm. 10), 484.

<sup>12</sup> Zit. nach KILLIAN, *Mahler* (s. Anm. 5), 76.

<sup>13</sup> Gustav Mahler an Alma Mahler am 20.06.1909, zit. nach: *Ein Glück ohne Ruh'*. *Die Briefe Gustav Mahlers an Alma. Erste Gesamtausgabe*. Herausgegeben und erläutert von Henry-Louis DE LA GRANGE und Günther WEIß, Berlin 1995, 385f.

<sup>14</sup> Ebd., 386 (Kursiv im Original).

<sup>15</sup> Vgl. FISCHER, Gustav Mahler (s. Anm. 10), 485-487.

<sup>16</sup> Zit. nach Constantin FLOROS, *Gustav Mahler*, München 2010, 61.

<sup>17</sup> Gustav Mahler an Max Marschalk am 26.03.1896, zit. nach *Gustav Mahler. Briefe*. Neuausgabe erweitert und revidiert von Herta BLAUKOPF, Wien/Hamburg 1982, 148-151, hier: 149.

<sup>18</sup> INDORF, Mahlers Sinfonien (s. Anm. 6), 65 (Kursiv im Original).

<sup>19</sup> Zit. nach INDORF, Mahlers Sinfonien (s. Anm. 6), 66.

<sup>20</sup> Zit. nach KILLIAN, Mahler (s. Anm. 5), 40.

<sup>21</sup> Ebd., 40.

<sup>22</sup> Vgl. FISCHER, Gustav Mahler (s. Anm. 10), 497.

<sup>23</sup> Den Schluss des *Faust II* vertont Mahler im zweiten Satz seiner *VIII. Symphonie* als programmatische Reaktion auf den im ersten Satz erklingenden Pfingsthymnus *Veni creator spiritus*.

<sup>24</sup> Gustav Mahler an Alma Mahler am 22.(?)06.1909, zit. nach: *Ein Glück ohne Ruh'* (s. Anm. 13), 389.

# Erinnerung an die Zukunft

40 Jahre Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO  
Tagung im Erbacher Hof · Mainz 16.-17. März 2012

*Anmeldung:* Erbacher Hof, Akademie des Bistums Mainz, Grebenstr. 24-26,  
55116 Mainz, Tel. 06131/257521, ebh.akademie@bistum-mainz.de

Aus Anlass des 40jährigen Bestehens der Zeitschrift COMMUNIO findet im Erbacher Hof, Mainz, ein Symposium statt, das die Erinnerung an die Gründerintention mit einem Ausblick auf künftige Herausforderungen der Arbeit im Spannungsfeld von Glaube und Kultur verbinden wird. Thematisch werden die Wiederkehr der Gottesfrage in der Postmoderne, aber auch literaturwissenschaftliche Grenzgänge im Feld von Religion und Gegenwartskultur behandelt. Eine Podiumsdiskussion, an der Herausgeber und Leser über das Profil der COMMUNIO debattieren werden, schließt die Tagung ab. Alle Leserinnen und Leser sind zur Teilnahme an der Tagung herzlich eingeladen!

*Freitag, 16. März, 17 Uhr*

Peter Reifenberg, Mainz / Jan-Heiner Tück, Wien: Begrüßung  
Hans Maier, München: Anmerkungen zur Entstehung der Zeitschrift  
Karl Kardinal Lehmann, Mainz: COMMUNIO – ein theologisches Programm

*Samstag, 17. März Vormittag*

Eucharistiefeier

- I. À Dieu? Postmoderne aus ungewohnter Sicht  
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden
- II. Agnostizismus als Fremdprophetie. Was Gläubige von religiös  
Suchenden lernen können  
Rémi Brague, München – Paris
- III. Religiöse Momente in der Gegenwartsliteratur bei Botho Strauß,  
Peter Handke und Martin Walser  
Helmuth Kiesel, Heidelberg

*Nachmittag*

- IV. Communio – Volk Gottes – Leib Christi. Zur Ekklesiologie  
im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil  
Walter Kardinal Kasper, Rom
- V. Podiumsdiskussion: Erinnerung an die Zukunft – 40 Jahre Communio