

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«



Internationale  
Katholische Zeitschrift  
»Communio«

41. Jahrgang  
2012

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. 2012: DIE WIEDERKUNFT CHRISTI. MYSTERIEN DES LEBENS JESU XI, S. 1-112  
MÄRZ/APRIL 2012: DER ZEUGE – GEISEL DER WAHRHEIT, S. 113-212  
MAI/JUNI 2012: ERINNERUNG AN DIE ZUKUNFT – 40 JAHRE «COMMUNIO», S. 213-356  
JULI/AUG. 2012: KATHOLIZITÄT, S. 357-480  
SEPT./OKT. 2012: JERUSALEM, S. 481-584  
NOV./DEZ. 2012: DAS UNERLEDIGTE KONZIL, S. 585-694

Armogathe, Jean-Robert: Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse des Lebens Jesu. Notwendige Bestimmungen und Unterscheidungen	4
Bausenhart, Guido: Freiheit – das geheime Motiv altkirchlicher Christologie	68
Benedikt XVI.: Grußwort	215
Benke, Christoph: Gott im Antlitz des Anderen. Christian de Chergé und Pierre Claverie als Zeugen für Christus im muslimischen Algerien	139
Bieberstein, Klaus: «Eine «Abbildung» des an sich Unräumlichen im Raume» – Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems	521
Bodenheimer, Alfred: In der Beschneidungsklemme. Trauma und Pluralität im Deutschland des 21. Jahrhunderts	577
Brague, Rémi: Athen – Jerusalem – Rom	535
–: Unsere neue Problemlage: Das Scheitern des Atheismus und die Notwendigkeit der Religion	279
Braulik, Georg: Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium	549
Brunner, Dorothee: Vorausklang der Ewigkeit. Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen	56
Brüntrup, Godehard: Obama und die Katholiken. Ein Kommentar zum Ausgang der Wahl in den USA	691
Bürkle, Horst: Aktualisierte Eschatologie. Annäherungen an außerchristliche Erwartungen	43

Ebenbauer, Peter: Heilige Stadt zwischen Erde und Himmel. Jerusalem als unverzichtbarer Bezugspunkt jüdischer und christlicher Liturgie	501
Essen, Georg: Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie	80
Figura, Michael: Die Weite des Katholischen nach Henri de Lubacs Erstlingswerk «Catholicisme»	372
Frère François: Ist Christus zerteilt?	428
Gassmann, Michael: Der Geist und die Sinne. Zur Theologie der Kirchenmusik Joseph Ratzingers	341
Geißler, Hermann: Das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen nach John Henry Newman	669
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: À Dieu? Postmoderne aus ungewohnter Sicht	268
–: Was macht das Zeugnis des Zeugen aus? Gedanken zum Martyrium von Georg Häfner	152
Goertz, Stephan: Menschenwürde und Sexualmoral. Ein Debattenbeitrag	104
Hauerland, Winfried: Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution	616
Henrici, Peter: Wann wird Er wiederkommen? Philosophische Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie	11
–: Hat das Konzil die Priester, haben die Priester das Konzil vergessen?	634
Hoping, Helmut: Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet. Vom Gericht Gottes über die Menschen	20
Kasper, Walter: Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil	251
–: Katholizität als christologisch und pneumatologisch begründete Einheit in Vielfalt	360
–: Erneuerung aus dem Ursprung. Zu Interpretation und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils	588
Kiesel, Helmuth: Glaube und Literatur. Beobachtungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis	289
Koch, Kurt: Die Kirchenfrage im Licht der Gottesfrage	458
Körner, Bernhard: Beweis des Geistes und der Kraft des Reiches Gottes. Zeugnis und Erkenntnis aus dem Glauben	172

Kristeva, Julia: Zehn Prinzipien für den Humanismus des 21. Jahrhunderts	476
Lehmann, Karl: Communio – ein theologisches Programm	233
Löser, Werner: Verstetigung des Wunders. Zu den Dimensionen des Katholischen auf den Spuren Hans Urs von Balthasars	387
Maier, Hans: Anmerkungen zur Entstehung der Zeitschrift «Communio»	218
Mayer, Tobias: Mit ungebrochenem Widerspruchsgeist. Robert Spaemann über Gott und die Welt	691
Menke, Karl-Heinz: Ein Spielball heftiger Kontroversen. Das mario- logische Schlusskapitel der Kirchenkonstitution	652
Mitterstieler, Elmar: Unausgeschöpfte Potentiale. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen	626
Möllnbeck, Thomas: Katholisch im religiösen Ernstfall? Newman und Wilde vor der Konversion	408
Nichtweiss, Barbara: Erik Petersons Traktat «Zeuge der Wahrheit». Zur Einführung	127
Novotný, Vojtech: Zeuge Christi in der Finsternis des Atheistischen Humanismus. Adolf Kajpr SJ (1902–1959)	565
Pottmeyer, Hermann J.: Dialogstrukturen in der Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums	602
Schelhas, Johannes: Kirchengemeinschaft als ökumenisches Problem. Die Fortschreibung der Leuenberger Konkordie in inter- konfessionellen Erklärungen	464
Schirpenbach, Meik P.: Die Spannung aushalten. Die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus	31
Schockenhoff, Eberhard: Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?	197
Schönborn, Christoph: Europa ohne Christen? Zur Zukunft des Christentums in der säkularen Gesellschaft	684
Skala, Dominik: Klinge, Jerusalem! Petr Eben, Marc Chagall und die Farben Israels	514
Söding, Thomas: Bekehrung zur Wahrheit. Ein paulinisches Motiv und seine Bedeutung in der Moderne: Das Beispiel John Henry Newman und Edith Stein	327
Stoll, Christian: Kirche der Zukunft. Der eschatologische Charakter der Kirche nach «Lumen Gentium»	641

Tück, Jan-Heiner: Vom Glück und der Schwierigkeit, Diener der Freude zu sein. Priesterszenen in der Gegenwartsliteratur: Arnold Stadler – Felicitas Hoppe – Peter Handke	310
–: Für viele und für alle. Marginalien zur «pro multis»-Entscheidung des Papstes	348
Vorholt, Robert: Zeugnis und Martyrium. Neutestamentliche Perspektiven	118
Weihls, Alexander: Christliche Leitbildorientierung. Eine neutestamentliche und religionspädagogische Vergewisserung	185
Wohlmuth, Josef: Jerusalem – Stadt christlicher Konfessionen – Stadt dreier Weltreligionen	483
Zeillinger, Peter: Das «Zeugnis» am Ort des Subjekts. Was Theologie von zeitgenössischer Philosophie lernen kann	160

## DIE WIEDERKUNFT CHRISTI – EIN MYSTERIUM DER HOFFNUNG

*Editorial*

Die Reihe der Mysterien des Lebens Jesu schließen wir mit einer Betrachtung über die Parusie, die Wiederkunft Christi ab. Dass Jesus am Ende der Zeit wiederkommen wird, ist im Neuen Testament bestens bezeugt. Im Glaubensbekenntnis beten wir deshalb: «Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten.» Dennoch bleibt diese Wiederkunft weitgehend unfassbar. Sie ist kein vergangenes Geschehen, wie die andern Mysterien, das sich erzählen und auf seine göttliche Tiefe ausloten ließe. Sie ist ein Ereignis, das erst in der Zukunft geschehen soll, und das sich deshalb so wenig wie unsere eigene Zukunft jetzt schon erkennen und denkerisch verarbeiten lässt. Ihr Dass ist uns verheißen, über das Wie und Wann bleiben wir im Ungewissen. Dass Er am Ende der Zeiten wiederkommen wird, ist für uns das geheimnisvollste aller Geheimnisse des Lebens Jesu. Wenn es mehr und mehr aus dem Bewusstsein der Gläubigen verschwindet, braucht das nicht zu erstaunen.

Gehört die Parusie wirklich zu den Mysterien des Lebens Jesu? Sein Leben endet doch mit der Kreuzigung oder, wenn man will, mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Die Hinweise auf ein Wiederkommen, die Jesus in den Abschiedsreden bei Johannes gibt (Joh 14,3.18-20.28; 16,16.22), könnten wohl auch von seiner Auferstehung und von der Sendung des Heiligen Geistes verstanden werden. Von einem Ende der Zeiten scheint da keine Rede zu sein. Auch das weltgeschichtliche Zukunftsbuch, die Offenbarung des Johannes, die einzige prophetische Schrift im Neuen Testament, scheint kein eigentliches Wiederkommen Jesu zu kennen. Sie soll vor allem den Christen in bedrängter Zeit Hoffnung und Mut geben. Jesus erscheint da vor Gott als geopfertes Lamm, das die Geheimnisse der Geschichte offenlegt (Offb 5,6-14), und in der Geschichte selbst erscheint er als blutbefleckter Sieger (Offb 19,11-16). Am Ende der Geschichte steigt jedoch nicht Jesus in Herrlichkeit vom Himmel herab, sondern seine Braut, das himmlische Jerusalem, die verklärte Kirche, in deren Mitte das Lamm thront (Offb 21,2-3.9-23). Verheißen wird nicht eine Wiederkunft, sondern ein neuer Himmel und eine neue Erde (Offb 21,1). Am Ende scheint nicht das Gericht zu stehen, sondern der Vollzug des bereits ergangenen

Richtspruchs, die endgültige Scheidung. Das Gericht selbst hat schon in der Geschichte stattgefunden, so wie es offenbar auch das Johannesevangelium sieht (Joh 3,18-19; 5,22-30; 8,16; 12,21).

Anders sehen es dagegen die paulinischen Gemeinden und die synoptischen Evangelien. Sie leben in der Erwartung eines baldigen Wiederkommens Jesu (1 Thess 1,10; 4,13-5,10; 2 Thess 2,1-10; 1 Kor 7,29-31; vgl. auch 2 Petr 3,8-12) und sie lassen Jesus selbst in farbenreicher Rede, die teilweise der jüdischen Apokalyptik entlehnt ist, am Ende der Welt sein Wiederkommen verheißen (Mk 13,24-27 parr.; vgl. 2 Petr 3,10-12). Was wir aus diesen Darstellungen, aber auch aus der Johannesapokalypse zu lernen haben, ist dies: Die Erwartung der Wiederkunft Christi am Ende der Menschheitsgeschichte muss prägend sein für jede christliche Existenz in dieser Welt. Für Paulus sind die Christen jene, die das Wiederkommen des erhöhten, auferstandenen Herrn, des «Kyrios», erwarten und die sich durch diese Erwartung von allen andern Menschen unterscheiden (1 Thess 4,13; 5,4-10). Mit dieser Erwartung ist das Leben des neuen Gottesvolkes die geradlinige Fortführung der Existenz des ersterwählten Volkes. Wie die Juden seit der Zeit der Propheten in der Erwartung des verheißenen Messias lebten, so leben die Christen in der Erwartung der verheißenen Wiederkunft dieses gleichen Messias. Im Unterschied zum Volk Israel haben sie diesen Messias jedoch bereits gesehen und kennen ihn, ihren verkärten Herrn Jesus Christus.

Von dieser christlichen Erwartung aus lässt sich auch einiges sagen über die Wiederkunft Jesu Christi am Ende der Zeiten. Erst damit ist die Sendung Jesu vollendet; erst dann ist die Gottesherrschaft, die Jesus mit seiner Botschaft angekündigt hat, wirklich gekommen (1 Kor 15,24-28). Deshalb gehört die Parusie als Abschluss und Vollendung notwendig mit zu den Mysterien des Lebens Jesu; doch nicht primär zu seinem menschlichen Leben, sondern zu seinem Leben als präexistenter Gottessohn. Als solcher ist er der absolute Anfang, weil die Welt in ihm geschaffen wurde; er ist als der dereinst Wiederkehrende aber auch das absolute Ende der Welt. Sein immer neues Kommen im Mysterium der Eucharistie ist Vorwegnahme und Ankündigung seines endgültigen Kommens (*Jean-Robert Armogathe*).

Seine Wiederkunft, zusammen mit der Auferstehung des «Fleisches», der sterblichen menschlichen Natur, wird sich als ein Gericht über gut und böse erweisen, nicht nur im Leben jedes einzelnen Menschen, sondern auch in der ganzen Menschheitsgeschichte. Es wird ein Erweis des Zornes, aber auch der Barmherzigkeit Gottes sein. Deshalb wird die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen geradezu zur Pflicht (*Helmut Hoping*).

Hoffnung ist denn auch das Grundwort dieser christlichen Existenz in offener Erwartung. Wenn bei aller Unsicherheit über die eigene Zukunft die sichere Voraussicht des Sterbens verunsichert und Angst einflößt, weil

ich weder das Wie noch das Wann meines Todes kenne, dann vermag die im Glauben ebenso gewisse Erwartung der Wiederkunft Christi allem meinem Tun Sinn und Hoffnung zu geben (*Peter Henrici*). So bestimmt die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi auch alles christliche Geschichtsverständnis. Diese Zukunftsbezogenheit und die Erwartung der Begegnung mit einem göttlichen Du unterscheidet das christliche Heilsverständnis von allen andern religiösen Heilserwartungen. Der Glaube an die Wiederkunft Christi wird zum Stein des Anstoßes und zum Prüfstein im interreligiösen Dialog (*Horst Bürkle*).

Die andern Mysterien des Lebens Jesu sind unabhängig vom Glauben geschichtlich offenbar; hier dagegen ist die im Glauben hoffende Erwartung der Christen der eigentliche Offenbarungsort des Mysteriums (vgl. Eph 2,9-10; 1 Thess 1,7-10). Um etwas vom Wesen dieses Mysteriums zu erahnen, muss man sich deshalb nicht zuletzt den aus dem hoffenden Glauben geschaffenen Werken der Kunst zuwenden. Vom wiederkehrenden Christus sprechen die auf diese Wiederkehr ausgerichteten Kirchenbauten des Mittelalters (*Meik Peter Schirpenbach*), von der Hoffnung auf die Ewigkeit am Ende der Zeit eine mit sinnträchtigen Anspielungen gefüllte Komposition Olivier Messiaens (*Dorothee Brunner*). Solche Werke wecken den Wunsch, das Leben der Christen möge sich vermehrt von der Erwartung der Wiederkunft Christi bestimmen lassen und in dieser Hoffnung Großes schaffen.

*Peter Henrici*

JEAN-ROBERT ARMOGATHE · PARIS

## DIE WIEDERKUNFT CHRISTI UND DIE GEHEIMNISSE DES LEBENS JESU

*Notwendige Bestimmungen und Unterscheidungen*

«... von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten»: Dieser Artikel des *Credos* scheint heute auf kein großes Interesse mehr zu stoßen, weder in der Katechese noch in der Predigt. Verglichen mit seiner Inkarnation, der Botschaft, die er uns hinterlassen hat, und seiner Auferstehung scheint die Wiederkunft Christi zweitrangig zu sein. Und überhaupt wagen wir es kaum noch, uns eine Vorstellung über dieses «zweite Kommen» zu machen, so als ob es zu schwierig geworden wäre, diesen Übergang in ein Jenseits der Zeit unseren Zeitgenossen noch verständlich zu machen.

Dennoch hielten wir es für nötig, ein Heft unserer Zeitschrift diesem Artikel des *Credos* zu widmen, als Abschluss sozusagen einer Serie von Heften, die sich speziell mit den Mysterien des Lebens Christi beschäftigt haben. Darüber mag man sich wundern, denn wie kann man diese Wiederkunft Christi zu den Mysterien seines Lebens zählen? Handelt es sich dabei nicht vielmehr um ein Ereignis, das mit der Geschichte nichts zu tun hat, das außerhalb der Menschheit liegt, in der Gott dadurch, dass er Mensch geworden ist, die Existenz eines jeden Einzelnen von uns, Schritt für Schritt in ein neues Licht stellen wollte? Stellte nicht jedes der einzelnen Mysterien, die jeweils im ersten Heft der zurückliegenden Jahre behandelt wurden, eine genau bestimmte Phase innerhalb des Lebens Christi dar – und also auch des unseren?

Die erste christliche Generation quälte sich noch mit zwei widersprüchlichen Aussagen ihres Glaubens: Einerseits war Jesus der Messias – ja, er war sogar Gott, andererseits wurde er auf tragische und schändliche Weise umgebracht – und war dann, obwohl er auferstanden ist, von der Erde verschwunden und folglich auch nicht mehr sichtbar. Wie also sollte man an einen göttlichen Messias glauben, dessen Gegenwart nicht mehr erfahrbar war?

*JEAN-ROBERT ARMOGATHE, geb. 1947, Professor für Geschichte religiöser und wissenschaftlicher Ideen im modernen Europa an der École pratique des hautes études, Paris, Studentenseelsorger an der École normale supérieure (Ulm), Paris, Präsident der Association Communio und Gründungsmitglied der französischen Edition dieser Zeitschrift.*



Die Antwort auf die Frage hängt ab von einem weiteren Artikel des *Credos*: «... geboren vor aller Zeit». Die Präexistenz ist die notwendige Bedingung für die Wiederkunft. Im 20. Jahrhundert wurde lebhaft darüber diskutiert, ob die Präexistenz auch biblisch belegt sei. Ein Punkt jedenfalls wird für diese ganze Diskussion nützlich sein: die Auslegung des Christushymnus im *Philippenerbrief* (Phil 2,6-11). Über die Frage der paulinischen Echtheit dieses Briefes wurde nicht gestritten; es galt als allgemeiner Konsens, dass dieser vorpaulinische Hymnus in den Brief eingefügt wurde – also zehn oder fünfzehn Jahre nach dem Osterereignis abgefasst wurde.

Wie aber muss man die Verse 6-8 interpretieren, wo es heißt, dass Christus, «der Gott gleich (war)» (wörtlich: «in der Gestalt Gottes»), nicht daran festhielt, «wie Gott zu sein»? Diejenigen Exegeten, die sich weigern, darin die persönliche Präexistenz und die Inkarnation des Christus zu sehen, glauben vielmehr, hier eine «adamitische Christologie» erkennen zu können, anders gesagt, sie sehen dahinter den Bericht über den Fall Adams, dem der Verfasser des Hymnus den Gehorsam Christi gegenüberstellen würde.<sup>1</sup> Eine eingehende Diskussion um diesen Text führt allerdings zu dem Schluss, dass diese Hypothese ausscheidet.<sup>2</sup> So erstaunlich dies auch für eine solch weit zurückliegende Epoche erscheinen mag, aber Phil 2,6-7 beschreibt einen präexistenten Christus.

Diese Präexistenz in der Herrlichkeit Gottes, als *Kyrios*, induziert notwendigerweise zwei Dinge: die Teilnahme des Christus an der Schöpfung (vgl. die Rolle der Weisheit in den jüdischen Kreisen Alexandriens) und die Auflösung der Schöpfung am Tag des Herrn (JHWH).

In den Psalmen wurden Begriffe, die zuerst auf den König bezogen waren, messianisch uminterpretiert, wie z. B. *Herr* (Ps 110,1) und *Menschensohn* (Ps 80,18 [LXX 79,17]): «Deine Hand schütze den Mann zu deiner Rechten, den Menschensohn, den du für dich groß und stark gemacht.» Eine geheimnisvolle Gestalt wird in der zweiten Hälfte des *Buches Daniel* erwähnt, die mit den Wolken des Himmels daherkam «wie ein Menschensohn» (Dan 7,13f.). Diese Gestalt, die nach den vier Tieren, die aus dem Meer stiegen, kam, erschien von oben, ging also aus dem Bereich des Göttlichen hervor. Sie wurde in der rabbinischen Tradition mit dem davidischen Messias identifiziert; und so auch in den Gleichnissen im *Buch Henoch*, Kap. 46 (oder auch im 4. *Buch Esra*, Kap. 13): «Ich sah dort den, der ein Greisenhaupt besitzt, und sein Haupt war weiß wie Wolle, und bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz das eines Menschen war, und sein Angesicht war voll Anmut, ähnlich dem eines heiligen Engels. Ich fragte den Engel, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte über jenen Menschensohn, wer er sei, woher er komme und weshalb er mit dem Greisenhaupte gehe. Er gab mir zur Antwort: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit besitzt, bei dem die Gerechtigkeit wohnt und der alle Schätze der Geheimnisse offenbart;

denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt und sein Los übertrifft durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit alles vor dem Herrn der Geister.»<sup>3</sup>

Diese Gestalt des Menschensohnes, die auch öfters in den Evangelien von Christus selbst erwähnt wird,<sup>4</sup> ist zum Sinnbild seiner Wiederkunft geworden und wurde als solche auch in der Apokalypse wieder aufgegriffen (Offb 1,12-16 und 14,14ff.). Der Hebräerbrief (Hebr 2,5-9), der den Psalm 8,5ff. auf Jesus bezieht, sieht in Jesus «den Menschen», den «Menschensohn», der zunächst erniedrigt und dann mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, während die patristische Tradition den «Sohn Adams» der *Psalmen*, den Menschensohn der *apokalyptischen Schriften* und den neuen Adam des Paulus als ein und dieselbe Gestalt betrachtet.

Der Bezug des Neuen Testaments zur Zeit ist komplex, und diese Komplexität zeigt sich auch in seiner Begrifflichkeit: Es finden sich darin die Ausdrücke *apokalypsis* (2 Thess 1,7; 1 Petr 1,7.13), *epiphaneia* (1 Tim 6,14; Tit 2,13), *parousia* (Mt 24,3.27; 1 Thess 2,19; 2 Thess 2,1; 1 Kor 15,23; Jak 5,7f.; 1 Joh 2,28).

Der Ausdruck *parousia* gehört in den weltlichen Sprachgebrauch (den des kaiserlichen «Einzugs»), lässt sich aber auch aus dem eschatologischen Vokabular des Alten Testaments herleiten (z. B. Sach 9,9). Er bedeutet zugleich das *Kommen* und die *Gegenwart*: In den Vorhaltungen, die Paulus der Gemeinde von Thessalonich macht, wird deutlich, dass gewisse Gläubige das unmittelbare Bevorstehen der Parusie im Sinne einer zeitlichen Nähe verstehen: Die Verstorbenen könnten womöglich keinen Anteil mehr am Segen der Wiederkunft erhalten (1 Thess 4,13), und jede weitere Arbeit wäre möglicherweise überflüssig – denn der Herr kommt (2 Thess 3,6) und die Parusie hätte ja vielleicht sogar schon stattgefunden. Paulus antwortet auf diese Befürchtungen nicht dadurch, dass er den Augenblick der Wiederkunft in eine fernere Zukunft verweist, sondern er besteht vielmehr auf die Pflicht, wachsam und vorbereitet zu sein, denn «der Tag [des Herrn] kommt wie ein Dieb in der Nacht» (1 Thess 5,2). Die *Apokalypse* lässt Jesus sagen: «Ja, ich komme bald» (Offb 22,20), und im *Brief an die Römer* heißt es, dass die Parusie jetzt «näher [ist] als zu der Zeit, da wir gläubig wurden.» (Röm 13,11) Das ganze Neue Testament (und im Besonderen das Corpus Paulinum) ist darum bemüht, die Verzögerung der Parusie zu erklären und die Zwischenzeit zu organisieren: «Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun» (Gal 6,10; vgl. Kol 4,5 und Eph 5,16).

Das Warten scheint fester Bestandteil des Lehrgehalts zu sein, den Paulus seinen Adressaten hinterlassen hat: Im *zweiten Brief an Timotheus* (2 Tim 16-19) werden zwei christliche Lehrer erwähnt, Hymenäus und Philetus, und beschuldigt, «von der Wahrheit abgeirrt [zu sein] und [zu] behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen.» Es dürfte sich dabei wohl um eine symbolische und moralisierende Auslegung der Auferstehung im Sinne einer

geistigen Verwandlung des Gläubigen gehandelt haben, die jede in der Zukunft liegende (leibliche) Auferstehung ausschließt. Eine solche Behauptung wäre also am Ende des 1. Jahrhunderts mit Entschiedenheit zurückgewiesen worden.

Einige begriffliche Präzisierungen mögen hilfreich sein, um die Diskussion über eine an sich schon heikle Frage nicht noch weiter zu verwirren. Dabei handelt es sich um die Begrifflichkeiten, die um das Ende (der Zeiten) und um die tausend Jahre, das *Millenium*, kreisen. Der Begriff des *Milleniums* geht zurück auf das 20. Kapitel der *Apokalypse* (Offb 20,1-7).<sup>5</sup> Darin ist sechs Mal die Rede von einem Zeitraum von tausend Jahren. Die dabei angesprochene Chronologie allerdings ist ziemlich verwirrend.<sup>6</sup> Die Spekulationen über diese tausend Jahre waren äußerst vielfältig und widersprüchlich; in der *Encyclopaedia of Apocalypticism*<sup>7</sup> findet sich ein Überblick darüber, der mehrere Dutzend Seiten umfasst.

Es herrscht Unsicherheit darüber, was die genaue Bestimmung oder vielmehr die zeitliche Abfolge dieser beiden Zeiträume von tausend Jahren betrifft. Es wurde vor allem daran festgehalten, dass der Satan, der gefangen gesetzt wurde, nach tausend Jahren wieder «für kurze Zeit freigelassen werden [muss]»<sup>8</sup> und dass dann die Märtyrer zusammen mit Christus für tausend Jahre herrschen werden. Danach hatte es sich eingebürgert, den Ausdruck «Chiliasmus» auf jede Spekulation über die tausend Jahre zu beziehen, die im 20. Kapitel der *Apokalypse*<sup>9</sup> erwähnt sind, während der Ausdruck «Millenarismus» all jenen und häufig recht ungenauen Erwartungen vorbehalten blieb, die an ein Tausendjähriges Reich geknüpft sind.

Was dagegen die Begrifflichkeiten bezogen auf das Ende der Tage betrifft, so ist dazu Folgendes zu sagen:

1. Der *Tag des Herrn* (zuweilen auch einfach «der Tag» oder «jener Tag» genannt) bezeichnet zwei einander ergänzende Wirklichkeiten: den Tag (zeitlich), an dem der Herr über seine Feinde triumphieren wird und der somit zum Tag des Gerichts wird, und den Tag, der dem Gottesdienst geweiht ist und bei den Christen auf den Sabbat folgt: *dies dominica*.
2. *Das Ende der Zeiten*: Die Propheten sprechen vom «Ende der Zeiten» oder setzen der «ersten Zeit» (der Vergangenheit) eine «letzte Zeit» entgegen, die die Geschichte zu ihrem Abschluss bringen wird (Jes 8,23). Nach dem Exil findet sich häufiger der Ausdruck «die gegenwärtige Welt», die durch eine radikal neue Zeit zu ihrer Vollendung gelangen wird, mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde.<sup>10</sup>
3. *Die Eschatologie* ist die Lehre, die sich mit diesen Fragen beschäftigt, und die entsprechenden Attribute bezeichnen die Formen ihrer jeweiligen Ausprägung, wie z. B. die konsequente Eschatologie oder die existentielle Eschatologie.

4. *de novissimis*: Die *novissima* sind «die letzten Dinge», mit denen sich die Eschatologie in einer eher «technischen Hinsicht» beschäftigt, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die Details der Ereignisse richtet, die in der Heiligen Schrift beschrieben und vorausgesagt werden.

Eine mysteriöse Wendung aus dem *zweiten Brief an die Thessalonicher* (2,1-12) bedarf hier aber noch unserer besonderen Aufmerksamkeit. Paulus schreibt darin über den Sohn des Verderbens, der sich als Widersacher über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, erhebt: «Ihr wißt auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit offenbar wird. Denn die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit ist schon am Werk».

Die Exegeten stellten sich die Frage, was die Natur oder die Identität dessen (oder desjenigen) sei, das (der) den *gesetzwidrigen Menschen* zurückhält (*to katechon*), der mit dem *Antichrist* gleichgesetzt wird: Der hl. Hippolyt sieht darin das Römische Reich, das letzte irdische Reich und Reich der Verfolger, das die Ankunft des verfluchten Reiches des Antichristen hinaus-zögert.<sup>11</sup>

Am anderen Ende dieser Zeitspanne rechnen die meisten der Autoren mit einer Zeit der «Umkehr», einem Aufschub von 40 Tagen, die zwischen dem endgültigen Sieg über den Antichristen und dem Beginn der ewigen Herrschaft Christi liegen: «Wie uns das Buch Daniel<sup>12</sup> lehrt, wird Gott den Erwählten vierzig Tage gewähren, damit sie Buße tun, denn sie waren vom Antichrist verführt worden. Aber auch wenn sie dann Buße getan haben, wird niemand wissen, wann und in welchem Augenblick der Herr kommen wird, denn das bleibt bei Gott verborgen, und er wird die Welt zu der Stunde richten, die er zu Anbeginn der Zeiten festgelegt hat.»<sup>13</sup>

Die Wiederkunft Christi ereignet sich nicht nur außerhalb der Zeit: denn tatsächlich ist sie zugleich der Anfang, das Ende und das Haupt all der anderen Mysterien, die es gleichsam *rekapituliert* (um hier einen Ausdruck des hl. Irenäus zu verwenden). Daher sollte man in diesem Zusammenhang auch die aramäische Anrufung Jesu, *maranatha*, erwähnen, ein Ruf, der in 1 Kor 16,22 zitiert wird und in seiner griechischen Entsprechung (Komm, Herr Jesus!) in der *Apokalypse* wiedererscheint (Offb 22,20).<sup>14</sup> Seine Verwendung in der ältesten Sammlung liturgischer Formeln, der *Didache* (im Gebet, das das eucharistische Mahl abschließt<sup>15</sup>), weist hin auf einen liturgischen Ausruf der Christen von Judäa (oder von Nordsyrien) und stellt eine enge Verbindung her zwischen der Feier der Eucharistie und der Wiederkunft des Herrn.

Dieses letzte «Mysterium» Jesu enthält (rekapituliert) tatsächlich all die anderen Mysterien, so wie die Eucharistie alle Sakramente enthält und rekapituliert. Das Geheimnis der Eucharistie und das Geheimnis der Parusie sind in einem miteinander verbunden, nämlich in der Erwartung, und zwar vor allem der Erwartung des Tags des Herrn in der sonntäglichen Euchari-

stiefeier. Es war der syrische Theologe Jakob von Sarug, der in der zweiten seiner poetischen Homilien diese mystische Einheit zum Ausdruck gebracht hat, als er am Ende in grandioser Art und Weise die Wiederkunft des Herrn und seiner Herrlichkeit heraufbeschwor: «Die Macht vergeht, die Herrschaft wird zunichte, die Schönheit schwindet dahin, in uns bleibt nichts außer dem Geheimnis des Glaubens.»<sup>16</sup>

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Der wichtigste Verfechter dieser These ist James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan 1998, 281-288.

<sup>2</sup> Vgl. die Beiträge zu dieser Diskussion in Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003 [frz. Übers.: *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Paris 2009, 130-138].

<sup>3</sup> Das Henochbuch, Kap. 46, 1-3, in: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Übers. und erläutert von Paul RIESSLER, Heidelberg 1966, 381f.

<sup>4</sup> Mk 13,26; Mt 25,31; Lk 17,22-30.

<sup>5</sup> Man sollte allerdings den Ausdruck *Millenium*, der im 17. Jahrhundert durch John Mede geprägt wurde, um damit den Tag des Gerichts zu bezeichnen, mit Vorsicht genießen. Sylvain Gouguenheim schlägt ausgehend von einer Bemerkung von François Dolbeau vor, auf seine Verwendung gänzlich zu verzichten, da es sich hier um einen Neologismus des 17. Jahrhunderts handele, der in der lateinischen Welt der Antike und des Mittelalters unbekannt gewesen sei. Vgl. Sylvain GOUGUENHEIM, *Les fausses terreurs de l'An Mil*, Paris 1999, 73.

<sup>6</sup> Manche sahen in diesen 6-mal 1000 Jahren die 6000-jährige Dauer der Welt, die mit dem Jahr 2000 unserer Zeitrechnung an ihr Ende gelangen würde.

<sup>7</sup> Bernard MCGINN/John J. COLLINS/Stephen J. STEIN (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 Bde., New York 1998.

<sup>8</sup> «Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden. Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf». Vgl. Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris 2003 [ital. Übers.: *L'Anticristo nell'età moderna. Egesesi e politica*, Mailand 2002].

<sup>9</sup> Vgl. die Sicht der Exegese auf dieses Kapitel, vor allem auf die ersten Verse, in J. Webb MEALY, *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20*. In: *Journal for the Study of New Testament*, Suppl. Ser. 70, Sheffield, 1992.

<sup>10</sup> Michel JOIN-LAMBERT, Pierre GRELOT, in: Xavier-Léon DUFOUR et al. (Hg.) *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, s. v. *Temps*.

<sup>11</sup> Vgl. Cristian BADILITA, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris 2005; DERS., *L'Antichrist. Anthologie*, Paris 2011.

<sup>12</sup> Das Buch Daniel (12,11-12) spricht vielmehr von 45 Tagen, also einer Differenz zwischen 1335 und 1290 («Wohl dem der aushält und dreizehnhundertfünfunddreißig Tage erreicht!»). Der hl. Hieronymus bekennt offen, dass diese Frist allein dem Wissen Gottes vorbehalten bleibt (*Commentarium in Danielelem*, in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Vol. LXXVA, Turnhout 1964, 778f.). Vgl. dazu auch die eingehende Untersuchung von Robert LERNER, *The Refreshment of the Saints. The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, in: *Traditio* 23 (1976), 97-144.

<sup>13</sup> Adson VON MONTIER-EN-DER, *De Ortu et Tempore Antichristi*, in: Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Vol. XLV, Turnhout 1976. Der Text wurde bis ins 17. Jahrhundert dem hl. Augustinus zugeschrieben, weshalb er eine große Autorität genoss.

<sup>14</sup> Die bis heute ausführlichste Erörterung dazu findet sich bei Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>3</sup>1963, 214ff.

<sup>15</sup> Der Ausruf wurde als Schluss der Akklamation der Gläubigen in den *Ordo Missae* aufgenommen.

<sup>16</sup> Jacques DE SAROUG († 521), *Homélie sur la fin du monde*, übers. von Isabelle Isebaert-Cauuet, Paris 2005, 41.

PETER HENRICI · CHUR

## WANN WIRD ER WIEDERKOMMEN?

*Philosophische Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie*

Die Frage nach dem Wann der Wiederkunft Christi bleibt eine bedrängende Frage. Immer wieder tauchen Berechnungen über das kommende Weltende auf. Wie vor auszusehen, erweisen sich diese Berechnungen immer wieder als falsch. Es würde genügen, das Neue Testament zu öffnen, um zu erfahren, dass das einzig Sichere über den Zeitpunkt der Wiederkunft seine Unberechenbarkeit ist. Er wird kommen, «wie der Dieb in der Nacht» (1 Thess 5,2), «der Menschensohn kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet» (Lk 12,40). Die stärkste Aussage kann nur ein echtes Jesuswort sein: «Niemand kennt diese Stunde, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, nur der Vater» (Mk 13,32).

Diese Unberechenbarkeit hat nach Verblässen der Naherwartung, und nachdem sich alle Voraussagen als nichtig erwiesen haben, auch die Erwartung der Wiederkunft Christi verblässen lassen. Im Leben der meisten Christen spielt sie praktisch keine Rolle mehr. Zwar erwähnen wir in jeder Eucharistiefeier die Wiederkunft Christi sogar zweimal, zuerst in der Akklamation nach den Einsetzungsworten: «bis du kommst in Herrlichkeit», und dann noch einmal nach dem Vater Unser, am Ende des so genannten Embolismus: «damit wir voll Zuversicht das Kommen unseres Erlösers Jesus Christus erwarten». Leider überspringen viele Zelebranten dieses Gebet, das die Bitten des Herrengebetes auf die Nöte unserer Tage anwendet.<sup>1</sup> Trotz dieser immer wiederholten Erinnerung bleibt die Wiederkunft Christi nicht nur das geheimnisvollste der Mysterien des Lebens Jesu; sie ist für viele, ja vielleicht für die ganze Kirche, auch zum bedeutungslosesten geworden.<sup>2</sup> Einige Überlegungen, die die Philosophen schon seit langem über das Wesen der Zeit und der Zukunft gemacht haben, könnten mithelfen, das Mysterium der Parusie aus dieser Bedeutungslosigkeit zu befreien.

*PETER HENRICI SJ, 1928 in Zürich geboren. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er als Ordinarius neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

### 1. Die Philosophen und die Zeit

1. Einer der ersten und bedeutendsten, die über das Wesen der Zeit nachgedacht haben, war Augustinus in seinen *Bekenntnissen*. Im 11. Buch führt ihn die Frage, was Gott vor der Erschaffung der Welt getan habe, zum Nachdenken über die Zeit. Seine erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit lautet: «Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht»<sup>3</sup> – eine Antwort, die oft genug zitiert worden ist. Augustinus bleibt jedoch nicht bei dieser Antwort stehen. Als Rhetor und Grammatiker weiß er, dass drei Zeitdimensionen zu unterscheiden sind: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Philosoph stellt er fest, dass nur der Gegenwart im eigentlichen Sinne Sein zugeschrieben werden kann, weil die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht existiert. Die Gegenwart ist jedoch, genau genommen, nicht mehr als ein je und je verfliegender Augenblick. Wo und wie existiert also die Zeit? Die Antwort darauf lautet, ebenso naheliegend wie unerwartet: «Die Zeitdimensionen existieren nur im Bewusstsein»,<sup>4</sup> die Vergangenheit als Erinnerung, die Zukunft als Erwartung, die Gegenwart als Wahrnehmung. Augustinus hat damit die Zeit zu einem letztlich psychischen Phänomen, einem menschlichen Bewusstseinsinhalt erklärt.

Er ist damit auf einem anderen Weg zum gleichen Schluss gekommen, wie schon Jahrhunderte vor ihm Aristoteles, dessen Zeitlehre er zumindest indirekt kennt.<sup>5</sup> Im 2. Buch der *Physik*, das von der Bewegung oder Veränderung (*kínēsis*) handelt, hat auch Aristoteles nach dem Wesen der Zeit gefragt, in der sich jede Veränderung vollzieht. Als Antwort gab er eine zunächst befremdliche Definition: «Die Zeit ist die Zahl der Bewegung (bzw. Veränderung) nach dem Vorher und Nachher.»<sup>6</sup> Dieser Definition wurde manchmal vorgeworfen, sie setze mit «vorher und nachher» das zu Definierende bereits voraus. Wenn wir diesen Ausdrücken jedoch etwas Konkretes, Beobachtbares unterlegen, z.B. Keimling und Pflanze oder Start und Ziel eines Wettlaufs – und Aristoteles denkt stets konkret –, dann liegt kein Zirkelschluss vor. Die Knacknuss der Definition ist vielmehr der Begriff der «Zahl». Zahl setzt ein mehrfaches Gleiches voraus, z.B. Nächte oder Tage, die unumkehrbar auf einander folgen, und ähnlich die verschiedenen Stadien einer Bewegung oder Veränderung. Hier setzt auch für Aristoteles die Schwierigkeit ein. Zählen kann nur die *Psyche*, d.h. das Bewusstsein, das die verschiedenen, nicht gleichzeitig Existierenden zur Einheit einer Zahl zusammenfasst. Das führt Aristoteles zur weiteren Frage, ob es denn Zeit geben könne ohne ein menschliches Bewusstsein. Er kommt zum Schluss, dass dann zwar die «Grundlage der Zeit», d.h. die Bewegung oder Veränderung, weiterhin gegeben wäre, nicht aber die Zeit als solche, d.h. die «gezählte» oder zeitlich gemessene Veränderung.<sup>7</sup> Zeit ist also auch für Aristoteles ein Bewusstseinsphänomen.



Das mittelalterliche Denken war dann vor allem am Verhältnis von Zeit und Ewigkeit interessiert. Ihm hatte schon das Hauptinteresse Augustins gegolten.<sup>8</sup> Das Thema der Bewusstseinsgebundenheit der Zeit wurde erst in der Neuzeit wieder aufgenommen. Spinoza und Leibniz sahen in der Zeit ein «ens rationis», «nichts als eine Art zu denken», bzw. «une chose idéale».<sup>9</sup> Kant verstand sie als apriorische Form der inneren Wahrnehmung,<sup>10</sup> Bergson unterschied zwischen der «durée», die im Bewusstsein erfahren wird, und der materiell messbaren Zeit,<sup>11</sup> Husserl schließlich entwarf eine *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in der er zwischen «Retention» und «Protention» unterscheidet.<sup>12</sup> Schon vor ihm hatte Maurice Blondel in ähnlicher Weise zwischen «prospection» und «réflexion» unterschieden.<sup>13</sup>

2. Es mag befremdlich scheinen, dass die Zeit nur ein Bewusstseinsphänomen sein soll. Wir sind gewohnt, die Zeit als etwas objektiv Gegebenes, an Uhren und Kalendern Abmessbares zu sehen, das uns aufgedrängt wird und dem wir unterworfen bleiben. Dabei übersehen wir, dass Kalender und Uhr Ergebnis gesellschaftlicher Konventionen sind. Sie sollen zwischen den gelebten Zeiten der Individuen jene Gleichzeitigkeit schaffen, ohne die das Leben in einer Gemeinschaft und in der Gesellschaft nicht möglich wäre. Noch heute stimmen die Kalender weltweit keineswegs miteinander überein. Die mechanische Uhr wurde erfunden, um die Mönche eines Konvents gleichzeitig und zur rechten Zeit zum nächtlichen Gebet rufen zu können. Die so genannte objektive Zeit, die wir als ein festgefügtes Gefäß empfinden, ist eine konventionelle Gleichschaltung der je individuellen Zeiten, die an der aristotelischen «Grundlage der Zeit» festgemacht ist.

Eine ähnliche Überlegung wäre bezüglich der fast unvorstellbaren kosmischen Zeiträume zu machen. Die «Grundlage der Zeit» gab es auch da schon immer. Doch zu einer berechenbaren und berechneten Zeit wurden diese astronomischen Zeiträume erst durch die Arbeit der Astronomen. Auch da brauchte es ein menschliches Bewusstsein, das solche Zeiträume denkend zu umfassen vermochte.

## 2. Das Zeitverständnis und die Wiederkunft Christi

Was hat all das mit der Frage nach der Wiederkunft Christi zu tun?

1. Als Antwort ist zuerst Augustins Beobachtung zu erwähnen, dass sich die Zeit wesentlich aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammensetzt. Alle drei sind als Bewusstseinsphänomene zu verstehen, und der Erwartung der Zukunft widmet Augustin dabei besondere Aufmerksamkeit.<sup>14</sup> Der Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, Vorher und Nachher, der die Zeit letztlich konstituiert, besteht jedoch nicht allein in der Verschiedenheit zweier Blickrichtungen, Erwartung oder Erinnerung. Zukunft und Vergangenheit erscheinen im Bewusstsein in zwei verschiedenen

Seinsweisen. Das Zukünftige kann immer nur als bloß möglich erwartet werden – was immer auch bedeutet, dass das Gegenteil grundsätzlich ebenso möglich bleibt. In bezug auf das Vergangene können wir dagegen nur im Irrealis, dem Modus der Unwirklichkeit von einer Möglichkeit sprechen: «Es wäre möglich gewesen». So sehr wir uns psychologisch bemühen, eine Erinnerung auszulöschen oder sie zu verändern, bleibt das Vergangene doch immer als unabänderlich wirklich bestehen. Es lässt sich durch keine Macht mehr auslöschen, ungeschehen machen oder auch nur verändern. «Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden», daran erinnerte schon Bernhard von Clairvaux,<sup>15</sup> und diese Erfahrung liegt wohl auch dem Widerspruchsprinzip zugrunde.<sup>16</sup> Auch das in der Vergangenheit Versäumte lässt sich nicht einfach nachholen; bestenfalls wird in der Zukunft einmal etwas Ähnliches möglich.

Die Aufmerksamkeit der Philosophen hat sich bisher vor allem auf diese unabänderliche, sozusagen «notwendig» gewordene Vergangenheit gerichtet.<sup>17</sup> Sie scheint eine bessere Grundlage für das philosophische Denken abzugeben als die ungewisse Zukunft. Im Blick auf die Wiederkunft Christi interessiert uns hier jedoch vor allem die Zukunft. Diese steht als ein mehr oder minder breit geöffneter Fächer verschiedener Möglichkeiten vor uns. Diese Möglichkeiten schließen sich zwar gegenseitig aus, aber alle bleiben grundsätzlich möglich. Jede dieser Zukunftsmöglichkeiten ergibt sich entweder aus meinem eigenen Tun und Wollen oder aus Verumständungen, gegen die mein Wollen nichts vermag, und am wohl häufigsten aus einer Kombination von beidem. Wichtig ist vor allem das Eine: Unter allen Möglichkeiten meiner Zukunft findet sich nur eine einzige, die mit absoluter Sicherheit Wirklichkeit werden wird, obwohl auch ihr Wann und Wie ungewiss bleibt. Die Verwirklichung dieser bevorzugten Möglichkeit wird zugleich alle anderen Möglichkeiten für mich zunichte machen; denn diese Möglichkeit ist mein Tod. Meine ganze Zukunft zeichnet sich so auf dem Horizont meines (noch nicht eingetretenen) Todes ab, ob ich das nun will oder nicht, und ob ich mir dessen bewusst bin oder nicht. Die Philosophen haben deshalb als Schlüssel zur Weisheit die «*meditatio mortis*» empfohlen, das Bewusstmachen der eigenen Sterblichkeit.

Für den Christen nimmt die Wiederkunft Christi eine ähnliche Stellung ein wie der eigene Tod. Die Wiederkunft Christi ist die andere Zukunftsmöglichkeit, deren Verwirklichung genau so gewiss ist wie die des eigenen Todes. Nur ihr Wann und Wie bleibt noch viel verborgener. So zeichnet sich für den Gläubigen jede Zukunftsmöglichkeit auf dem doppelten Horizont des eigenen Todes und der Wiederkunft Christi ab. Ein Glaubender kann nie in die Zukunft schauen ohne zumindest einschliessweise dem Gedanken an die Wiederkunft Christi zu begegnen. Jeder gläubige Christ lebt, bewusst oder unbewusst, im Horizont einer «Naherwartung», und die «*mediatio mortis*»

müsste, theologisch gesehen, durch die «*meditatio parusiae*», das Bewusstmachen der Wiederkunft Christi ergänzt, wenn nicht gar ersetzt werden.

2. Aber wie ist es möglich, diesen nicht mehr vorstellbaren Horizont der Wiederkunft Christi ins Auge zu fassen, um sich danach auszurichten? Es bleibt die Versuchung des Menschen, sich der Zukunft bemächtigen zu wollen, sie vorherzusehen oder gar zu planen. Als bloße und zugleich vielfältige Möglichkeit bleibt die Zukunft jedoch wesentlich unverfügbar – ganz anders unverfügbar als die nicht mehr verfügbare Vergangenheit. Prognosen, auch Kurzzeitprognosen bleiben immer unsicher, selbst dann, wenn sie sich auf objektive Vorgaben stützen können. Die Futurologie, die Wissenschaft von der Zukunft, erlebte denn auch nur eine kurze Blütezeit in den sechziger Jahren. Die sachgemäße Haltung gegenüber der Zukunft, gegenüber jeder Zukunft, ist nicht das Erkennen, ja nicht einmal das Wollen, sondern die Erwartung. Zukunft erfordert die Bereitschaft, die sich ergebenden Möglichkeiten anzunehmen, sich ihnen anzupassen und sie zu nutzen – mögen sie nun meiner Voraussicht und meinen Wünschen entsprechen oder nicht. Erwartung ist immer emotional besetzt, als Hoffnung oder als Befürchtung. Erwartung ist Sache des Herzens, der Liebe, der Sehnsucht, aber auch der Angst. Der Blick in die Zukunft ist wertbesetzt und wertbegründend.

Dieser Wertbezug jeder Zukunftserwartung wird in der Erwartung der Wiederkunft Christi nochmals verstärkt und verändert. Heidegger hat richtig bemerkt: «Die Struktur der christlichen Hoffnung, die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist, ist radikal anders als alle Erwartung.»<sup>18</sup> Wie mein Tod ist die Wiederkunft Christi die einzige sicher voraussehbare Zukunftsmöglichkeit. Doch während mein Tod für mich die Nichtverwirklichung so vieler, ja aller anderen Möglichkeiten bedeutet und deshalb vorwiegend angstbesetzt ist, zeichnet sich auf dem Horizont der Wiederkunft Christi ein zusätzlicher Wert und Sinn aller anderen Zukunftsmöglichkeiten ab. Im Licht des in Herrlichkeit zum Gericht wiederkehrenden Christus betrachtet, erweist sich jede andere Möglichkeit entweder als wichtig oder als nichtig. Unmittelbar bedeutsam ist das für die Wahlmöglichkeiten, vor die ich mich gestellt sehe. Sie erhalten einen positiven oder negativen Wertindex entweder durch mein sehnsüchtiges Erwarten der Wiederkunft Christi, oder aber durch meine Angst vor dem kommenden Gericht. «Naherwartung» ist jedoch vor allem eine Sache der Liebe. Wer liebt, sehnt sich nach der Präsenz des Geliebten. Diese Sehnsucht bewertet alles andere, je nachdem, ob dieses näher an diese ersehnte Präsenz heranführt oder aber von ihr abhält.

Noch unmittelbarer einsichtig ist ein weiterer Unterschied zwischen meinem Tod und der Wiederkunft Christi. Mein Tod betrifft nur mich selbst und meine Welt und indirekt auch die mir Nahestehenden. Die Wiederkunft Christi dagegen betrifft die ganze Menschheit und ihre Geschichte

und nur indirekt auch mich. Sie ist sinnstiftend und wertbegründend für die Menschheitsgeschichte, und erst abgeleitet davon ergibt sich auch für mich Sinn und Wert. Das mit der Wiederkunft Christi verbundene Gericht ist ein Weltgericht, ein Gericht über die ganze Menschheitsgeschichte, während das Gericht über mich und mein Leben wohl schon bei meinem Tod statt hat. In schwierigen Zeiten kann die Erwartung der Wiederkunft Christi die tröstliche Gewissheit geben, dass Gott einmal die ganze Menschheitsgeschichte «in Ordnung bringen» wird.

### 3. Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie

Doch wann ist dieses «einmal»? Um diese Frage zu beantworten, haben wir die Philosophen über ihre Ansicht zum Wesen der Zeit und der Zukunft befragt. Ihre Antwort war eindeutig: Zeit als solche ist bewusstseinsgebunden und die Zukunft muss als Erwartung von Möglichem verstanden werden. Als Erwartung von Möglichem lässt sich die Zukunft nie mit Sicherheit voraussagen und noch weniger chronologisch berechnen. Zwar können wir Kalender und Agenden drucken und Zeitpläne aufstellen. Doch ob und wie diese leeren Zeitschemata ausgefüllt werden, bleibt ungewiss. Oft behandeln wir zwar das, was wir in die Agenda eingetragen haben, so als wäre es schon unabänderliche Vergangenheit. Doch auch die beste Zeitplanung lässt sich nur allzu oft nicht einhalten. Dabei bezieht sie sich nur auf Zukunftsmöglichkeiten, deren Verwirklichung zum größten Teil von unserem eigenen Wollen und Tun abhängen. Die Verwirklichung von Zukunftsmöglichkeiten, über die wir nicht verfügen, lässt sich noch weniger voraussehen und berechnen. Erdbeben und Vulkanausbrüche bleiben trotz aller wissenschaftlichen Bemühungen unberechenbar. In höchstem Maß muss dies von einem Ereignis gelten, das von außen in unsere Welt und Geschichte einbricht, wie es die Wiederkunft Christi ist. Sie ist zwar mit Sicherheit vorausgesagt; doch ebenso nachdrücklich wurde zugleich gesagt, dass sie sich nicht berechnen lässt. Zum gleichen Ergebnis müsste auch eine philosophische Überlegung über die Parusie führen.

Dazu kommt von philosophischer Seite noch eine weitere Überlegung, die in das Gebiet der Metaphysik gehört. Die Wiederkunft Christi bedeutet zweifellos auch das «Ende der Zeit». Wenn der Grenzhorizont aller menschlichen Zukunft erreicht ist, kommt alle konventionelle Zeit an ihr Ende. Ähnlich bringt mein Tod das Ende meiner Zeit mit sich; doch er kann von Anderen, Überlebenden, nachträglich als etwas Vergangenes in das konventionelle Zeitschema eingeordnet werden. Eine derartige Einordnung der Wiederkunft Christi ist dagegen nicht möglich. Es gibt keine Überlebenden; die Wiederkunft Christi kann nie Vergangenheit werden. Sie ist ausschließlich Zukunft oder dann Gegenwart. Ihr Zeitpunkt ist das

Ende der Zeit. Ein Ende, noch dazu ein Ende, das in keiner Weise als Ergebnis irgendeines Geschehens betrachtet werden kann, bleibt, ähnlich wie der Anfang,<sup>19</sup> absolut transzendent, inkommensurabel gegenüber jeglichem zeitlichen Geschehen. Schon mein eigenes Lebensende, meinen Tod, kann ich nicht einfach als Ergebnis meines Lebens betrachten, so sehr er sich aus biologischen Vorgängen meines Leibes ergeben mag. Etwas Anderes, Fremdes bricht über mein Leben herein. Um so mehr ist ein Ende, das sich, wie das Ende der Zeit, aus keinerlei vorgängigem Geschehen ergibt, als inkommensurabel mit allem Anderen, nicht zuletzt mit der Zeit selbst, zu betrachten. Das Ende der Zeit ist, philosophisch betrachtet, seinem Wesen nach unberechenbar.

Das Ende der Zeit besagt jedoch nicht notwendig auch das Ende des Kosmos. Auch wenn kein einziges «zählendes», erwartendes und erinnerndes Bewusstsein und deshalb formell keine Zeit mehr existiert, sind deswegen die «Grundlagen der Zeit», die Naturvorgänge und das kosmische Geschehen nicht ausgelöscht. Das menschliche Weltende fällt nicht notwendig mit dem Ende des Kosmos zusammen. Das Weltgericht, das wir bei der Wiederkunft Christi erwarten, wird ein Gericht über die Menschheitsgeschichte, nicht über den Kosmos sein. Der Kosmos und die Natur ist und bleibt als Schöpfung Gottes gut; nur der Mensch kann sündigen und Natur und Kosmos sündig missbrauchen.

Doch die Philosophie der Zeit bestätigt nicht nur die Unberechenbarkeit der Wiederkunft Christi; sie stellt deren Erwartung auch in eine neue Perspektive. Die so genannte objektive Zeit ergibt sich, wie wir gesehen haben, aus einer gesellschaftlichen Konvention. Daraus war zu schließen, dass die Naherwartung vor allem individuell zu verstehen ist. Doch auch da ist eine Art gesellschaftlicher Konvention möglich zwischen allen Menschen, die in dieser Naherwartung leben. Sie bilden eine Gemeinschaft, die sich von den anderen Menschen unterscheidet, die nichts von einer Wiederkunft Christi wissen und die sie folglich auch nicht erwarten. Der 1. Thessalonicherbrief, das wohl älteste christliche Dokument, das bezeichnenderweise die Naherwartung zum Thema hat, beschreibt diese Situation. Paulus unterscheidet zwischen den Adressaten des Briefes, die um die Wiederkunft wissen und sie erwarten, und den «anderen», über die «plötzlich Verderben kommt», «wie ein Dieb in der Nacht», «wie die Wehen über eine schwangere Frau» (1 Thess 5,6.2-3). «Ihr aber, Brüder», fährt der Apostel fort, «lebt nicht im Finstern, so dass euch der Tag wie ein Dieb überraschen kann. Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis.» (1 Thess 5,4-5). Aus der Naherwartung ergibt sich, sagt Paulus, eine verschiedene existentielle Situation zweier Menschengruppen und damit auch ein verschiedenes Verständnis des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi. Für die einen erscheint dieser als völlig über-

raschend, unberechenbar hereinbrechend. Für die anderen dagegen ist er die lang ersehnte Erfüllung ihrer Erwartung. Um zu dieser zweiten Menschengruppe zu gehören, muss einer in beständiger Naherwartung leben und wie ein Wachsoldat nach der Wiederkunft Christi Ausschau halten (1 Thess 5,6–8).

Diese biblisch bezeugte doppelte Sichtweise des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi trifft sich mit den philosophischen Überlegungen zum Wesen der Zukunft. Die Wiederkunft Christi eröffnet für alles menschliche In-der-Welt-Sein, für alles mögliche Wollen und Tun einen Raum, der sich jedoch nicht ausmessen lässt. Deshalb kann eine Konvention über das Ende der Zeit nur entweder in einem gemeinsamen sehnsüchtigen Erwarten bestehen – eine Erwartung, die sich im urchristlichen liturgischen Ruf «Maranatha!» (1 Kor 16,22) ausdrückt – oder dann in Gedankenlosigkeit und unbekümmertem Dahinleben. Martin Heidegger hat denn auch die Naherwartung des 1. Thessalonicherbriefs existentiell ausgelegt. In einer seiner ersten religionsphilosophischen Vorlesungen griff er auf die Briefe an die Thessalonicher als Urbild christlicher Existenz zurück. Bezüglich der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie sagt er u.a.: «Die ganze Frage ist für Paulus nicht eine Erkenntnisfrage... Er sagt nicht «dann und dann kommt der Herr wieder»; er sagt auch nicht «ich weiß nicht, wann er wiederkommt», – sondern er sagt: «Ihr wißt ganz genau...» Dieses Wissen muss ein eigentümliches sein, denn Paulus weist die Thessalonicher auf sich selbst zurück und auf das Wissen, das sie als [christlich] Gewordene haben. Aus dieser Art des Antwortens ergibt sich, dass die Entscheidung der «Frage» von ihrem eigenen Leben abhängt. Er stellt daher zwei verschiedene Weisen des Lebens einander gegenüber... Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der Parusia ist... die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein. Hierin liegt eine Spitze gegen... die Grübelsucht derer, die solchen Fragen, wie der nach dem «Wann» der Parusia nachspüren und darüber spekulieren. Sie kümmern sich nur um das «Wann», das «Wie», die objektive Bestimmung; sie haben kein persönliches Interesse daran. Sie bleiben im Weltlichen stecken.»<sup>20</sup>

Diese Auslegung bedeutet nicht, wie Bultmann schloss, der bald darauf in Marburg Heideggers Gesprächspartner wurde, dass die Parusie und das Gericht nur individuell existentiell zu verstehen sind. Sie unterstreicht vielmehr aus philosophischer Sicht, dass die Naherwartung wesentlich zu einem christlichen Leben gehört und dieses entscheidend prägt. In der wachen, interessierten Zukunftshoffnung, die sich aus der Naherwartung ergibt, liegt der grundlegende Unterschied zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Leben.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Anstatt «bewahre uns vor Verwirrung und Sünde» wäre richtiger zu übersetzen: «bewahre uns vor Unruhe und Gewalt» oder, aktueller, «vor Aufruhr und Terror».

<sup>2</sup> Bei seinem Rombesuch nach dem II. Vatikanischen Konzil richtete Karl Barth an die Konzilstheologie, namentlich an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die Frage, ob sie nicht das Weltgericht vergessen habe, worauf betretenes Schweigen folgte. Siehe Karl BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 30–31.

<sup>3</sup> AUGUSTINUS, *Bekenntnisse* XI, 14.

<sup>4</sup> Ebd. XI, 20: «Sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video.»

<sup>5</sup> Ebd. XI, 23–26.

<sup>6</sup> ARISTOTELES, *Physik* Δ, 11, 219b 1–2; 220a 24–26.

<sup>7</sup> *Physik* Δ, 14, 223a 21–29.

<sup>8</sup> Bekenntnisse XI, 10–13, 29–30.

<sup>9</sup> B. SPINOZA, *Cogitata metaphysica* (1663) I, 4 (ed. Gebhardt Bd. I, S. 244): «merus modus cogitandi»; G.W. LEIBNIZ, *Fünftes Schreiben an Clarke* (1716) § 33 (ed. Gerhardt Bd. VII, S. 396).

<sup>10</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1783), *Transzendente Ästhetik, Zweiter Abschnitt: Von der Zeit* (A 30–40); so schon in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis* (1770) § 14.

<sup>11</sup> H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris 1889, 154.

<sup>12</sup> E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928), in: *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. X, Den Haag 1966, namentlich § 24 und 39. Die Vorlesungen wurden von Husserls Assistentin Edith Stein redigiert.

<sup>13</sup> M. BLONDEL, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens* (1906). Hamburg 1992, 72–76.

<sup>14</sup> Bekenntnisse XI, 18–19.21.

<sup>15</sup> «Quod factum est, factum non esse non potest»: Bernhard von CLAIRVAUX, *De Consideratione V*, 12, 26; vgl. auch R. DESCARTES, *Principia Philosophiae* I, 49.

<sup>16</sup> M. BLONDEL, *L'Action* (1893), 307, und: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens* (1903), in: Peter REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg–Basel–Wien 2002, 529; vgl. dazu den Kommentar, ebd. 585–589.

<sup>17</sup> Vgl. die Polemik Kierkegaards gegen Hegel: *Philosophische Brocken, Zwischenspiel*: «Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige? Oder ist das Mögliche, indem es wirklich geworden ist, dadurch notwendiger geworden, als es war?». Auch die Vergangenheitsform in der aristotelischen Formel für das Wesen (*τὸ τί ἐν εἶναι*) wäre bedenkenswert.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie der Religion. Freiburg Wintersemester 1920/21*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt/Main 1995, 102).

<sup>19</sup> Entsprechende Überlegungen zum Anfang in kurzer Form von A. DARLAPP in: LThK<sup>2</sup> I, 525–529.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie der Religion* (Anm. 18), 102–103.

HELMUT HOPING · FREIBURG IM BREISGAU

## WENN ALLES MASKENSPIEL UND UNRECHT ENDET

### *Vom Gericht Gottes über die Menschen*

»Also wird jeder von uns vor Gott  
Rechenschaft über sich ablegen müssen.«

*Röm 14,12*

Der Gedanke an das Gericht Gottes über die Menschen war in der Geschichte über lange Zeit mit einer Schreckens- und Drohkulisse verbunden, die als repressives Mittel der Kirche zur Disziplinierung sowie zum wirtschaftlichen Vorteil (Ablasshandel) eingesetzt wurde. Die Hölle diente auch zur Projektionsfläche für Rachegefühle gegenüber unliebsamen oder verhassten Menschen. Doch als Erbe der jüdischen Apokalyptik zielt der Gedanke eines göttlichen Gerichts ursprünglich auf eine umfassende Gerechtigkeit, der sich keiner entziehen kann, auch nicht durch seinen eigenen Tod. In der Neuzeit verblasste der Gedanke an das letzte Gericht und es kam zu einer Individualisierung des christlichen Glaubens, der vor allem auf das eigene Seelenheil ausgerichtet war, während die Weltgeschichte und ihr Ende dem säkularen Fortschrittsgedanken überlassen wurde. Heute ist vom göttlichen Gericht kaum mehr die Rede. Das Bewusstsein schwindet, vor Gott am Ende Rechenschaft für das eigene Leben ablegen zu müssen. In der Verkündigung ist es um die «letzten Dinge» still geworden. Damit dürfen wir uns ebenso wenig abfinden wie mit dem diffusen Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, der vermehrt auch unter Christen anzutreffen ist.<sup>1</sup>

Es ist eine Grunderfahrung in der Begegnung mit dem lebendigen Gott, wie sie Mose, Jesaja und viele andere gemacht haben, die eigene Hinfalligkeit, Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit zu erfahren. «Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen» (Hebr 10,31). Von dieser Erfahrung der Nichtigkeit ist das Gericht Gottes über die Menschen nach ihrem Tod zu unterscheiden. Davon lässt sich nur mit größter Vorsicht sprechen, da wir es nicht kennen oder vorwegnehmen könnten. Das Endgericht Gottes über die Menschen darf aber in der Hermeneutik des christlichen Glaubens nicht ausgespart werden, ist es doch Teil der Botschaft Jesu, die ihr Zentrum

*HELMUT HOPING, geb. 1956, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg im Breisgau.*



freilich nicht in der Gerichtspredigt, sondern in der Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes besitzt.<sup>2</sup>

### 1. Gottes rettende Gerechtigkeit – Rettung durch das Gericht

Gegenüber Markion, der zwischen dem Gott des Alten Bundes und des Neuen Bundes den unversöhnlichen Gegensatz zwischen einem gnadenlosen Richtergott und dem barmherzigen Gott Jesu Christi sehen wollte, hat die Großkirche an der Einheit von Altem und Neuen Testament festgehalten. Im alttestamentlichen Gerichtsgedanken drückt sich die Überzeugung aus, dass Gott rettet, indem er richtet.<sup>3</sup> Wichtig ist dabei, dass Gott nach seinem Gericht auch wieder Erbarmen zeigt (Sintflut, Noahbund), also Mitleid und Erbarmen in der göttlichen *Dialektik* von Zorn und Liebe obsiegen (Jer 31,20) werden. Gottes Gericht ist Funktion seiner «rettenden Gerechtigkeit», mit der er das Unrecht durchkreuzt und Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten wiederherstellt (besonders deutlich Ps 146,5-9).<sup>4</sup> Schließlich begegnet im Frühjudentum auch die Vorstellung vom Endgericht (Dan 7 und 12), vorbereitet durch die Vorstellung vom «Tag des Herrn» (z.B. Jes 13; 34; Ez 7 u.ö.), der nachexilisch meist eschatologisch verstanden wird.

Auch Jesus von Nazareth rief mit zahlreichen Gerichtsworten und Gerichtsgleichnissen zur Umkehr auf (Mt 7,1f; 8,11f; 11,21-24; Mk 9,43-48; Lk 13,2-5.6-9; 16,19-31). Die Gerichtspredigt, zu der auch die Ankündigung des Endgerichts gehört, hat einen festen Ort in der Verkündigung Jesu. Doch anders als in der Predigt des Täufers, in der die Naherwartung des bevorstehenden göttlichen Zorngerichts das Zentrum bildet, dominiert in der Verkündigung Jesu die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Das Neue Testament gibt unterschiedliche Auskunft über die Identität dessen, der richtet. Häufig wird Gott als Richter genannt (1 Petr 4,5; Röm 3,6; 14,10 u.ö.). Daneben findet sich auch die Vorstellung, dass der Menschensohn, mit dem Christus identifiziert wird, das Gericht vollziehen wird. Paulus nimmt an, dass die «Heiligen» mit Christus die Welt richten werden (1 Kor 6,2f). In Joh 5,27 heißt es, dass der Vater dem Sohn die Vollmacht (*exousia*) übertragen hat (vgl. Joh 5,22), Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Das Gericht wird dem Menschensohn übertragen, der aufgrund seines Kreuzestodes das Leiden kennengelernt hat: «Ecce homo» (Joh 19,5).

Ohne Gerechtigkeit gibt es für Paulus keine Rettung. Ohne das Gericht bliebe die Wahrheit über die Menschen und die Geschichte auch verborgen, unaufgedeckt. Gott ist ein unparteiischer, unbestechlicher Richter, denn Gott richtet ohne Ansehen der Person (Röm 2,11). Beim kommenden Gericht, so die Überzeugung des Apostels, wird Christus wiederkommen, um die Glaubenden vor dem «kommenden Zorn» (Thess 1,10; 5,9) zu

erretten (vgl. Phil 3,20), der in Gottes Leidenschaft für das Gute und seinem Urteil über das Böse und die Sünde besteht. «Gottes Zorn ist für Paulus das Feuer seiner Liebe, die Energie seiner Gerechtigkeit, der Antrieb seines Urteils.»<sup>5</sup> Während in 1 Petr 1,13 Christus eher als Fürsprecher vor dem Gericht Gottes erscheint, spricht Paulus in 2 Kor 5,10 vom «Richterstuhl Christi», vor dem alle offenbar werden müssen, «damit jeder erhalte, was er mit dem Leib getan hat, sei es gut oder schlecht». Wie in der Menschensohntradition der Evangelien ist auch hier Jesus Christus der Richter (vgl. 1 Kor 4,4).

Dass Paulus sich das Gericht als unbestechliche Prüfung vorstellt, zeigt 1 Kor 3,12-15, wo das Gericht mit einer Feuerprobe verglichen wird: «Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.» Man hat darin ein *dictum probantium* für die Lehre vom *Purgatorium* gesehen.<sup>6</sup> Doch geht es Paulus nicht um einen jenseitigen Ort der Reinigung, sondern darum, den Einsatz der Gläubigen in der christlichen Gemeinde zu stärken. Paulus blickt aber ebenso auf das endzeitliche Gericht voraus: «Weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Umkehr treibt? Weil du aber starrsinnig bist und dein Herz nicht umkehrt, sammelst du Zorn gegen dich für den ›Tag des Zorns‹, den Tag der Offenbarung von Gottes rechtem Gericht» (Röm 2,5). Der Jüngste Tag ist ein Tag des Gerichts (*dies irae*) für jeden Menschen, ob er gläubig oder ungläubig ist.

Der Maßstab des Gerichtes ist freilich kein anderer als Jesus Christus. Denn Christus sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein (Röm 8,34). Zwar bemisst sich das Gericht für Paulus nicht an «Werken des Gesetzes». Doch der rechtfertigende Glaube ist immer schon derjenige, «der durch Liebe wirksam ist» (Gal 5,6). Auch für den vierten Evangelisten ist Jesus Christus bzw. sein Wort der Maßstab des Gerichts: «Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn am Ende verurteilen» (Joh 12,48). Da es aber zwischen Sein und Sendung, Wort und Tat, bei Jesus keine Differenz gibt, sind es seine Botschaft und sein Leben, die den Maßstab für das Gericht bilden. Was aber bedeutet dies für das Gericht über die Menschen? Wenn Jesus Christus der Maßstab des Gerichts ist, dann können jene, die mit ihm durch Glaube und Taufe verbunden sind, mit Zuversicht dem Gericht entgegensehen. Wird zudem der universale Heilswille Gottes ernst genommen, kann die persönliche Begegnung mit Jesus Christus nicht das exklusive Kriterium sein für die Teilnahme am ewigen Heil. Die «erlösende Umprägung»<sup>7</sup> der Gerichtsvorstellung durch den christlichen Glauben zielt

nicht auf die Vernichtung des Menschen, sondern auf die Reinigung des Menschen von den Sünden und ihren Folgen.

## 2. Zwischen Zeit und Ewigkeit – Das individuelle Gericht über den Menschen

Warum unterscheidet die Tradition beim Gericht Gottes über die Menschen zwischen individuellem und allgemeinem Gericht? Zum Zeitpunkt des Gerichts gibt es im Neuen Testament zwei Aussagereihen. Eine Reihe von Texten geht davon aus, dass das Gericht unmittelbar nach dem Tod erfolgt, z.B. das Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31) oder Hebr 9,27: «Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt». Eine andere Reihe nimmt ein Gericht am Ende der Zeiten an, z.B. das Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31–46 oder Joh 12,48: «Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Letzten Tag». Theologie und kirchliche Lehre haben die beiden Aussagereihen auf ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tod und ein Endgericht am Ende der Zeit bezogen. Damit verbunden ist die Trennung von Leib und Seele im Tod und die Auferstehung des Leibes bei der endgültigen Wiederkunft Christi. Worin ist die Unterscheidung begründet? Besteht sie zu Recht oder reicht es nicht aus, vom Endgericht Gottes über alle Menschen zu sprechen, ohne dabei zwischen individuellem und allgemeinem Gericht zu differenzieren? Hier wird die Frage nach dem Verhältnis Zeit und Ewigkeit virulent.

Nach Platon ist die Zeit ein Abbild der Ewigkeit.<sup>8</sup> Das setzt voraus, dass die Zeit etwas mit der Ewigkeit gemeinsam hat, deren metaphysischer Begriff der Begriff des *nunc stans* ist. Bild der Ewigkeit kann nicht die chronologische Zeit des Nacheinander sein. Als Kandidat für einen «nachmetaphysischen» Begriff der Ewigkeit käme wohl nur die ursprüngliche Zeitlichkeit von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Frage, die Martin Heidegger die ekstatische Zeitlichkeit nennt. Ewigkeit ausgehend von der ursprünglichen Zeitlichkeit zu denken hieße, von einem Ineinander von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit zu sprechen, das kein Auseinander, keine Sukzession kennt. Ohne dass sich Gott in ein Verhältnis zur Zeit setzt, sind weder Schöpfung noch Offenbarung denkbar. Denn mit Schöpfung und Offenbarung ist ein Entschluss Gottes zur Alterität und damit zur Zeit verbunden. Damit sich Gott aber auf etwas beziehen kann, das er nicht selbst ist, muss er es in seinem Sohn erschaffen. Das Verhältnis von Gott und Zeit lässt sich besser christologisch verstehen als substanzmetaphysisch – wie bei Thomas von Aquin, für den Gott, aufgrund seiner substantiellen Unveränderlichkeit, kein reales Verhältnis zur Welt hat.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht setzt voraus, dass irdische Zeit und göttliche Ewigkeit

zwar zu unterscheiden, aber ineinander verschränkt sind, da sich der ewige Gott in seinem Sohn in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt hat. Wenn die Existenz des Verstorbenen im Tod nicht vollständig vernichtet, sondern in ihrem geistigen Kern durch Gott bewahrt wird, ist es unvorstellbar, dass sie in eine zeitlose Ewigkeit, die keinen Bezug zur weitergehenden Geschichte hat, eingeht. Natürlich darf die Zeit zwischen dem Tod des Einzelnen und dem Ende aller Dinge nicht als «Geschichte nach der Geschichte»<sup>9</sup> verstanden werden oder zu einer eschatologischen «Weltverdoppelung»<sup>10</sup> führen. Wenn Gott in seiner Ewigkeit aber nicht die Negation von Zeit ist, Ewigkeit und Zeit also nicht «absolut» different sind (im Sinne von *absolutum*, losgelöst voneinander), ist eine in der Ewigkeit Gottes aufbewahrte Zeitlichkeit jenseits des Todes denkbar, die nicht als Zustand (Zwischenzustand), sondern eher als ein Prozess zu denken ist.

Der Eingang in die Ewigkeit Gottes setzt eine radikale Verwandlung des Menschen voraus, nicht nur wegen der Differenz von Zeit und Ewigkeit, sondern wegen der mit unserer Zeitlichkeit verbundenen Sünde, die uns von Gott und seinem Leben trennt, eine Verwandlung, die im Bild gesprochen «schmerzvoll» sein kann. Im Prozess der Reinigung kommt der Mensch in seine Wahrheit. «Der Mensch tritt in seinem Sterben heraus in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit. Er nimmt nun den Platz ein, der ihm der Wahrheit nach zukommt. Das Maskenspiel des Lebens, die Zuflucht hinter Positionen und Fiktionen ist vorbei.»<sup>11</sup> Hier ist der Ansatzpunkt für die Vorstellung eines individuellen Gerichts, wie sie mit der Lehre vom *Purgatorium* verbunden ist. Das *Purgatorium* ist nicht topographisch als veräußerlichter Raum einer postmortalen Straf- und Besserungsanstalt vorzustellen, sondern als innere Läuterung des Verstorbenen «zwischen» dem Zeitpunkt seines Todes und der Vollendung. Dafür steht das biblische Bild des prüfenden und reinigenden Feuers, das kein Feuer ist, welches physische Schmerzen verursachen würde, so dass der Begriff des *purgatorium* dem des Fegfeuers vorzuziehen ist.

Die christliche Hoffnung ist untrennbar verbunden mit der Erwartung der Wiederkunft Christi. Die damit gegebene Zeitlichkeit durchkreuzt den Mythos einer immer weiter laufenden Geschichte. Die Parusie Christi erfolgt nicht als ein Ereignis auf der chronologischen Zeitachse – gegen ein mythologisierendes Missverständnis, so als ob Christus erneut in die Koordinaten von Raum und Zeit eintreten würde. Die Wiederkunft Christi, «zu richten die Lebenden und die Toten», befristet die Zeit. Sie beginnt schon für den Einzelnen im Tod. Da die irdische Zeit aber weiterläuft, kann die Begegnung des Verstorbenen mit dem erhöhten Herrn nicht einfach identisch sein mit der Parusie Christi. In der Offenbarung Gottes unterscheiden wir eine mehrfache Ankunft Christi, bei der es sich um ein komplexes Geschehen handelt: die Ankunft Christi ist die Menschwerdung

Christi, seine Gegenwart im sakramentalen Leben der Kirche und seine Parusie zum Gericht und zur Vollendung der Welt. Von diesem mehrdimensionalen *adventus* sprechen schon die Kirchenväter.<sup>12</sup>

Die Rede vom Gericht setzt voraus, dass der Mensch schuldig ist. Mag die Schuldfähigkeit des Menschen im Einzelfall auch stark eingeschränkt sein, so besteht sie doch mit den Freiheitsräumen des Menschen. Wo die Freiheit des Menschen vollständig naturalisiert wird, wie in streng physikalistischen Theorien des Verhältnisses von *mind* und *brain*, ist mit der Schuldfähigkeit des Menschen auch ein die ganze Wahrheit des menschlichen Lebens aufdeckendes Gericht Gottes ausgeschlossen. Das Gericht Gottes wird den Menschen nicht willkürlich von außen auferlegt, es erwächst aus ihrer Schuld. Vielfach spricht man hier vom «Selbstgericht»<sup>13</sup> des Menschen. Richtig daran ist, dass sich der Mensch das Gericht Gottes durch seine Taten zuzieht, was mit der Rede vom «Selbstgericht» wohl gemeint ist. Doch ist die Metapher des Gerichts nur sinnvoll, wenn in der Stunde der Wahrheit *von Gott her* mit den Menschen etwas *geschieht*. Was vom Gericht gilt, trifft von den «letzten Dingen» insgesamt zu, über die Hans Urs von Balthasar unübertrefflich sagte: «Gott ist das letzte Ding des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer ... Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «letzten Dinge» ist.»<sup>14</sup>

### 3. Das Ende aller Dinge – Das allgemeine Gericht und die Hoffnung für alle

«Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, dass er ihn von den Toten auferweckte» (Apg 17,31). Das Endgericht, das hier im Blick ist, wird in der großen Gerichtsrede Mt 25,31–46 erzählerisch inszeniert: Der kommende Menschensohn wird über die Völker richten und er wird voneinander scheiden wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. Auch wenn die endgültige Parusie Christi nicht das chronologische Ende der Geschichte darstellt, wird mit ihr doch alle Geschichte enden. Das Ende der Geschichte heißt nicht, dass alles vergessen sein wird, was es an Gutem und Bösen in der Geschichte gegeben hat. Beim Ende der Geschichte wird es vielmehr für alle zur Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten kommen, der die ganze Wahrheit über die Geschichte und die Taten aller Menschen aufdecken und so zur definitiven Scheidung zwischen Gut und Böse führen wird. Keiner wird sich dem Gericht Gottes entziehen können. «Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden» (2 Kor 5,10), mag auch jedes Gerichtsszenario, das von Rache, Gewalt und Vernichtung geprägt ist, mit der Person Jesu Christi, des barmherzigen Richters, unvereinbar sein.<sup>15</sup>

Das Gericht Gottes über die Menschen und die Geschichte besagt, dass sich keiner seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen wird entziehen können. Beim Gericht Gottes über die Menschen geht es um eine universale Gerechtigkeit für alle Menschen, die in der Geschichte nicht herstellbar ist. Hier zeigt sich die Wahrheit apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung. In seiner Enzyklika «Spe Salvi» über die christliche Hoffnung schreibt Papst Benedikt XVI.: «Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist. Das bloß individuelle Bedürfnis nach einer Erfüllung, die uns in diesem Leben versagt ist, nach der Unsterblichkeit der Liebe, auf die wir warten, ist gewiss ein wichtiger Grund zu glauben, dass der Mensch auf Ewigkeit hin angelegt ist, aber nur im Verein mit der Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig.»<sup>16</sup>

Aus der Liebe erwächst die Hoffnung, keines der Geschöpfe Gottes möge für immer verloren gehen. Angesichts der deutlichen Gerichtsaussagen im Neuen Testament kann aber die Möglichkeit, dass sich ein Mensch für immer der Liebe Gottes gegenüber verschließt, nicht ausgeschlossen werden. Wie das Gericht über die Menschen ausgeht, ob es einen doppelten Ausgang hat, einzelne Menschen also für immer verloren gehen, oder ob am Ende alle bei Gott ihre Vollendung finden, können wir nicht wissen. Über die Hoffnung für alle, die eine letztlich unbegreifliche, für Gott aber nicht unmögliche Versöhnung von Tätern und Opfer voraussetzt, lässt sich nur sehr tastend mit großer Sensibilität sprechen, genauso wie über einen möglichen doppelten Ausgang des Gerichts, wie er mit der Gerichtspredigt Mt 25,31–46 angedeutet ist.<sup>17</sup> Wer hier mehr ergründen will als dem Menschen *in statu viae* möglich ist, der droht in denkerische Abgründe zu stürzen, wie abschließend an zwei eschatologischen Denkfiguren, einer traditionellen und einer modernen, illustriert werden soll.

Verwirft man die in der Frühgeschichte des Judentums und Christentums teilweise vertretene Auffassung, wonach nur die Gerechten zur Auferstehung gelangen, die anderen aber im Tod bleiben (eine Auffassung, die für Vertreter der Neuen Politischen Theologie attraktiv zu sein scheint)<sup>18</sup>, geht man vielmehr von einer Auferstehung aller sowie einem doppelten Ausgang des Gerichts aus, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis Gottes und der bei ihm vollendeten Menschen zu denen, die für immer verloren gehen. Sind diese für immer vergessen? Kann in der Ewigkeit Gottes die Erinnerung an eines seiner Geschöpfe ausgelöscht werden? Thomas von Aquin hielt dies wohl für unmöglich und meinte, der Blick auf die Verdammten in der Hölle erhöhe die Seligkeit derjenigen im Himmel.<sup>19</sup> Diese Position wird heute wohl keiner mehr ernsthaft vertreten, sowenig wie die Annahme,

die Leiden im Purgatorium seien schlimmer als jedes irdische Leid. Würde man freilich annehmen, nur die Gerechten gelangten zur Auferstehung von den Toten, könnte es dann eine wahre Gerechtigkeit geben? Sollte es dagegen keine vollkommene Seligkeit geben, wenn auch nur ein Mensch für immer verloren geht, wie dies von einigen modernen Theologen behauptet wird, ließe das auf folgendes Entweder-Oder hinaus: *Apokatastasis* oder unvollkommene Seligkeit – *entweder alle oder keiner*.<sup>20</sup> Damit dürfte freilich die Grenze zum Rationalismus überschritten sein. Denn wird hier wirklich ernsthaft mit der Möglichkeit eines Scheiterns Gottes an seiner Schöpfung gerechnet oder diese nur rhetorisch festgehalten, um die angenommene Apokatastasis zu erhärten?

Die Hoffnung für alle erwächst aus dem Glauben an den universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,3–4; 2 Petr 3,9). Die Liebe glaubt nicht nur alles, sie hofft auch alles (1 Kor 13,7). Wie kein anderer hat Hans Urs von Balthasar in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts die Hoffnung für alle verteidigt: «Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünden verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist. Zwingen mich Schrift und Tradition aber auch, aus diesen Gerichtsdrohungen jenseits meiner selbst anzunehmen, dass auch nur *ein anderer* außer mir der Hölle verfallen oder dafür bestimmt ist? Mir scheint, es lässt sich ganz im Gegenteil (aus der Perspektive allerdings nur der praktisch-fordernden, nicht auch der theoretisch-wissenden Vernunft) zunächst die folgende These vertreten: Wer mit der Möglichkeit auch nur *eines* auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann kaum vorbehaltlos lieben ... Schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den anderen sich selbst zu überlassen.»<sup>21</sup>

Würde es zu einer Versöhnung aller mit Gott und untereinander kommen, wäre keines der Geschöpfe in der Ewigkeit bei Gott vergessen, alles wäre in der *memoria Dei* aufbewahrt.<sup>22</sup> Doch wie steht es bei einem möglichen doppelten Ausgang des Gerichts? Wenn die Hölle absolute Beziehungslosigkeit meint, müssten die Verlorenen wohl für immer vergessen sein, so dass kein Schatten auf die ewige Seligkeit der Menschen bei Gott fallen würde, auch wenn gilt, dass das, was einmal gewesen ist, für immer gewesen sein wird. Wie aber wird das Gericht Gottes über die Menschen ausgehen? *Ignoramus*. Durch ein Rasonieren, das Gott mit seiner Schöpfung in einen Widerspruch zu verwickeln sucht, lässt sich unsere Unwissenheit über den Ausgang des Gerichts nicht aufheben. Auf der anderen Seite konfligiert ein heilspartikularistischer Positivismus, wie er in der Tradition

vertreten wurde, mit der Offenheit des göttlichen Gerichts. Und so bleibt uns nur die *Hoffnung*, die immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen ist und nur so wirklich Hoffnung auch für uns selbst. Wer glaubt, darf für sich und für alle anderen Menschen hoffen, durch das Gericht Gottes hindurch gerettet zu werden.<sup>23</sup>

Wer aber hofft, dass wir in der Vollendung des Reiches Gottes einander wiedersehen werden, der wird die Hoffnung auf eine leibliche Auferweckung nicht einfach fahren lassen. Wie aber steht es mit der Schöpfung Gottes, zu der das ganze materielle Universum und die Evolution des Lebens gehört? In der Schrift finden wir neben Bildern individueller Vollendung auch Bilder kosmischer Vollendung (Röm 8,19–22; 2 Petr 3,10–13; Joh 21,1–4). Zwar können diese Bilder nicht einfach wörtlich genommen werden. Man wird ihnen aber nur gerecht, wenn man sie auf die gesamte außermenschliche Schöpfung bezieht. Ohne kosmologische Eschatologie wäre die Eschatologie anthropologisch halbiert.<sup>24</sup> Da auch das materielle Universum und das nichtmenschliche Leben zur guten Schöpfung gehören, kann das Gesetz der Entropie nicht das letzte Wort über die Schöpfung sein. Eine kosmologische Eschatologie hätte zu entfalten, dass Gott nicht nur mit seiner Ewigkeit die Zeit berührt hat, als er in Jesus von Nazareth Mensch wurde, sondern mit der Person des gekreuzigten und erhöhten Herrn die Weltzeit in der Ewigkeit Gottes eingegangen ist. Dies setzt voraus, dass Gott nicht nur an seiner Ewigkeit teilhaben lässt, sondern in seinem Kommen zum Menschen selbst teilnimmt an der Zeit.<sup>25</sup> Der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff ist vom Kommen Gottes und damit seiner Ankunft bestimmt. Mit Blick auf die Vollendung der Zeit erweist sich Gott als *kom-mender Gott*, so dass Christus mit seiner endgültigen Parusie gleichsam noch eine Zukunft vor sich hat.<sup>26</sup> Das Ende der Zeit und ihrer Vollendung kommt nicht aus der Geschichte, sondern von dem, «der ist und der war und der kommt, dem Herrscher über die ganze Schöpfung» (Offb 1,8).<sup>27</sup> Dazu gehört auch das Gericht Gottes über die Menschen, die Geschichte und die Mächte des Todes. Letztere gefallen sich darin, «nicht allein das Leben der Menschen auszulöschen, sondern deren *Namen*, um sich selbst – obwohl dem Tode verfallen – in der Geschichte zu verewigen. Nirgendwo aber ist die Geschichte gegenwärtiger als im Namen – nicht der Frevler, deren Taten offenbar werden, sondern ihrer Opfer, da sie für die *Unwider-ruflichkeit* des einmal Geschehenen stehen.»<sup>28</sup> An ihnen wird Gott seine Verheißung erfüllen, alle Tränen des Schmerzes und der Trauer abzuwischen (vgl. Offb 7,17; 21,4).



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> So die berechnigte Forderung von Erzbischof Ludwig SCHICK (Bamberg) in einer Predigt vom 7. Oktober 2011 am Ende der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe in Fulda.

<sup>2</sup> Vgl. Marius REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 23), Münster 1990; Werner ZAGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 82), Berlin-New-York 1996.

<sup>3</sup> Vgl. *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), hg. von Bernd Janowski, Gütersloh 1999, 220-246; J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren orientalischen Ursprüngen*, München 1998; Bernd JANOWSKI, *Der barmherzige Richter*, in: *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes* (Stuttgarter Bibelstudien 183), hg. von R. Scoralick, Stuttgart 2000, 33-91.

<sup>4</sup> Zum Zorn Gottes vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 2000; Jan-Heiner TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 18 (2008) 385-409.

<sup>5</sup> Thomas SÖDING, *Rettung durch das Gericht. Zur Eschatologie der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»* 38 (2009) 342-363: 361.

<sup>6</sup> Zur Entwicklung der Lehre vom Purgatorium vgl. Andreas MERKT, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005. Die Studie des Regensburger Patrologen setzt sich kritisch mit der These von Jacques LE GOFF auseinander, wonach das Fegefeuer ein Kind des Mittelalters sei (vgl. *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984 = frz. *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981). Nach Merkt nimmt die Purgatoriumslehre ihren Ausgang in der nordafrikanischen Kirche des 2./3. Jahrhunderts.

<sup>7</sup> Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (Neuausgabe), Regensburg 2007 (<sup>6</sup>1990), 165.

<sup>8</sup> Vgl. PLATON, *Timaios* 37d.

<sup>9</sup> Vgl. Bernhard NITSCHKE, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?*, in: *Von der Communio zur kommunikativen Theologie*. FS B.J. Hilberath, hg. von B. Nitsche, Münster 2008, 99-109: 133.

<sup>10</sup> Markus MÜHLING, *Grundinformationen Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, 257.278.288

<sup>11</sup> RATZINGER, *Eschatologie* 165 (s. Anm. 7).

<sup>12</sup> Zur Parusie Christi vgl. RATZINGER, *Eschatologie* 161-164 (s. Anm. 7).

<sup>13</sup> Vgl. Sabine PEMSEL-MAIER, *Der Traum vom ewigen Leben. Jetzt verstehe ich die letzten Dinge*, Stuttgart 2010, 99; Johanna RAHNER, *Einführung in die Eschatologie* [Grundlagen Theologie], Freiburg-Basel-Wien 2010, 211.

<sup>14</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282 und 292.

<sup>15</sup> Vgl. Matthias REMENYI, *Hermeneutik der Hoffnung*, in: *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (Quaestiones Disputatae 234), hg. von E. Arens, Freiburg-Basel-Wien 2010, 58-77: 65. Anders Johanna RAHNER, *Apokalyptik – Mutter der christlichen Eschatologie?*, in: *Befristete Zeit* (Jahrbuch für politische Theologie 3), hg. von J. Manemann, Münster 1999, 225-231.

<sup>16</sup> BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika «Spe Salvi»*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 84 (Nr. 43).

<sup>17</sup> Vgl. dazu Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK, *«Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung* (Theologische Berichte 23), Freiburg/Schweiz 2000, 71-107.

<sup>18</sup> Vgl. dazu HOPING – TÜCK, *Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung*, 90f.103 (s. Anm. 17).

<sup>19</sup> Vgl. Thomas von AQUIN, *STh III, Supplementum* q. 94, a.1c.

<sup>20</sup> Vgl. die Diskussion über diese und andere abgründige Fragen der Eschatologie zwischen Magnus STRIET, Helmut HOPING, Thomas PRÖPPER und weiteren Theologen in: *Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens*, in: *Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, hg. von K. Kreuzer, M. Striet und J. Valentin, Mainz 2007, 163–178.

<sup>21</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (Neue Kriterien 1), Freiburg <sup>3</sup>1999, 59.

<sup>22</sup> So Jan-Heiner TÜCK, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 38 (2009) 385–398: 393.

<sup>23</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Enzyklika «Spe Salvi» über die christliche Hoffnung* (2007) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn <sup>3</sup>2008, Nr. 48 (60f).

<sup>24</sup> Matthias REMENYI, *Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmische Eschatologie*, in: *Zu den letzten Dingen* 174–222.

<sup>25</sup> Vgl. Christian LINK, *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn 1997, 116.

<sup>26</sup> Vgl. Kurt ANGLER, *Begrenzung der Zeit. Traktat über Vollendung*, Würzburg 2008, 9.15f. – Der Gedanke vom «Kommen Gottes» ist von Eberhard Jüngel im Anschluss an Karl Barth in die moderne christliche Offenbarungstheologie eingebracht worden.

<sup>27</sup> Vgl. Kurt ANGLER, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalyptik*, Würzburg 2005, 135f.

<sup>28</sup> ANGLER, *Begrenzung der Zeit* 111 (s. Anm. 26).

MEIK PETER SCHIRPENBACH · BONN

## DIE SPANNUNG AUSHALTEN

*Die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus*

### 1. Ausgriff und Annäherung

Der Gedanke an die Wiederkunft Christi scheint nach langem Warten ein wenig aus unseren Köpfen und Herzen abhanden gekommen zu sein. Vielleicht hat er sich auch nur in die hinteren Räume verzogen. Dass christlicher Glaube durch die Jahrhunderte nicht einfach nur als christlicher Glaube weitergegeben wurde, sondern unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Glaubenserfahrungen kannte, lässt sich anschaulich an den überlieferten Kirchenbauten und ihrer Ausstattung ablesen. Diese Tatsache soll nicht verunsichern, sondern ermutigen, auf der Suche zu bleiben und sich der Herausforderung zu stellen, die gerade von manchem unverständlich Gewordenen ausgeht. So erstaunt die Selbstverständlichkeit, mit der in der Kunst des Mittelalters die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi zum Ausdruck kam. Im Folgenden geht es nicht primär um eine Kontrastierung unserer Zeit mit dem Mittelalter und erst recht nicht um eine wie auch immer geartete wertende Gegenüberstellung, sondern um ein Gespräch mit dem Fremden im Eigenen, das für die eigene geistliche Auseinandersetzung nur fruchtbar sein kann.

Das am deutlichsten herausstechende Merkmal mittelalterlicher Kirchenbauten ist, dass sie Einfallstore der Wiederkunft Christi sind. In diesem Hauptakzent lassen sie sich nicht erst von vielen zeitgenössischen, insbesondere nachkonziliaren Gottesdiensträumen unterscheiden, sondern bereits von denen der nachtridentinischen Zeit. Die liturgische Zäsur, die Trient setzt, ist im Hinblick auf die Raumgestaltung mindestens ebenso gewichtig wie die des Zweiten Vatikanum – sie ist für das liturgische Raumgefühl als solches sogar weitaus gravierender. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass uns Kirchenräume mit nahezu kompletter mittelalterlicher Einrichtung

*MEIK PETER SCHIRPENBACH, Dr. phil., geb. 1971 in Leverkusen; Studium der Theologie, Philosophie und Kunstgeschichte in Bonn und Löwen/Belgien; Promotion 2002 zur Strukturontologie bei Meister Eckhart; Priesterweihe 2003; seit 2009 Stadtjugendseelsorger in Bonn; Mitglied der Kunstkommission des Erzbistums Köln*

vornehmlich im mitteldeutschen lutherischen Raum erhalten sind – und das insbesondere in Domkirchen, die mit der Reformation in ihrer liturgischen Nutzung in den Hintergrund traten. Besonders anschauliche Beispiele dafür sind die Dome in Naumburg/Saale, Meißen, Halberstadt und Brandenburg. Im katholischen Raum stehen u.a. die Pfarrkirche von Oberwesel am Rhein und der Xantener Dom für die wenigen Ausnahmen, die nach Trient nicht umgestaltet wurden.

Das Proprium des mittelalterlichen Kirchenbaus können wir mit seiner Verortung erfassen: Keiner dieser Bauten ruht in sich selbst. Sie verweisen immer über sich hinaus. Die immer wieder und teils mit großer Akribie versuchte Ostung macht deutlich, dass der Bau in ein größeres Ganzes eingefügt ist: Den kosmischen Lauf der Sonne, die als das große Christus-symbol angenommen wird. Als das Bonner Münster im 11. Jahrhundert von Grund auf neu gebaut wurde, drehte man den Gesamtkomplex um etwa 45 Grad, so dass keines der vorhandenen Fundamente beim Neubau mehr verwendet werden konnte – für ein Bauunternehmen damals ein gewaltiger Mehraufwand. Der allmorgendliche Sonnenaufgang symbolisiert den ersehnten Zeitpunkt der Wiederkunft. Das in jedem Kirchenbau vorhandene Fenster der Ostwand – und sei es noch so klein – ist Durchlass für dieses Licht in den Innenraum. Die unmittelbar erfahrbare und existenziell eingängige kosmische Grundstruktur wird zu einem Symbol der eschatologischen Dimension, die sich jedoch nicht bloß an einem Ende der Zeiten verorten lässt, sondern sich in einem fortwährenden Vollzug befindet. Die Erfahrung des Kontrastes von Finsternis und Licht war dem mittelalterlichen Menschen unmittelbarer als uns. Nacht bedeutete wirklich Finsternis und Gefahr. Sie war mit gefühlter Angst verbunden. Beleuchtung war ein Luxus und die Sehnsucht nach dem neuen Morgen umso heftiger. Bei dieser Erfahrung konnte die Glaubensvermittlung existenziell ansetzen. Das in vielen Chorräumen über dem Fenster in der Apsiskalotte angebrachte Fresko des Christus in der Mandorla ergänzt als bildliche Darstellung das, was die Architektur in ihrem Grundgehalt aussagen möchte.

Schauen wir genauer auf den Neubau des Bonner Münsters ab dem 11. Jahrhundert. Bislang schlossen die Apsiden mit einem einfachen Chorjoch unmittelbar an den Körper des Haupt- oder Querschiffs an. In Bonn finden wir eines der ersten Beispiele dafür, dass dieses aus der antiken Basilika übernommene Element eine stärkere Eigenakzentuierung erfährt, indem es zu einem sogenannten Langchor ausgedehnt wird. Der Richtungsbau erfährt damit eine Dynamisierung, wie sie dann für viele Bauten des Rhein-Maas-Gebietes kennzeichnend wird. Der Chorraum mit seiner Apsis ist nun nicht mehr ein architektonisches Anhängsel an Schiff und Querhaus, sondern eine Eigenständige Dominante des Gesamtbaus. Durch die Zäsur des in die Apsis eingestellten Altarraumes waren die christlichen Gotteshäuser

von der Frühzeit an keine Einheitsräume, sondern Begegnungsräume. Der Altar als der eigentliche Ort des liturgischen Geschehens, auf den das Fenster in der Ostwand letztlich ausgerichtet ist, greift über das unmittelbar Sichtbare hinaus und ist Ort der Vergegenwärtigung des Kommenden. Liturgie geschieht an einer Schwelle, und diese Schwelle muss als Zäsur sichtbar werden. Mit der Ausweitung des Chorraums im 11. Jahrhundert wird dem darstellenden Geschehen mehr Raum gegeben, als wenn der Blick hinter den Vorhang des Geheimnisses sich geweitet hätte. Dass dies vom Kirchenschiff her gesehen dann optisch die Distanz vergrößert, ist eine Konsequenz dieser Ausweitung. Nähe und Distanz stehen in einer ständigen Wechselwirkung, gerade wenn es um die Nähe von etwas oder jemandem geht, der mich übersteigt. Das kann ich nicht einfach so aushalten. Liturgie, wenn sie echt sein will, muss genau diese Spannung des sich Offenbarenden und des verborgen Bleibenden aushalten, sonst verflacht sie und wird ihrem Auftrag, einen existenziellen Zugang zum Geheimnis zu ermöglichen, nicht gerecht. Schauspiel braucht hier niemand.

Hundert Jahre später, um 1140, geschieht in Bonn mit dem Neubau der Münsterapsis eine weitere entscheidende Akzentsetzung: Die von zwei monumentalen Türmen begleitete Apsis stellt sich von außen dar als der Torbau, durch den Jesus Christus selbst in seine Heilige Stadt Jerusalem einzieht, die sich ihm wiederum mit ebendiesem Tor entgegenstreckt. Eine derart durchgliederte Apsis hat es bis dahin nicht gegeben. Wir sprechen vom ersten rheinischen Etagenchor. Die monumentale Stockwerkgliederung, durch eingestellte Säulen akzentuiert, ist von römischen Großbauten abgeschaut, wohl in erster Linie von der Porta Nigra in Trier, wobei auch in Köln damals römische Tore noch aufrecht standen. Dieses Tor wendet sich jedoch nach innen, dorthin, wo der einziehende König einkehren will: bei uns selbst. Auch wenn der Gesamtbau des Bonner Münsters durch seinen achteckigen Vierungsturm eine in sich ruhende Mitte hat – die Zahl acht steht für die in sich ruhende Vollendung durch die Neuschöpfung am achten Tag, dem Tag der Auferstehung –, weist er doch über sich hinaus, dass die Vollendung eben immer noch in die weiterlaufende menschliche Geschichte eingebettet bleibt. Die tägliche Herausforderung besteht darin, sich dem entgegenzustrecken. Die Tragweite und der Wirklichkeitsbezug christlicher Anschauung zeigen sich darin, dass sie derartige Paradoxien nicht nur aushält, sondern in eine fruchtbare Spannung zu setzen vermag. Jede gedankliche Logik und Folgerichtigkeit bedarf, wenn sie auf das göttliche Geheimnis ausgerichtet sein soll, der Selbstüberschreitung. Insofern ist das Münster gebauter Glaubensvollzug, nicht nur Darstellung des Inhalts. Es steht für unsere Heimat, die Gottesstadt, die Gott uns selbst bereitet hat, in die der Herr also nicht nur durch das Tor des Ostchors einziehen will, sondern mit der er uns zugleich entgegenkommt. Wir dürfen das Tor folglich

auch als unser Tor betrachten, durch das zu schreiten wir selber eingeladen sind. Es ist eine tief gründende Folgerichtigkeit, dass in der Romanik Chorfassaden häufig aufwändiger und dominanter sind als die Eingangsfassaden. Die sind nur vordergründig funktional, und können deshalb, wie hier am Bonner Münster, oder auch am Wormser Dom, an der Seite liegen.

Damit tut sich ein weiterer interessanter inhaltlicher Aspekt mittelalterlicher Raumstruktur auf. In der Regel kann das Hauptschiff nicht unmittelbar betreten werden, sondern es verlangt einen Weg der Annäherung, sei es durch eine Vorhalle, oder eben bei den zahlreichen Beispielen, bei denen es keinen Eingang in der Längsachse gibt, vom Seitenschiff her. Es bedarf der steten Annäherung, weil ich das Geheimnis der Gottesbegegnung nie ganz zu erfassen vermag und weil Gott selbst immer nur in der Weise der Annäherung gegenwärtig ist. Das aus Exodus 3 gerne abgeleitete «Ich bin da» ist eher in der futurischen Form des «Ich werde da sein» wiederzugeben – Gott ist nicht einfach da, sondern stets im Kommen. Im Blick auf den Menschen bedeutet das, dass ich mich vor Gott nicht immer in die Mitte stellen kann, sondern manchmal am Rande warten möchte, sei es aus Skepsis, aus Zweifel oder Enttäuschung oder schlichtweg aus dem Gefühl, ihm wie auch immer nicht gewachsen zu sein. Da steht manch einer gerne einmal im Seitenschiff und möchte nicht gesehen werden. Das kann gut tun. Einheitsräume, in denen man von jedem Ort aus alles einsehen kann, können zuweilen eine menschliche Überforderung sein, weil sie keine Rückzugsmöglichkeit bieten. Können wir immer und von jedem die volle Teilnahme am liturgischen Geschehen erwarten? Manch einer möchte erst einmal an der Tür stehen bleiben und braucht Zeit. Was Nähe und Distanz in Glaubenssachen angeht, war das kirchliche Geschehen im Mittelalter möglicherweise pluraler als es heute ist.

Gott in Christus in mein Leben kommen lassen oder zumindest der Wächter dessen zu sein, das ist der grundlegende Glaubensvollzug, für den der Kirchenbau in seiner elementarsten Grundstruktur steht. Es geht nicht darum, einer Sache habhaft oder sicher zu sein, sondern einen Anderen an mir wirken zu lassen. Insofern sind mittelalterliche Kirchen keine Glaubensgebäude in dem Sinne, dass sie den Anspruch hätten, ein Gesamt des Glaubens abzubilden, sondern eben seinen Grundvollzug. Der Akzent ruht stärker auf der Begegnung, weniger auf der inhaltlichen Darstellung. Mit dieser Feststellung soll der nachtridentinische Kirchenbau nicht herabgewürdigt werden, der ja insbesondere im Barock in einem weitaus stärkeren Maße diese inhaltliche Darstellung im Sinne einer gewinnenden Präsentation anstrebt. Die Akzentverschiebung gründet sicher in einem durch die reformatorischen Auseinandersetzungen ausgelösten verstärkten Bedürfnis nach inhaltlicher Vergewisserung im Dienste der verstärkten Glaubenssuche und Glaubensfindung. Sie verlangte nach einem Ausdruck, während der Glau-

bensvollzug seinen Ort in der Innerlichkeit des Menschen findet und als solcher nicht mehr darstellbar erscheint, es sei denn in der Gestalt eines konkreten glaubenden Menschen, einer Heiligengestalt.

In einer romanischen Kirche haben sich liturgische Funktion und Architektur nie gedeckt: architektonisch entscheidende Durchblicke waren auf Blickhöhe mit Schranken zugestellt.<sup>1</sup> Im oberen Bereich bildete der Raum die von Gott gestaltete Schönheit des himmlischen Jerusalem ab, das ja nach Offb 21,10 von oben herabkommt. Der untere Bereich und damit auch die Liturgie bleiben irdisch. Aber gerade die Verbindung des Himmlischen mit dem Irdischen und nicht die Aufhebung des Irdischen in das Himmlische ist ja das christliche Proprium. Was in der Inkarnation des göttlichen Wortes an Bindung geschehen ist, wird weder zurückgenommen noch in einen höheren Bereich aufgehoben.

Der mittelalterliche Kirchenraum hält diese Spannung aus. Erst im Barock werden die Kirchenräume als liturgisch-architektonische Gesamtkunstwerke entworfen, wobei dies stärker für den Süden als den Nordwesten gilt. Hier – im Rheinland, Westfalen, Belgien, im nordfranzösischen Raum, aber tendenziell auch in Spanien – steht das Einzelkunstwerk vor weißem Hintergrund stärker im Vordergrund als die Gesamtkonzeption. In dieser Zeit verzichtet man erstmals auf das entscheidende östliche Kirchenfenster. Der Hochaltar mit seinem konkreten Bildprogramm gewinnt derart an Höhe, dass er die Chorrückwand bis an die Decke abschließen kann. Das Glaubensgeheimnis ist in der bildlichen Darstellung vergegenwärtigt, die aber eindeutig als solche erkennbar ist und das innere Bild des Betrachters anregen möchte. Das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola reflektiert diese Absicht. Trotz ihrer Expressivität zielt die barocke Kunst stärker auf die innere Betrachtung ab als der mittelalterliche Vollzugsraum, der durchwandert werden will.

## *2. Humanität und Begegnung*

Das neuerdings immer wieder im Blick auf die vorkonziliare Liturgie beschworene Gesamtkunstwerk gab es im Mittelalter nicht. Es fehlt der Mittelpunkt, auf den sich alles ausrichten kann. Ihn kann es von der Intention des Raumes her nicht geben. Der Raum relativiert unsere Möglichkeiten in einem wohltuenden Sinn. Der in der Darstellung der Wiederkunft Christi gründende Vorbehalt erscheint als ein Garant der Menschlichkeit. Das Mittelalter kannte keine Perfektion, also das nicht, worunter wir heute so sehr leiden – es kannte nur die Annäherung, die um ihre Grenze weiß. So weisen im Mittelalter fertiggestellte Zweiturmfassaden immer eine gewisse Asymmetrie auf, die sich in der Regel erst auf den zweiten Blick wahrnehmen lässt, beispielsweise eine leicht versetzte Anordnung von Fenstern, Varianten in den Schmuckelementen oder eine unterschiedliche Breite der

Türme. Koblenz liefert mit seinen drei romanischen Doppelturmfassaden ein anschauliches Beispiel für diesen Sachverhalt. Dadurch wirken die Fassaden auf uns im Vergleich zu den streng symmetrischen Fassaden des Klassizismus oder des Historismus wohlthuend lebendig.<sup>2</sup> Wir kennen dieses Phänomen vom menschlichen Gesicht her. Beide Hälften unterscheiden sich leicht, wohingegen eine Spiegelung der Gesichtshälfte ein maskenhaft starres Gesicht produziert oder zumindest Langeweile auslöst.

Die wohlthuende Humanität des mittelalterlichen Kirchenbaus äußert sich in der Spätromanik in einem weiteren interessanten Detail: Ein Großteil der Kapitelle besteht aus phantasiereichen Wiederholungen des Knospenmotivs. In einer Knospe bricht etwas auf, was angelegt ist. Es ist aber noch nicht zur Vollendung gekommen. Die Knospe ist ein Sinnbild von Lebenskraft und Entfaltungswille, aber auch von Geduld und Erwartung. An den Nahtstellen der vertikalen Dimension der Wände angebracht, verleihen sie dem Raum bei aller Ruhe eine kraftvolle Dynamik, die sich über die Schwere des Steins hinwegsetzt. Hier ist alles in Bewegung geraten, ohne dass dadurch die Festigkeit des Gesamtbaus in Frage gestellt wäre. Statik und Dynamik sind in der Kirche keine Gegensätze, weil die Dynamik erst den Zusammenhalt auf den Kommenden hin ermöglicht. Ein Stehenbleiben würde zum Einsturz führen. Die Kraft des «noch nicht», vom Kommenden berührt, ist eine der fruchtbarsten Paradoxien des Evangeliums. In der Gotik wuchert der Natur unmittelbar nachgearbeitetes Blattwerk auf den Kapitellen. Auch hier ist die Dynamik des Wachstums in seiner unterscheidbaren Vielfalt der inspirierende Faktor, wobei der Gedanke der Entfaltung noch stärker in den Vordergrund rückt.

Gerade die bilderstrengen Zisterzienser finden auf diesem Feld zu einem konsequenten Naturalismus. Der Altenberger Dom liefert mit seinen die Pflanzenmotive durchspielenden Grisaillefenstern ein anschauliches Beispiel dieser Geisteshaltung. Jedoch ist diesem so dynamischen, kraft- wie geistvollen Raum schon während der Bauzeit ein spannendes Korrektiv eingefügt worden: Bei aller Konsequenz und all den klaren vertikalen Linien der Architektur wird ihr Zusammenhalt zumindest sinnenfällig an ganz anderer Stelle erzeugt: durch das Bild des Gekreuzigten zwischen den Chorpfeilern. Das zerbrechlich wirkende Kreuz oder vielmehr der an ihm Hängende scheint die Pfeiler zu halten. In der Ohnmacht des Gottessohnes die durchtragende Kraft der göttlichen Liebe zu erkennen und das für das eigene Leben anzunehmen, ist wohl die größte Herausforderung des christlichen Glaubensweges. In der Schlichtheit der Ausstattung wirkt dieser Akzent umso mehr. Er ist nicht bloß Rückblick, sondern bleibende Gegenwart und Zeichen des Anbruchs Gottes in meinem Leben.

Anders als in vielen hochgotischen Kirchen der Zeit gibt es in Altenberg im Wesentlichen keine durchlaufenden Gliederungselemente (Dienste)



vom Boden den Pfeiler entlang zum Gewölbeschlussstein. Die Kapitelle der Rundpfeiler bilden in der Vertikalen eine deutliche Zäsur. Hier ist also deutlich eine Dynamik aus zwei unterschiedlichen Richtungen beschrieben, von oben und von unten; die Initiative Gottes und die des Menschen. Letztere war den Mönchen besonders bewusst, empfanden sie doch ihr Dasein als eine Schule Gottes, in der es auch der Disziplin und Initiative des Lernenden bedarf. Ein Bild für diese Bewegung der Begegnung liefert das Hohelied des Alten Testaments, vielleicht das Lieblingsbuch der Zisterzienser, das uns in den Predigten Bernhards so glänzend kommentiert wird.<sup>3</sup> Braut und Bräutigam, Gott und Mensch ergreifen beide in ihrer Sehnsucht nacheinander die Initiative, sind auf der Suche nacheinander und finden immer wieder in die Begegnung. Dass diese Zuwendung Gottes zu Wachstum und Reife, zum Aufblühen des Menschen führt, darauf verweisen die Kapitelle des Chores, die die Blätter der Pflanzenwelt des Bergischen Landes abbilden. Die Rundpfeiler, die für den Menschen stehen<sup>4</sup>, sind hier zugleich Gewächse, ein Vergleich, den auch das Hohelied kennt. Der Kosmos, der hier in den Formen der Hochgotik abgebildet wird ist also der Kosmos des Hohenliedes. Gerade anhand des im Mittelalter leidenschaftlich rezipierten Hohenliedes können wir uns den inneren Zusammenhang einer Spiritualität der Wiederkunft verdeutlichen, die die eschatologische Dimension an die Gegenwart zurückbindet. Es geht um ein junges Paar, das sich leidenschaftlich sucht, findet, verliert und aufs Neue sucht, wobei Sehnsucht und Erfüllung einander abwechseln, ja die Erfahrung der Erfüllung die Sehnsucht nur umso größer macht. Der Bräutigam des Hohenliedes wurde mit Christus, die Braut mit dem Menschen, im Kollektiv mit der Kirche und konkret personifiziert mit Maria gleichgesetzt. Vor diesem Hintergrund entstanden die Figurenpaare Christus und Maria als Brautpaar, von denen Köln allein noch drei besitzt.<sup>5</sup> Als historische Szene begriffen irritieren diese Darstellungen sehr – im Blick auf den wiederkommenden Christus, in dem Gott die menschliche Seele sucht, kann man es kaum anmutiger vor Augen führen.

Der Gedanke der Wiederkunft, das Ankommen Gottes in meinem Leben, hat eine individuellere Konnotation als alle anderen Inhalte des Evangeliums. Es geht um eine persönliche Suche und ein persönliches Gefundenwerden. Könnte das der Grund sei, warum es in der Zeit der Spätgotik immer wieder in irgendeinem Winkel der Kirche versteckte Darstellungen des Antlitzes Christi auf dem Schweißbuch der Veronika gibt? In Sankt Kastor in Koblenz befindet sich im Grabmal des Trierer Erzbischofs Werner von Königstein (gestorben 1418) auf der Rückseite seines Wappens, das Engel hinter dem Haupt der Liegefigur halten, ein solches Schweißbuch mit Antlitz, das von Anfang an von dem rahmenden Wandbogen mehr oder weniger verdeckt wurde und sich erst bei näherem Herangehen zeigt. Ähnlich

befindet sich im Bonner Münster im Querschiff unmittelbar hinter einer spätgotischen Lettnerempore ein etwa zeitgleiches Wandfresko mit einer ebensolchen Darstellung. Wer sich auf die Suche macht, wird viele derartig versteckte Christusbilder entdecken. Die Wiederkunft ereignet sich kaum auf einer geraden Straße des Lebens, sondern in den Winkeln und Umwegen, die dieses mit sich bringt.

Wenn wir vor diesem Hintergrund noch einmal die über sich hinausweisende Längsausrichtung der Kirchenräume betrachten, dann kann die Abfolge von Langhaus und Chor als ein Bild der Pilgerschaft aufgefasst werden. Dieser Gedanke greift vor allem in den hochgotischen Kathedralen. Auch sie haben keine architektonische Mitte. Die Vierung ist gleichsam nur eine Stätte der Rast, des Innehaltens. Das Ganze läuft aus in den nach Osten aufbrechenden Chorschluss, der auf ein Ziel hin transparent ist, das uns entgegenkommt, das wir auf unserem Lebensweg aber nie ganz greifen können. Es ist zum Greifen nahe und entzieht sich doch. Beim Chor des Aachener Domes, der weite Nachahmung findet, wird ab etwa 1353 eine interessante Grundrissvariation im Vergleich zu den vorausgehenden gotischen Chören durchgeführt: An der Stelle, an der die geraden Chorseitenwände in die gebrochene Apsis übergehen, weitet sich diese zunächst nach außen, so dass von oben betrachtet die Form eines Schlüsselochs entsteht. Beim Blick in den Chor ist die bauliche Zäsur zwischen Seitenwand und Chorabschluss für das Auge nicht sichtbar, so dass der Eindruck entsteht, der Chorabschluss schwebt gleichsam losgelöst hinter dem vorgelagerten Raum. Es entsteht die Ahnung des nicht mehr Einholbaren, ein dynamisches Aufbrechen des an sich geschlossenen Raumes. Der Gedanke an die Wiederkunft führt in die Weite; der Raum, der vor mir liegt, wird dadurch nicht eingeengt.

In Spannung dazu öffnet sich in der Hochgotik ein Weg in die Nähe: Der Aufbewahrungsort des eucharistischen Brotes ist uns in unseren Breiten erstmals mit den Sakramentsnischen und Sakramentshäusern dieser Zeit greifbar. Diese befinden sich in der Regel links vom Altar an der Nordwand des Chores, nie in der Mittelachse. Das hat nichts mit mangelnder Wertschätzung zu tun, sondern mag darauf hinweisen, dass uns die eucharistische Gabe hier als eine Wegzehrung geschenkt ist, dass sie aber am Ziel einmal von der unmittelbaren Gottesgemeinschaft überboten werden soll. Der Blick soll also weiter gehen. Noch bevor im 15. Jahrhundert besonders prächtige seitliche Sakramentshäuser – eher Türme – entstehen, probiert man eine alternative Lösung: Der Klarenaltar des Kölner Doms, ursprünglich um 1360 in der Kölner Klarissenkirche aufgestellt, ist der erste überhaupt bekannte Altarretabel mit einem in der Mitte eingebauten Tabernakel. Erst mit den Bestimmungen von Trient wurde das liturgische Vorschrift, die im Erzbistum Köln und dem heutigen Belgien interessanter-

weise dann erst ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allgemein befolgt wurde. Mit der Integration des Tabernakels rückt der Aspekt der bleibenden eucharistischen Gegenwart in den Vordergrund, die nicht mehr nur auf den liturgischen Vollzug beschränkt bleibt. Aus heutiger Perspektive wird dies immer wieder als eine Fehlakzentuierung gekennzeichnet. Wir sollten jedoch nicht außer Acht lassen, dass das intensivierte Gespür für die bleibende Gegenwart Christi im Altarsakrament im 13. Jahrhundert einherging mit einem intensiven Gespür für die Realpräsenz Christi im leidenden Mitmenschen. Julienne von Cornillon, die Lütticher Augustinerin, auf deren Visionen die Einführung des Fronleichnamfestes zurückgeht, war keine zurückgezogene Einsiedlerin, sondern lebte und arbeitete in einem Hospital unmittelbar vor den Toren Lüttichs an der Fernstraße nach Aachen und Köln. In einem solchen Hospital strandeten viele, oft fremde Kranke, in denen sie Christus erkannte. Actio und contemplatio bedingen bei der Heiligen Juliana einander. Im Altarsakrament und im Antlitz des Nächsten wendet sich das Kommen Christi ins Unmittelbare.

Die Intuitionen der deutschen und niederländischen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Man tut Unrecht, hier eine Enthistorisierung und Individualisierung des Christentums zu sehen. Es geht im Gegenteil darum, das Christusereignis als Teil der eigenen Lebensgeschichte zu begreifen, das heißt den historischen Abstand zu überwinden. Die Heilsgeschichte im Großen – eingespannt zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung – ist der Rahmen, der auch mein eigenes Leben ganz unmittelbar einspannt. Im Epheserbrief ist zu lesen: «So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen» (Eph 4,13). Das Christusgeheimnis umfasst den Einzelnen wie auch die Kirche als Ganze. Eine Gegenüberstellung der individuellen und der gemeinschaftlichen Dimension ist sinnlos, denn die Beziehung beider Dimensionen ist wechselseitig. Hier wird deutlich, dass der Gedanke der Wiederkunft nicht bloß eine Annahme in Bezug auf ein göttliches Handeln meint, sondern auch eine diesem bereits vorausgehende Antwort des Menschen, die Gott nicht unberührt lässt.

### *3. Hoffnung und Aufbruch*

Dieser Zusammenhang lässt sich anhand des Begriffs der Hoffnung näher erläutern. Eines der schönsten und aussagekräftigsten Kirchenpatrozinien ist für mich «Notre Dame d'Espérance», die alte Stadtkirche von Charleville-Mezières an der französischen Maas nahe der belgischen Grenze: Unsere Liebe Frau von der Hoffnung. Seit der Konfrontation Frankreichs mit den habsburgischen Niederlanden im 16. Jahrhundert war diese Gegend immer

wieder von Kriegen heimgesucht, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Über die schweren, vom trägen Fluss – Charles Péguy nennt sie «la meuse endormeuse»<sup>6</sup> – umschlungenen Festungsanlagen ragt als unübersehbares Wegzeichen ein schlanker spätgotischer Kirchturm in den grauen Himmel – die Leichtigkeit der Hoffnung, die es wagt, sich über die Erdschwere und die allgegenwärtige Erfahrung des Leids zu erheben. Péguy hat in seinem Werk «Mysterium der Hoffnung»<sup>7</sup> auf unnachahmliche Weise die Hoffnung mit einem kleinen Mädchen verglichen, das seinen großen, älteren Schwestern Glaube und Liebe auf der Wanderung des Lebens immer wieder vorausrennt – unbedarft und leicht. Mit der Hoffnung übersteigt der Mensch sich selbst und verankert sich im Unbekannten. Péguy bezeichnet sie als das größte Wunder göttlicher Gnade, da sie als einzige sich über das Vorhandene zu erheben vermag. Ohne sie könnten Glaube und Liebe nicht sein, da die Hoffnung über die Gegenwart hinaus das werdende und Kommende zu sehen im Stande ist, und das auf eine durchaus spielerische Weise. Entsprechend begreift Péguy die Verzweiflung als die größte aller Sünden, freilich nicht in einem moralischen Sinn, sondern als Abbruch der tiefsten, eben göttlichen Regungen des Lebens.

Mit der Haltung, oder besser formuliert: dem Wagnis der Hoffnung können wir der eschatologischen Dimension des Glaubens gleichsam ein menschliches Gegenüber geben. Eschatologie ist wie alle Dimensionen des Glaubens dialogisch in dem Sinne, dass sie an eine menschliche Grunderfahrung anknüpft und sie in ein Gottesverhältnis bringt. Als Mensch stehe ich in der Spannung von Begeisterung und Resignation, und manchmal ist der Übergang nur graduell, ohne dass mir die Ursachen wirklich bewusst wären. Mit der Erfahrung von Kraft und Schwäche ist es ähnlich, wobei diese Spannungspole ineinander übergehen können und sich Schwäche als eine Kraft erweisen kann und umgekehrt. In all dem offenbart sich mir die offene Seite meines Lebens, die mehr ist als meine eigene Möglichkeit aus mir heraus, die ich aber aus mir heraus ergreifen kann.

Eine eindrucksvolle Veranschaulichung dieser Zusammenhänge sind die Grablebungsgruppen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, die sich besonders am Mittelrhein und die Mosel hinauf in Lothringen häufen. Auffallend ist, dass die Szene in der Regel in lebensgroßen Figuren und dem Betrachter unmittelbar im Kirchenschiff zugänglich aufgestellt wird. Das geschieht im Blick auf die Auferstehung nicht. Die engsten Gefährten Jesu sind am absoluten Tiefpunkt angelangt, wo der Weg Jesu gescheitert ist, wo sie die Sache gleichsam begraben können. Die stille, ohnmächtige Tat, die sie vollziehen, ist aber bereits der entscheidende Wendepunkt, denn sie geschieht aus einer Hoffnung heraus, die nur aus sich selbst begründet ist und sich auf nichts anderes mehr berufen kann. Hier zeigen sich menschliche Größe und Würde auf selten eindringliche Weise. Der lothringische Bildhauer Ligier

Richier schuf um 1560 für die Kirche Saint Etienne in Saint Mihiel an der Maas eine aus dreizehn Figuren bestehende Grablegung, die all dies zur Darstellung bringt und sicherlich zu den ganz großen Werken der Renaissance gezählt werden muss, befände sie sich nicht in einer Region, auf die das Interesse der Kunstgeschichte bislang nur wenig gefallen ist.<sup>8</sup> Richier liefert eine beindruckende Studie des Menschlichen, in dem Selbstbewusstsein und Demut in ein rechtes Verhältnis gelangt sind. Selbstbewusstsein, weil ich mich mit der Möglichkeit, die Hoffnung zu ergreifen, doch immer wieder über das faktische Elend erheben kann; Demut, weil ich mich damit aus der Hand gebe, darum wissend, dass ich das Woraufhin meiner Hoffnung niemals selbst setzen kann.

Péguy beschwört im weiteren Verlauf seines «Mysteriums der Hoffnung», dass es an uns liege, dass das göttliche Wort vernehmlich bleibt, und dass dies geschehe, indem wir ihm gleichsam mit unserem Leben Nahrung geben. Das Wort ist stets ein Ruf zum Aufbruch – in unser Innerstes und genauso ins Äußerste, wo wir es wagen, über uns hinauszugehen in das Unbekannte hinein, im Vertrauen oder vielleicht nur der vagen Hoffnung, dass Gott uns entgegenkommt und darin unser Lebensziel bereits anwesend ist. Ein Kirchenbau der jüngsten Zeit bringt dieses Spannungsfeld zum Ausdruck: Der Mariendom von Gottfried Böhm im niederbergischen Neviges. Die umbaute Pilgerstraße und die zeltartige Dachkonstruktion dieser Betonkirche versinnbildlichen das Provisorium des Lebens des Christen als Pilger, der hier keine bleibende Stätte findet; zugleich deuten die Silhouette und der einem umbauten Marktplatz gleichende Innenraum auch die Himmelsstadt an, also das Ziel der Pilgerschaft.<sup>9</sup> Im Innenraum verliert sich der Blick nach oben in einem bergenden Dunkel. Dieser Raum weist wieder über sich hinaus und lässt doch zur Ruhe kommen. Weg und Ziel fallen im Mysterium Christi ineinander. In Neviges kann ich mich in die Weite des dreiunddreißig Meter hohen Raumes stellen oder aber in den vielen Nischen der Emporen meinen eigenen Ort im Verborgenen suchen, mich dem Geheimnis des Kommenden langsam, auf die mir mögliche Weise annähern.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Untersuchung hinsichtlich der Kölner romanischen Kirchen: Clemens KOSCH, *Kölns romanische Kirchen. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg 2000.

<sup>2</sup> Die Restaurierungen der Koblenzer Doppelturmfassaden haben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in diesem Sinne zu einer stärkeren Vereinheitlichung des Vorhandenen geführt, ohne den mittelalterlichen Eindruck gänzlich aufzuheben. Vgl. Godehard HOFFMANN, *Rheinische Romanik im 19. Jahrhundert. Denkmalpflege in der preußischen Rheinprovinz*, Köln 1995, 45-48.314.347-351.

<sup>3</sup> Bernhard VON CLAIRVEAUX, *Sermones super Cantica Cantorum* (Sämtliche Werke lateinisch/deutsch Band V u. VI), Innsbruck 1994/95

<sup>4</sup> Vgl. die Bestückung der Pfeiler in Kathedralen mit Heiligenfiguren.

<sup>5</sup> An den Chorpfeilern des Domes aus dem späten 13. Jahrhundert, in St. Maria im Kapitol und St. Ursula aus dem 15. Jahrhundert.

<sup>6</sup> In seinem Gedicht «Adieu à la Meuse». Vgl. Charles PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, Paris 1948.

<sup>7</sup> Charles PÉGUY, *Mystère du porche de la deuxième vertu* (1911); dt. *Mysterium der Hoffnung*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister 9), Einsiedeln <sup>5</sup>2011.

<sup>8</sup> In der deutschsprachigen Literatur wird auf dieses Werk lediglich in Kunstführern über Lothringen eingegangen: Peter VOLKELT und Horst VAN HEES, *Lothringen Ardennen Ostchampagne. Kunst- und Denkmäler und Museen* (Reclams Kunstführer Frankreich Band III), Stuttgart 1983, 388ff.; Uwe ANHÄUSER, *Lothringen. Kunst, Geschichte, Landschaft*, Köln 1985, 129f.

<sup>9</sup> Zur Deutung von Neviges vgl. Gerhard HAUN, *Mariendom Neviges*, Lindenberg <sup>6</sup>2009, 5f.

HORST BÜRKLE · MÜNCHEN

## AKTUALISIERTE ESCHATOLOGIE

*Annäherungen an außerchristliche Erwartungen*

Die Toten sind nicht fort.  
Sie sind im Schattendämmer  
im Wispern der Bäume  
im Rauschen der Wälder.  
Die Toten sind nicht tot ...  
Sie sind:  
im Schrei des erschrockenen Kindes  
im Busen der Frau  
im auflodernden Feuerbrand  
im Wald und in der Hütte.  
Die Toten sind nicht fort.  
Sie sind nicht unter der Erde.  
Sie atmeten vom tottfreien Tod.<sup>1</sup>

Die Menschen suchen in ihren Religionen nach einer Antwort auf die Frage «Was erwartet uns nach dem Tode?» Die Erfahrung seiner Sterblichkeit zwingt den Menschen über sich hinaus nach dem Bleibenden, dem Unsterblichen. Auch in dieser Hinsicht hat der Mensch etwas von seiner ursprünglichen Bestimmung bewahrt. Nach dem Bilde seines Schöpfers erschaffen, meldet sich in seiner Ewigkeitssehnsucht das Verlorene zu Wort. Das «Zu-Ende-Gehen» sucht nach seinem «Danach». «Nein», sagen die Menschen in den unterschiedlichsten Religionen, «mit dem Tode ist nicht alles vorbei».

In solchen Vergewisserungen vernehmen wir die inneren Herzschläge in den Religionen. Vieles in den kultischen Vollzügen und in den heiligen Überlieferungen und Lehren mag sich auf die Sicherung und Bewältigung dieses zeitlichen und befristeten Lebens beziehen. Meist sind es bestimmte Anliegen und Nöte, die den Betenden und den Opfernden, den Menschen in seiner Bedrängnis und in seiner Krankheit, in Schuld und Sühne, in Verzweiflung und Hoffnung, bewegen. Die Ausschau auf und die Zuflucht zur überlegenen göttlichen Kraft offenbart die Grenzen des Kreatürlichen.

*Horst Bürkle, geb. 1925, em. Professor für Missions- und Religionswissenschaften an der Universität München, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Das Opfer, das der Massai – aus Milch und Blut seiner Kühe gemischt – seinen Vorfahren darbringt, gilt der Sicherung seines Lebens hier und jetzt. Darum wird es im morgendlichen Ritual alltäglich neu vollzogen. Die Zukunft beginnt jetzt und sie bezieht sich auf das Absehbare, Überschaubare. Der Segen für die nächste, die erwartete Ernte wird erbeten. Das zeigt sich an der Vorratshaltung. Sie reicht bis zum Einbringen der erwarteten Ernte. Das Danach, die fernere Zukunft, ist eingegangen in die überschaubare, verlängerte Gegenwart.

Das gilt auch für die von der jetzigen Verlaufszeit unterschiedene *samani*-Periode. Sie erstreckt sich auf den Zeithorizont dieser Generation. Darum werden auch die «jenseitigen» Toten im Kult wieder in diesen Zeithorizont «zurückgeholt». Die vergegenwärtigten «Jenseitigen» walten als die «höheren Machtträger» (Placide Tempels). Sie verfügen über Kindersegens und Gesundheit, Sieg und Niederlage. Von ihrer Gunst oder Abwendung hängt das Schicksal heute und morgen ab. Ihrer geistigen Potenz nach können sie überall «zu Hause» sein. Begegnen kann man ihnen nur im Jetzt und im Vorgriff auf das unsichere Morgen.

Die Religionen der Stämme haben ihre eigenen «Naherwartungen». Sie sind die Einforderung des noch Ausstehenden, die Bewahrung beim nächsten Schritt ins Ungesicherte. Als «Suche nach Sicherheit» umschreibt die Studie einer englischen Ethnologin und Psychoanalytikerin diesen Griff nach höheren Garantien. Sie führt Beispiele aus dem alltäglichen Leben in einer Ethnie in Ghana an. «Ich habe Schutz vor jedem Unfall.» Solche und andere werbende Aufschriften beziehen sich nicht auf die Versicherung des Kraftfahrzeuges. Sie sollen Befürchtetes bannen und Erhofftes bringen. Sie sollen Schutz gewähren auf der gefährvollen Fahrt mit dem überladenen Ferntaxi. Aber sie versprechen den Insassen des Wagens auch höheres Geleit: «Mit mir sind die schützenden Ahnen. Du bist begleitet von den Höchsten und ihrer Gunst.» Auch das Wort des Psalms 23 kann in diese Zusage einbezogen werden. «Der Herr ist mein Hirte».<sup>2</sup>

### 1. Von der Christen Zukunft

Mit der Botschaft des auferstandenen Christus kommt das Endgültige in den Blick: Das «*eschaton*», das sich nicht mehr in der zeitlich begrenzten Reihe der Ahnengötter erschöpft. Mit ihm bricht das Ewige in die Zeit ein. Inkulturative christliche Theologie in stammesreligiösen Gemeinschaften versuchte immer wieder, Brücken zu schlagen: Christus erscheint als der «Urahne», der den eigenen Ahnenhimmel heimgeholt hat in die wahre Transzendenz des dreieinen Gottes. Diese Vorstellung vom «Urahn» war ein erster Schritt, der schon deshalb notwendig war, weil die eigene Sprache keinen gültigen Zeitmodus dafür kennt. Aber jenseits der alten diesseitigen



«Jenseitigkeit» öffnete sich nicht nur die Zukunft. Mit ihr wurde Neues im umfassenden Sinne gläubig erschlossen: neue Heimat in der Reich-Gottes-Zugehörigkeit, neue Verwandtschaft jenseits der Blutsverwandtschaft, Gemeinschaft mit den Anderen und Fremden, die in Christus zu den neuen Nächsten wurden. Das änderte auch das Verhältnis zum fremden Überbringer dieser Botschaft. Dieser «Andere» wurde zum Verwandten, wurde Bruder und Schwester. In der Gegenwart des Auferstandenen wurden die alten Bindungen an Blut und Boden zu etwas Vorläufigem. Die gläubige Ausschau auf die Wiederkehr des gekommenen Christus vermochte die Bindungen an die Macht der Wiederkehrenden aus der Ahnenwelt zu lösen. In den zum Vorläufigen Gewordenen hat der Blick auf das Ende jetzt schon sichtbare Spuren hinterlassen: In der neuen Gemeinschaft der «Herausgerufenen» leben die Menschen inmitten der zum Vorläufigen Gewordenen anders. Ermächtigt in der Liebe des schon gegenwärtigen Christus entbirgt sich dem schauend Gewordenen schon hier Endgültiges. Versöhnung statt Trennung, Liebe statt Feindschaft, Sich-nahe-sein im Anders-sein, Leben statt Tod, geglaubt, geschaut und erfahren unter den Bedingungen der nun zum Vorläufigen gewordenen Zeit und Diesseitigkeit.<sup>3</sup>

In der Konkurrenz mit den neuen gesellschaftlichen «Entgrenzungen» muss diese Zukunftserfahrung des christlichen Glaubens ihre eigene Gegenwart und Gültigkeit erst bewähren. Die Vision eines klassenlosen und seine Einheit findenden sozialistischen Afrikas, wie sie dem Befreier der Goldküste, Kwahme Nkrumah, vorschwebte, unterlag der Vorläufigkeit ihres geschichtlichen Horizontes. Sie blieb eine Fremdanleihe an ein importiertes westliches Ideal. In den Aufbruchsbewegungen zu den neuen unabhängigen Nationalstaaten fand die marxistische Vision Kwahme Nkrumhas «*Africa must unite*» ihre ernüchternden Grenzen. Aber auch die aus der Kolonialzeit vorgegebenen staatlichen neuen «Nationen» stoßen wieder auf die trennenden Kräfte vitaler Gegensätze. Sie finden ihre Grenzen in der Wiederkehr ethnischer Identitäten und ihrer Abstammungsbindungen.

«Ihr seid meine Brüder und Schwestern». Diese in der endgültigen Gemeinschaft der von ihm Herausgerufenen und in seiner *ekklesia* Beheimateten schenkt Ewigkeit in der Zeit. In ihr wird das endgültig Bleibende aktuell erfahrbar. Wo Menschen aus anderen Religionen und Kulturen mit dieser Botschaft in Berührung kommen, setzen sie das eigene Denken in einen neuen, eschatologischen Zusammenhang. Das gilt in doppelter Weise. Lebendige Christuserfahrung bringt die alten Denkweisen aufs Neue zur Sprache. Was in seinen von Hause aus anderen, sich wiederholenden Kreislaufvorstellungen beheimatet war, sprengt jetzt diesen Zeitrahmen. Frühere, vorchristliche Erfahrungen werden dabei nicht einfach abgelegt. Sie rücken ein in den neuen eschatologischen Hoffnungshorizont des jetzt schon gegenwärtigen, dann aber die Menschheit und die Geschichte

vollendenden Christus. Als Beispiel für eine solche «inkulturierte» Eschatologie wähle ich die Denkweise des in Südindien beheimateten A.J. Appasamy. Für die umgekehrte Einbeziehung des eschatologischen Denkens zugunsten einer Aktualisierung der eigenen nichtchristlichen Religion und Denkweise stehen die folgenden Beispiele aus dem Neuhinduisimus (S. Radhakrishnan, 1888–1975), aus dem japanischen ZEN (K. Nishitani, 1900–1990) und Sri Lankas (K. N. Jayatilleke, 1920–1970).

## 2. Orientierung vom Ende her

Der Blick in die Zukunft ist in der indischen Tradition ausgerichtet auf ein Schicksal, das Vergangenen entspringt. Der ewige Kreislauf von «Stirb und Werde» umschließt mein schon vorprogrammiertes erneutes Ins-Dasein-Treten. Das einzig in sich Beständige ist das namenlose göttliche ES, das Sein an sich – das *brahman*. Es verströmt sich auf allen Ebenen des Alls in Gestalten und Erscheinungsweisen. Die menschliche ist eine unter ihnen. Dieses «Spiel» (*lila*) des verborgenen göttlichen Wesens vollzieht sich in Abfolgen, die aus dem jeweils Vorgegangenen erfolgen. Das gilt für die kosmischen Abläufe von Weltaufgängen und Weltuntergängen (*Yugas*) in ihren uns chronologisch nicht mehr denkbaren Ausmaßen in Milliarden von Jahresfolgen. Es gilt ebenso für die Lebensjahre eines Menschen wie für Menschen wie die befristeten Daseinsweisen in Tier- und Pflanzenwelt.

Indische Weisheit und Frömmigkeit weist Auswege aus diesen *circuli vitiosi* der Zwänge zur Wiederkehr. Sie sind eher Anlass zur Furcht als zu freudiger Erwartung. Die modernen Lüste in der nachchristlichen Welt auf Wiedergeburt kennt das alte Indien in keiner Weise. Sie gehören zu den beschönigenden Abziehbildern, mit der sich zukunftslos gewordene Seelen nach einem bleibenden Danach sehnen. Ursprüngliche indische Frömmigkeit hat einen anderen Weg zur Freiheit vom Zwang ewiger Wiederkehr gewiesen. Yogisch soll dieser Weg gegangen werden. Das Schicksal dieser meiner begrenzten und bedingten Existenz kann von mir «unterlaufen» werden. Indem ich mich allem Anschaulichen entziehe und mit dem unsichtbaren namenlosen All-Einen eins werde, wird Wiederkehr außer Kraft gesetzt. Menschliches Teil-Sein geht in einem Ganzen auf, wird wieder namenlos und seines Individuellen ledig. In Ermangelung eigener Vokabeln wird dafür der Begriff «mystisch» verwendet. Damit werden alle Begleiterscheinungen, die wir mit dem Wort «mystisch» verbinden, mit einbezogen: das Eintauchen und Einswerden, das unsagbare Geheimnis, das Unvorstellbare.

Indische christliche Theologie versucht eine Brücke zu schlagen zu diesen ursprünglichen hinduistischen Frömmigkeitspraktiken. A. J. Appasami ist eine dieser Stimmen. Er wollte Brücken bauen zwischen zeitloser indischer

*bhakti*-Frömmigkeit und der in der Zeit sich erschließenden Gegenwart des erhöhten Christus im Glauben des Einzelnen. Zugute kam ihm seine hervorragende Kenntnis christlicher Theologie aus der Zeit seiner Studien in Harvard und in Oxford. «Die Mystik in der hinduistischen *bhakti*-Literatur und ihre besondere Beziehung zur Mystik des Vierten Evangeliums» war das Thema seiner Dissertation.<sup>4</sup>

Die Wiederkehr des geschichtlich erschienenen Christus in seiner erfahrbaren Gegenwart – dafür bot sich ihm die johanneische Botschaft besonders an. Sein Meister und Freund Sadhu Sundar Singh, der wandernd seine Christusverbundenheit in Gestalt indischer asketischer Heimatlosigkeit bezeugte, erschien ihm darin als Vorbild.<sup>5</sup>

Die Wiederkehr des Herrn in geschichtlicher Endzeit fand in dieser indisch vorgeprägten Zeitlosigkeit keinen Raum mehr. Die Offenbarung des erhöhten Jesus von Nazareth galt es in die Jetztzeit einzuholen. Die neue «Gnadenreligion» (R. Otto) sollte den Indern indisch bezeugt werden. Die Kritik, die sich dagegen richtete, bezog sich auf die fehlende Eschatologie des wiederkehrenden Christus. Sie ist in der indischen Weltanschauung einer zeitlosen mystischen *bhakti*-Erfahrung nicht unterzubringen. Im Glauben nachzuvollziehen war, dass der ins Fleisch gekommene Gottessohn aus Nazareth den Menschen an seiner Ewigkeit hier und jetzt teilhaben lässt. Das ist für den aus dem Hinduismus kommenden Menschen viel. Aber kann seine Gegenwart auf den am Ende der Zeiten Wiederkehrenden zugunsten eines Einswerdens in diesem Leben verzichten? Hier zeigen sich Grenzen einer Theologie, deren Maßstäbe allein dem vermeintlich «Inkulturativen» entnommen werden. Bleibt der eschatologische endzeitliche Ausblick also einem «europäischen» geschichtsorientierten Denken überlassen?

Die Stimmen, die sich auch unter indischen Theologen dazu gemeldet haben, machen auf das Problem aufmerksam, das sich auch heute stellt. Wenn wir in der Christologie «ökumenisch» miteinander denken wollen – wie könnte es anders sein –, müssen wir auch die Grenzen einer notwendig kulturell verwurzelten Glaubenslehre im Auge behalten. Die endzeitliche Wiederkehr des gegenwärtigen Erhöhten als des Herrn über Geschichte und Kosmos bleibt auch für die ihm in ihrer Nachfolge hier Zugehörigen unverzichtbar. Sie ist wesentlicher Teil ihrer Gegenwart. Auch für eine asiatische «einheimische» Denkweise kann sie nicht ausgespart bleiben. Auch eine «zeitlose» mystische Christuserfahrung muss den Wiederkommenden im Blick behalten. Nur dann bewahrt eine johanneisch bezogene Gegenwartserfahrung ihren Geschichtsbezug. Das Bekenntnis «Von dort wird er kommen ...» gehört auch zu einer Christologie radikaler Jetzt-Erfahrung hinzu. Sie lässt sich nicht als partieller Glauben eines westlichen Geschichtsdenkens einklammern.

Die ideologische Besetzung einer marxistisch okkupierten Endzeit hat Indien im Unterschied zu anderen asiatischen Ländern nicht erfassen können.

Ob eine «mystische» Verinnerlichung der christlichen Botschaft Menschen heute vor dem Zugriff zunehmender Diesseitsorientierung zu bewahren vermag, bleibt zu fragen. Auch nach brahmanischer Zeitrechnung entwickelt dieses «Säkulum» seine eigenen Einbußen an Lebensqualität.<sup>6</sup> Im Wechsel der Weltzeitalter findet Hoffnung auf den Sinn der Geschichte in ihr keine Antwort. Um die Gegenwart nicht zu verlieren, bedarf es dieser Hoffnung.

### 3. *Buddhistisches <Heil> im Spiegel von Golgatha*

Verzichte auf eine endzeitliche eschatologische Christologie kennzeichnet auch die für den Dialog mit dem Christentum herausragende neu-buddhistische Schule der Universität Kyoto. Ihrem letzten großen Vertreter Keiji Nishitani (1900–1990) konnte ich in seinen späten Jahren noch begegnen. Er lebte einen auffallend anderen Stil als andere Professoren Japans. Das einfache, ebenerdige Haus, mit Riedgrass abgedeckt, erinnerte mich an meinen Besuch viele Jahre früher im Hause Vinoba Bhaves. Er hatte die Botschaft Gandhis umgesetzt in die Praxis gelebter Nächstenliebe. In seinem Heimatdorf im ländlichen Indien fand ich ihn fastend und schweigend in Vorbereitung auf einen seiner in Indien und darüber hinaus bekannten Landschenkungs-märsche. Auf diesen Märschen wurde von den Großgrundbesitzern um Land für die besitzlosen Landarbeiter geworben. Wie Gandhis an der Bergpredigt ausgerichtete Ethik lebte auch Vinoba Bahve eine neue Mitmenschlichkeit vor.

Keiji Nishitani und sein Haus waren Ausdruck seiner buddhistischen Lebenseinstellung. Der Geist des ZEN findet seinen Ausdruck auf eine eigene Weise: In der verhaltenen Art einer Gesprächsführung, in nahezu leer anmutenden Räumen, in der Kunst. Worte und Bilder verweisen weiter in das nicht Aussagbare, in das, was sich nicht in Sprache und Bild fassen lässt – in das Nichtige, das «Nichts».

In seinem Werk «Religion – was ist das?» (1961) wird die für den ZEN-Buddhismus zentrale Erfahrung dieses *nirvana* auf den christlichen Glauben bezogen. Keiji Nishitani deutet das Sterben Jesu von Nazareth als eine westliche Variante dieser für ihn universalen Botschaft Gautama Buddhas. Das Leiden und das Kreuz Jesu (*kenosis*) wird zum deutlichsten Zeichen dessen, was buddhistische «Befreiung» meint. Das *nirvana* ist kein noch ausstehender, für den Menschen kaum zu erreichender Zustand, kein fernes Ziel eigener Bemühungen. So aber hatte der Gautama Buddha es in seiner Lehre seinen ihm nachfolgenden Mönchen (*bhikkhuni*) hinterlassen.

Die dem Buddha zugeschriebenen Reden, die Verkündigung seiner Lehre, zielen auf die Überwindung des Leidens. Dem dienen die Einübungen in die Selbstablösung von allen das Ich bestimmenden Abhängigkeiten. Letztlich ist es dieses mein Ich selber, das sich in seinem Selbst- und Person-

sein aufzugeben hat. Der in diesem Leben kaum erreichbare Freiheitszustand im Nicht-mehr-Ich ist zugleich das Ende von Leid und Vergänglichkeit. Die Reden an seine Mönche bewegen sich um die Einsicht in diesen nicht vorstellbaren neuen Zustand. In Bildreden und in Metaphern wird er umschrieben und verdeutlicht. Der «Glaube» an mein Personsein ist das eigentliche Hindernis. Gewohnte Selbstwahrnehmung lässt solchen Blick in die Selbstlosigkeit nicht zu.

Wie aber ist er zu überwinden? Wie, so wird gefragt, kann dieser «Glaube» an meine Person überwunden werden? Wie kommt er überhaupt zustande? Wer sich noch als «Person» erfährt, hat nach Buddha noch nichts begriffen. «Da hat einer, Mönch, nichts erfahren, ist ein gewöhnlicher Mensch, ohne Sinn für das Heilige, der heiligen Lehre unkundig, der heiligen Lehre unzugänglich, ohne Sinn für das Edle [...] und betrachtet die Form als sich selbst.» Was aber ist die Voraussetzung dafür, dass solcher falscher «Glaube» nicht aufkommen kann? «Da hat einer, Mönch, als erfahrener heiliger Jünger das Heilige gemerkt [...] betrachtet die Form nicht als sich selbst [...] das Gefühl, die Wahrnehmung, die Unterscheidungen, das Bewusstsein nicht als sich selbst [...] noch in diesen sich selbst. So kann, Mönch, der Glaube an Persönlichkeit nicht aufkommen.»<sup>7</sup>

Wie aber versucht der ZEN-Philosoph Nishitani aus dieser ursprünglichen buddhistischen Absage Anschluss an die Person Jesu von Nazareth zu gewinnen? «Ohne Zweifel ist der Begriff des Menschen als Person der höchste Begriff vom Menschen, den es bisher gegeben hat. Das gleiche kann vom Begriff Gottes als eines personalen Wesens gesagt werden. Seitdem in der Neuzeit die Subjektivität mit ihrem Selbstbewusstsein in den Vordergrund rückte, wurde der Begriff des Menschen als Person nahezu selbsteinsichtig. Ist aber die Art und Weise, über «Person» zu denken, wie sie bis heute allgemein vorgeherrscht hat, wirklich der einzig mögliche Weg, über «Person» zu denken?»<sup>8</sup>

An einer einseitigen Bestimmung Gottes als «Person» ist auch seitens christlicher Theologen Kritik geübt worden. Ich entsinne mich der Bedenken, die Paul Tillich gegen einen allzu intimen persönlichen Umgang mit ihm geltend machte. Wir stehen mit Gott nicht auf Du und Du wie mit einer anderen Person. Auch der in menschlicher Gestalt als Person erscheinene Jesus von Nazareth gehört in die überzeitliche und überpersonale Einheit mit dem Vater. Fleischgeworden ist der Sohn des Vaters von Ewigkeit her. Das Einzigartige und Besondere seiner Inkarnation bleibt nur auf diesem Hintergrund gewahrt. Darin unterscheidet sich sein Personsein von jedem menschlichen. Seiner Präexistenz von Anfang an entspricht seine diese Geschichte erfüllende und beendende Wiederkehr. Als solchen werden sie ihn wiedererkennen, den sie gekreuzigt haben. In der dem Buddhismus eigenen Überwindung von Zeit und Geschichte im *nirvana* ist dieses

zur Person Jesu gehörende «Überpersönliche» nicht unterzubringen. Es kann nur wieder eine Einbindung in die Fesseln noch weitergehender «Abhängigkeiten» bedeuten.

Dagegen erscheint für Nishitani Leiden und Kreuz Jesu als äußerster Ausdruck menschlicher Selbstentäußerung. Die jesajanische Gestalt des leidenden und sterbenden Gottesknechtes verkörpert für ihn die buddhistische Verneinung des Selbstseins, des Ich und seiner Individualität – des *atman*. Das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes für die Vielen geht dabei auf in seiner Vorbildfunktion: Das Nicht-mehr-Ich ist das selbstlose Ich. Es wird zum idealen Beispiel überwundener Ich-Bezogenheit. Die christliche Erlösungslehre geht damit auf in einer neuen Ethik der Selbstlosigkeit. Nun versuchen in der Tat die neuen Entwürfe einer *nirvana*-begründeten Ethik daraus eine Grundlage für eine neue Mitmenschlichkeit abzuleiten. Sie nehmen in vieler Hinsicht die Züge christlicher Nächstenliebe an. Sie kennen dieses aber nur als ein moralisches «Du sollst». Die Gnade und die Gabe, die sich dem Kreuzesopfer des Gottesknechtes verdanken, können dafür ursächlich nicht in Anspruch genommen werden. Das Vorbild vermag den Weg zu einem Ziel zu weisen. Die Kraft dazu kann es nicht gewähren.

Im buddhistischen *anatman*-Streben ist das Wesentliche der Sendung Christi nicht auszusagen. Es bleibt beim Nachvollzug einer vom Tode gezeichneten Existenz. Darum bewegt sich dieser buddhistische Dialog mit dem Christentum in den bevorzugten Denkweisen der Existenzphilosophie. Die frühen Heidegger'schen Kategorien des «Geworfen-Seins», der Grenzerfahrungen des Lebens werden zu buddhistischen Deutungsmustern. Für zeitgemäße Umschreibungen buddhistischer Inhalte bieten sich Begriffe für existenzielle Verhaltensweisen wie «Entscheidung», Erfahrung des «Geworfenseins», «Eigentlichkeit» im Dasein geradezu an. Die «Kehre» zur Metaphysik, die der spätere Heidegger dann doch vollzog, erscheint den Neubuddhistischen Denkern dagegen nicht mehr brauchbar.

Für den christlichen Dialog mit ihnen liegt darin eine Erinnerung: Allein auf unsere Existenz bezogen lässt sich das Wesen des christlichen Glaubens nicht erfassen. Ohne den Blick auf den Sohn, der vom Anfang der Welt und des Seins beim Vater war, bleibt auch der Menschgewordene nur Vorbild und «Vorläufer». Die Erhöhung des Auferstandenen, sein Herr-Sein über Zeit, Welt und Kosmos eröffnen sich dem Glauben, der seine Wiederkehr in Herrlichkeit erwartet.

Die Annäherungen, die die buddhistische Würdigung der Gestalt Jesu in Bezug auf seine *kenosis* vollzogen hat, bleiben erstaunlich und eindrucksvoll. Solange sie Interpretamente bleiben für eine sie umfassende *nirvana*-Erwartung, müssen sie im Vorfeld christlicher Offenbarungswahrheit verharren. Sie mögen uns daran erinnern, dass auch lebendiger christlicher Glaube, wenn er sich nicht bloß theoretisch abhebt, diese Grenzen durch-

lebt. Der angefochtene Glaube und der Zweifel kennt sie. Aber er rechtfertigt sie nicht durch Verweis auf eine diese Grenzen aufhebende *anatman*-Lehre, die sie mit einschließt. Er wendet sich vielmehr – und dieses sehr personhaft – an den Begründer und Helfer dieses Glaubens: «Herr – ich glaube. Hilf meinem Unglauben!» Diese Sehnsucht nach einem Ganzen, Ungeteilten menschlicher Gewissheit kennt der Buddhist wohl. Die Antwort des Helfers allerdings kennt er nicht: «Lass dir an meiner Gnade genug sein!»

Einer anderen «eingegrenzten» Annäherung begegnen wir bei dem in Sri Lanka beheimateten neobuddhistischen Denker K.N. Jayatilleke (1920–1970). Auch sein akademischer Weg ist gekennzeichnet durch Studien und Aufenthalte an westlichen Universitäten: 1946–1949 in Cambridge, 1961 Abschluss mit einer Promotion in London. Ab 1963 ist er Professor und Vorstand der Philosophischen Fakultät der Universität von Ceylon. Sein Buddhismus ist geprägt von der Lehre des Empirismus. Er ist für ihn in Einklang zu bringen mit heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen: seine wesentlichen Inhalte seien frei von Weltanschauung und Weltbildern. Für eine heutige Ethik der Menschenwürde, der Gleichheit und der Freiheit, wie sie ihm im Westen begegnete, findet er Grundlagen in buddhistischen Vorgaben. Dasselbe gilt für ihn auch für die demokratische Staatsform, deren Strukturen er aus buddhistischen Grundideen abzuleiten sucht.

Ein von westlichen Zielsetzungen beeindruckter Buddhist sucht nach Grundlegungen für sie in der eigenen Tradition. Anders als der ZEN-Philosoph Nishitani will er nicht buddhistische Beheimatung für die Gestalt Jesu. Ihn bewegt die Begegnung mit der nachreligiösen säkularen Situation. Er will einen «Buddhismus für die moderne Welt»<sup>9</sup>. Um den Menschen für diese seine «moderne» Welt handlungsfähig zu machen, deutet Jayatilleke die buddhistische Lehre von der durch vorangegangene Daseinsweisen festgelegten Lebensqualität um. Das unerbittliche Gesetz der eigenen Vorexistenzen, das *karma*, soll nicht mehr für ein selbstverantwortliches Dasein gültig sein. Für die neue Eigenverantwortlichkeit des Menschen für sein jetziges Schicksal müssen freiheitliche Handlungsräume erschlossen werden. Dazu dient eine neue Deutung der traditionellen Buddha-Lehre vom Weg in die Freiheit vom Wiedergeburtenszwang und seinen Festlegungen. Dieser von Buddha immer nur annäherungsweise und auch wieder rückläufig anzustrebende Zustand totaler Freiheit wird zum bestimmenden Verhalten im Leben.

Diese Wegweisung zu einem «glücklichen» Dasein wird begleitet von höchstem ethischen Verhalten. Die Einübung in dieses neue *nirvana* übernimmt die radikalen Forderungen des Buddha. Ihre Weltflüchtigkeit wird zur Welttüchtigkeit. Aus asketischen Regeln werden erfolgsversprechende Disziplinen. Aus den vier edlen Wahrheiten Buddhas, maßgebend für den Weg zum *nirvana*, werden Erfolgsstrategien für ein glückliches, ein erfolg-

versprechendes Leben. «Jayatilleke will nicht nur die Handlungsfreiheit gegen einen anthropologisch-ethischen Determinismus sichern, die den Menschen auf Gegebenheiten festlegt, die außerhalb seiner selbst liegen [...] Die Freiheit, die die Kraft hat, den Geburtenkreislauf zu durchbrechen, gründet allein im ethischen «Subjekt». Sie bedarf keiner Unterstützung einer höheren Macht. Der Mensch, der sein eigenes Schicksal zu besorgen hat, vertraut auf sich allein. Darum ist er im vollen Sinne «Meister seines Schicksals.»<sup>10</sup>

Für Jayatilleke sind die Freiheitsutopien einer nachchristlichen westlichen Welt bestimmend geworden für seine Umdeutung traditioneller buddhistischer Heilslehre. Er verbindet sie mit den Mustern individueller Erfolgsstrategien. Auch die Vorstellung einer Soziallehre für die Gesellschaft insgesamt gründet für ihn im harmonischen Zusammenspiel dieser Freiheit der einzelnen. «In seiner Lehre von der «fundamentalen Gleichheit» aller Menschen besitzt der Buddha-Dharma nämlich ein Prinzip der Integration für die von Gruppen- und Interessenkonflikten gezeichnete Welt: Alle Menschen gehören einer und derselben Species an. Dieses Grunddatum bedeutet, dass jeder nationale Stolz, jeder Kasten- und Rassendünkel der realen Basis entbehrt und darum eine irriige Vorstellung ist. Trotz aller nicht zu bestreitenden Unterschiede gibt es «einen hinreichenden Grad von Homogenität unter den Menschen hinsichtlich ihrer Kapazitäten und Potentialitäten», um die Forderung ihrer «Gleichbehandlung» mit Rücksicht auf ihre «Menschenwürde» zu fordern.»<sup>11</sup>

Mit welcher totalen Umdeutung der Buddha-Lehre haben wir es hier zu tun? Für Buddha gehörte die jenseits von Zeit und Raum angezielte Zielvorstellung des *nirvana* in ein Nichts außerhalb des geschichtlichen Daseins. Ihr eignete eine quasi «eschatologische» Qualität in Bezug auf unsere Existenz hier und jetzt. Nun aber soll sie dazu dienen, die individuelle und gesellschaftliche Qualität der Gegenwart zu verändern. Das buddhistische «Ende» ist von Haus aus die Beendigung des Zwanges der Wiedergeburten. Hier wird sie zur Ermöglichung der Gestaltung meiner Gegenwart. Damit usurpiert sie eine ursprünglich christliche Orientierung: eine Geschichtsschau, die von ihrem Ende her, von der «Wiederkunft» des endzeitlichen Christus, bestimmt war. In einer nach-christlichen, auf die reine Gegenwart verkürzten Geschichtsschau hatte der Westen vorgearbeitet. Mit ihrer Hilfe wird nun auch die ursprüngliche Endzeitorientierung in die Existenz verlegt. Damit aber verliert auch der christlich-buddhistische Dialog seine religiöse Dimension. Er wird eingeebnet in eine endzeitlose totale Jetzt-Zeit.

Moderne Weltanschauung ersetzt das echte Religionsgespräch um das gültige «Ende der Geschichte». In der reinen existenzbezogenen Daseinsorientierung verlieren die christliche und die buddhistische «Endzeitorientierung» ihre sie unterscheidenden, gegensätzlichen Inhalte. Die neu-buddhistische Umdeutung gleicht der nach-christlichen, säkularen



Existenz. Sie beansprucht jetzt, im Gegensatz zur christlichen Endzeitorientierung, im Einklang mit moderner Naturwissenschaft die konfliktfreie Weltanschauung zu sein. Das aber kann sie nur mit Hilfe einer der westlichen «Moderne» entlehnten Diesseitigkeit. Das Glaubensgespräch ist damit nicht nur ärmer, es ist gegenstandslos geworden. Mit dem Verlust der Wiederkehr des kommenden Christus verliert auch der christlich-buddhistische Glaubensdialog seinen eigentlichen Inhalt.

#### 4. Die neue Dharma-Welt heute

Der Mahayana-Buddhismus entwickelte im Unterschied zum ursprünglichen Buddhismus des Stifters einen Weg für die Vielen. Statt der im «Kleinen Fahrzeug» (Hinayana) in der jetzigen Existenz nur annäherungsweise zu erreichenden Selbsterlösung entfaltet sich im Mahayana eine neue hoffnungsorientierte Jenseitsvorstellung. Buddha bleibt nicht länger Kündler der Möglichkeit der Befreiung von allen Unfreiheiten eines Lebens in Abhängigkeit. Jetzt wird er zu dem sich erbarmenden Retter in ein unvergängliches Jenseits. In der «Schule des reinen Landes» (sukhavati, japanisch: jo-do) ist es die Gestalt des sich erbarmenden Buddha, durch dessen Kraft der Einzelne seine endgültige Befreiung vom Leid der Wiedergeburten ersehnt. Rudolf Otto hat von dieser Richtung des Buddhismus als Religion der Gnade gesprochen. Diese «Gnadenreligion» hat im 16. Jahrhundert auch Japan erreicht. Die neue buddhistische Laienbewegung Rissho-Kosei-kai legt wie alle Sonderentwicklungen in den Religionen Wert darauf, mit ihrer Ausdeutung die «ursprüngliche» Botschaft Buddhas wiederentdeckt zu haben. «Im dreizehnten Jahrhundert brachte der Priester Nichiren (1222–82) neues Leben in das Lotus-Sutra und erklärte, dass nur in der Ausübung seiner Lehren ein Weg zur Errettung der Gesellschaft und Nation sowie des Einzelmenschen gefunden werden könne. Fast siebenhundert Jahre nach seinem Tode hatte der Geist der Lehren Nichirens jedoch den größten Teil seiner Kraft verloren, und der wahre Geist des Lotus-Sutras war in Vergessenheit geraten.»<sup>12</sup>

Es ist diese Form der Gnadenreligion, aus der sich in der modernen japanischen Gesellschaft neue große Laienbewegungen entwickelten. Die von jedem mitzuvollziehende Verehrung des Amida stiftet neue Gemeinschaft. In der 1938 von zwei Laien gegründeten Rissho-Kosei-kai-Bewegung haben wir ein Beispiel für eine japanische buddhistische «aktualisierte Eschatologie». Die Orientierung auf die verheißene Erfüllung in der Endzeit des «reinen Landes» wird zur gestaltenden Kraft in diesem Leben. Die mahayanistische Lotus-Sutra-Schrift gilt als Leitfaden für ein gelingendes Leben des Einzelnen und zur Grundlage für die Gesellschaft heute. Der «achtfache Pfad» buddhistischer Lehre gewinnt die Gestalt einer heute wegweisenden

Individual- und Sozialethik. «Richtiger Blick» ist die Weisheit des Buddha. Sie durchblickt und begreift die wahre Realität aller Existenz. Aus der Sehnsucht nach dem «Reinen Land» des Buddhismus im Großen Fahrzeug (Mahayana) ist im modernen Japan des 20. Jahrhunderts eine im Hier und Heute sich erschöpfende Kraft der individuellen und gesellschaftlichen Lebensgestaltung geworden.

### 5. Die Wiederkehr Jesu Christi im Religionsgespräch

Warum ist die Wiederkehr Jesu Christi ein entscheidender Topos im Dialog mit Menschen anderer Religionen?

Er ermöglicht echtes Verständnis der Geschichte. Denn die Parusie Christi unterliegt nicht kosmischen Zyklen und individuellen Wiederkehr- und Abgeltungszwängen. Der Blick auf das Ende bewahrt allem geschichtlichen Geschehen seine Einmaligkeit. Damit erfährt auch das Personsein des Menschen seine Würde als das einmalige, von Gott gewollte Individuum. Ohne den wiederkehrenden Christus wird die Geschichte der Inkarnation zu einer reinen «Erinnerungskultur». Die Theologie gibt dann ihr Thema ab an eine allgemeine Religions- und Kulturgeschichte. Der wiederkehrende Gottessohn wird die «Wahrheit» offenlegen in Bezug auf das Unbegreifliche der Geschichte und des eigenen Lebens. Sein Urteilspruch bleibt darum zu erhoffen und zu fürchten. Das Gespräch der Religionen kommt hier zu seinem Ziel. Damit gewinnen die Themen im Vorfeld des Dialogs ihren eigentlichen Stellenwert, beispielsweise «Diskurse» über kulturelle Werte, über den Menschen und seine Würde, über Hoffnungen über den Tod hinaus. Nur das ungekürzte Christuszeugnis ist dialogfähig. Tragfähige Erneuerungen in der Kirche schließen den «Blick aufs Ende» mit ein (Dritter Artikel des Christlichen Credo).

Die Begegnungen mit den Menschen der Religionen des Ostens fordern den Christen heute ein Doppeltes ab: die Bewährung ihres christlichen Glaubens angesichts der mit uns um den «neuen Menschen» und seine Gesellschaft ringenden religiösen «Anderen» und die Bewahrung der Kraft, die der Wachsamkeit des Glaubens im Blick aufs Ende eigen ist. Dieser Blick der allezeit Wachenden und Wartenden richtet sich auf IHN, dessen zweites Kommen – nicht mehr in seiner Niedrigkeit, sondern in seiner Herrlichkeit – von Gott, dem Vater, für uns bestimmt ist. Christsein ist darum Teilhabe an der Situation der Jünger: «Damit er die Jünger davon abhalte, ihn über den Zeitpunkt seiner Wiederkehr (*adventus*) auszufragen, sagte er: «Über jene Stunde weiß niemand Bescheid, weder die Engel noch der Sohn. Es kommt euch nicht zu, über Zeiten und den Augenblick Bescheid zu wissen.» Das hat er uns verheimlicht, damit wir wachsam bleiben, und jeder von uns glaubt, dass jenes zu seiner Zeit noch geschehen wird.»<sup>13</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. REED/C. WAKE (Hg.): *A Book of African Verse*, London 1964, 25f

<sup>2</sup> Reichhaltiges Material und dessen psychoanalytische Deutungen bietet: Margret FIELD, *Search for Security. An ethno-psychiatric Study of rural Ghana*, London 1996.

<sup>3</sup> Theologische Deutungen entsprechender Traditionen in Transvaal enthält die Münchner Dissertation von Hans HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, Gütersloh 1972. Bezüge und Unterscheidungen zur Eschatologie im Neuen Testament untersuchte der aus Kenya gebürtige Theologe John S. MBITI, *Eschatologie und Jenseitsglaube*, in: H. BÜRKLE (Hg), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 211–235.

<sup>4</sup> A. J. APPASAMY, *Christianity as Bhakti Marga. A Study in the Mysticism of the Johannine Writings*, Madras <sup>2</sup>1930.

<sup>5</sup> F. HEILER, *Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und des Westens*, München 1926.

<sup>6</sup> Entsprechend den zyklisch sich wiederholenden Weltzeitaltern (*mahayugas*) befinden wir uns in der ersten Phase des letzten Zeitalters. Mit seinen negativen Qualitäten läuft es auf einen neuen Weltuntergang zu. Ihm folgt, dem Weltgesetz entsprechend, periodisch eine neue Weltentstehung.

<sup>7</sup> K. NISHITANI, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. I, Zürich-Wien 1956, 831f.

<sup>8</sup> Zitiert bei H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1982, 45.

<sup>9</sup> So der Titel der Münchner Dissertation von G. ROTHERMUNDT, Bd. 4, Calwer Theologische Monographien, Stuttgart 1979.

<sup>10</sup> ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt* (s. Anm. 9), 87.

<sup>11</sup> ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt* (s. Anm. 9), 105.

<sup>12</sup> *Rissho-kosei-kai, Eine buddhistische Laienvereinigung*, Tokyo, o.J., 3.

<sup>13</sup> Hl. EPHRAIM VON SYRIEN (Diatessaron).

DOROTHEE BRUNNER · WIEN

## VORAUSSKLANG DER EWIGKEIT

*Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen*

Schlesien, Strafgefangenenlager VIIIA bei Görlitz, am 15. Januar 1941. Mehrere hundert französische, polnische und belgische Kriegsgefangene versammeln sich gegen 18 Uhr in der notdürftig hergerichteten «Theaterbaracke», die bis auf den letzten Platz besetzt ist. Bei eisiger Kälte lauschen sie eine knappe Stunde lang gebannt den Klängen eines Quartetts für Klarinette, Geige, Cello und Klavier, das im Lager entstand und von vier Gefangenen vorgetragen wird. Sie werden Zeugen der Uraufführung eines der vielleicht eindrucksvollsten Werke der Musikgeschichte des 20. Jahrhunderts. Es handelt sich um das *Quatuor pour la fin du Temps* (*Quartett für das Ende der Zeit*) des jungen französischen Organisten und Komponisten Olivier Messiaen (1908–1992), der kurz nach seiner Einberufung bei Verdun in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet und im Juli 1940 in das Lager bei Görlitz überstellt wurde. Die Begegnung mit drei professionellen Musikern im Lager, einem Klarinettenisten, einem Geiger und einem Cellisten, bildete die Voraussetzung für die Entstehung des Werkes in seiner ungewöhnlichen Besetzung. Zudem fand Messiaen Unterstützung durch einen Hauptmann, der sich für die Beschaffung von Notenpapier und der fehlenden Instrumente einsetzte. Die eigentliche Motivation jedoch, inmitten widriger Bedingungen und furchtbarer Trostlosigkeit ein Quartett zu komponieren, fand der Katholik Messiaen in seinem Glauben: Er trug seit seiner Einberufung einen kleinen Band bei sich, der die Psalmen, die Evangelien, die neutestamentliche Briefliteratur, die Johannes-Apokalypse und die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempfen enthielt. «Diese las und las ich ununterbrochen, ich blieb hängen bei dieser Vision des Heiligen Johannes, dem regenbogengekrönten Engel. Darin fand ich ein Motiv der Hoffnung.»<sup>1</sup> So widmet Messiaen das *Quatuor pour la fin du Temps* dem «apokalyptischen Engel, der die Hand zum Himmel streckt und sagt: «Es wird keine Zeit mehr sein»» (vgl. Offb 10,6). Fern jeder Verbitterung oder Anklage Gottes

*DOROTHEE BRUNNER, geb. 1983, Studium der Musik (Violoncello) und Theologie in Freiburg und Wien. Doktorandin am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.*

zeugt das Werk von einer überwältigenden Hoffnung auf das erlösende Handeln Gottes, die Vollendung der Heilsgeschichte in Christus. Es ist nicht auszuschließen, dass die Hörer der Uraufführung mit der Vorstellung vom «Ende der Zeit» die Hoffnung auf das ersehnte Ende der Gefangenschaft verbanden. Für Messiaen jedoch war allein die eschatologische Perspektive ausschlaggebend: Das Quartett sei, so betonte er, «ohne Wortspiel mit der Zeit der Gefangenschaft, sondern für das Ende der Begriffe von Vergangenheit und Zukunft, das heißt für den Beginn der Ewigkeit»<sup>2</sup> geschrieben. Um der Vision vom Ende der Zeit musikalisch Ausdruck und Nachdruck zu verleihen, entfaltet Messiaen im *Quatuor* eine eigene kompositorische Klangsprache, die in ihrer eschatologischen Ausrichtung vorausweisend für sein gesamtes Schaffen ist. Mit verschiedenen musikalischen Gestaltungsmitteln, die auch unkonventionelle Elemente wie Vogelstimmen und indische Rhythmen aufgreifen, möchte Messiaen den Hörer an die Ewigkeit heranführen. Mehr noch: Seine Musiksprache zielt darauf, gleich einem Vorausklang die Ewigkeit schon jetzt gewissermaßen erfahrbar werden zu lassen. Die Musik des *Quatuor* berührt Messiaens Grundanliegen, das er 1977 formulierte: mit klanglichen Mitteln einen «Durchbruch in Richtung auf das Jenseits, auf das Unsichtbare und Unsagbare»<sup>3</sup> zu erreichen.

Im Medium der Musik transportiert Messiaen eine Botschaft, die bereits den frühen Christen Trost gab (Abschnitt 1). Der Aufbau des Werkes setzt theologische Akzente auf die Ewigkeit, den apokalyptischen Engel und auf Jesus Christus (Abschnitt 2). Anhand dreier Themenkreise lässt sich die musikalisch-theologische Arbeit Messiaens nachvollziehen: Das «Ende der Zeit» holt Messiaen durch eine spezielle Rhythmik ein (Abschnitt 3); der Regenbogen des Engels begründet auf harmonisch-melodischer Ebene die «Farbigkeit» seiner Musik (Abschnitt 4); die christologisch-soteriologische Aussage wird durch die Tonarten-Wahl unterstützt (Abschnitt 5).

### 1. Die Textgrundlage

Das Quartett nimmt unmittelbar Bezug auf eine Passage aus dem 10. Kapitel der Johannes-Apokalypse: «Und ich sah einen anderen starken Engel vom Himmel herabkommen; der war mit einer Wolke bekleidet und hatte einen Regenbogen auf dem Haupt. Sein Gesicht war wie die Sonne, und seine Beine waren wie Feuersäulen. Er setzte seinen rechten Fuß auf das Meer und den linken auf das Land. Auf dem Meer und dem Land stehend, erhob er die Hand zum Himmel und schwor bei dem, der in alle Ewigkeit lebt: Es wird keine Zeit mehr sein; aber am Tag der Trompete des siebten Engels wird das Geheimnis Gottes vollendet sein.»<sup>4</sup>

Messiaen greift in einer Zeit der Perspektivlosigkeit auf eine biblische Hoffnungsvision zurück, die ebenso in einer extremen Krisensituation ent-

stand. Vor dem Hintergrund heftiger Konflikte mit der römischen Staatspolitik und innerchristlichen Auseinandersetzungen spricht der Verfasser der Johannes-Apokalypse seinen Mitchristen Trost und eine Hoffnung zu, die über die gegebenen Verhältnisse hinaus auf die Gerechtigkeit verheißende, endgültige Wiederkunft Christi in Herrlichkeit verweist. Genau aus dieser eschatologischen Hoffungsbotschaft schöpft Messiaen im Winter 1940/41 Kraft und lässt sie durch seine Musik auch für seine Mitgefangenen lebendig werden. Entgegen der weit verbreiteten Rezeptionsgeschichte der Johannes-Apokalypse stehen in Messiaens Sicht gerade nicht die apokalyptischen Schreckensszenarien im Vordergrund. Auch wehrt sich Messiaen vehement dagegen, in sein Werk eine Parallele zwischen den apokalyptischen Katastrophen und den furchtbaren Kriegseignissen einzutragen. Maßgeblich bestimmt ist seine Lesart der Johannes-Apokalypse vom «Schock der Lichter und der Farben» und von den «glücklichen Visionen der auferstandenen Körper, die aufsteigen zur Herrlichkeit»<sup>5</sup>.

Der Verfasser der Johannes-Apokalypse begegnet durch die Verwendung einer farbigen Bildersprache dem hermeneutischen Problem, dass von der Endzeit, die den menschlichen Horizont übersteigt, nicht angemessen gesprochen werden kann. Messiaen entfaltet im *Quatuor* einzelne Motive dieser Bildersprache mittels einer Klangsprache, die ebenfalls symbolisch ausgerichtet ist. Dabei ist er sich der Unmöglichkeit bewusst, mit musikalischen Mitteln, die grundlegend auf Raum und Zeit verwiesen sind, Aussagen über die Ewigkeit zu machen: «Wie soll man Ewigkeit in Musik setzen? Man kann sie nicht wiedergeben, man kann davon nur einen Näherungswert geben.»<sup>6</sup> Jede bildliche, sprachliche und musikalische Aussage über Gott kann nur im analogen Sinn Gültigkeit haben, die bei noch so großer Ähnlichkeit die je größere Unähnlichkeit mitbedenkt. Alle musikalischen Ausdrucksweisen, so wiederholt Messiaen zweimal im Einführungskommentar zum *Quatuor*, «sind angesichts der überwältigenden Größe des Themas nur unbeholfene Versuche». Diese demütige Geste zeugt von der Erkenntnis, dass jede musikalische Annäherung an die Ewigkeit bruchstückhaft bleiben muss. Messiaen formuliert damit eine wichtige hermeneutische Prämisse für die Interpretation des Werkes.

## 2. Die theologische Struktur

Mit Ausnahme des kurzen vierten Satzes, der als erster im Lager in Trio-Besetzung entstand und einen Fundus musikalischer Motive für die anderen Sätzen bietet, tragen alle Sätze theologisch aussagekräftige Titel<sup>7</sup>: I. Kristallene Liturgie – II. Vokalise für den Engel, der das Ende der Zeit ankündigt – III. Abgrund der Vögel – IV. Zwischenspiel – V. Lobpreis der Ewigkeit Jesu – VI. Tanz des Zorns für die sieben Posaunen – VII. Wirbel der Regen-

bögen für den Engel, der das Ende der Zeit ankündigt – VIII. Lobpreis der Unsterblichkeit Jesu.

Bereits die Struktur der Komposition mit acht Sätzen verweist auf die Ewigkeit. Denn, so erläutert Messiaen im Vorwort zur Partitur: «Sieben ist die vollkommene Zahl, denn die sechs Tage dauernde Schöpfung wird durch den Ruhetag Gottes geheiligt; die Sieben dieser Ruhe setzt sich fort bis in die Ewigkeit und wird zur Acht des unvergänglichen Lichts, des unwandelbaren Friedens.»

Der erste Satz «Kristallene Liturgie» beschreibt den unberührten Klang der Schöpfung am frühen Morgen, der auf das «harmonisch tönende Schweigen des Himmels» verweist. Der «Kristall» lässt bereits hier die himmlische Vision des Johannes anklingen (vgl. Offb 4,6). Über einer ungreifbaren, sphärischen Klangkulisse von Cello und Klavier imitieren Klarinette und Geige den Gesang einer Amsel und einer Nachtigall zwischen «drei und vier Uhr morgens». In seiner zwei Jahre nach dem *Quatuor* verfassten *Technik meiner musikalischen Sprache* bezeichnet Messiaen die Vögel als «unsere kleinen Boten der immateriellen Freude», deren Gesang «an Phantasie die menschliche Vorstellungskraft»<sup>8</sup> übersteige. So werden sie im ersten Satz zu Akteuren einer Liturgie, die sich gleichsam zwischen Himmel und Erde ereignet. Auch im solistisch besetzten dritten Satz «Abgrund der Vögel» ahmt die Klarinette den Vogelgesang nach, der über Zeit und Schöpfung hinausweist. Als Gegensatz zur irdischen «Zeit mit ihren Kummernissen, mit ihrem Überdruß», mit der von Messiaen oft zitierten Metapher des «Abgrunds» belegt, stellen die Vögel «unsere Sehnsucht nach dem Licht dar, nach Sternen, nach Regenbögen und jubelnden Vokalisieren». Sie bilden eine Brücke zur apokalyptischen Vorstellung der taghellen (vgl. Offb 22,5) Endzeit, zum Menschensohn, der sieben Sterne in der rechten Hand hält (vgl. Offb 1,16), und zum regenbogengeschmückten Engel (vgl. Offb 10,1). Letzterem widmet Messiaen mit dem zweiten Satz eine zarte, gesangliche «Vokalise». Dieser Satz nimmt eng Bezug auf den siebten, der musikalisch einen ekstatischen Wirbel von Regenbögen andeutet. Auch der sechste Satz «Tanz des Zorns für die sieben Posaunen» ist unmittelbar biblisch inspiriert und bringt den apokalyptischen Zorn durch das stark rhythmisch geprägte, konsequente Unisono-Spiel der vier Instrumente im fortissimo zum Ausdruck. Die beiden auf den Engel anspielenden Sätze (II. und VII.) werden durchkreuzt von einem weiteren Satzpaar, das die christologische Ausrichtung des gesamten Quartetts markiert und Christus als Subjekt der Parusie betont. Der fünfte Satz «Lobpreis der Ewigkeit Jesu» akzentuiert mit Verweis auf den Beginn des Johannes-Prologs den ewigen Logos, die zweite innertrinitarische Person, während der achte Satz, der «Lobpreis der Unsterblichkeit Jesu» die heilsökonomische Dimension ins Spiel bringt: Er gilt «dem Menschen Jesus, dem fleischgewordenen Wort,

auferstanden und unsterblich, um uns sein Leben zu bringen», durch den die Welt schon erlöst ist und in dessen Auferstehung der Mensch am Ende der Zeit mit hineingenommen wird. Wiederum musikalisch und theologisch eng aufeinander bezogen, heben sich die beiden christologischen Sätze von den übrigen bereits besetzungstechnisch als Duos von Cello beziehungsweise Geige und Klavier ab.

### 3. Das Ende der Zeit – oder: die Aufhebung von Takt und Metrum

Das zentrale Thema des *Quatuor* ist, wie der Titel schon sagt, das «Ende der Zeit». Auf die Ebene der Musik übertragen bedeutet es für Messiaen das Ende der musikalischen, von Takt und Metrum dominierten Zeit. Im *Quatuor* hebt Messiaen herkömmliche musikalische Zeitstrukturen im Sinne eines regelmäßigen Pulses auf zugunsten einer freimetrischen Musik. Augenfällig wird dies bereits an den fehlenden metrischen Vorgaben im dritten, fünften und sechsten Satz. Die eingezeichneten Taktstriche dienen nicht mehr der metrischen Organisation der Musik, sondern nurmehr der musikalischen Orientierung. Im Mittelteil des dritten Satzes überlässt Messiaen die Melodie ausschließlich dem fantasievollen und improvisierten Gesang eines Vogels, der sich jenseits von Taktstrukturen und metrischen Konventionen bewegt und für Messiaen das «Gegenteil der Zeit» verkörpert. Darüber hinaus erreicht Messiaen durch verschiedene rhythmische Techniken wie der Verlängerung der Dauer einzelner Töne durch die Hinzufügung einer Note, einer Punktierung oder Pause («hinzugefügte Werte») und der Verbreiterung oder Schrumpfung ganzer Rhythmusgruppen («augmentierte oder diminuierte Rhythmen») eine Transzendierung des regelmäßigen musikalischen Zeitmaßes.

Bereits im *Quatuor* zeichnet sich Messiaens intensive Erforschung musikalischer Zeitstrukturen ab, die ihn als Rhythmiker so sehr faszinierten. Den Grund für seine umfangreichen Zeitstudien nannte er nicht nur einmal: «Die Zeit macht uns, durch den Kontrast, die Ewigkeit verständlich»<sup>9</sup>. Im Hintergrund steht eine erkenntnistheoretische Prämisse Thomas von Aquins, dessen *Summa theologiae* Messiaen gründlich kannte: «Wie wir zur Erkenntnis der einfachen Dinge nur auf dem Wege über die zusammengesetzten gelangen, so kommen wir zur Erkenntnis der Ewigkeit nur durch die Erkenntnis der Zeit»<sup>10</sup>. Im ersten Band seines siebenbändigen Lebenswerkes *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie* (*Traktat über Rhythmus, Farbe und Vogelkunde*) unterscheidet Messiaen mit Thomas von Aquin die Zeit als unterteilbares «Maß der Bewegung» («*mesure du mouvement*») von der Ewigkeit als «vollkommener Gegenwart» («*toute simultanée*»), die Gott in seiner Unbeweglichkeit und Unteilbarkeit selbst sei.<sup>11</sup> Entscheidend ist nun, dass nach Messiaen gerade der Musiker durch die Rhythmik zu einer



gründlichen Kenntnis der Zeit und damit auch zu einer Ahnung von der Ewigkeit gelangen könne. So urteilt Messiaen: «Ich habe mich bemüht, die Zeit als Rhythmiker zu unterteilen und sie dadurch besser zu verstehen; ohne die Musiker würde die Zeit viel weniger begriffen. Die Philosophen sind auf diesem Gebiet weniger weit. Aber wir Musiker haben die große Gabe, die Zeit zu zerteilen und umzukehren.»<sup>12</sup>

Genau ein solch spielerischer Umgang mit der Zeit steht hinter einem der wichtigsten rhythmischen Gestaltungsmittel des *Quatuor*: den «unumkehrbaren Rhythmen». Diese Rhythmen bestehen aus zwei sich spiegel-symmetrisch zueinander verhaltenden Folgen von Tondauern, die um einen gemeinsamen Mittelwert als Spiegelachse angeordnet sind. Vergleichbar einem Palindrom sind sie vorwärts und rückwärts gelesen identisch. Anfang und Ende dieser rhythmischen Figur sind nicht mehr voneinander zu unterscheiden, Vergangenheit verwandelt sich in Zukunft, Zukunft in Vergangenheit. Entgegen der Zeit, die sich nur linear in Richtung Zukunft ausstreckt, kann dieser «unumkehrbare» Rhythmus vorwärts und rückwärts laufen, ohne seine Grundstruktur zu verlieren. Als vollkommen abgeschlossener Rhythmus kreist er unendlich in sich, ohne eine neue Variante zu bilden. Darin wird er zum Symbol der Ewigkeit.

Einen Höhepunkt findet der Einsatz rhythmischer Strukturen im sechsten Satz «Tanz des Zorns für die sieben Posaunen». Gerade die «unumkehrbaren Rhythmen», die in ihrer Unumkehrbarkeit für Messiaen «eine große Macht, eine Art explosiver, ja magischer Kraft»<sup>13</sup> haben, unterstützen die Wirkung des musikalisch beschriebenen, apokalyptischen Szenarios.

#### 4. Der Engel der Apokalypse – oder: die musikalischen Farben des Regenbogens

Der Engel der Apokalypse ist eine Schlüsselfigur zum Verständnis des Werkes. Als eschatologischer Hoffnungsbote motivierte er nicht nur die Entstehung des Werkes im Kriegsgefangenenlager: Auch musikalische Ausdrucksweisen lassen sich von der Gestalt des Engels, der das «Ende der Zeit» ankündigt und dessen Haar wie der Regenbogen ist, ableiten. Dabei sind es vor allem die Farben und das Licht im Symbol des Regenbogens, die Messiaen faszinierten. Die Vision des Engels ging Messiaen so nahe, dass er ihn in «farbigen Träumen» wahrzunehmen meinte: «Ich sah den Regenbogen des Engels und ein seltsames Kreisen von Farben»<sup>14</sup> – ein Phänomen, das Messiaen dem Nahrungsmangel im Lager zuschrieb, das aber auch durch die im Winter 1940/41 aufgrund der Kälte zu beobachtenden Nordlichter erklärt werden kann. Entscheidend ist, dass Messiaen die Farben des Engels direkt auf seine Musik überträgt: «Von diesem Regenbogen des Engels war ich ganz hingerissen, denn er motivierte meine Akkordkaskaden»<sup>15</sup>, die er im Vorwort als «zarte Kaskaden blau-orangefarbener Akkorde» bezeichnet.

Erstmals macht Messiaen, dessen Musiksprache grundlegend auf der Beziehung zwischen Klang und Farbe aufbaut, in einem Werk explizit auf einzelne Farben aufmerksam. Diese Eintragung von Farben in die Musik hat für Messiaen einen realen Hintergrund: Er besaß die außerordentliche Fähigkeit, zu einem gehörten Klang vor seinem geistigen Auge bestimmte Farben zu sehen. Dabei handelt es sich nicht um eine neurologische Störung, sondern um eine Art intellektueller Synästhesie – oder, wie Messiaen es beschreibt: «um ein inneres Sehen, um ein Auge des Geistes. Es sind wunderbare, unaussprechliche, außerordentlich verschiedene Farben.»<sup>16</sup> Ausgehend von seiner intensiven Farbwahrnehmung entwickelte Messiaen ein System von sieben «Modi mit begrenzter Transponierbarkeit». Diese sind wie Tonleitern aufgebaut, wobei jeder Modus sich durch eine individuelle Abfolge von Intervallschritten auszeichnet. Die Modi lassen sich nur begrenzt oft um einen Halbton nach oben transponieren, bevor sich die Tonfolge in ihrer Grundstruktur wiederholt. Jeder Modus und jeder Akkord, der sich aus dem Tonmaterial der Modi aufbaut, ist bei Messiaen mit einer spezifischen Farbe verbunden.

Im zweiten Satz, der «Vokalise für den Engel, der das Ende der Zeit ankündigt», lässt Messiaen mittels seiner Modi gleichsam alle Farben des Regenbogens in der Musik aufleuchten. Der Satz hat eine dreiteilige A-B-A'-Form. Die beiden kurzen Rahmenteile «symbolisieren die Macht dieses starken Engels, den ein Regenbogen krönt und der mit einer Wolke bekleidet ist»: Über kraftvoll akzentuierten, farbigen Akkorden im Klavier erklingen stürmische Sechzehntelläufe und überlappende Trillerfiguren. Wie Licht, das sich in den Wassertropfen des Regenbogens bricht, erklingen aufblitzende Akkordbrechungen von Farbakkorden in der Klarinette. Die Unisono-Bewegungen der beiden Streicher stehen im dritten Modus, in dem für Messiaen die Farben «Orange, Gold, milchiges Weiß» dominieren. Sie geben einen Widerschein des Engels, dessen Gesicht «wie die Sonne» und dessen Füße «wie Feuersäulen» sind.

Der kontrastierende Mittelteil mit der Partituranzeige «fast langsam, ungreifbar, fern» («presque lent, impalpable, lointain») führt gleichsam mitten in den Regenbogen hinein. Die beiden Streicher spielen gedämpft, ent-rückt einen «fast gregorianisch anmutenden monotonen Gesang», die «Vokalise» für den Engel. Gleich «Wassertropfen im Regenbogen», so die Spielanweisung, tupft das Klavier dazu zarte, farbige Akkorde. Leitmotiv-artig tritt eine wiederholte Folge von acht Akkorden auf, deren Abwärtsbewegung das Niederrieseln feiner Wassertropfen impliziert und die aus drei verschiedenen Transpositionen des dritten Modus besteht. Mit den dominierenden Farben «Orange, Gold und milchiges Weiß» (erste Transposition), «Grau und Blasslila» (zweite Transposition) und «Blau und Grün» (dritte Transposition)<sup>17</sup> machen sie die blau-orange changierende Farbwirkung

aus, die Messiaen im Vorwort beschreibt. Mehr noch: Die Abfolge der einzelnen Transpositionen bildet dabei gleich der Struktur eines «unumkehrbaren Rhythmus» eine mehrfach spiegelsymmetrische, in sich unumkehrbare Anordnung.<sup>18</sup> Sie ist der Bogenform des Regenbogens nachempfunden und deutet in ihrer wiederholten Abfolge die Nebenbögen des Regenbogens an, die sich bis ins Unendliche vervielfachen. Dass Messiaen mit den Farben Blau und Orange zwei Komplementärfarben verwendet, kommt nicht von ungefähr. Komplementärfarben entstehen vor dem geistigen Auge, wenn am Rand eines farbigen Elements auf weißem Grund nach längerem Fixieren eine kontrastierende Farbe aufflackert. Dieses Phänomen, das die Grenzen der Sinneswahrnehmung berührt, ist grundlegend für das Verständnis seiner theologisch-eschatologischen Musiksprache: Auf religiöser Ebene ist es für Messiaen «verbunden mit dem Gefühl für das Heilige, mit dem Überwältigtsein, woraus Ehrfurcht, Anbetung und Lobpreisung entstehen»<sup>19</sup>.

Der siebte Satz «Wirbel der Regenbögen für den Engel, der das Ende der Zeit verkündet» greift die charakteristischen Gestaltungsmittel des zweiten Satzes auf und führt sie variierend weiter. Sie kulminieren in einem entgleitenden, wilden Klangrausch, in dem Messiaen eine andere Dimension zu berühren scheint: «In meiner Vorstellung [...] wechsele ich dann ins Irreale und erlebe einen ekstatischen Wirbel, ein kreisendes Ineinanderfließen von überirdischen Klängen und Farben. Diese Feuerschwerter, diese blau-orangefarbenen Lavaströme, diese aufblitzenden Sterne – das ist der Wirbel, das sind die Regenbögen!» Auch wenn dem Hörer eine derartige Wahrnehmung wohl verwehrt bleibt, so kann er doch eine Art Wirbel von Tönen und Harmonien der vier Instrumente mit ihrer je eigenen Klangfarbe nachempfinden. Messiaen war sich durchaus bewusst, dass der Hörer weder seine subjektiven Farbeindrücke teilen noch die Komplexität seiner Rhythmen unmittelbar erfassen kann. Doch darauf kommt es nach Messiaen letztlich auch nicht an. Sein Ziel ist es, den Hörer mit seiner Musik zu bezaubern, zu blenden, innerlich zu überwältigen. Um das Anliegen seiner Musiksprache zu beschreiben, greift er das Symbol des Regenbogens auf, in dem für ihn Licht, Farbe und Klang zu einem übersinnlichen Gesamteindruck verschmelzen: Seine Musik gleiche einem «theologischen Regenbogen», Messiaen möchte «eine Art Regenbogen von Klängen und Farben» schaffen, «die ans Jenseits rühren»<sup>20</sup>.

### 5. *Jesus Christus – oder: die Tonart der Erlösung*

Die Lobpreise Christi im V. und VIII. Satz, die zusammengezogen ein Drittel der Aufführungsdauer ausmachen und damit die Bedeutung der christologisch-soteriologischen Ausrichtung des Quartetts unterstreichen, zeichnen

sich durch eine besondere Innigkeit und klangliche Intensität aus. Es besteht eine große innere Verwandtschaft zwischen den beiden Sätzen im Hinblick auf ihre schlichte Duo-Besetzung, Tempo und Tonart, die jedoch feine Unterschiede in Melodik und Rhythmik nicht verwischt. Gleichsam ungetrennt und unvermischt werden die beiden Naturen Christi musikalisch nachgezeichnet. Die Sätze spannen einen Bogen von der Ewigkeit des göttlichen Wortes bis hin zum ewigen Leben, an dem der Mensch bei der Vollendung der Zeit Anteil erhält. Dass in beiden Sätzen die Ewigkeit im Vordergrund steht, verdeutlicht bereits der ursprüngliche Titel des achten Satzes «Zweiter Lobpreis der Ewigkeit Jesu», der sich auf dem für die Uraufführung im Lager geschriebenen Handzettel findet. Um die Ewigkeit erfahrbar zu machen, verwendet Messiaen in beiden Sätzen ein extrem langsames Tempo. Die regelmäßig pulsierenden Akkordrepetitionen im Klavier, im achten Satz in jambischem Rhythmus, steigert noch die zeitent-rückende Wirkung der unendlich langsamen und gedehnten, ausdrucks-starken Kantilene des Cellos und der Geige. Hinzu kommt, dass beide Sätze Parodien, das heißt Übertragungen und Neuinterpretationen von Sätzen sind, die Messiaen einige Jahre zuvor komponiert hatte und im Lager aus dem Gedächtnis notierte. Beide Vorlagen thematisieren die Ewigkeit und verwenden äußerst langsame Tempi: Satz V des *Quatuor* basiert auf dem siebten Satz der für die Wasserspiele der Pariser Weltausstellung 1937 komponierten *Fêtes des Belles Eaux*. Dort erklingt «eine langsame Phrase – fast ein Gebet – die das Wasser zum Symbol der Gnade und der Ewigkeit macht»<sup>21</sup>. Der achte Satz geht aus dem zweiten Teil des *Diptyque* für Orgel (1930) mit dem Titel «Versuch über das irdische Leben und die ewige Glückseligkeit» hervor.

In Abgrenzung zu den in C-Dur notierten Vorlagen transponiert Messiaen die beiden Christus-Sätze bewusst nach E-Dur. Wie der Messiaen-Forscher Aloyse Michaely herausarbeitete, ist die Verwendung der Kreuztonarten ein Charakteristikum der Messiaen'schen Liebessätze. Bereits Messiaens Aussagen im Vorwort belegen die Liebesthematik: Der fünfte Satz «verherrlicht mit Liebe und Verehrung die Ewigkeit dieses mächtigen und zarten Wortes». Auch der Lobpreis des achten Satzes «ist ganz Liebe». Ein Weiteres: Messiaen konnotiert mit der Tonart E-Dur die Farbe Rot<sup>22</sup>, die er selbst in seiner Ab-handlung über die Tonarten-Symbolik theologisch als die Farbe der göttlichen Liebe deutet.<sup>23</sup> Die Tonart E-Dur verdeutlicht so das göttliche Liebesgeschehen: Das ewige Wort als Ausbuchstabierung der göttlichen Liebe tritt in Jesus Christus ein für allemal in die Geschichte ein, um die Menschen zu erlösen. Bei der Wiederkunft Christi wird der Zorn des apokalyptischen Gerichts, angedeutet im sechsten Satz, gleichsam durch die Liebe Gottes umfassen.

Darüber hinaus ist die Tonart E-Dur in besonderer Weise mit der Herrlichkeit des auferstandenen Christus verbunden, in die der Mensch bei der

Vollendung der Zeit hineingenommen wird. Bereits im Eröffnungssatz seines 1934 komponierten Himmelfahrtzyklus *L'Ascension* für Orgel mit dem Titel «Majesté du Christ demandant sa gloire à son Père» («Majestät Christi, der seinen Vater um Verherrlichung bittet») exponiert Messiaen diese Tonart. Eine verblüffende Verbindung lässt sich bis hin zu Messiaens letztem Werk ziehen, das er kurz vor seinem Tod komponierte: Den ersten Satz der *Éclairs sur l'au-delà* (*Streiflichter auf das Jenseits*) widmet Messiaen der Parusie. Der Satz mit dem Titel «Apparition du Christ glorieux» («Ankunft Christi in Herrlichkeit») ist als «majestätischer» – so die Spielanweisung – Lobpreis wiederum eindeutig in E-Dur gehalten. Dass der Mensch bei der Wiederkunft Christi in dessen Himmelfahrt und Verherrlichung hineingenommen wird, bringt neben der Tonart E-Dur die «ausdrucksvoll, paradiesisch» zu spielende Melodie der Geige im achten Satz zum Ausdruck. Diese gewinnt zunehmend an Tonhöhe, bis sie in einem beinahe nicht mehr hörbaren, im Flageolett gespielten Ton über einem reinen E-Dur-Akkord mündet. Dieser langsame «Aufstieg in den höchsten Diskant versinnbildlicht den Aufstieg des Menschen zu seinem Gott, des Gottessohns zu seinem Vater, der geheiligten Geschöpfe ins Paradies».

### *Ausklang*

In der Musik des *Quatuor pour la fin du Temps* verdichtet Messiaen seine Hoffnung auf das Kommen Christi und die Vollendung des Kosmos, die er in einer Zeit der extremen Trostlosigkeit aus der Offenbarung des Johannes schöpft. Nicht theologische Spekulation, sondern die persönliche Ergriffenheit von einzelnen Bildern und Vorstellungen der Apokalypse steht dabei im Vordergrund. Im Gewand seiner ausdrucksstarken Klangsprache gewinnt die biblische Trostbotschaft neue Strahlkraft und wird auch für die Hörer, seien es die Zeugen der Uraufführung, sei es ein heutiges Konzertpublikum, lebendig und real erfahrbar. Dabei spricht seine Musik, die so vielfältige Elemente mit einbezieht, eine universale Sprache. Sie berührt die Hörer der Uraufführung unabhängig von Nation und Sprache, gesellschaftlicher Stellung, musikalischer Vorkenntnis und religiösem Bekenntnis. Allein schon die Tatsache, dass inmitten der Not und Eintönigkeit der Kriegsgefangenschaft ein künstlerischer Schaffensprozess stattfindet und Musik uraufgeführt wird, birgt Hoffnung in sich. Darüber hinaus lässt Messiaen durch seine Musiksprache die eschatologische Hoffnungsbotschaft ein Stück weit Wirklichkeit werden. Denn unter der Prämisse, dass die Ewigkeit letztlich unausdrückbar ist, versucht er, durch seine Rhythmik schon jetzt die Ewigkeit anzurühren und durch die Farbigkeit seiner Musik jene eschatologische Schau vorwegnehmend anzudeuten, die nach Messiaen «eine unendliche, überwältigende Erleuchtung» sein wird, «eine ewige

Musik der Farben, eine ewige Farbe von Musiken»<sup>24</sup>. Musikalisch und theologisch zeugt so das *Quatuor* von der eschatologischen Spannung zwischen der in Christus bereits begonnenen Erlösung und ihrer noch ausstehenden Vollendung. Besonders ergreifend bringt Étienne Pasquier, Cellist der Uraufführung, in einer Handzettelnotiz die über sich hinausweisende Kraft der Musik zum Ausdruck: «Das Lager von Görlitz... Baracke 27B, unser Theater... draußen die Nacht, der Schnee und das Elend... hier, ein Wunder, das *Quartett für das Ende der Zeit* trägt uns in ein herrliches Paradies, hebt uns aus dieser entsetzlichen Welt – unendlichen Dank unserem lieben Olivier Messiaen, dem Poeten der ewigen Reinheit.»<sup>25</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Olivier Messiaen, in: Brigitte MASSIN, *Olivier Messiaen. Une poétique du merveilleux*, Aix-en-Provence 1989, 154.

<sup>2</sup> Messiaen, in: Antoine GOLÉA, *Rencontres avec Olivier Messiaen*, Paris 1960, 64.

<sup>3</sup> Olivier MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame vom 4. Dezember 1977*, in: Almut RÖSSLER (Hg.), *Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens*, Duisburg 21993, 60-70, hier 60.

<sup>4</sup> Olivier MESSIAEN, *Préface*, in: ders., *Quatuor pour la fin du Temps*, Paris 1942, I-III, hier I. Messiaen kürzt den biblischen Originaltext. Die Übersetzung durch die Verfasserin orientiert sich am französischen Text bei Messiaen. Alle weiteren Zitate, die nicht ausdrücklich gekennzeichnet sind, entstammen dem theologisch-musikalischen Einführungstext Messiaens zur Druckausgabe der Partitur.

<sup>5</sup> Messiaen, in: MASSIN, *Poétique* (s. Anm 1), 153.

<sup>6</sup> Messiaen, in: Jean-Christophe MARTI, *Es ist ein Liebesgeheimnis. Ein Gespräch mit Olivier Messiaen*. Übers. von Yvonne Lang, in: Beiheft zur CD *Messiaen, Olivier, Saint François d'Assise. Scènes franciscaines en trois actes et huit tableaux*. Interpr. durch José van Dam – Dawn Upshaw – Arnold Schoenberg Chor – Hallé Orchestra unter Leitung von Kent Nagano, Hamburg 1999, 42-56, hier 45.

<sup>7</sup> Die Titel im französischen Original lauten: I. «Liturgie de cristal» – II. «Vocalise, pour l'Ange qui annonce la fin du temps» – III. «Abîme des oiseaux» – IV. «Intermède» – V. «Louange à l'Éternité de Jésus» – VI. «Danse de la fureur, pour les sept trompettes» – VII. «Fouillis d'arc-en-ciel, pour l'Ange qui annonce la fin du temps» – VIII. «Louange à l'Immortalité de Jésus».

<sup>8</sup> Olivier MESSIAEN, *Technik meiner musikalischen Sprache*. Übers. von Sieglinde Ahrens, Paris 1966, 32. Im ersten Satz des *Quatuor* weist Messiaen erstmals ausdrücklich auf Vogelstimmen hin – ein musikalisches Gestaltungsmittel, das der Ornithologe Messiaen in den meisten seiner Werke einsetzt.

<sup>9</sup> Olivier MESSIAEN, *Rede anlässlich der Verleihung des Praemium Erasmianum am 25. Juni 1971 in Amsterdam*, in: RÖSSLER, *Beiträge* (s. Anm 3), 39-49, hier 41; vgl. MASSIN, *Poétique* (s. Anm 1), 114.

<sup>10</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 10, art. 1 resp. (DTA 1, 167).

<sup>11</sup> Olivier MESSIAEN, *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*. Bd 1, Paris 1949, 7. Vgl. S.Th. I, q. 10, art. 1. Thomas bestimmt die Zeit als das «durch die Zahl bestimmte Maß der Bewegung in bezug auf das Vorher und Nachher» (DTA 1, 167), die Ewigkeit als «in ihrer ganzen Fülle zugleich gegenwärtig (tota simul existens)» (ebd., 168).

<sup>12</sup> Messiaen, in: Claude SAMUEL, *Nouveaux Entretiens – Neue Gespräche*, in: Thomas D. SCHLEE – Dietrich KÄMPER, (Hg.), *Olivier Messiaen. La Cité céleste – Das himmlische Jerusalem. Über Leben und Werk des französischen Komponisten*, Köln 1998, 37-48, hier 42.

<sup>13</sup> MESSIAEN, *Praemium Erasmianum* (s. Anm 9), 44.

<sup>14</sup> Messiaen, in: Claude SAMUEL (Hg.), *Recherche artistique – Hommage à Olivier Messiaen*, Paris 1978, 31. Es ist wahrscheinlich anzunehmen, dass Messiaen nicht halluzinierte, sondern Nordlichter sah, vgl. Peter HILL – Nigel SIMEONE, *Messiaen*, Mainz 2007, 107.

<sup>15</sup> GOLÉA, *Rencontres* (s. Anm 2), 64.

<sup>16</sup> MESSIAEN, *Praemium Erasmianum* (s. Anm 9), 44.

<sup>17</sup> Die Farbvorstellungen Messiaens sind komplex. So heißt es z.B. zum Modus 3<sup>1</sup>: «Nappe orange, avec des dessins d'or et de blanc laiteux, et quelques taches gris cendré (ces taches sont piquetées de mauves ou de rouge, ou de vert). Dominante : orange, or, et blanc laiteux» (Olivier MESSIAEN, *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*. Bd 7, Paris 1992, 122; Hervorhebung im Original).

<sup>18</sup> Die Zahlen der Transpositionen bilden die folgende Reihe (wobei 1 = 1. Transposition etc.): 1 – 2 – 3 – 1 – 3 – 2 – 1 – 3 – 1 – 2 – 3 – 1 – 3 – 2 – 1 usw. Die Verwendung des Akkordmodells der Quartenaakkorde begründet einen modusfremden Ton im sechsten Akkord.

<sup>19</sup> MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm 3), 66.

<sup>20</sup> MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm 3), 67. Zur Rede vom «theologischen Regenbogen» vgl. auch MESSIAEN, *Technik* (s. Anm 8), 19.

<sup>21</sup> Kommentar Messiaens zu den *Fêtes des Belles Eaux*, vgl. Aloyse MICHAELY, *Die Musik Olivier Messiaens. Untersuchungen zu seinem Gesamtchaffen*, Hamburg 1987, 487. Das Werk ist für sechs Ondes Martenots (elektronische Tasteninstrumente) komponiert.

<sup>22</sup> Vgl. Christian LENZE, *Farbklänge des Unsichtbaren. Olivier Messiaens Visionen vom Ende der Zeit*, in: Michaela C. HASTETTER (Hg.), *Musik des Unsichtbaren. Der Komponist Olivier Messiaen (1908-1992) am Schnittpunkt von Theologie und Musik*, St. Ottilien 2008, 206-220, hier 217f.

<sup>23</sup> Vgl. MESSIAEN, *Traité VII* (s. Anm 17), 13f. Ein weiteres Beispiel für die farbtheologische Durchdringung der Musik: Der reine G-Dur-Akkord im 5. Takt des V. Satzes verweist auf das Thema des Satzes, das göttliche Wort. Denn mit der Tonart G-Dur verband Messiaen die Farbe Gelb (vgl. RÖSSLER, *Beiträge* [s. Anm 3], 127), die er im Rahmen seiner Farbsymbolik als die «Farbe des Wortes» bezeichnet (vgl. MESSIAEN, *Traité VII*, 16f.). Die Tonart G-Dur liegt ferner dem zweiten Teil des vierten Satzes des Orgelzyklus *La Nativité du Seigneur* (1935) mit dem Titel «Le Verbe» («Das Wort») zugrunde. Eine systematische Erschließung der theologischen Aussage der Musik Messiaens mittels der von ihm konnotierten Farbigkeit wurde erstmals anhand des XVI. Satzes des *Livre du Saint Sacrement* (1984) durchgeführt, vgl. Dorothee BRUNNER (2009), *Farbklang und Gebendetsein in der Begegnung mit dem eucharistischen Herrn. Die Gebetssätze des «Livre du Saint Sacrement» von Olivier Messiaen als Beitrag zu einer Erneuerung und Vertiefung der eucharistischen Gebetspraxis*, Online-Ressource: URL: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7669> (Stand 10.1.2012).

<sup>24</sup> MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm 3), 70.

<sup>25</sup> SCHLEE – KÄMPER, *La Cité céleste* (s. Anm 12), 225. Aus dem umfangreichen Angebot an Einspielungen des Quartetts kann eine CD besonders empfohlen werden: Olivier MESSIAEN, *Quatuor pour la fin du temps*. Interpr. durch Gil Shaham – Paul Meyer – Jian Wang – Myung-Whun Chung, Deutsche Grammophon: Hamburg 2000. Das Beiheft zur CD enthält in Auszügen das Vorwort Messiaens und ein Interview mit dem Cellisten der Uraufführung.

GUIDO BAUSENHART · HILDESHEIM

## FREIHEIT – DAS GEHEIME MOTIV ALTKIRCHLICHER CHRISTOLOGIE

Alois Grillmeier hat in seinem mehrbändigen, schließlich unvollendet gebliebenen monumentalen Werk ›Jesus der Christus im Glauben der Kirche‹ den überwältigenden Reichtum und zugleich die verwirrende Vielfalt des theologischen Denkens über Jesus von Nazareth, den Christus, in den ersten Jahrhunderten ausgebreitet, – ›präsentiert‹ in doppeltem Sinn: vorgestellt wie vergegenwärtigt.

Höchst bemerkenswert ist, dass diese verwirrende Vielfalt der Christologie – aus der geschichtlichen Distanz betrachtet und rekonstruiert, den zeitgenössischen theologischen Protagonisten kaum durchschaubar und bewusst – einer einheitlichen Logik folgt, der ›Logik der Sache‹ – Zeichen dafür, dass die Theologen bei aller Leidenschaft ihrer Frömmigkeit erfolgreich versucht haben, ›bei der Sache zu bleiben‹, ihr Denken ›gefangen nehmen zu lassen‹, «so dass es Christus gehorcht» (2 Kor 10,5).

Hier soll folgende These in drei Schritten begründet werden: Der geheime Motor der Weichen stellenden theologischen Auseinandersetzungen um die Christologie in der Alten Kirche war die Frage der Freiheit des Menschen Jesus von Nazareth. Ausdrücklich kommt diese Frage erst im 7. Jahrhundert auf die theologische Tagesordnung der Kirchenväter. Maximus führt sie unter dramatischen Umständen einer Lösung zu.

### *1. Die soteriologisch motivierte Bestreitung der Freiheit*

Von Anastasios Sinaites ist ein Fragment des Apollinaris (315–390) überliefert, in dem er seine Ablehnung einer menschlichen Freiheit in Jesus von Nazareth, dem Christus, begründet: «Zwei vernunft- und willensbegabte Wesen können nicht zusammen wohnen, damit nicht das eine mit dem anderen in Konflikt gerät aufgrund des eigenen Willens und der eigenen Wirkkraft. Darum nahm der Logos keine menschliche Seele an, sondern nur den Samen Abrahams». (Fr. 2) Die Einheit Christi duldet kein Nebeneinander zweier geistiger Prinzipien: «Denn wenn jeder *nus* seiner selbst mächtig ist, weil er von einem eigenen Willen entsprechend seiner Natur bewegt wird, können in ein und demselben Subjekt nicht zwei einander entgegengesetzte Wollende miteinander existieren, da jeder (*nus*) das von ihm selbst Gewollte ausführt – er bewegt sich ja selbst.» (Fr. 150)

GUIDO BAUSENHART, geb. 1952, Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Hildesheim.



Dass göttlicher und menschlicher Wille für Apollinaris zu keiner Harmonie finden (können), ergibt sich aus der Eigenart des menschlichen *nus* gegenüber dem göttlichen: «Der göttliche bewegt sich selbst, und zwar in Übereinstimmung mit sich selbst, denn er ist unwandelbar; der menschliche aber bewegt sich zwar auch selbst, jedoch unbeständig, denn er ist wandelbar» (Fr. 151), gemeint: wankelmütig.

Die Wahlfreiheit allein als «Möglichkeit zur Sünde» genügt Apollinaris, sie für mit Christus unvereinbar zu halten. Sie gefährdete die Erlösung. Dem Erlöser genügt keine auf einer menschlichen Freiheit beruhende und von göttlicher Gnade getragene faktische Sündenlosigkeit; diese muss vielmehr prinzipiell und absolut sein.

Apollinaris steht fest auf dem theologischen Boden Nikaias und fühlt sich als Erbe des Athanasius, beansprucht nach dessen Tod sogar seinen Nachlass. Erlösen kann allein Gott. Dies halten die Väter von Nikaia gegenüber Arius fest. Göttlichkeit auf der Basis von Erwählung aufgrund sittlicher Bewährung, wie sie Arius denkt, erfüllt diese Bedingung nicht. Darum betont Athanasius mit Verve, dass die göttlichen Prädikate dem Logos als der zweiten göttlichen Person «*physei kat' usian*» – mehr geht nicht: «der Natur und dem Wesen nach» – zugeschrieben werden müssten. Hinge das Heil von einem (arianischen) *Logos treptos* ab, bliebe es bedroht.

Um die Erlösung nicht zu gefährden, stellt Athanasius generell die naturhaften (notwendigen) Wirkungen über das Wirken des freien Willen: «So hoch der Sohn über dem Geschöpf steht, so auch das Naturhafte über dem Willen». Die Soteriologie des Athanasius – ohnehin der Schlüssel zu seiner Theologie – kennzeichnet darum ein Misstrauen gegenüber der (geschaffenen) Freiheit und ihrer möglichen Unentschiedenheit (*rope eis hekatera*) und Fehlgriffe: Freies Handeln ist Sache einer wandelbaren Natur. Allein ein *Logos atreptos*: ein unwandelbarer, absolut verlässlicher Logos kann die Erlösung gewährleisten, ein «*Kyrios ho aei kai physei atreptos*».

Dieser Logos ist für Athanasius konsequent das einzige Subjekt der Erlösung, die alles bestimmende Wirklichkeit in Christos, das alleinige Lebensprinzip. Damit ist aber – im Interesse der Erlösung – kein Bedarf für eine menschliche (Geist-)Seele und ihre Freiheit. Für die *Sarx Christi* bleibt nach ihrer völligen Durchdringung mit dem göttlichen Logos nur noch die Rolle eines passiven, «logoshaft gemachten» Werkzeugs. Sie ist Instrument des offenbarenden und Wunder wirkenden Logos.

Ein Sprung ins 7. Jahrhundert: Auch die Monotheleten bekennen sich zum Konzil von Chalkedon – alles andere wäre theologischer Anachronismus. Aber das soteriologisch motivierte – und vielleicht von kritischer Selbsterfahrung bestärkte – Misstrauen gegenüber menschlicher Freiheit ist geblieben.

Pyrrhos, der monenergetische Patriarch von Konstantinopel, verteidigt etwas treuherzig sich und die Seinen: Nicht böse Absicht leite sie, es gehe ihnen vielmehr darum, in Christus die größtmögliche Einheit auszusagen. Dieses Motiv verbindet sich mit dem anderen, um jeden Preis die Sündenlosigkeit Christi festhalten zu müssen, im zentralen Argument der Monenergeten/Monotheleten: die absolute Unmöglichkeit eines Gegensatzes (*enantiosis*) zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Christus. Dieses Argument hat nicht nur bereits Tradition; es gehört zum Standardrepertoire des ganzen Monenergeten-/Monotheletenstreits.

Schulemachender Text ist die sog. Psephos, eines der drei Glaubensdekrete des Kaisers Herakleios, in dem er die Rede von nur einer oder aber zwei Wirkkräften (*energeiai*) untersagte: Von zwei Wirkkräften sprechen heiße, «ebenso zwei Willen

zu lehren, die einander entgegengesetzt sind, so als habe der Gott-Logos das erlösende Leiden auf sich nehmen wollen, aber seine Menschheit sich seinem Willen entgegengestellt und widersetzt, und von daher zwei das Entgegengesetzte Wollende einzuführen, was gottlos ist» (Mansi XI,533E).

Sergios, Vorgänger des Pyrrhos auf dem Patriarchenstuhl in Konstantinopel, greift zurück auf das aristotelische Widerspruchsprinzip und formuliert in einem Brief an Papst Honorius: «In ein und demselben Subjekt können nicht zwei Willen existieren, die zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes wollen» (533E). Daraus schließt er, «dass das Fleisch des Herrn mit seiner geistigen Seele niemals getrennt und aus eigenem Antrieb entgegen dem Wink des ihm hypostatisch geeinten Gott-Logos seine naturhafte Bewegung vollzog, sondern wann, wie und in welchem Maß sie der Gott-Logos wollte» (536A). Danach gibt es in Christus nur ein einziges Aktzentrum, nur eine Quelle der Initiative, nur eine wirkmächtige Wurzel: die Person selbst, die eine Hypostase, die als der Gott-Logos von der göttlichen Natur gar nicht unterschieden wird; Wille und Wirkkraft kennzeichnen die Person.

Der von den Monenergeten/Monotheliten unterstellte unversöhnliche Gegensatz zwischen Gott und Mensch zwingt sie, in Christus jede Quelle möglicher Gegensätzlichkeit auszuschließen. Sie reduzieren seine Menschheit zum willenlosen Werkzeug: Mit dem Ausschluss von Eigenwilligkeit fällt auch der eigene Wille, und einer menschlichen Wirkkraft wird als einer der göttlichen potentiell widerstrebenden jeder eigene geistige Impuls abgesprochen. Zwei Jahrhunderte nach dem Konzil von Chalkedon und prinzipiell auf dem Boden dieses Konzils mit seiner Glaubensdefinition bringt die 451 festgestellte «Vollständigkeit (*teleiotes*)» in der Menschheit Jesu die Monotheliten in Not: Wohl anerkennen sie menschliche Geistigkeit in Christus, denken sie aber, um in Christus nicht nur faktisch, sondern prinzipiell jede Sünde auszuschalten, wenn nicht unwirklich, so doch unwirksam – wobei sich dieses jenem asymptotisch nähert.

## 2. Die soteriologisch motivierte Behauptung der Freiheit

Dasselbe soteriologische Motiv in derselben Ernsthaftigkeit, die biblisch bezeugte Heilsbedeutung Jesu von Nazareth als des Christus zu denken, führt auch zur diametral anderen Konsequenz: zur entschiedenen Behauptung gerade der menschlichen Freiheit Jesu.

Gregor von Nazianz reklamiert die Vollständigkeit der menschlichen Natur Jesu – und damit implizit auch die menschliche Freiheit – implizit! Seit Gregor gehört das «*assumptum-sanatum*-Axiom» zum festen Repertoire der Theologie: «Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst» (ep. 101: PG 37,181Cf); d.h. implizit: Wenn die menschliche Freiheit nicht mit eingeht in die Einheit mit dem göttlichen Logos, dann fällt sie auch aus dem Erlösungsgeschehen heraus.

Das Denkmal Chalkedon bleibt Denkmal, auch wenn man die Definition vom 22. Oktober 451 nicht für das letzte christologische Wort halten kann. Fraglos ist hier das «*assumptum-sanatum*»-Axiom systembildend geworden: Die Vollständigkeit von Gottheit wie Menschheit in der Einheit der einen Hypostase ist das Herz der Aussageabsicht der Konzilsväter. Völlig symmetrisch wie ein Schmetterling oder ein Klecksbild ist der Text aufgebaut: «vollständig in der Menschheit» wird der eine

und selbe Sohn und Herr Jesus Christus bekannt, «vollständig auch in der Gottheit», «die Eigentümlichkeit (*idiotes*) jeder der beiden Naturen bleibt gewahrt.»

Und doch bleiben Fragen: Was meint die *idiotes* jeder Natur in Christus? Sind die Mysterien des Christus der Evangelien: Geburt, Leben, Botschaft, Wunder, Leiden, Tod und Auferweckung, in dieser doppelten *idiotes* mitgedacht, «aufgehoben»? Ist also die geschichtliche Dimension miterkannt, *physis* auch in ihrem Vollzug bedacht? Daran erinnert die abstrakte *idiotes* der chaledonischen Definition – wenn überhaupt, dann nur – von weit fern. Das berühmte *«agit utraque forma quod proprium est»* aus dem Tomus Leonis, dem Brief Papst Leos I. 449 an Bischof Flavian von Konstantinopel, auf dem Konzil und auch danach heftig umstritten, hätte über das *«agere»* die statische und abstrakte Rede von den «Eigentümlichkeiten» dynamisieren können, wird aber nicht in die Definition aufgenommen. So wird auch die mühsam erkämpfte und auch vom Konzil noch einmal ausdrücklich definierte Anerkennung der menschlichen Geistseele (*ek psyches logikes*) um vieles ihrer Kraft gebracht und im Verständnis der «Natur» nur der washafte Bestand eines konkret Seienden fest- und sichergestellt. Das Interesse des Konzils gilt dem Bestand; *«teleiotes»* meint «Vollständigkeit», nicht «Vollkommenheit».

Wo die Eigendynamik der menschlichen Natur, ihre existentielle Dimension zwar nicht bestritten wird, aber doch unterbestimmt bleibt, wird eine mono-existentialistische, monenergetische, monotheletische Sicht Christi möglich; «dann drängt sich das Empfinden auf: wo *eine* Person, da *eine* Freiheit, da *ein* einziges personales Aktzentrum, dem gegenüber alle übrige Wirklichkeit (= Natur, Naturen) an und in dieser Person nur Material und Instrument, Befehlsempfänger und Manifestation dieser einen personalen Freiheitsmitte sein kann»<sup>1</sup>.

Die bis Chalkedon und noch ein Jahrhundert weiter eher implizit soteriologisch motivierte Behauptung der Freiheit des Menschseins Jesu erfährt seine explizite Thematisierung im 7. Jahrhundert im Monotheletenstreit. Der diese Auseinandersetzung theologisch, dem als Mönch sie sich förmlich aufdrängte, der sich ihr dann auch nicht verweigerte, der persönlich daran scheiterte und sich posthum auf dem III. Konzil von Konstantinopel schließlich durchsetzte, war Maximos mit dem Beinamen Homologites, Confessor, der Bekenner.

Jetzt stehen die Fragen nach der Wirkkraft und der Freiheit in Jesus, dem Christus, im Mittelpunkt: Mit Wirkkraft und Willen wird die Betrachtung der Idiome und Merkmale der Naturen, die das Konzil von Chalkedon alle inklusiv festzuhalten vorschreibt, wesentlich verinnerlicht: Geistiges wird ausdrücklich Thema. Eine doppelte Bedeutung kommt dieser Verinnerlichung der Fragestellung zu: einmal, «dass die Naturen dadurch im moderneren Sinne personalistischer erscheinen. Insofern wird jetzt ein neuer und erfolgreicher Anlauf zur volleren Würdigung des evangelischen Christusbildes genommen. Zum anderen war damit das wohl tiefste soteriologische Moment ins Spiel gekommen. Hing doch von der Frage nach dem einen Willen Christi das Verständnis des für uns frei gewählten Erlösungstodes ab.»<sup>2</sup>

Die Lehre von den zwei Willen in Christus ist die Lehre von seinem zweiten, dem menschlichen Willen, und zwar als solchem des göttlichen Logos. Dieser menschliche Wille folgt aus dem Bekenntnis Chalkedons zu Christus als *teleios en anthropoteti*, wenn und weil der Wille – wie die Wirkkraft – ein konstitutives Merkmal der menschlichen Natur ist und als solches ihr gleichzeitig (*sygchronos*) und

unbedingt, un-willkürlich (*aproairetos*) zukommend. Maximus fragt in op.8: «Ohne den naturhaften Willen und die zum Wesen gehörende Wirkkraft des göttlichen und menschlichen Wesens – wie soll er da Gott oder Mensch sein?» (PG 91,96B) Ja, der Wille ist Maximus sogar «vor den anderen natürlichen Eigentümlichkeiten und Regungen der Natur die erste angeborene Kraft» (op. 16: PG 91,193Df). Dies hat zutiefst soteriologische Gründe: Adams Sünde ist eine seiner Freiheit, so ist das Wollen des Menschen zuerst in Mitleidenschaft gezogen und darum auch zuerst der Erlösung bedürftig. Maximus wertet hier das erwähnte Axiom voll aus, nach dem nicht geheilt ist, was von Gott nicht angenommen wurde.

Maximos fragt Pyrrhos zurück, was denn – einmal zwei Willen unterstellt – der Grund für die *enantiosis* sei: «etwa der naturhafte Wille oder die Sünde?» (disp.: PG 91,292A) Mit dieser exklusiven Alternative kann Maximus nicht nur einen Gegensatz in Christus von vorneherein ausschalten, denn das Axiom der Sündenlosigkeit teilen er und seine Kontrahenten, und der erste Fall bedeutete, den Gegensatz in Gott selbst hineinzutragen als Gegensatz zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, die ontologische Güte alles Geschaffenen zu zerstören: «Überhaupt nichts Natürliches steht im Widerspruch zu Gott» (op.3: PG 91,193A).

Maximos fährt fort mit Unterscheidungen: zunächst mit der Unterscheidung, von der aus er die Unterstellung der Psephos, jede Verschiedenheit (der *thelēmata thelonta*) bedeute auch Gegensätzlichkeit (der gewollten Objekte), zu überwinden suchen wird: «Wenn etwas verschieden ist, ist es nicht unbedingt auch gegensätzlich.» Gleichzeitig gilt: «Es genügt zur Einheit nicht, nicht entgegengesetzt zu sein; denn alles ist, wenn es natürlich und makellos ist, Gott nicht entgegengesetzt, ihm aber keineswegs auch schon geeint.» (op. 20: PG 91,236Af)

Die wichtigste und hilfreichste Unterscheidung verdankt Maximus den Kappadokiern. Er macht sie jetzt fruchtbarer, als sie bei den Kappadokiern je war: die Unterscheidung von *logos* und *tropos*. Dabei ist *logos* wie immer schwer zu übersetzen. Am einfachsten unterscheidet man zwischen dem *Was* und dem *Wie*. Weil die Monotheliten diese Unterscheidung von *logos* und *tropos* nicht mitvollziehen, müssen sie, um in Christus ein menschliches *Wie* ohne Sünde festzuhalten, das menschliche *Was*, die Natur, der Möglichkeit zur Sünde berauben, während Maximus mit der ethischen Kategorie des *Wie* operieren kann, ohne die ontologische des *Was* zu tangieren. Unverkürzt (in allem uns gleich) kann Christus so gleichzeitig ohne Sünde gedacht werden.

Maximos unterscheidet drei Modi (*tropoi*) des Menschseins gegenüber Gott: den sündhaften Widerspruch, die tugendhafte Übereinstimmung sowie die – einzig Christus realisierte – Einheit. Ziel der Askese ist eine von allen ungeordneten Regungen freie *akinesia* der Seele bzw. ihre unveränderliche *aeikinesia* um Gott bzw. ihre unanfechtbare *apatheia*. Dies bedeutet zugleich ein Schwinden der Freiheit der Entscheidung (*proairesis*), da dem einen Gut Gott keine ernsthaft konkurrierenden Güter mehr erwachsen können; die Ambivalenz der Entscheidung weicht vor einer Transparenz des Guten, es wächst die Intensität der Konzentration auf das eine absolute Gut: Gott.

Christi Menschsein unterscheidet sich aber noch einmal von dem der Heiligen: Er ist nicht nur faktisch ohne Sünde, sondern prinzipiell und absolut. Er ist gut, darum tut er das Gute; Menschen tun Gutes und sind darum gut. Augustinisch ge-

sprochen wird aus dem *«posse non peccare»* ein *«non posse peccare»*. Ein das Moment der Entscheidung einschließender Vollzug des menschlichen Willens bedeutet Selbstbestimmung in bleibender, wenn auch im Falle der Heiligen sich asymptotisch verringernder Differenz zwischen dem empirischen und dem idealen Ich, die eine Distanz ist zu Gott, seinem Willen und seiner Bestimmung, in der erst sich wahre Selbstverwirklichung erfüllt. Jesu Menschsein kennt keine solche Distanz; er lebt ganz von der Sendung des Vaters her, neben der auf ihn, den Sohn, nichts anderes Einfluss hat.

Ist mit diesem Unterschied im Menschsein die ganze Menschlichkeit Christi noch gewahrt? Die Unterscheidung zwischen dem, was den Menschen zum Menschen macht (*logos*), von der Art und Weise des Vollzugs dieses Menschseins (*tropos*), lässt in Christus ein spezifisches *«Wie»* denken, einen nicht mehr defizienten Modus des Menschseins, der *«anders»*, *«übernatürlich»*, *«göttlich»* ist, und dieses spezifische *«Wie»* beeinträchtigt das gemeinsame *«Was»* des Mensch-Seins nicht. Maximus braucht das menschliche *«Was»* nicht – wie die Monotheleten – seiner Bedingung der Möglichkeit zur Sünde, also seiner Freiheit zu berauben.

Der menschliche Vollzug geschaffener Freiheit schließt notwendig Suchen und Überlegen, Zögern und Abwägen mit ein. So aber wäre Christus einer, *«der wie wir, während er überlegte, nicht wusste, zweifelte und Unvereinbares in sich trug»* (disp.: PG 91, 308D). Von Balthasar spricht treffend von *«der doppelten Situation eines naturhaften Wollen-Müssens einerseits, eines nicht Voll-übersehen-Könnens andererseits»*<sup>3</sup>, vom indifferent-tastenden und schwankenden Mutmaßen über den einzuschlagenden Weg. Unentschiedenheit bedeutet Ambivalenz, *«Neigung nach zwei Richtungen»* (op.20: PG 91,236D), nämlich *«sowohl auf das Gute hin als auch auf das Böse»* (op.1: PG 91,33A); darauf kommt es Maximus an. Wer aber solcher Veränderlichkeit unterliege, sei *«nicht mehr absolut ohne Sünde»* (op.2: PG 91,45A). In der Freiheit der Entscheidung (*proairesis*) wird dann die Ambivalenz eindeutig: als Wählen des Willens Gottes oder aber als Sünde.

Eine solche Wahlfreiheit als *«Qual der Wahl»* braucht es nicht mehr zu geben, *«sobald nichts mehr zweideutig, also die Wahrheit an sich allen klar und deutlich offenbar ist»* (op.1: PG 91,24Bf). Maximus scheint gerade dies bei Christus anzunehmen, also Nicht-Wissen, das dann zur Entscheidung zwingt, von ihm auszuschießen. Der Wille der Menschheit Christi habe nicht nach zwei Richtungen auseinandergestrebt, sondern – er formuliert hier geradezu paradox: sich beständig bewegt (*stasimon kinesin*).

Maximos ist hier nicht nur ins Herz des Arguments seiner monotheletischen Gegner gelangt, sondern hat auch von orthodoxer Seite erstmals adäquat das apollinaristische Argument zur Sprache gebracht, nach dem Christus keinen wandelbaren Geist haben dürfe, der sich mit einem natürlichen Willen auf Gegensätzliches hin bewege. In der Formulierung des zentralen Anliegen des Apollinaris durch Alois Grillmeier wird die sich über vier Jahrhunderte durchhaltende Fragestellung deutlich: *«Das ganze Heil des Menschen beruht darauf, dass ein unfehlbarer, göttlicher Nous, ein unveränderlicher Wille und eine göttliche Kraft dieses menschliche Fleisch in Christus beseelt und seine Unsündlichkeit bewirkt. Dieser Einfluss darf nicht von außen kommen, sondern muss genau in derselben Weise innerlich sein wie die Lebensbewegung der menschlichen Natur.»*<sup>4</sup>

### 3. Einheit als Freiheitsgeschehen

Apollinaris verdanken wir auch den ersten profilierten Versuch die Einheit von Gott und Mensch in Jesus von Nazareth, dem Christus, zu denken, ungenügend, aber immerhin gedacht. Es gilt nichts weniger zu denken als die Menschwerdung Gottes. Wenn Gott Mensch wird, muss er ein Mensch werden. Das ist nur vordergründig tautologisch. Menschsein kennt Apollinaris in seiner philosophischen Tradition als Einheit von *nus*, *psyche* und *sarx*, von Geist, Seele und Leib. Gott ist Geist und Vernunft; der göttliche *nus*/das göttliche *pneuma* kann so in Christus sich mit einer menschlichen *Sarx* vereinen, ohne die formale Struktur des Menschseins – *nus* – (*psyche*–) *sarx* – zu sprengen; das Ergebnis ist ein Mensch: «Gott, der in einem Menschen wohnt, ist kein Mensch; ein Mensch ist vielmehr ein mit einem Fleisch vereinter Geist.» (Anaceph. 16)

Aristoteles formuliert in seiner Metaphysik (1039a 3–6) das Axiom, dass zwei vollständige Substanzen nicht wirklich eins werden können. Apollinaris nimmt dies auf und folgert: «Wenn Gott sich mit einem Menschen verbunden hätte, ein ganzer mit einem ganzen, wären es zwei gewesen: ein Sohn Gottes von Natur und ein anderer durch Adoption.» (Apodeixis Fr. 70) Will Apollinaris also eine Trennung in Christus vermeiden, sieht er sich gezwungen, Gott und Mensch in Christus – analog zur menschlichen Leib-Seele-Einheit – als zwei einander ergänzende, erst im Zusammentreffen eine einzige Substanz bildende Teilsubstanzen zu denken.

Apollinaris kann sich darin einig wissen mit seinen kappadokischen Zeitgenossen: Gregor von Nazianz sieht die menschliche Natur von der göttlichen «übermächtig und verwandelt» – so seine berühmte, immer wieder aufgegriffene Formulierung. Menschliches geht in Göttlichem auf – und unter, wie der mit dem Meer vermischte Essigtropfen – so Gregor von Nyssa – oder das mit einem großen Feuer zusammengebrachte kleine Licht – so der Namensvetter von Nazianz. Aber auch die Göttlichkeit Christi wird tangiert, wenn sie – im Übergewicht der einen göttlichen Wirkkraft / des einen göttlichen Willens – seine Menschheit nicht sein lässt, was sie ist. Maximus deckt dies auf, wenn er gegen Monenergeten, die offenbar von, der einen Wirkkraft als «Übermächtigung» (*kat' epikrateian*) reden, argumentiert, dies bedeute auch eine Minderung der göttlichen Wirkkraft selbst: «Denn das Beherrschende gehört auch selbst durchaus zum Passiven; es wird nämlich auch beherrscht von dem, was beherrscht wird, wenn auch in geringerem Maße.» (op.5: PG 91,64Af) Eine Entsprechung göttlicher und menschlicher Kräfte, in der sie quasi aufeinander angewiesen wären, ist – nach Maximus – gerade ausgeschlossen, ihre Einheit sei eine absolut freie zweier freier Naturen.

Wenn von der Einheit von Gott und Mensch die Rede sein soll, müsse von seiner Hypostase gesprochen werden – so will Chalkedon. Die begriffliche Bestimmung der *hypostasis* blieb den theologischen Bemühungen der folgenden beiden Jahrhunderte überlassen.

Alle drei Kappadokier unterscheiden im Zusammenhang ihrer Trinitätsspekulationen von der einen göttlichen *usia* die drei *hypostaseis* und erklären übereinstimmend, *usia* und *hypostasis* verhielten sich zueinander wie «to koinon» zu «to kath' hekaston», wie das Gemeinsame zum Besonderen, Individuellen. Gregor von Nyssa hat eine frühe Abhandlung 379/380 dem Unterschied der Begriffe *usia* und *hypo-*

*stasis* gewidmet. Darin resümiert er im Blick auf die Trinität: «Die Rede von der Gemeinsamkeit führt zur *usia*, die *hypostasis* aber bezeichnet das Besondere eines jeden.» (ep.38,5)

Gregor beginnt diese berühmte ep. 38 mit einer sprachlichen Betrachtung: Wer «Mensch» sage, rede von der gemeinsamen Natur, bezeichne aber keinen bestimmten Menschen. Der gemeinsame Charakter des Bezeichneten treffe in gleicher Weise ohne graduelle Unterschiede auf alle zu, die unter diese Bezeichnung fallen. Darum brauche es Namen mit einer mehr individuellen Bedeutung, «durch die am Bezeichneten nicht die Gemeinsamkeit der Natur in den Blick kommt, sondern die Umschreibung irgendeiner Sache, die keine Gemeinsamkeit zum Gleichartigen im Sinne des Besonderen besitzt, wie z.B. Paulus oder Timotheus.» (ep.38,2) Daraus leitet Gregor dann ab: «Mit dem Wort *hypostasis* wird etwas als Besonderes bezeichnet.» (ep.38,3) Die (logisch und phänomenologisch) undeterminierte *usia* erfährt also durch die sie charakterisierenden *idiomata* ihre Bestimmung als unverwechselbar besondere, konkret existierende *hypostasis*. Die individuellen Besonderheiten unterscheiden die Hypostasen, ja die *hypostasis* ist *he syndrome ton peri hekaston idiomaton*.

Die Aporie, in die die kappadokische Konzeption, angewandt auf die Christologie, gerät, deckt Severus mit der einfachen Überlegung auf: wenn in Christus zwei *usiai* bestehen, *usia* aber als das *koinon* verstanden wird (dem gegenüber die göttlichen und menschlichen Personen lediglich idiomatisch bestimmt sind), dann hat sich die ganze Trinität mit dem ganzen Menschengeschlecht vereinigt. Dagegen zwei individuelle Naturen in Christus anzunehmen, führte unweigerlich zur Behauptung zweier Hypostasen. Der menschlichen Natur eine eigene *hypostasis* abzusprechen hieße aber, ihr alle konkreten Merkmale zu nehmen.

Das gegenüber der traditionellen, idiomatisch bestimmten Hypostasen-Definition neue Moment – das *einai kath' heauto* – wird zum ersten Mal greifbar, freilich nur in Andeutung – bei Johannes von Kaisareia, dem Grammaticus. In seiner Apologie des Konzils von Chalkedon wird die Menschheit Christi beschrieben als solche, die für sich weder subsistiert noch in irgendwelcher Weise Existenz hat, die vielmehr immer im göttlichen Logos subsistiert. Er unterscheidet von der *substantia* ihre *subsistentia*. So wird die «Hypostase» zur «Subsistenz» und steht für das «In-sich-Stehen (*kath' heauto einai*) eines Seienden. Über das «Individuum» als Einzelnes einer Artnatur (*kath' hekaston einai*) hinaus wird das «Subjekt» an-gedacht. Das Neue dieses Hypostasis-Begriffs kommt darin zur Sprache, wenn Leontios von Byzanz kurz sagt: *«allon poiiei ouk alloion – sie macht etwas anderes, nicht etwas anders»* (Epil: PG 86,1917B).

Besser als jede Idiomensynthese ist ein konsequentes Enhypostasie-Modell geeignet, die Idiome den Naturen und ihrer *teleiotes* zu belassen, die Hypostase allein durch das *kath' heauto einai* zu definieren und mittels dieser konsequenten ontologischen Unterscheidung von *physis* und *hypostasis*, getreu dem chalkedonischen *atreptos* und *asygchytos*, die Integrität der individuellen Menschheit Christi festzuhalten. Dies wird sich im Monenergeten- und Monotheletenstreit bewähren.

«Hatten also – fragt Pyrrhos – wie die Naturen auch ihre natürlichen Eigenschaften nichts gemeinsam?» Und Maximus antwortet: «Nichts als allein die Hypostase eben der Naturen selbst.» (disp.: PG 91,296Cf) Diese Hypostase wiederum ist frei von

positiven inhaltlichen Bestimmungen; diese gehören den Naturen, Sie ist zunächst rein negativ und formal bestimmt als «nichts» im Sinne des «nicht etwas». Maximós: «Er (= der menschengewordene Gott-Logos) ist als nichts anderes zu erkennen denn als das, aus dem, in dem und was er ist... Er ist vielmehr in Wahrheit genau eben das, aus dem und in dem er genau in Wahrheit ist. Aus der Gottheit und Menschheit nämlich und in der Gottheit und Menschheit der Natur nach seiend ist Christus von Natur Gott und Mensch – und sonst überhaupt nichts.» (op.9: 117C; 121Af)

*Physis* und *hypostasis* erscheinen in ihren Bestimmungen nicht mehr als konkurrierende Größen. Maximós kann – gerade auf der Basis ihrer konsequenten Unterscheidung – in neuer Weise ihre Identität aussagen: er erweitert die traditionellen Formeln *ek dyo physeon* und *en dyo physesin* um eine dritte: als zwei Naturen (*dyo physeis*). In ep.15 heißt es von der Gottheit und Menschheit: «Nicht nur aus diesen, sondern auch in diesen – und noch genauer gesagt: diese ist der Christus» (573A). Hier hat die Bestimmung der *hypostasis* als *usia meta idiomaton* ausgedient. Hypostase in dieser Weise als die Instanz der Einheit gedacht schließt jede substantielle, naturhafte Einheit im Gottmenschen aus und öffnet die Möglichkeit, Einheit als perichoretisches Geschehen zweier Freiheiten zu konzipieren.

Was ist die Hypostase nun, wenn sie «nichts» ist, nicht etwas? Frei von naturhaften Bestimmungen ist die *hypostasis* ontologisch reines, leeres Subjekt, das «Selbst» der Naturen, in dem Gottsein und Menschsein unvermischt vermittelt sind, ihr einmaliges Für-sich-selbst-Sein. Die *hypostasis* ist ihre Naturen, wäre so aber meta-physisch selbst nicht mehr substanzhaft zu begreifen, wäre jenseits der Naturen, die erst in ihr Existenz finden und ermächtigt werden, als sie selbst da zu sein.

In der Hypostase sind Gottsein und Menschsein unverändert und unvermischt vermittelt. Sie ist die Mächtigkeit, die Naturen sie selbst sein zu lassen; sie setzt sie frei und ihre Dynamik «in Gang». «Gehen» ist Sache der Naturen, auch was da «vor sich geht». Der Person als Person komme nicht die Wirkkraft zu – die gehöre der Natur, sagt Maximós, wohl aber «die Art und Weise, wie und als welche sie (die Wirkkraft), als sie, hervorgeht» (op.10: 136Df). Dieser Modus ist von der Hypostase bestimmt und in Christus, das unterscheidet ihn, göttlich; genauer: es ist der Modus des Sohn-Seins. Die enhypostasierte menschliche wie die innertrinitarische göttliche Natur bewegen sich in Christus gleichsinnig, in identischer Weise: als Sohn vor dem Vater. Christoph von Schönborn, sagt ebenso schön wie treffend: «Die Weise seines Gottseins wird zur Weise seines Menschseins.»<sup>5</sup> Damit ist das zentrale Argument der Monotheliten getroffen.

Das Konzil von Chalkedon gibt vor, die Einheit von Gottheit und Menschheit als eine unvermischte Einheit zu denken. Maximós fasst das In-eins-Kommen und Sich-in-einem-Vollziehen beider dabei unvermischt (*asychyotos*) und sie selbst bleibenden (*atreptos*) Naturen im dynamischen Terminus der «Perichorese». Als Bewegung ausdrückender und so auch Freiheit mitzudenken erlaubender Terminus dient er ihm dazu, das Einheit und Verschiedenheit Vermittelnde der Hypostase zu beschreiben, das Sich-gegenseitig-und-vollständig-Durchdringen von Göttlichem und Menschlichem bei gleichzeitiger unvermischter Wahrung ihres Eigenseins zur Sprache zu bringen, kurz: *communio* als *communicatio* zu denken.

Mit seiner Perichoresenlehre erläutert Maximós die Vollzüge Jesu Christi, in denen Menschliches menschlich bleibend über sich erhoben, Göttliches göttlich



bleibend menschlich erscheint. Wiederholt sagt Maximos von Christus: «Göttliches wirkte er auf menschliche, Menschliches auf göttliche Weise.» (op.15: 573B) In der menschlichen Weise göttlichen Handelns zeige sich die unaussprechliche Selbstentäußerung des Sohnes in die Gestalt eines Sklaven. Maximos führt die Wunder an, die Christus durch sein Fleisch und dessen Wirkkraft gewirkt habe. Als Menschliches gelten Maximos die *pathe* bzw. die Vergänglichkeit (*phthora*). Der Erfahrung der *pathe* nun unterzieht sich Christus freiwillig, frei jeden naturhaften Zwangs. Im Menschlichen werde die göttliche Kraft sichtbar, die durch Leiden die Vergänglichkeit überwinde und durch den Tod unvergängliches Leben schaffe. So offenbart sich im Leben eines Menschen – Jesus – Gott, und göttliches Wirken offenbart Menschsein in seiner letzten Vollendung und Würde. Es zeigt sich, «dass die menschliche Wirkkraft, sie selbst bleibend, mit der göttlichen Kraft verbunden ist in einer höchsten Einheit. Denn die Natur hat die Natur, der sie unvermischt geeint ist, ganz durchdrungen». (Amb.Th.: 1053B)

Maximos illustriert die Perichorese beider Naturen Christi gerne mit dem Bild des «glühenden Schwerts», das ebenso wie die Naturen, das Feuer nämlich und das Eisen, auch seine natürlichen Wirkkräfte, nämlich das Brennen und das Schneiden, bewahrt und diese immer zugleich und in ein und demselben zum Vorschein bringt. Brennen und Schneiden erscheinen – aufgrund ihrer gegenseitigen Durchdringung – in einer einzigen Gestalt (*henoeidos*) und sind doch Vollzüge ihrer jeweiligen «Naturen»: des Feuers und des Schwerts. Ihr Einssein hebt ihr Eigensein nicht auf, und doch wird zugleich im Eigensein auch das jeweilige Anderssein erfahrbar: im Brennen das Schneiden und im Schneiden das Brennen. So lässt auch die Vergöttlichung der Menschennatur Christi – nach der Art, wie Feuer Eisen durchglüht – in der Perichorese der einen Hypostase dieses Menschsein selbst ganz als vergöttlichendes erscheinen, ohne es oder etwas davon in seiner Integrität zu verfälschen.

#### 4. Das Getsemani-Gebet

Wie bei keinem anderen Kirchenvater und Theologen des ersten Jahrtausends steht bei Maximos die Ölbergszene im Zentrum seiner christologischen Meditation. Maximos ist auch der erste in der griechischen Patristik, der das ganze Gebet Jesu als Äußerung seines menschlichen Willens liest, auch die zweite Bitte: «Nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen» (Mk 14,36). Hier spricht sich die höchste Zustimmung des menschlichen Willens aus zu dem des Vaters als seiner eigenen Bestimmung. Gegenstand dieses Wollens ist das Heil der Menschen, nicht der Tod, wenn auch das Ja zum göttlichen Heilsplan den Tod mitbejaht. Dieses Ja manifestiert die unvermischte Einheit beider Naturen, wird aber als menschliches gesprochen und synchron mit der göttlichen Natur vollzogen. Op. 6 schließt mit den Worten: «So konnte man erkennen, dass er nach beiden Naturen, in denen und als die er existierte, willensbegabt und handlungsfähig war zu unserem Heil: indem er einerseits gemeinsam mit dem Vater und dem Geist dieses Heil beschloss und andererseits dem Vater um dieses Heiles willen, «gehorsam wurde bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz, und so durch das Fleisch selbst das große Geheimnis unserer Erlösung wirkte.» (68Cf) Hier wird Erlösung auf menschliche Weise vollzogen – mitvollzogen – gedacht, was Apollinaris nicht möglich gewesen war.

Maximos unterstreicht die Angemessenheit der Bitte, der Kelch möge vorübergehen. Diese Bitte die wahre Menschlichkeit Christi. Ausdruck seines menschlichen Willens ist die Todesangst. Auch das gehorsame Ja der zweiten Bitte wird notwendig vom menschlichen Willen Jesu gesprochen, soll man nicht aus deren erstem Teil, der Absage an den eigenen Willen (‹nicht, was ich will›) auf einen zweiten und verschiedenen Willen im göttlichen Wesen schließen müssen. In der zweiten Bitte spricht sich «die höchste Zustimmung (*synneusis*) des menschlichen Willens zu seinem und des Vaters göttlichem Willen» (op.6: 68A) aus.

Also wäre im menschlichen Willen Christi als dem einen und selben ein doppeltes Moment anzunehmen: einmal der Naturwille, die spontane Tendenz zu allseitiger Vollendung, zur Abwehr alles Bedrohlichen, dann aber auch die Freiheit des Sich-dazu-Verhaltens, die den bestimmenden Vollzug des Willens anzeigt und im Gehorsam ihren Ausdruck findet. Ich schlage vor, hier von ‹Selbstverwirklichung› und ‹Selbstbestimmung› zu sprechen. Die sich aus der inneren Spontaneität einer geistigen Natur ergebende Tendenz zur Selbstverwirklichung als elementare, instinktive Selbsterhaltungsdynamik wird darin offenbar, dass sie hindrängt (*horme*) zur vollen Realisierung ihrer Möglichkeiten und vor allem zurückweicht (*aphorme*), was diese gefährdet. So liege es notwendig in der geistigen Natur, nicht sterben zu wollen, sondern am gegenwärtigen Leben zu hängen. In dieser Logik liegt die Todesangst, nicht aber die freiwillige Annahme des Leidens als gehorsames Ja zum Willen des Vaters.

Das menschliche Wollen Jesu erschöpft sich aber nicht in diesem geschehen lassenden Nach- oder Mitvollzug einer ohnehin wirksamen naturhaften, spontanen Regung; sein Vollzug bedeutet zugleich eine freie Bestimmung und Verfügung über sie. Diese Selbstverfügung und -bestimmung erweitert die stoisierende Vorstellung von Freiheit als ‹Einstimmung› in ein immer schon wirksames Naturstreben, eine dem eigenen Wesen immanente Tendenz, um das Moment der ‹Zustimmung› zu einem Anruf, einer Berufung. Im Bedenken des Ölberggeschehens, genauer in der Deutung des Ja zu Leiden und Tod als eines Ja des menschlichen Willens bringt Maximos das Moment der Selbstbestimmung und Selbstverfügung deutlich zur Sprache.<sup>6</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karl RAHNER, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, in: Aloys GRILLMEIER–Heinrich BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Band III*, Würzburg <sup>5</sup>1979, 3–49, hier 13.

<sup>2</sup> Basil STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik (HDG III-2a)*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 215.

<sup>3</sup> Hans URS von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln <sup>2</sup>1961, 262f.

<sup>4</sup> Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 486f.

<sup>5</sup> Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, 119.

<sup>6</sup> Vgl. zum Ganzen: Guido BAUSENHART, *«In allem uns gleich außer der Sünde»*. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der *«Disputatio cum Pyrrho»* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5), Mainz 1992; DERS., *Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanz-metaphysischen Denkens*, in: Dieter HATTRUP – Helmut HOPING (Hg.), *Christologie und Metaphysikkritik (FS Peter Hünemann)*, Münster 1989, 35–57.

GEORG ESSEN · BOCHUM

## DIE PERSONIDENTITÄT JESU CHRISTI MIT DEM EWIGEN SOHN GOTTES

*Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung  
der altkirchlichen Konzilienchristologie*

«Das ökumenische Konzil von Chalkedon bleibt für die Kirche aller Zeiten die verbindliche Weisung ins Geheimnis Jesu Christi hinein. Es muss freilich neu angeeignet werden im Kontext unseres Denkens, in dem die Begriffe «Natur» und «Person» gegenüber damals eine andere Bedeutung angenommen haben».

Das Zitat, das dem zweiten Band des Jesus-Buches des Papstes entnommen ist<sup>1</sup>, benennt eine der zentralen Herausforderungen heutiger dogmatischer Christologie. Diese ist ja auf das Glaubenszeugnis der kirchlichen Tradition, das den Zugang zum Evangelium Jesu Christi vermittelt, insofern bleibend bezogen, als sie die von diesem Zeugnis beanspruchte Wahrheit ausdrücklich thematisiert, methodisch erschließt und argumentierend vertritt. Im Blick auf den Glauben an Jesus Christus bedeutet dies, dass die dogmatische Christologie dialektisch auf das in Schrift und Tradition bezeugte und von der Praxis des Glaubens aktualisierte Bekenntnis zu Jesus dem Christus bezogen ist. Von diesem Glauben der Kirche kommt die dogmatische Christologie her und wirkt auf ihn zurück in der Form wissenschaftlicher Reflexion.

Die Bemerkung des Papstes, die überlieferte Glaubenswahrheit müsse «neu angeeignet» werden und zwar «im Kontext unseres Denkens», ist ein Hinweis auf das Ziel der wissenschaftsförmigen Denkanstrengung der Christologie. Die Treue zur Überlieferung wird ja nicht bereits dadurch gewahrt, dass man ihr Zeugnis schlicht wiederholt. Eben weil die Glaubensüberlieferung als Bekenntnis und praktisches Zeugnis die Vergegenwärtigung der Glaubenswahrheit einschließt, ist sie als deren je neue, verstehende Aneignung zu begreifen. Schon aus hermeneutischen Gründen und also um der Verstehbarkeit willen, fällt der Christologie die Aufgabe zu, die Bedeutung der Glaubenswahrheit zu erschließen, das heißt den Glauben an Jesus Christus mit dem Bewusstsein der Gegenwart zu vermitteln.

Dass der Papst in diesem Zusammenhang den tiefgreifenden Bedeutungswandel ausdrücklich nennt, den die Begriffe «Natur» und «Person» in der Neuzeit erfahren haben, ist weder zufällig noch nebensächlich. Seit langem schon steht dieses Thema auf der Agenda der Christologie und gehört zweifelsohne zu den Brennpunkten

*GEORG ESSEN, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Bochum.*

ihrer gegenwärtigen Arbeit.<sup>2</sup> Denn mit der Heraufkunft der Neuzeit hat sich ein epochaler Umbruch im Selbst- und Weltverständnis des Menschen ereignet, der begrifflich unter anderem dadurch zum Ausdruck kommt, dass sich der Mensch als Person erfährt. Für die Karriere des Personbegriffs ist eine ganze Reihe von Gründen namhaft zu machen, die hier nicht weiter zu verfolgen sind. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass der Begriff der Person zur Grundlage geworden ist für die Sphären von Ethik, Recht und Verfassung. Das moderne Verständnis des Menschen von sich als Person ist deshalb christologisch von Interesse, weil dieser Personbegriff die substanzontologisch verfasste Wesensmetaphysik der traditionellen Christologie unter Einschluss der für sie maßgeblichen Grundbegriffe in eine nachhaltige Krise gestürzt hat. In einem ersten Abschnitt werde ich die hier angedeutete personphilosophische Problematik wenigstens soweit nachzeichnen, wie es für das Thema meines Beitrages von Belang ist. Ziel muss es sein, die begriffstheoretischen und hermeneutischen Probleme herauszuarbeiten, die der Wandel im Verständnis des Personbegriffs für die Christologie bedeutet. Dabei werde ich – e contrario – einen Seitenblick auf christologische Ansätze werfen, in denen die gesuchte «Neuaneignung» der christologischen Überlieferung nicht gelungen zu sein scheint (*Kap. 1*). Die fundamentalen Bedeutungsverschiebungen im Begriff der Person rechtfertigen einerseits die vom Papst eingeforderte Aufgabe einer «Neuaneignung» der überlieferten Glaubenswahrheit. Andererseits besteht die dogmenhermeneutische Reflexionstätigkeit dogmatischer Christologie darin, die Kontinuität des Glaubensverständnisses im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung aufzuzeigen. Ein weiterer Abschnitt ist folgerichtig dogmenhermeneutischen Überlegungen zu einer solchen «Hermeneutik der Kontinuität» gewidmet<sup>3</sup> (*Kap. 2*). Diese hier in nuce entfaltete Dogmentheorie entfaltet zugleich den methodischen Rahmen, in dem abschließend der Ansatz einer Inkarnationstheorie skizziert werden soll, der sich als Antwort auf die genannte Krise im Verständnis der christologischen Lehrentwicklung begreift. Hier ist dann auch die Gelegenheit, die im Untertitel des Beitrags genannten Überlegungen zur bleibenden Gültigkeit dogmatischer Entscheidungen wenigstens so weit zu entfalten, wie es mein Thema verlangt (*Kap. 3*).

## 1. Von der «Hypostase» zur «Person». Eine begriffsgeschichtliche Spurensuche in christologischer Absicht

### 1.1. Dissoziationen im Begriff der Person. Eine Skizze

Die anstehende Aufgabe verlangt, die vom Papst angemerkten Bedeutungsverschiebungen in den Begriffen «Person» und «Natur» wenigstens so weit nachzuzeichnen, wie es im Rahmen dieses Beitrages möglich und von der Sache her gefordert ist. Dabei werde ich mich im Folgenden auf den infragestehenden Begriff der «Person» konzentrieren.<sup>4</sup>

Die Lehrentscheidung des Konzils von Chalkedon von 451 besagt, dass «[...] ein und derselbe Christus [ist ...], der *in zwei Naturen* unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich *in einer Person und einer Hypostase* ver-

einigt» (DH 302). Zwar war die christologisch endgültige Bedeutung der Begriffe «*physis/natura*» sowie «*hypostasis/persona*» noch im Fluss, als Chalkedon durch einen Rückgriff auf sie den seit langem schwelenden Konflikt der antiochenischen und alexandrinischen Schule hat schlichten wollen. Aber der Horos von Chalkedon hatte zur Lösung der anstehenden begrifflichen Durchdringung der verwendeten Terminologie einen wegweisenden regulativen Rahmen bereitgestellt, sofern er die Einheit in Christus von der Hypostase, die Verschiedenheit aber von der *Physis* aussagte.<sup>5</sup>

Einer theologischen Denkrichtung, die in der patristischen Forschung gemeinhin als «Neuchalkedonismus» bezeichnet wird<sup>6</sup>, kommt das Verdienst zu, Entscheidendes zur Klärung der *post et secundum* Chalkedon lehramtlich verbindlichen Begriffe beigetragen zu haben. Die mit dieser Tradition verbundenen begriffstheoretischen Weichenstellungen knüpft an die von *Alois Grillmeier* herausgearbeitete «alexandrinische Intuition» an<sup>7</sup>, die zu der Einsicht vorgestoßen war, dass die menschengewordene Person des ewigen Sohnes das Subjekt des Handelns Christi ist; die Person des Gottessohnes ist Träger und Akteur seiner Lebenswirklichkeit. Diesem christologischen Grundgedanken entspricht die neuchalkedonische Begriffsarbeit dadurch, dass sie die «eine Hypostase» ineins als das *principium unionis* der unvermischten und ungetrennten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur und als ontologisches und grammatikalisches Attributionssubjekt aller christologischen Prädikate bestimmt. Die entscheidende begriffstheoretische Innovation der Neuchalkedonier besteht darin, dass sie die formale Ratio der Hypostase streng auf die Funktion hin einschränken, einer Natur ihren «Selbstand», das heißt ihr «In-sich-Stehen» zu verleihen. Diese formalontologische Einschränkung übertrug folgerichtig der Hypostase allein die Funktion der «Henosis»; sie verleiht einer Natur Subsistenz und damit auch Existenz. Darüberhinaus wird der Begriff des Individuums nicht der Hypostase, sondern der Natur prädiert, so dass die *natura assumpta* unter Einschluss der für sie eigentümlichen und charakteristischen menschlichen Merkmale im Vorgang ihrer hypostatischen Einigung ihr existenzverleihendes «In-sich-Stehen» erfährt. Somit ermöglicht die ontologische Real-Distinktion zwischen Hypostasis und *Physis*, die hypostatische Union in physischer Verschiedenheit begrifflich so zu fassen, dass durch die «Enhypostase» der *natura assumpta* die Integrität und Vollständigkeit des wahren Menschseins Jesu nicht beeinträchtigt wird.

Damit ist, in gebotener Kürze, das begriffliche Instrumentarium rekonstruiert, das schließlich die Basis abgeben sollte für die klassische Fassung der Inkarnationslehre, derzufolge der ewige und deshalb präexistente Logos, der Sohn des Vaters als zweite Hypostase/Person der Trinität durch hypostatische Union eine menschliche, in der Zeit geschaffene Natur in substantieller Einheit als seine Natur mit seiner Hypostase/Person vereinigt hat und so wahrer Mensch geworden ist. Die dem göttlichen Logos enhypostatisch geeinte menschliche Natur subsistiert und existiert durch ihre substantielle Einigung mit dem Logos in unvermischter und ungetrennter Einheit mit der göttlichen Natur.

Um nun die Heraufkunft der neuzeitlichen Subjektphilosophie als Krise der traditionellen christologischen Begriffe verständlich zu machen, scheint es ratsam, diese Krise als Wandel von der Seelenmetaphysik zur Subjektivitätstheorie zu be-

greifen.<sup>8</sup> Dieser Wandel vollzog sich näherhin als die folgenreiche Umstellung von der ontologisch begründeten Vermögenstheorie zur transzendentalphilosophischen Selbstbewusstseinstheorie. In der Tradition der Vermögenstheorie steht der klassische Begriff der hypostatischen Union insofern, als er weitgehend der antiken Seelenmetaphysik folgt. In dieser Konsequenz ist die der menschlichen Natur Christi eigene Seele der ontologische Ort jener Vollzüge, die für das Menschsein schlechthin konstitutiv sind. Die menschliche Freiheit beispielsweise wird als eine Proprietät verstanden, die der menschlichen Seele, die ihrerseits wesentliches Moment der *natura assumpta* ist, als ihr *subiectum* prädiziert ist. Im Horizont des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens kann diese Theorie, die auf der realontologischen Unterscheidung von Hypostase und Natur aufruht, nicht mehr nachvollzogen werden. Dazu sind mehrere Gründe ausschlaggebend, von denen an dieser Stelle die wichtigsten genannt werden sollen. Der entscheidende Schritt hin zum modernen Begriff der Person ist dort getan, wo die subjektphilosophische Selbstbewusstseinstheorie die ontologische Vermögenstheorie abgelöst hat. Der grundlegende Gedanke besteht darin, den Begriff der «Seele» mit dem des «Ich» zu identifizieren. Dabei wird dieses «Ich» zugleich in seine Prinzipienfunktion eingesetzt und fungiert damit in völlig neuer Weise als *subiectum* und *hypokeimenon* der anthropologischen Vollzüge wie Vernunft und Freiheit. Das Ich wird zum «Inbegriff der Vermögen», die nun ganz vom als selbstbewusste Subjektivität begriffenen Ich ausgehen und auf es zurückführen<sup>9</sup>. Diese Einsicht macht es schließlich möglich, die Begriffe «selbstbewusste Subjektivität», «Individualität» und «subjekthafte Freiheit» miteinander zu identifizieren. Von dieser Bestimmung her gewinnt schließlich auch der Begriff der Person seine Bedeutung. Der Begriff der Person ist erstens dem der Identität zugeordnet, weil ein Ich, zum Bewusstsein seiner Freiheit erwacht, auf dem Feld der Geschichte seine Identität findet und also im Prozess seiner Lebensgeschichte zur Person wird. Zweitens aber erschließt sich vom Begriff der Persönlichkeit her, dass der Mensch ein vernünftiges und der Zurechnung fähiges Wesen ist. Eine Person zu sein heißt infolgedessen, als Vernunftwesen eine ihm unveräußerlich eigene Würde zu besitzen. Der Mensch ist folglich immer Person und soll es zugleich sein, weil er als Person in der Selbstbindung seines Willens aus moralischer Einsicht ein selbstbestimmtes Leben in Verantwortung für sich und andere führen soll.

### 1.2. «Anhypostasie»? Ein Seitenblick auf Wege und Irrwege der Christologie

Die vorstehenden Skizzen zum christologischen Begriffsinstrumentarium sowie zum neuzeitlichen, philosophischen Verständnis von Person verdeutlichen zwei für das Thema dieses Beitrages zentrale Probleme. Sie markieren *erstens* einen tiefgreifenden Unterschied in der Begriffsdefinition und Verwendung von «Person» in der klassischen Christologie einerseits und der modernen Subjektphilosophie andererseits. Die begriffsgeschichtlichen Skizzen dokumentieren *zweitens*, dass und warum die Heraufkunft des neuzeitlichen Subjektbegriffs das begriffliche Instrumentarium der traditionellen christologischen Theoriebildung in die Krise führen musste.

Die «andere Bedeutung» im Verständnis personalen Daseins, von der der Papst in der eingangs zitierten Äußerung sprach<sup>10</sup>, erschließt sich christologisch, wenn wir die Bedeutungsverschiebung vom Begriff der «Anhypostasie» her verstehen. Er be-

zeichnet sozusagen die ontologische «Kehrseite» des Begriffs der hypostatischen Union und besagt, dass die eine Hypostase/Person, von der christologisch die Rede zu sein hat, die des göttlichen Sohnes ist. Dies aber hat zur Konsequenz, dass die *natura assumpta*, weil in der göttlichen Hypostase/Person subsistierend und existierend, kein eigenes «hypostatisches» respektive «personales» Dasein hat. Die vorstehenden Ausführungen zum klassischen christologischen Begriffsinstrumentarium haben darlegen können, dass die Eigenart der menschlichen Natur Christi, «anhypostatisch» zu sein, ihre Integrität und Vollständigkeit nicht tangiert und gefährdet. Dass die menschliche Natur unter Einschluss der ihr eigenen Wesensmerkmale in der Hypostase des göttlichen Sohnes subsistiert und existiert, kann in einer Inkarnationstheorie widerspruchsfrei gedacht werden, die sich innerhalb des Rahmens der traditionellen Begriffe von «Hypostase»/»Person» und «Natur» entfaltet. Wo hingegen die moderne Terminologie nicht streng von den Aussagen der verbindlichen kirchlichen Lehre abgehoben wird, wo, mit anderen Worten, die Unterschiedlichkeit des Personverständnisses in der christologischen Definition einerseits und in der modernen Philosophie andererseits nicht eindeutig markiert wird, muss es unvermeidlich zu gravierenden Missverständnissen und Fehldeutungen der kirchlichen Überlieferung kommen. Für einen christologischen Ansatz, der *unvermittelt* den neuzeitlichen Personbegriff mit dem, abgekürzt gesprochen, christologischen Hypostasenbegriff der Tradition identifizieren wollte, müsste die unbesehene Übernahme des Anhypostasiebegriffs zu der Vorstellung führen, dem Menschsein Jesu sei kein «Personsein» zuzuerkennen. Damit aber wäre die chaledonische Vorgabe missachtet, von Jesus Christus ein wahres Menschsein auszusagen.

Die Dringlichkeit, angesichts dieses Dilemmas den Weg einer hermeneutischen «Neuaneignung» der überlieferten Glaubensaussage zu wagen, ist nicht von der Hand zu weisen. Was aber heißt es, christologische Aussagen der Tradition verstehend anzueignen und sie also im Vollzug ihres Verstehens zu übersetzen? Um das, wenn man so will, Wagnis eines solchen hermeneutischen Projekts auszuloten, scheint es geboten, einen Seitenblick auf Ansätze der jüngeren Theologiegeschichte zu werfen, in denen der gesuchte Brückenschlag zwischen altkirchlichen Lehraussagen und modernem Personbegriff nicht gelungen sein dürfte.

Die Geschichte der neueren Christologie dokumentiert eindringlich die Problematik, die subjektphilosophische Wende der Neuzeit in dem Sinne christologisch nachvollziehen zu wollen, dass der als selbstbewusste Subjektivität gefasste Begriff der Person der Theorie der hypostatischen Union ontologisch zugrunde gelegt werden soll.<sup>11</sup> Zwar werden diese Vorstöße von der antiochenischen Intention vorangetrieben, der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Ansätze dieser Art sind somit als Korrektiv zu würdigen im Blick auf die latente Gefahr bestimmter thomistischer Subsistenztheorien, die menschliche Wirklichkeit Jesu instrumentell zu verkürzen.<sup>12</sup> Aber der etwaige Versuch, der menschlichen Natur Christi «Personalität» im modernen Verständnis präzisieren zu wollen, führt zu dem intrikaten Ergebnis, die Personseinheit Jesu Christi nicht mehr angemessen zum Ausdruck bringen zu können. Konzeptionen dieser Provenienz laufen somit Gefahr, den Fehler der sogenannten *Homo-Assumptus-Theorie* zu verstetigen, derzufolge in Christus «zwei Einzelwesen» anzunehmen wären; sie scheinen nahelegen zu wollen, es gäbe in Christus «zwei Personen».<sup>13</sup>



Analoge Probleme ergeben sich in der Christologie von *Piet Schoonenberg*, die als Ausweg aus den vermeintlichen anthropologischen Defiziten der klassischen Theorie der hypostatischen Union den Begriff der «umgekehrten Enhypostasie» geprägt hat.<sup>14</sup> Er soll besagen, dass nicht die menschliche Natur anhypostatisch in der göttlichen Person, sondern umkehrt, die «göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person» subsistiere<sup>15</sup>. Die Problematik dieses Lösungsvorschlags liegt, von weiteren Fragen abgesehen, darin, dass er den bleibenden Wahrheitsgehalt der neuchalkedonischen Enhypostasielehre nicht festhält und darüber hinaus auch nicht die Grundaussage des Konzils von Chalkedon, derzufolge Jesus Christus der ewige Sohn Gottes ist. «Ist also bei Schoonenberg», so die berechtigte Frage von *Walter Kasper*, «die christologische Grundaussage der Schrift von der Identität des Subjekts von ewigem Sohn Gottes und dem Menschen Jesus Christus noch gewahrt?»<sup>16</sup> Es kommt ja darauf an, das Christusgeschehen wirklich als die Inkarnation des prä-existenten göttlichen Logos zu verstehen, der Mensch wird als Jesus von Nazareth. Darum war es nur folgerichtig, die christologisch eine Hypostase exklusiv dem prä-existenten Gott-Logos zu präzisieren und sie als das ontologische und grammatikalische Attributionssubjekt aller christologischen Aussagen zu qualifizieren. Die begriffliche Anstrengung der traditionellen Inkarnationstheorie will mit Hilfe des Begriffs der hypostatischen Union einsichtig machen, dass der irdische Christus als die hypostatisch geeinte und deshalb unvermischte und ungetrennte Einheit beider Naturen identisch ist mit dem prä-existenten göttlichen Sohn, der als «einende Einheit» das ontologische Fundament der *unio hypostatica* ist.

Mit dieser begrifflichen Festlegung ist zugleich zum Ausdruck gebracht, dass der Grund der Einheit Jesu mit Gott nicht in der Menschheit Jesu liegen kann. Auch wenn die menschliche Natur als eine gedacht wird, die schöpfungstheologisch hingeordnet ist auf die *unio hypostatica*, so kann es doch nur Gott selbst sein, der die reale Einheit von Gott und Mensch in der Person stiftet. Darin liegt die eigentliche theologische Sinnspitze der begrifflichen Entscheidung, dass die *natura assumpta* ihren Subsistenz- und Existenzgrund in der Hypostase des göttlichen Logos findet. Darüber hinaus und ebenso dringlich verdient die nachchalkedonische Weichenstellung Beachtung und gebührende Aufmerksamkeit, dass die christologische Hypostase mit der zweiten der *tres personae* zu identifizieren ist.<sup>17</sup> Indem das Christusgeschehen trinitarisch verankert wird, ist theologisch die Möglichkeit gegeben, die Inkarnation als offenbarendes Handeln Gottes, genauer: als geschichtlicher Ausdruck der Sendung des ewigen Gottessohnes zu verstehen.<sup>18</sup>

Diese Überlegungen führen zu dem dogmenhermeneutischen Befund, dass – unbeschadet des berechtigten anthropologischen Anliegens – im Rahmen der Zweinaturenlehre nicht von einer «menschlichen Person» Jesu im Sinne der neuzeitlichen Subjektphilosophie gesprochen werden kann: Würde – *erstens* – eine menschliche Personalität der in der Hypostase/Person des göttlichen Sohnes subsistierenden *natura assumpta* präzisiert, wird die Personeneinheit Jesu gesprengt und kann überdies nicht mehr verdeutlicht werden, dass der Sohn Gottes Jesus und Jesus der Sohn Gottes ist. Würde – *zweitens* – die menschliche Person Jesu als ontologischer Grund der hypostatischen Union begriffen, kann Jesus Christus nicht mehr als das Ereignis der Inkarnation des ewigen Gottessohnes verdeutlicht werden.

## 2. Dogmengeschichtliche Überlegungen zu einer Theorie der Überlieferungsgeschichte

«Bei allem Bemühen», so fasst *Walter Kasper* das gerade genannte Dilemma zusammen, «die neuzeitliche Fragestellung in die christologische Problematik einzubringen, gehen alle diese Versuche im Grunde noch völlig scholastisch vor»; sie bewegten sich «innerhalb des Schemas des chaledonensischen Dogmas und leiten daraus weitere Folgerungen ab»<sup>19</sup>. Die These Kaspers besteht darin, dass die genannten Schwierigkeiten darauf zurückzuführen sind, den neuzeitlichen Verstehenszugang zur Inkarnationstheorie im Rahmen der Zweinaturenlehre eröffnen zu wollen. Den Grund für Schwierigkeiten dieser Art sieht Kasper in den genannten Äquivokationen, die zwischen dem klassisch christologischen und dem modernen Begriff von Person offenkundig bestehen. Wenn Kasper im weiteren Lauf seiner Argumentation den Vorschlag einbringt, das Christusbekenntnis auf der Basis einer vom traditionellen Begriffsrahmen abweichenden Inkarnationstheorie zu reformulieren, benennt er ein zentrales dogmenhermeneutisches Problem dogmatischer Christologie.

Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Begriffen der traditionellen Zweinaturenlehre einerseits und der neuzeitlichen Subjektphilosophie andererseits sind, wie eingangs bereits angedeutet, Indiz für einen epochalen Umbruch im Selbst- und Weltverständnis des Menschen. Da jedoch Umbrüche dieser Art nicht ohne Einfluss auf die geschichtliche Weitergabe des Glaubensverständnisses bleiben, stellt sich in aller Dringlichkeit das Problem, über Epochenschwellen hinweg die Kontinuität im Glauben aufzuzeigen. Die eingangs zitierte Redeweise des Papstes, die christologische Überlieferung sei neu anzueignen, zielt auf die dogmenhermeneutische Frage, wie wir Rechenschaft ablegen können von der inhaltlichen Kontinuität des Glaubens im Wandel seiner Überlieferung. Diese Frage erfährt ihre Dramatik angesichts des ja auch vom Papst erinnerten begriffsgeschichtlichen Befundes, dass die Bedeutungsunterschiede zwischen den klassisch-dogmatischen Begriffen von «Hypostase»/»Persona» und den entsprechenden Konzepten der modernen Subjekt- und Personphilosophie so fundamental sind, dass sie *unmittelbar* nicht kompatibel sind.

Um dieses Dilemmas zu überwinden, wählt eine große Anzahl gegenwärtiger Christologien den Weg, in ihren jeweiligen Inkarnationstheorien auf den neuzeitlichen Begriff von Person ausdrücklich Bezug zu nehmen. Doch welche dogmenhermeneutischen Probleme sind mit einem solchen Schritt verbunden? Der anvisierte Lösungsvorschlag besteht darin, das Wagnis einer Denkformtransformation einzugehen<sup>20</sup>, um die dogmatischen Christusaussagen der Alten Kirche für die Gegenwart zu erschließen und in ihrer Bedeutung für den Glauben von heute auszusagen. Damit ist die bereits genannte dogmenhermeneutische Frage aufgeworfen, ob die gesuchte Kontinuität im Glaubensverständnis im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung überhaupt noch auf der Ebene philosophisch-theologischer Reflexionsbegriffe aufgesucht und bestimmt werden kann.

Auch wenn die Rede von der «Übersetzung» beziehungsweise «Neuinterpretation» der überlieferten Glaubenswahrheit angesichts der epochalen Differenzen zwischen der Sprache der Heiligen Schrift, der Sprache der altkirchlichen Lehrentscheidungen und schließlich der Sprache der modernen Subjektphilosophie durchaus seine Berechtigung hat, weil sich die Überlieferung des Christusglaubens in

jeder ihrer Etappen als Versuch darstellt, ihn in seiner Bedeutung für die jeweilige Gegenwart angemessen zu artikulieren, darf das vordringliche dogmengeschichtliche Interesse dieser Denkanstrengungen nicht aus den Augen verloren werden. Es geht, wie bereits mehrfach betont, um die Identität des Glaubens im Wandel der Zeit und über die Umbrüche im Selbst- und Weltverständnis des Menschen hinweg. Das aber schließt, um der bleibenden Aktualität des Glaubens an Jesus Christus willen, die Aufgabe ein, «die eine und selbe Botschaft von Jesus Christus mit den Denkmitteln der Zeit in die Sprache der Zeit» zu übersetzen. «Dabei dürfen wir», so Kasper, «dieselbe Zuversicht, biblisch gesprochen, dieselbe parrhesia haben, welche die Kirchenväter beseelte, als sie die Wahrheit von Jesus Christus mit den denkerischen Mitteln ihrer Zeit ausgelegt haben. Wir stehen auf ihren Schultern, können uns auf ihnen jedoch nicht bequem ausruhen; es ist uns aufgetragen, mit Mut und Zuversicht etwas Ähnliches zu unternehmen, wie sie es getan haben»<sup>21</sup>.

In diesen hermeneutischen Prozessen der Vermittlung zwischen der vorgegebenen Glaubenswahrheit und dem für ihre Vergegenwärtigung und Explikation beanspruchten Denken kommt es durchaus zu neuen und vertieften Einsichten, durch die die Glaubenswahrheit zur Fülle ihrer Bedeutung gelangt. Doch handelt es sich bei einem solchen Erkenntniszuwachs der Tradition ausdrücklich nicht um eine *Ergänzung* der Offenbarung<sup>22</sup>, weil es doch darum geht, die dem Christusgeschehen ursprünglich eigene Bedeutung für die Gegenwart zu erschließen. Mit diesem Hinweis ist zugleich ein erstes, maßgebliches Kriterium für die Beurteilung der christologischen Überlieferung gegeben, weil sich jede ihrer Aussagen daran messen lassen muss, Interpretation der Geschichte Jesu zu sein. Dies bedeutet in methodischer Hinsicht für die Arbeit der dogmatischen Christologie, dass jede christologische Aussage Bezug zu nehmen hat auf «das kanonische Zeugnis von Jesus Christus, das die Schriften des Alten und des Neuen Testaments umfasst»<sup>23</sup>.

Nun hat es im Verlaufe der jüngeren Theologiegeschichte nicht an Versuchen gefehlt, die in Frage stehende Identität der Glaubenswahrheit in den Prozessen ihrer Tradierung durch eine *unmittelbare* Korrelation zwischen biblischen Zeugnissen und gegenwärtig abrufbaren Verstehensmöglichkeiten herzustellen und zwar unter bewusster Ausklammerung der altkirchlichen Lehrentwicklung und Konzilsentscheidungen.<sup>24</sup> Doch abgesehen von weiteren theologischen und ekklesiologischen Problemen, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren sind<sup>25</sup>, lässt sich auf diesem Wege die anstehende Aufgabe nicht einlösen, die Kontinuität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung aufzuweisen. Zunächst verliert eine solche Dogmentheorie die Zugehörigkeit der (eigenen) Gegenwart zur kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft aus dem Blick und mit ihr die praktisch in Anspruch genommene Authentizität, in der Kontinuität der Glaubenszeugnisse den überlieferten und empfangenen Glauben seinerseits zu bekennen. Weil, mit anderen Worten, der Überlieferungs- und Vermittlungsprozess des Glaubens auf seine kontinuierlich- und wahrheitsverbürgende Grunderfahrung hin durchsichtig gemacht werden muss, ist jede christologische Aussage «auf ihre Kompatibilität mit dem Glaubensgedächtnis der Kirche» zu überprüfen<sup>26</sup>. Der Aufweis einer Identität des Geglauten im diskontinuierlichen Gang seiner Überlieferung ist somit Ausdruck einer Treue zur Tradition, weil der Glaube als Bekenntnis und praktisches Zeugnis die Vergegenwärtigung seiner geschichtlich gegebenen und überlieferten Wahrheit

einschließt. «Die Heilige Überlieferung», heißt es entsprechend im *Katechismus der Katholischen Kirche* unter Berufung auf *Dei Verbum*, «gibt das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unverseht an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten»<sup>27</sup>.

Wie aber ist, so die Ausgangsfrage, im Rahmen der dogmenhistorischen Forschung Rechenschaft zu geben von der inhaltlichen Kontinuität der Tradition? Aus der Einsicht, dass sich der Überlieferungsprozess verständlich machen lassen muss als die Entfaltung der dem Offenbarungsgeschehen selbst eignenden Bedeutung, resultiert die Aufgabe der Dogmengeschichte, die Kontinuität der neutestamentlichen und aller späteren Glaubensüberlieferungen zu erhellen. In der Konsequenz dieser Einsicht lässt sich ein weiteres Kriterium der Identität formulieren: Jede christologische Aussage, die im Rahmen einer bestimmten Denkform formuliert wird, muss sich ihrer systematischen Kohärenz mit anderen geschichtlich überlieferten Denkformen vergewissern. Folglich gehört zur Aufgabe der Dogmenhermeneutik, den Nachweis der inhaltlichen Identität der Überlieferung auch auf der Ebene der Glaubensaussagen zu suchen und dabei auf den propositionalen Gehalt der verwendeten Begrifflichkeit zu achten. Dies gilt gerade auch dann, wenn die Transformation der Glaubenswahrheit in eine andere Denkform den Schluss nahelegt, eine begrifflich abweichende Terminologie zu verwenden. Der an dieser Stelle gelegentlich empfohlene Ausweg, die Unterscheidung zwischen Aussagemittel und strikter Aussageabsicht in dem Sinne zu forcieren, als ob das Wesentliche, der infragestehende Gehalt, vom Zeitbedingten, der als problematisch erachteten Denkweise, analog zur Unterscheidung von Schale und Kern zu extrahieren wäre, bleibt hermeneutisch problematisch. Denn die Vergewärtigung der Glaubenswahrheit verläuft, weil sie sich jeweils als verstehende Aneignung und Explikation der gegebenen Wahrheit vollzieht, nicht so, dass der Inhalt des Glaubens in seiner überlieferten Form dem Denken nur äußerlich hinzuaddiert würde. Im Blick auf den kirchlichen Überlieferungszusammenhang, in dem die Glaubenszeugnisse und Lehrentscheidungen ihren Ort haben, bedeutet dies, dass die Semantik der dogmatischen Formulierungen unter Einschluss ihres Begriffsrahmens den *normativen Referenzhorizont* darstellt für jedweden theologischen Versuch, die Glaubenswahrheit mit dem Denken der eigenen Gegenwart zu vermitteln. Dies gilt für die dogmatischen Formulierungen des kirchlichen Lehramtes und insbesondere für die Dogmen der Ökumenischen Konzilien, weil sich in ihnen die verbindliche Auslegung der Offenbarungswahrheit artikuliert und sie deshalb «für die Kirche aller Zeiten die verbindliche Wegweisung ins Geheimnis Jesu Christi hinein» bleiben<sup>28</sup>.

### 3. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie. Programmatische Konturen eines christologischen Ansatzes

Das Thema des abschließenden Kapitels besteht ausdrücklich nicht darin, den Entwurf einer Christologie vollständig zu entfalten. Im Mittelpunkt steht allein der Ansatz einer Inkarnationstheorie, der die Aufgabe zufällt, die Personidentität Jesu

mit dem Gottessohn zu begründen. Dieser Ansatz wird in einem ersten Schritt als programmatische Skizze vorgestellt. In einem zweiten Schritt stehen dann die bereits mehrfach angesprochenen dogmenhermeneutischen Fragen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie im Mittelpunkt des Interesses.

### 3.1. Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Programmatische Skizze zur Christologie

Der von mir favorisierte christologische Ansatz nimmt seinen Ausgang bei der beispielsweise auch von *Walter Kasper* eingeforderten Programmatik, das Dogma von Chalkedon als «Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und seines Verhältnisses zum Vater zu verstehen»<sup>29</sup>. Mit diesem Neueinsatz, der ursprünglich von *Wolfhart Pannenberg* in die christologische Debatte eingeführt wurde und seitdem auch in der katholischen Theologie breit rezipiert worden ist<sup>30</sup>, liegt eine Christologie vor, die die Chance eröffnet, die bereits mehrfach genannte Dissoziation im Begriff der Person produktiv zu überwinden. Die für alles weitere grundlegende Einsicht dieses Ansatzes besteht darin, dass er die mit der infragestehenden Inkarnationstheorie verbundene ontologische Fragestellung im Rahmen eines methodisch vollzogenen Perspektivwechsels reformuliert. Die traditionelle Theorie der hypostatischen Union setzt ja begrifflich wie methodisch bereits mit dem Begriff der göttlichen Hypostase des Sohnes ein und reflektiert darauf, wie die menschliche Natur in diese hypostatisch bestimmte einende Einheit aufgenommen wird. Desgleichen wird die Frage nach dem Verhältnis von Menschsein und Gottsein Jesu unvermittelt als Frage nach der unvermischten und ungetrennten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gestellt und beantwortet. Der angedeutete Perspektivwechsel des christologischen Neuentwurfs besteht nun darin, die im Begriff der hypostatischen Union angezielte innere Konstitution des gottmenschlichen Subjekts aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte Jesu heraus verständlich zu machen. Dabei wird Jesu vollmächtige Bezogenheit auf den Vater, die den Anbruch der Gottesherrschaft in Leben und Geschick Jesu zu ihrem Inhalt hat, zum christologisch entscheidenden Argument für das Verständnis dieser Personidentität wie für das Verstehen der inneren Struktur der gottmenschlichen Einheit und ihres Zusammenkommens. Für das Verständnis dieses Ansatzes ist somit der veränderte Blickwinkel von Bedeutung, der die Frage nach der Personidentität des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes *gnoseologisch* über den «Umweg über das Verhältnis Jesu zum «Vater» erschließt.<sup>31</sup>

Mit dieser Argumentation ist der Weg eröffnet, die schon häufiger beklagte Kluft zwischen Exegese und Dogmatik zu überbrücken, weil dieser Ansatz die Inkarnationstheorie unter Bezug auf das einschlägig historisch-kritisch erreichbare Wissen über die Geschichte Jesu konzipiert. Da dies wiederum im Rahmen einer *theologischen* Hermeneutik geschieht, überwindet der Ansatz desgleichen die ebenso verhängnisvolle Diastase von historischer Jesus-Forschung einerseits und der «Christologie der Mysterien Jesu» andererseits.<sup>32</sup> Die an dieser Stelle eigentlich anstehende, aber nicht zu leistende Aufgabe einer exegetisch-theologischen Verge-  
wisserung der biblischen Basis hat die Einsicht zu bewahren, dass es die wesentliche

Bedeutung der Geschichte Jesu in ihrer Einheit von Leben, Tod und Auferweckung ausmacht, Gottes Selbstoffenbarung als Liebe zu sein.<sup>33</sup> Für den uns interessierenden Zusammenhang ist der Hinweis auf die in Jesu irdischem Weg greifbare Verknüpfung seines Vollmachtsanspruchs mit seinem einzigartigen Gottesverhältnis von zentraler Bedeutung. Dieser Vollmachtsanspruch besteht ja darin, dass Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft mit seinem eigenen Handeln identifiziert und also die unbedingt entschiedene Liebe Gottes in seiner eigenen Person als gegenwärtig schon wirksames Heilsgeschehen gesetzt hat.

Dabei erlaubt die Eigenart seiner Botschaft und Lebenspraxis wiederum einen Rückschluss auf Jesu eigenes Verhältnis zu Gott, dessen Besonderheit in der Art und Weise besteht, wie er sich auf Gott als seinen Vater bezieht. Dabei ist im Blick auf die infragestehende Personidentität Jesu mit dem Sohn Gottes der Hinweis wichtig, wie Jesus mit seiner ganzen Existenz Gott und seiner Gegenwart Raum gewährt; dadurch gehört Jesus unabdingbar in das Geschehen der Selbstzusage Gottes durch ihn hinein. Die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung Jesu, an die wir uns im Ausgang von seiner geschichtlichen Wirklichkeit herantasten und zwar im Ausgang von der exklusiven Bindung dieser Einzigartigkeit an den Inhalt der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, führt uns heran an das eigentliche Person- und Lebensgeheimnis Jesu.<sup>34</sup> Diese Bindung nämlich verweist uns auf die Autorität und Freiheit Jesu, der Liebe Gottes unmittelbar so gewiss und mit ihr so einig sein zu können, dass er im Vertrauen auf das ihm geschenkte Gottesverhältnis es wagen konnte, seine eigene «Pro-Existenz» (*Heinz Schürmann*) als Handeln Gottes zum Heil der Menschen zu behaupten. Sein Vertrautsein mit Gott, den er seinen Vater nennt, und seine Geborgenheit in ihm dürfen als der eigentliche Bestimmungsgrund seiner Identität gelten, der Jesus sich in der Souveränität seiner Freiheit überlassen hat.

Für die weiteren theologischen Schlussfolgerungen, die aus dem so bestimmten Ansatzpunkt zu ziehen sind, ist methodisch entscheidend, dass sich in der Christologie ontologische Aussagen nicht vermeiden lassen, sobald, auf die Implikationen des Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu reflektierend, nach dem Sein und Wesen Gottes in Jesus gefragt wird: die Gegenwart Gottes im Dasein Jesu ist als Wesenseinheit Jesu mit Gott zu verstehen. Der Gang der Argumentation findet im weiteren Durchdenken der christologischen Implikationen des Begriffs der «Wesenseinheit» einen Ansatzpunkt, den Wahrheitsgehalt des Konzils von Chalkedon verstehend anzueignen.

Dies aber macht in methodischer Hinsicht einen abermaligen Perspektivwechsel notwendig, um die Geschichte Jesu nun auch als Handeln Gottes an ihm und durch ihn zu begreifen. In der Konsequenz dieser *deszendenzchristologischen* Blickrichtung ist somit die Schwelle zur Trinitätstheologie erreicht, die Jesu bestimmtes Menschsein als das geschichtliche Dasein des ewigen Gottessohnes begreift. Es ist darum folgerichtig, unter Aufnahme gewichtiger neutestamentlicher Traditionen, die Christologie grundlegend als Sohneschristologie zu konzipieren<sup>35</sup>. Ausgangspunkt hierfür ist wiederum das einzigartige, exzeptionelle Verhältnis Jesu zum Vater. Diese «Persongemeinschaft» hat für uns die Gestalt der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von Gott, seinem Vater. Aufgrund der bisherigen Ausführungen dürfen wir diese «Persongemeinschaft» als «Wesensgemeinschaft» begreifen, weil die geschichtlich vollzogene Beziehung Jesu zum Vater eine dem Wesen

Gottes selbst eignende Relation ist. Weil Jesus in dieser exzeptionellen Bezogenheit der in einzigartiger Weise mit seinem Vater verbundene «Sohn» ist, gehört Jesus als der vom Vater in die Welt gesandte «Sohn» in das Wesen Gottes hinein. In der Konsequenz dieser Aussage erwies sich der Schritt der altkirchlichen Lehrentscheidungen als folgerichtig, das neutestamentliche Bekenntnis zur Gottessohnschaft in metaphysischen Kategorien auszulegen.<sup>36</sup> Christologisch formuliert heißt dies, dass Jesu bestimmtes Menschsein das geschichtliche Dasein des ewigen Gottessohnes ist. In trinitätstheologischer Wendung bedeutet dies, dass Jesu geschichtlich gelebte Selbstunterscheidung vom Vater im strengen Sinn als Selbstoffenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater zu verstehen ist.<sup>37</sup>

Erst im Medium dieser Reflexionen erschließt sich dann auch die Argumentation, mit der die Inkarnationstheorie die *ontologische* Frage nach der Personidentität Jesu mit dem Sohn Gottes aufwirft. Dabei wird nun Jesu vollmächtige Bezogenheit auf den Vater zum christologisch entscheidenden Argument für unser Verstehen, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die Person des ewigen Sohnes zu sein. Der hermeneutisch leitende Grundgedanke ist Jesu Selbstunterscheidung von Gott seinem Vater, die wir im Blick auf das darin implizierte Bewusstsein seiner Willenseinheit mit dem Vater auch als «Sohnesbewusstsein» Jesu bezeichnen dürfen. Aufgrund der Unmittelbarkeit, mit der Jesus sich ursprünglich von Gott bestimmt wusste, und der Gewissheit, Gottes Liebe in seinem personalen Dasein als gegenwärtig zu setzen, spricht *Hans Urs von Balthasar* von einem «Einverstandensein Jesu mit dem Sendungswillen des Vaters» und bezeichnet es näherhin als «unvordenklich».<sup>38</sup>

Der Begriff des «Unvordenklichen» zielt auf die Frage, wie ein Mensch ein Bewusstsein von sich haben kann, sich mit seiner «Sendung» so identifiziert zu wissen, dass er die Gestalt seiner Identität «da-sein» lassen kann als die Liebe Gottes selbst. Es geht ja im Blick auf die Selbstinterpretation Jesu als Sohn darum, begreiflich machen zu können, was die «Quelle seiner Gottesgewissheit, seines Lebens und seines Sendungsanspruchs» ist.<sup>39</sup> Den für uns angemessenen hermeneutischen Zugang zu dieser «Quelle» finden wir aufgrund der bereits erörterten Einsicht, dass Jesus sich in seinem Dasein ganz auf Gott den Vater bezogen hat, mit dessen Willen er sich eins wusste. Seine vollmächtige Freiheit, sich ursprünglich aus der bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen zu lassen und durch sie bestimmt zu existieren, darf ja deshalb der Weg des «Gehorsams» genannt werden, weil Jesus sich selbst in uneingeschränktem und bedingungslosem Vertrauen dem Willen des Vaters überlassen hat. Ausdruck dieser Gottverbundenheit, die ihn als den «Urheber und Vollender des Glaubens» auszeichnet (Hebr 12,2), ist Jesu Sündlosigkeit: «in allem uns gleich, außer der Sünde» (DH 301).

Sündlos ist Jesus in der Vollmacht seiner Freiheit, die in der unbedingten Identifizierung mit dem Sendungswillen des Vaters sich in Gott gegründet weiß. Im Ausgang von dem so bestimmten Sohnesgehorsam finden wir schließlich auch den Zugang zu der infragestehenden Personidentität Jesu mit dem Gottessohn. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass die Willenseinheit Jesu mit Gott der eigentliche Bestimmungsgrund seiner Identität ist, zu der das Bewusstsein gehört, in der ihn auszeichnenden Gottunmittelbarkeit Mensch zu sein. Nur wenn wir, um eine luzide Formulierung *Wiederkehrs* aufzunehmen, Jesu Gottesverhältnis aus einer «Un-

mittelbarkeitsrelation» heraus begreifen, die zur «Unmittelbarkeit Gottes» selbst gehört<sup>40</sup>, eröffnet sich uns ein Weg, die Einzigartigkeit des Personseins Jesu zu verstehen. Die Besonderheit der damit bezeichneten Personidentität Jesu verlangt, die Unterschiedenheit des Menschseins Jesu zu unserem Menschsein zu thematisieren und zwar als ontologische Differenz im Blick auf die Art und Weise, wie der Mensch Jesus Person ist. Diese Differenz liegt darin beschlossen, dass Jesus in einer «Ursprungstreue und Gott-Unmittelbarkeit» lebte, die Menschen sich nicht «einfach verschaffen» können<sup>41</sup>. Denn die Unmittelbarkeit, mit der Jesus sich ursprünglich von Gott bestimmt wusste, und die Gewissheit, Gottes Liebe in seinem Leben gegenwärtig zu setzen, ist jenseits dessen angesiedelt, was dem Menschen von sich aus möglich ist. «Er lebt», so Ratzinger, Benedikt XVI., «vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater. Nur von diesem Punkt her kann man die Gestalt Jesu wirklich verstehen, wie sie uns im Neuen Testament begegnet». In dieser «innersten Einheit mit dem Vater» wurzelt die «Auslegung in Vollmacht»: «Die Lehre Jesu kommt nicht aus menschlichem Lernen, welcher Art auch immer. Sie kommt aus der unmittelbaren Berührung mit dem Vater, aus dem Dialog von «Gesicht zu Gesicht» – aus dem Sehen dessen heraus, der an der Brust des Vaters ruhte. Sie ist Sohneswort».<sup>42</sup>

Wenn, so können wir diesen Gedanken zusammenfassen, Jesus seiner unmittelbaren Bestimmtheit durch die Liebe Gottes im Sinne ihrer Selbstgegenwart in ihm ursprünglich gewiss gewesen ist, dann übersteigt das Bewusstsein, das Jesus von sich als Person hatte, alle uns bekannten Formen personaler Identität, weil dies nicht im Rahmen der anthropologischen Möglichkeiten von uns Menschen liegt.<sup>43</sup>

Das «Bewusstsein Jesu von der Unvordenklichkeit seiner Sendung und seiner Zustimmung zu ihr»<sup>44</sup> vermittelt sich für Jesus in der Gestalt eines Wissens um sein Selbstsein, in einzigartiger Weise auf den Vater bezogen zu sein; er hat seine personale Identität allein darin, ganz auf Gott, seinen Vater, hin und von ihm her gelebt zu haben. Aufgrund der inhaltlichen Bestimmtheit seines konkreten Lebensweges, in der Jesus seine Bezogenheit auf Gott, seinen Vater, faktisch vollzogen und für uns offenbar gemacht hat, macht es deshalb die Besonderheit der Personalität Jesu aus, dass er aus der exceptionellen Beziehung zum Vater der ewige Sohn Gottes ist. Jesus, so formuliert *Balthasar*, findet «seine eigene tiefste Identität als des Sohnes von jeh», indem er im Vollzug seiner Freiheit den väterlichen Willen «ergreift» und von ihm her als dem «väterlichen Grund» seiner Personalität der mit seiner Sendung und also mit der Liebe Gottes selbst identische Gesendete ist.<sup>45</sup> Dabei weist die reale Bestimmtheit seiner Person durch die ursprünglich-unvermittelte Beziehung zum Vater und die unmittelbare Gewissheit von ihr Jesus als die *göttliche* Person des ewigen Sohnes aus. Der *ontologisch* ermöglichende Grund für die Besonderheit seiner Personalität liegt somit darin, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die Person des ewigen Sohnes zu sein: Die «Relation des Sohnes zum Vater» ist das «Ursprungsgeheimnis Jesu».<sup>46</sup>

Der hier beanspruchte Konnex von Identität und Person bedarf, eben weil sich für uns Menschen die Realgenese des Ich als geschichtlicher Prozess vollzieht, einer christologischen Präzisierung. Zwar müssen wir die menschliche Lebenswirklichkeit Jesu als das Inerscheintreten des göttlichen Sohnes begreifen, der «als Ewiger in der Zeit weilt»<sup>47</sup>. Folglich gilt, dass die Geschichte Jesu von der Person des ewigen



Sohnes auszusagen ist, eben weil sich in allen Einzelmomenten von Jesu Leben und Geschick die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater offenbart. Doch die trinitarische Explikation der Christologie führt gerade zu der Einsicht, dass der «Sohn» immanenttrinitarisch durch die wechselseitige Beziehung von Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit her Person ist. Der christologische Begriff der Präexistenz hält wiederum daran fest, dass die Person des Sohnes der zeitlich-menschlichen Geburt vorausgeht. Somit verhindert die im Präexistenzgedanken implizierte strikte Personidentität Jesu mit dem Gottessohn begrifflich die (adoptianistische) Vorstellung, als würde sich die Inkarnation erst nach und nach im Vollzug des Lebensweges Jesu ereignen. Indem jedoch die Menschwerdung als «Kenosis» des präexistenten ewigen Sohnes und dies begrifflich als das Handeln der göttlichen Person ausgesagt wird, zerstört der Inkarnationsgedanke, «der doch besagt, dass der ewige Gott selbst in die Lebensform eines vergänglichen Menschen eingegangen ist»<sup>48</sup>, nicht die ewige Selbstidentität Gottes im Prozess seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung. Die für meinen christologischen Entwurf zentrale Einsicht einer formellen Identifizierung der zweiten trinitarischen Person mit der christologischen Person wehrt begrifflich bereits von seinem Grundansatz her ein mögliches «adoptianistisches» Missverständnis ab. Indem persontheoretisch der Nachdruck darauf liegt, dass die «prä-inkarnatorische» Personalität des ewigen Sohnes der ermöglichende Grund für seine heilsgeschichtliche Sendung ist, kann dann auch gesagt werden, dass der ewige Sohn sich frei dazu bestimmt hat, mit den Menschen eine Geschichte einzugehen. Denn die Identität Jesu als Person des Gottessohnes besteht darin, der Gottes Zuwendung zu den Menschen entsprechende und sie vermittelnde Mensch zu sein: Jesus Christus – Gottes und der Menschen Sohn.

### 3.2. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der dogmatischen Entscheide altkirchlicher Christologie

Das in seinen Grundzügen skizzierte Programm einer Inkarnationstheorie, die das Anliegen einer metaphysisch begriffenen Gottessohnschaft unter Bezugnahme auf die neuzeitliche Personphilosophie aufgreift und reformuliert, interpretiert die traditionelle christologische Denkform unter Einschluss der diese leitenden Begriffswelt. Dogmenhermeneutisch ist für diesen Entwurf maßgebend, dass die normative Geltung der traditionellen Zweinaturenlehre unter Einschluss des Begriffs der hypostatischen Union gewahrt ist und zwar, inhaltlich formuliert, als das gültige ontologische Gesamturteil über die Person Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott.<sup>49</sup> Dabei sind die Aussagen der christologischen Lehrentscheidungen in dogmenhermeneutischer Hinsicht als Krioteriologie zu verstehen, die deren Interpretation normiert und orientiert: Nach der Lehre der Kirche ist die *eine* Person, von der christologisch zu sprechen ist, die *göttliche* Person des ewigen Sohnes. Das schließt die Aussage mit ein, dass Jesus nicht lediglich als Sohn Gottes «geschaffen» wurde, sondern der ewige Gottessohn ist. Von diesem Gottessohn, der zweiten Person der Trinität, wird ausgesagt, dass er wirklich Mensch wurde und Mensch ist und nicht lediglich etwa nur in einem Menschen «einwohnt» oder die Wirklichkeit Jesu «annimmt». Das wiederum heißt, dass «der Sohn Jesus ist und dass Jesus der Sohn ist»<sup>50</sup>.

Der in der programmatischen Skizze zur Christologie verfolgte Theorieansatz zur Personidentität Jesu mit dem Gottessohn versteht sich als ein Ansatz, um den im Begriff der hypostatischen Union festgehaltenen Sachverhalt der inneren Konstitution des gottmenschlichen Subjekts aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte Jesu heraus verständlich zu machen. Er versteht sich infolgedessen nicht als etwaige Ersatzbildung zur Zweinaturenlehre, sondern als deren Interpretation im Sinne der eingangs formulierten Aufgabe einer «Neuaneignung» der überlieferten Christologie. Dogmatisch leitend ist die Einsicht, dass die Inkarnationsvorstellung der traditionellen Lehre von der hypostatischen Union normativ gültiger Ausdruck einer «anderweitig zu erklärenden und zu begründenden Einheit ist»<sup>51</sup>. Da die mit dem Begriff der hypostatischen Union verbundene traditionelle Christologie den Glauben an die Menschwerdung des präexistenten Sohn Gottes bereits vorausgesetzt und als Abstiegs- und Inkarnationschristologie den Weg Jesu von vornherein als Handeln des trinitarischen Gottes entfaltet hat, hat dieser Christologietyp faktisch methodisch übersprungen, was sich in der Neuzeit als Herausforderung der Exegese und des geschichtlichen Denkens nicht länger abweisen ließ: dass die Offenbarung der ewigen Sohnschaft Jesu in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein muss und dass diese Geschichte in allen Einzelmomenten von Leben und Geschick Jesu als das Inerscheintreten des göttlichen Sohnes zu begreifen ist. Diese Einsicht unterstreicht auf ihre Weise eine dogmenhermeneutische These von *Walter Kasper*: «Sosehr also das christologische Dogma von Chalkedon bleibend verbindliche Auslegung der Schrift ist, muss es doch auch in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden».<sup>52</sup>

Der Vorzug der hier favorisierten Lösungsrichtung gegenüber der traditionellen Inkarnationstheorie dürfte vor allem darin liegen, dass sie ihren Ausgang nimmt von Jesu bestimmtem Menschsein und die Personidentität des Menschen Jesu mit dem Sohn Gottes indirekt erschließt aus der für Jesu Lebensweg eigentümlichen Besonderheit, seine menschlich-personale Identität in der Einheit mit dem Vater durch gleichzeitige Unterschiedenheit von ihm zu haben. Während also die neuchalcedonische Enhypostasielehre einsetzt bei der präinkarnatorischen einenden Einheit des göttlichen Logos und darauf reflektiert, wie die menschliche Natur in diese vorgegebene Einheit aufgenommen wird, setzt der von mir verfolgte Ansatz bei der irdisch-geschichtlichen Lebenswirklichkeit ein und erkennt in dem «Von-Gott-her-Sein» der Sendung Jesu den sachlichen Grund, von ihm das wahre Mensch- und Gottsein auszusagen. Es ist die Eigenart von Jesu Botschaft und Lebenspraxis, auf Gott als seinen Vater bezogen zu sein, die allein Auskunft geben kann über das für Jesu Dasein konstitutive Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in ihm.

Ein weiterer Vorzug dieses Ansatzes ist damit gegeben, dass nun auch die infragestehende Personidentität des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes im Ausgang von der einzigartigen Bezogenheit Jesu auf den Vater ontologisch begriffen werden kann. Dabei zeigt sich, so die These, dass sich der neuzeitliche Begriff der Person durchaus als geeignet erweist, das Verstehen der inneren Struktur der gottmenschlichen Einheit Jesu und ihres Zusammenkommens auf eine Weise zu klären, die den Vorgaben der kirchlichen Lehrtradition im Horizont der neuzeitlichen Subjektphilosophie entspricht. Darüber hinaus erweist sich der neuzeitliche Begriff der Person als geeignet, den Grundgedanken der Enhypostasielehre festzuhalten,

dass der Mensch Jesus die *göttliche* Person des ewigen Sohnes ist. Der hier vertretene Ansatz ist folglich in der Lage, die Gefahr zu bannen, als ob von Jesus eine doppelte Persönlichkeit auszusagen wäre. Schließlich kann die Aussage, dass Jesus in seiner besonderen Menschlichkeit der Sohn Gottes ist, das chaledonische «unvermischt und ungetrennt» in einer Weise aufnehmen, dass sie in die überlieferte Enhypostasielehre eine Korrektur gegenüber dem latent vorhandenen monophysitischen Missverständnis anbringen kann, dem zufolge die menschliche Natur ein bloßes Instrument der göttlichen Person des Logos sei<sup>53</sup>.

Dies kann am Beispiel einer verstehenden Aneignung der dyotheletischen Christologie aufgezeigt werden, mit der in der Alten Kirche ein Ausweg aus dem Monotheletenstreit des 7. Jahrhunderts gefunden wurde.<sup>54</sup> Die in der dyotheletischen Christologie herausgearbeitete Würdigung des menschlichen Willens Jesu gelang durch die Bestimmung, dass die Hypostase des ewigen Logos das Wollende ist, das vom natürlich menschlichen Willen Jesu Gebrauch macht. Unter Aufnahme dieser Aussage ist die moderne, insbesondere katholische christologische Diskussion über die Freiheit Jesu zur der Annahme einer menschlichen selbstbewussten Subjektivität in Christus gelangt.<sup>55</sup> Diese Lösung krankt freilich daran, dass sie die Personeneinheit Jesu nicht mehr anschaulich machen konnte; der Vorwurf, Repristinatio der *homo assumptus* Christologie zu sein, war nicht von der Hand zu weisen.<sup>56</sup> Die von mir konzipierte Inkarnationstheorie dürfte aufgrund des von ihr vollzogenen Perspektivwechsels, die Personidentität Jesu mit dem Gottessohn im Ausgang von Jesu Willenseinheit mit dem Vater zu begreifen, einen Beitrag zur Überwindung dieses Dilemmas leisten. Denn die Einsicht, dass Jesu Selbstinterpretation als Sohn vermittelt ist durch seine Hinordnung auf den Vater, korrigiert das an dieser Stelle drohende monotheletische Missverständnis des neuchaledonischen Enhypostasiebegriffs. Indem die von mir vorgeschlagene Inkarnationstheorie die Freiheit Jesu von ihrer Willenseinheit mit dem Vater begreift, vermeidet sie das intrikate Problem, das Zueinander der zwei Willen als gewissermaßen innerchristologische Gegenüberstellung der zwei Naturen zu verstehen.<sup>57</sup> Wo dies geschieht, führt die «unabweisbare Zweiheit von menschlichem und göttlichem Wollen in Jesus» in der Tat, so *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI.*, «zur Schizophrenie einer doppelten Persönlichkeit»<sup>58</sup>. Dabei gibt er zugleich einen auf *Maximos Confessor* zurückgehenden begrifflichen Hinweis auf die Zuordnung von Natur und Person in Jesus, die «in ihrer je eigenen Seinsweise gesehen werden [müssen]: «Es gibt in Jesus den «Naturwillen» der menschlichen Natur, aber es gibt nur *einen* «Personwillen», der den «Naturwillen» in sich aufnimmt»<sup>59</sup>.

Diese begriffliche Klärung lässt sich im Rahmen meines Ansatzes aufgreifen und zwar im Ausgang von der Einsicht, dass die menschliche Freiheit Jesu in der vorbehaltlosen Identifizierung mit ihrer Sendung ihre reale Gestalt gewinnt. Dabei weiß sie sich «in einer ursprünglichen und unauflösbaren Lebens- und Willenseinheit mit Gott dem Vater».<sup>60</sup> Indem sie sich als freie Hingabe an den Vater für das Heil der Menschen vollzog, «stellt die freie Selbstdahingabe Jesu an den Vater die konkrete Realisierung der Dahingabe des Sohnes durch den Vater dar»<sup>61</sup>. Die These, der Mensch Jesu habe seine Identität darin, die Person des ewigen Sohnes zu sein, lässt sich im Blick auf die christologische Willensproblematik folgendermaßen reformulieren, dass der menschliche Wille seine reale Bestimmtheit darin hat, sich «in einer

ursprünglichen und unauflöselichen Lebens- und Willenseinheit mit Gott dem Vater» zu vollziehen<sup>62</sup>. Sofern die ursprünglich von *Maximos Confessor* im Monotheletenstreit entwickelte Unterscheidung von «naturalem Willensvermögen» und «personalem Willensvollzug» auf die exzeptionelle Bezogenheit Jesu auf den Vater bezogen wird<sup>63</sup>, ist festgehalten, dass «Christus von Natur aus zwei Weisen des Wollens und Handelns – eine göttliche und eine menschliche – besitzt». Zugleich aber ist das dyotheletische Anliegen dergestalt gewahrt, «dass das menschengewordene Wort im Gehorsam gegenüber seinem Vater als Mensch alles wollte, was es als Gott zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu unserem Heil beschlossen hatte»<sup>64</sup>. Im «personalen Raum, im Raum der Freiheit», so fasst *Ratzinger* den Grundgedanken der Tradition des *Dritten Konzils von Konstantinopel* von 680/81 zusammen, vollzieht sich beider Verschmelzung [sc. des menschlichen und göttlichen Willens; G.E.], so dass sie nicht natural, sondern *personal* ein Wille werden»<sup>65</sup>.

Das gerade erwähnte Beispiel einer Neuaneignung altkirchlicher dyotheletischer Christologie dokumentiert, so meine ich, die explanatorische Plausibilität der von mir vorgetragenen Inkarnationstheorie. Aus einem interdisziplinären Interesse an einer Vermittlung christologischer Aussagen mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie heraus konzipiert sie einen Begriffsrahmen, der Unterschiede zu der traditionell in der klassischen Christologie verwendeten Begrifflichkeit aufweist.<sup>66</sup> Worin besteht die bereits mehrfach thematisierte Kontinuität zur kirchlich überlieferten christologischen Tradition? Einerseits wurde unter dem Stichwort der Sohneschristologie bereits die Verankerung dieses Ansatzes innerhalb der biblischen und kirchlichen Tradition aufgezeigt. Angesichts der Bezugnahme auf den neuzeitlichen Begriff der Person ist andererseits der Aspekt wichtig, dass der Nachweis der inhaltlichen Identität auf der Ebene der Glaubensaussagen zu suchen und dabei auf den propositionalen Gehalt der verwendeten Begrifflichkeit zu achten ist. Hinter dieser Forderung steht nicht lediglich das allerdings unvermeidbare theoretische Bedürfnis, die innere Konsistenz in der christologischen Lehrentwicklung aufzuzeigen. Vielmehr ist der Aufweis einer diachronen Kohärenz christologischer Denkformen und deren Kompatibilität mit der Denkform der kirchlichen Lehrentscheidungen von zentraler Bedeutung, weil sich «jede christologische Aussage [...] als Ausdruck der lebendigen Kommunikation (Martyria, Leiturgia, Diakonia) der Kirche mit Christus ausweisen» muss<sup>67</sup>. Die Lehrentscheidung der ersten Konzilien wurden von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft angenommen und gelebt, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Kirche auch heute noch das Glaubensbekenntnis betend bekennt, das von den Konzilien von Nikaia und von Konstantinopel verkündet wurde.

Die in Frage stehende Kontinuität der von mir konzipierten christologischen Denkform mit der überlieferten Sprach- und Begriffswelt der kirchlichen Überlieferung kommt in der konstruktiven Aufnahme und Weiterführung der von *Alois Grillmeier* herausgearbeiteten «alexandrinischen Intuition» zum Ausdruck, die der neuchalkedonischen Rezeption der Lehrentscheidung von 451 zugrunde lag. Als «innere Einsicht in die substantiale Einheit von Gott und Mensch in Christus» begriffen, besteht diese «Intuition» darin, wie bereits angedeutet, die Idee der vollkommenen Subjekteinheit so scharf wie möglich herauszustellen und das eine Ich und Subjekt in Christus mit dem präexistenten göttlichen Logos zu identifizieren.<sup>68</sup>

Die neuchalkedonische Enhypostasielehre knüpft seinerseits an das berühmte chalkedonische «*ein und derselbe*» an und bestimmt, wie gesehen, die «eine Hypostase» nicht nur als *principium unionis* und Attributionssubjekt christologischer Prädikate, sondern kann, infolge der formellen Realisierung dieser «einen Hypostase» im prä-existenten Gottessohn, begrifflich machen, dass die menschengewordene Person des ewigen Sohnes das Subjekt des Handelns Jesu ist; die Person des Gottessohns ist Träger und Akteur der gesamten Lebenswirklichkeit Christi. Nur auf diesem Wege kann begrifflich wie theologisch deutlich werden, dass das Christusgeschehen, die Geschichte Jesu, wirklich als die Inkarnation des prä-existenten göttlichen Logos zu verstehen ist, der Mensch wird als Jesus von Nazareth. Dabei erlaubt der Gedanke, dass die Teilhabe der Menschheit Jesu an der Gottheit des ewigen Sohnes durch Jesu Verhältnis zum Vater vermittelt ist, ein Verständnis der Inkarnation, dass Jesus der Sohn des Vaters ist und darin zugleich – «unvermischt und ungetrennt» – wahrer Mensch und wahrer Gott. Die terminologische Festlegung überdies, die christologische mit der trinitarischen Hypostase zu identifizieren, eröffnet zudem allererst die Möglichkeit, die Inkarnation als ein offenbarendes Handeln Gottes, genauer: als die Sendung des prä-existenten Gottessohnes zu verstehen.

Die von mir konzipierte Inkarnationstheorie ist dem Anliegen dieser «alexandrinischen Intuition» verpflichtet und trägt ihr, wie aufgewiesen, dadurch begrifflich Rechnung, dass sie im Begriffsrahmen der von mir konzipierten Denkform die ontologische Identität des Menschen Jesus mit der Person des Sohnes Gottes aussagt und festhält. In Wiederaufnahme und Weiterführung früherer christologischer Überlegungen, wie sie in meiner bereits 2001 erschienen Publikation «Die Freiheit Jesu» entfaltet wurden, habe ich im Rahmen der nunmehr vorliegenden Studie den diesbezüglichen Sprachgebrauch präzisiert. Der Intention, dem anthropologischen Korrektiv antiochenischer Christologie auch persontheoretisch Rechnung zu tragen, hatte seinerzeit zur Folge, die infragestehende Personidentität Jesu mit dem Gottessohn unter anderem durch die Verwendung der modalen Konjunktion «als» auszudrücken: die eine Person respektive Freiheit, von der christologisch zu reden ist, sei *als* eine echt menschliche die des göttlichen Sohnes.<sup>69</sup> Diese Sprachregelung bringt den in der Inkarnationstheorie anvisierten Sachverhalt nicht deutlich genug zum Ausdruck. Um jedwede Nähe zu einer nicht haltbaren Lehre von «zwei Personen» zu vermeiden, ist die Enhypostasielehre in persontheoretischer Hinsicht deshalb dergestalt zu begreifen und neuzeitlich anzueignen, dass der Mensch Jesus seine Identität darin hat, die *göttliche* Person des ewigen Sohnes zu sein. Dabei ermöglicht die von der traditionellen Fassung des Enhypostasiebegriffs abweichende Argumentation, die ontologische Begründung dieser Personidentität im Rekurs auf die einzigartige Bezogenheit Jesu auf seinen Vater zu erreichen, jedwede «monophysitische» Verkürzung des wahren Menschseins Jesu zu vermeiden und damit dem chalkedonischen «unvermischt und ungetrennt» Rechnung zu tragen. Zugleich ist durch diese begriffliche Präzisierung, die sich explizit an der normativen Vorgabe orientiert, nicht von einer «menschlichen Person» Jesu zu sprechen, um unter den sprachlichen und philosophischen Bedingungen der Moderne die wahre und volle Menschheit Christi zu erklären, das «adoptianistische» Missverständnis einer Zweipersonlichkeit ausgeschlossen. Eben weil Aussagen über die innere Eigenart des Verhältnisses von Menschlichem und Göttlichem in Jesus im Medium seiner Selbst-

unterscheidung vom Vater her gemacht werden und den christologischen Begriff der Person ganz von der «Identität von Selbstsein und Sendung im Gottmenschen» her begreift<sup>70</sup>, steht die christologisch infragestehende Identität des Menschen Jesus mit der göttlichen Person des ewigen Sohnes nicht im Widerspruch zur neuzeitlichen Anthropologie. Sofern der Identitätsbegriff auf die Gestalt personalen Daseins zielt, lässt sich vielmehr einsichtig machen, dass das Menschsein Jesu «ganz als es selber da [ist], aber doch gehalten von der göttlichen Person des Logos»<sup>71</sup>.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg u. a. 2011, 180f.

<sup>2</sup> Vgl. G. ESSEN, *Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (ratio fidei, 5), Regensburg 2001.

<sup>3</sup> Die Redeweise von der «Hermeneutik der Kontinuität» wurde bekanntlich seinerzeit von *Joseph Kardinal Ratzinger* im Blick auf die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt. Ich verwende den Begriff «Hermeneutik der Kontinuität» hier als eine dogmenhermeneutische Leitkategorie im Blick auf die Frage, wie das christologische Bekenntnis in der Kontinuität mit der Tradition der Kirche unter den Bedingungen der Gegenwart theologisch verantwortet werden kann.

<sup>4</sup> Zur Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie und dem von ihr provozierten hermeneutischen Bruch mit dem spätantiken, in der klassischen Inkarnationstheorie verwendeten Begriffsrahmen vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 137–191. Zum modernen Begriff der Person vgl. darüber hinaus D. STURMA (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn 2001; R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart <sup>3</sup>2006.

<sup>5</sup> Zum Konzil von Chalkedon vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg u. a. 3., verb. u. erg. Aufl. 1990, 751–764; R. PRICE, M. WHITBY (Hg.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700* (TTH, Contexts, 1), Liverpool 2009.

<sup>6</sup> Der «Neuchalkedonismus» stellt eine Art von Vermittlungstheologie dar, die eine Brücke zwischen Chalkedon und der alexandrinischen Christologie schlagen wollte. Der erst 1909 von *Joseph Lebon* geprägte Begriff hat sich inzwischen in der dogmengeschichtlichen Forschung weitgehend etabliert. Vgl. A. GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels der Dogmengeschichte*, in: DERS., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg <sup>2</sup>1978, 371–385; K.-H. UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, in: *StPatr* 29 (1997) 373–413. Zum Folgenden vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 34–65. Zu den patristischen Belegstellen, die hier in dem gerafften Überblick nicht eigens ausgewiesen werden, vgl. ebd.

<sup>7</sup> GRILLMEIER, *Jesus 1* (s. Anm. 5), 673–686passim; DERS., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg u. a. 1989, 196–293passim. Vgl. ferner ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 121–124.

<sup>8</sup> Vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 198–204.

<sup>9</sup> So W. SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 67.

<sup>10</sup> S. Anm. 1.

<sup>11</sup> Einen knappen Überblick bietet W. KASPER, *Jesus der Christus* (GS, 3), Freiburg u. a. 2007, 360–363.

<sup>12</sup> Zu dieser Kritik vgl. beispielsweise K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: DERS., *Schriften 1*, 169–222; DERS., *Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften 4*, 137–155.

<sup>13</sup> In neuerer Zeit hat das kirchliche Lehramt häufiger zu diesem Themenkomplex Stellung genommen. So beispielsweise im Blick auf die Christologie *Anton Günthers* (vgl. DH 2828–2831 passim) oder, so die Enzyklika *Sempiternus Rex*, unter Bezug auf die sogenannte Bewusstseins-Christologie (vgl. DH 3905). Verschiedene jüngere Dokumente der Glaubenskongregation – vgl. die Notifikationen zu christologischen Publikationen von *P. Tissa Balasuriyas O.M.I.*, Januar 1997, von *P. Roger Haight SJ*, Dezember 2004, sowie von *P. Jon Sobrino SJ*, November 2006 – machen auf analoge terminologische Probleme aufmerksam und mahnen für moderne Christologien einen Begriffsrahmen an, welcher der Terminologie der Definitionen der ersten ökumenischen Konzile folgt.

Vgl. [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_dottrinali\\_index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dottrinali_index_ge.htm) (Zugriff am 10.5. 2011).

<sup>14</sup> Vgl. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich u. a. 1969. Zur Darstellung und Kritik seiner Christologie vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 85–95. 107–109. 125–129.

<sup>15</sup> SCHOONENBERG, *Gott* (s. Anm. 14), 92.

<sup>16</sup> KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363; vgl. ebd., 362f.

<sup>17</sup> Das *Zweite Konzil von Konstantinopel* (553) hat begrifflich herausgestellt, dass die eine Hypostase, «die der Herr Jesus Christus ist», eine der Trinität sei (DH 424). Folgerichtig heißt es: «Denn wenn auch der eine der heiligen Dreifaltigkeit, Gott, das Wort, fleischgeworden ist, so hat die heilige Dreifaltigkeit doch keine Hinzufügung einer Person bzw. Hypostase erfahren» (DH 426).

<sup>18</sup> Vgl. W. KASPER, «*Einer aus der Trinität*». *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 217–234.

<sup>19</sup> KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363.

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. auch G. ESSEN, Th. PRÖPPER, *Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen*, in: R. LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997, 163–178.

<sup>21</sup> KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 21.

<sup>22</sup> Der Wandel der Überlieferung ist ein hermeneutischer Prozess, der sich nicht auf ein Wachstum der Überlieferung selbst bezieht, sondern auf ein Wachstum im «Verständnis der überlieferten Dinge und Worte». DV 8, 3. Zur konziliaren Hermeneutik der Überlieferung vgl. H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3. Kommentare*, Freiburg u. a. 2005, 695–831, hier 750–765.

<sup>23</sup> Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 91.

<sup>24</sup> Ein solcher Vorschlag wurde beispielsweise von K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990, unterbreitet.

<sup>25</sup> Vgl. R. LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997.

<sup>26</sup> MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 91.

<sup>27</sup> KKK 81 mit Bezug auf DV 9.

<sup>28</sup> RATZINGER, *Jesus 2* (s. Anm. 1), 181. Dort im Blick auf das Chalkedonense formuliert.

<sup>29</sup> KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363.

<sup>30</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, <sup>6</sup>1982 (<sup>1</sup>1964). Zur katholischen Rezeption vgl. beispielsweise D. WIEDERKEHR, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *MySal* 3/1 (1970), 477–645; KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11), 363–371; H. KESSLER, *Christologie*, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik 1*, Düsseldorf 1992, 239–442, hier: 434–438; G. MÜLLER, *Die Offenbarung Jesu als «Sohn des Vaters» und als Mittler der Gottesherrschaft*, in: DERS., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg u. a. 1995, 254–387, hier: 276–320; P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 391–400; MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23); Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991. Weil die Sendungschristologie Hans Urs von Balthasars der Bezogenheit Jesu auf den Vater ebenfalls eine zentrale Bedeutung zuspricht, gehört auch sie – wiewohl von gänzlich anderen theologischen Voraussetzungen herkommend, zu diesen relativ neuen Christologien. Vgl. H. U. v. BALTASAR, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*

2. *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978. Zu meinem eigenen Entwurf, die neuchalkedonische Enhypostasielehre im Ausgang und kritischer Weiterführung der Ansätze von Pannenberg, Balthasar und Pröpper zu reformulieren, vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 206–316.

<sup>31</sup> PANNENBERG, *Grundzüge* (s. Anm. 30), 346.

<sup>32</sup> Zu neueren Ansätzen der Christologie der Mysterien Jesu als integraler Bestandteil dogmatischer Christologie vgl. MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 476–505.

<sup>33</sup> Zur Begründung und Explikation dieser These vgl. Th. PRÖPPER, «*Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe*». *Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 40–56; KESSLER, *Christologie* (s. Anm. 30), 261–292.

<sup>34</sup> Vgl. ESSEN, *Freiheit* (s. Anm. 2), 274–280.

<sup>35</sup> Zur Sohneschristologie vgl. aus exegetischer Sicht vor allem Th. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg u. a. 2008, und aus systematischer Sicht KASPER, *Jesus* (s. Anm. 11); BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 136–238. 472–476; vgl. St. T. DAVIS u. a. (Hg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002.

<sup>36</sup> Die weitere Begründung dieser These kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Sie hätte sich, diese Andeutungen müssen genügen, einerseits zu bewähren im kritischen Widerspruch zu beispielsweise *Roger Haight* oder *John Hick*, die, wenn ich sie recht verstehe, eine symbolische beziehungsweise metaphorische Interpretation altkirchlicher Glaubenszeugnisse privilegieren. Die von mir vertretene These, dass ontologische Aussagen ein notwendiges Implikat christologischer Aussagen sind, müsste sich andererseits kritisch mit dem spätestens seit Harnack einschlägigen Vorwurf auseinandersetzen, die fortschreitende Dogmatisierung des christlichen Glaubens in der Alten Kirche hätte eine das Evangelium verfälschende Hellenisierung des Christentums zur Folge gehabt. Vgl. hierzu vorläufig G. ESSEN, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur* (ThPh 87 [2012], 1–17). Vgl. R. HAIGHT, *Jesus. Symbol of God*, Maryknoll, New York 1999; DERS., *The Future of Christology*, New York 2005; J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster 1994; DERS., *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia 1977. Zur Auseinandersetzung mit der Christologie Hicks und Haight vgl. MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 420–445passim.

<sup>37</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 365–440. Eine Rekonstruktion und Weiterführung von Pannenbergs Ansatz findet sich bei MENKE, *Jesus* (s. Anm. 23), 367–375. Vgl. darüber hinaus G. MÜLLER, *Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, B II*, Paderborn 1995, 3–297, 144–155.

<sup>38</sup> BALTHASAR, *Theodramatik II/2*, 171f; vgl. ebd., 159–167.

<sup>39</sup> KESSLER, *Christologie*, 278; vgl. ebd., 273–279.

<sup>40</sup> WIEDERKEHR, *Entwurf* (s. Anm. 30), 616; vgl. 614–621.

<sup>41</sup> So HÜNERMANN, *Jesus* (s. Anm. 30), 393f.

<sup>42</sup> J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth 1. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg u. a. 2007, 31f.

<sup>43</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich ein Verstehenszugang zum traditionellen Begriff der Anhypostasie der *natura assumpta* finden, der die Sachangemessenheit dieses Begriffs einsichtig machen kann und wahrht. In der hier entwickelten Perspektive ist einerseits die latente Gefahr abgewiesen, von der Menschheit Jesu eine ontologische Unselbständigkeit auszusagen. Er ist wahrer Mensch und «in allem uns gleich außer der Sünde» (DH 301). Andererseits aber bedeutet Gottes Selbstgegenwart in der Person Jesu, dass «dieser Mensch sich nicht einfach in der geschöpflichen Distanz bewegt, wie es der condition humaine entspricht, die durch Ursprungsferne und Ursprungsvergessenheit, Abwendung von Gott und Versuche der Selbstbegründung geprägt ist» (Hünemann, *Jesus*, 393). Der adäquate Ausdruck dieser Einsicht ist die als «Anhypostasie» bezeichnete hypostatische Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos und ihre unvermischte wie ungetrennte Einheit mit der göttlichen Natur. Die hypostatische «Henosis» bezeichnet folglich die Besonderheit des personalen Daseins Jesu, die allein in Gott selbst ihren inneren Grund haben



kann. Darauf zielt ja auch der Begriff der «Enhypostasie», der den Akt bezeichnet, in dem und durch den die menschliche Natur ihren Existenzgrund und ihren Selbststand nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen findet. Dieses «Anderer» aber ist die präexistente göttliche Hypostase des Sohnes. Vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 42f.

<sup>44</sup> BALTHASAR, Theodramatik II/2, 172; vgl. ebd., 159-185.

<sup>45</sup> BALTHASAR, Theodramatik II/2, 185. 155.

<sup>46</sup> MÜLLER, Christologie (s. Anm. 30), 144. Unter Aufnahme der Tradition der «communicatio idiomatum» ist die exklusive Bestimmung, die von Jesus aussagt, er sei die göttliche Person des Sohnes, sachlich geboten, weil die exzeptionelle «Gottunmittelbarkeit» im beschriebenen Sinne eine «göttliche Eigenschaft» ist, die wir von einer menschlichen Person nicht aussagen können. Verhielte es sich anders, könnte nicht daran festgehalten werden, dass die Persongemeinschaft Jesu mit Gott seinem Vater die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater offenbart. Dann aber könnte auch nicht ausgesagt werden, dass die Besonderheit Jesu als Mensch darin besteht, «Sohn», «Herr» und «Gott» zu sein und in seinem Leben und Sterben die Beziehung des innertrinitarischen Sohnes zum Vater darzustellen. Zur Lehre von der «communicatio idiomatum» vgl. MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 259-262, unter Bezugnahme auf MÜLLER, Christologie (s. Anm. 30), 208.

<sup>47</sup> BALTHASAR, Theodramatik II/2, 209.

<sup>48</sup> PANNENBERG, Theologie 2 (s. Anm. 37), 156. Zur näheren Ausgestaltung dieses Grundgedankens bei Pannenberg und zur kritischen Diskussion der (Hegelianischen) Grenzen einer werden-den Personalität Gottes vgl. u. a. auch F.-J. OVERBECK, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur «Selbstverwirklichung» Gottes in der Anthropologie und Trinitätslehre Wolfhart Pannenburgs* (MBTh 59), Münster 2000.

<sup>49</sup> Der seinerzeit von Pannenberg im kritischen Anschluss an Schleiermacher in die christologische Debatte eingeführte und seither vielfach rezipierte Redeweise von der «Aporie der Zweinaturenlehre» zielt, meinem Verständnis nach, auf die im vorigen Kapiteln angesprochene Dissoziation im Begriff der Person und darüber hinaus auf die ebenfalls genannten methodischen Zuordnungsverhältnisse von biblischem Christuszeugnis und seiner begrifflichen Erschließung im Rahmen der Zweinaturenlehre. Ferner signalisiert diese Redeweise das die traditionelle Christologie seit jeher begleitende Dilemma, zwischen «monophysitischer» Einheitschristologie und «nestorianischer» Trennungchristologie zu schwanken. Von diesen Problemen christologischer Theoriebildung unberührt bleibt jedoch, dass es von der Sache her erforderlich war und nach wie vor ist, die innere Konstitution des Gottmenschen ontologisch zu begreifen. Darüber hinaus ist das Chalkedonense als ein hermeneutischer Interpretationsrahmen zu verstehen, der eine jede Christologie orientiert und normiert. Dies im Blick auf den von mir favorisierten Ansatz aufzuzeigen, ist Ziel dieses abschließenden dogmenhermeneutischen Kapitels. Zur «Aporie der Zweinaturenlehre» vgl. PANNENBERG, Grundzüge (s. Anm. 30), 291-335. Zur differenzierten Auseinandersetzung mit Pannenburgs vgl. Chr. v. SCHÖNBORN, «Aporie der Zweinaturenlehre». *Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg*, in: FZPhTh 24 (1977) 428-445; W. PANNENBERG, *Zur «Aporie der Zweinaturenlehre». Brief an Christoph von Schönborn*, in: FZPhTh 25 (1978) 100-102.

<sup>50</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J., «Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret» (Madrid, 1991) und «La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas» (San Salvador, 1991): [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html) (Zugriff am 10. 5. 2011).

<sup>51</sup> PANNENBERG, Grundzüge (s. Anm. 30), 334.

<sup>52</sup> KASPER, Jesus, 351. In seiner Würdigung des zweiten Jesus-Buches von *Joseph Ratzinger* hat *Jan-Heiner Tück* herausgearbeitet, dass dieses Werk denselben methodischen Ausgangspunkt wählt. *Thomas von Aquin* habe, so führt Tück aus, der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu die spekulative Christologie vorangestellt und letzterer die Aufgabe übertragen, «das Zueinander der beiden Naturen in der einen Person des Gottmenschen auf der Linie der altkirchlichen Konzilien» auszuloten. Demgegenüber müsse die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu als «Ausfaltung und Konkretion seiner [sc. des Aquinaten; G.E.] dogmatischen Christologie» gelesen werden. *Joseph*

Ratzinger hingegen, so Tück, beschreibe 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». Interessant ist darüber hinaus der Hinweis Tücks auf die christologische Grundthese Ratzingers, derzufolge die Sendung Jesu als «Sohn» und als «Gottes Wort in Person» aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater verstanden werden müsse. J.-H. TÜCK, *Passion der Liebe. Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes*, in: IKaZ 40 (2011) 177-191, hier: 179f.

<sup>53</sup> Zu dieser Ambivalenz vgl. MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 263-265.

<sup>54</sup> Zum Monotheletenstreit vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 54-65; MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 265-273; G. BAUSENHART, «In allem uns gleich außer der Sünde». *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie* (TSTP 5), Mainz 1992; Chr. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Quern-Neunkirchen 1984, 103-138. Siehe ferner den Beitrag von Guido Bausenhardt in dieser Zeitschrift. Meine Ausführungen verstehen sich als Wiederaufnahme und präzisierende Weiterführung der in meiner Studie zur «Freiheit Jesu» gemachten Aussagen. Die Vertiefung liegt vor allem darin, dass es durchaus möglich ist, das Grundanliegen dyotheletischer Christologie im Rahmen der von mir konzipierten Inkarnationstheorie substantieller zu integrieren, als dies ursprünglich geschehen ist. Zu den persontheoretischen Konsequenzen s. u.

<sup>55</sup> Vgl. J. TERNUS, Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu, in: A. GRILLMEIER, H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon 3*, Würzburg <sup>5</sup>1979, 81-237.

<sup>56</sup> S. o.

<sup>57</sup> Zu diesem Thema, das meines Erachtens zu den Problemen der Christologie Karl Rahners gehört, vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 68-85. 118-121. 315f.

<sup>58</sup> RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 1), 182.

<sup>59</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original; G. E.].

<sup>60</sup> G. MÜLLER, *Freiheit Christi*, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 107f, hier: 108.

<sup>61</sup> Ebd., 108.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Zur Christologie des Maximus Confessor vgl. ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 54-65; BAUSENHART, Sünde (s. Anm. 54); H. U. v. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln u. a. <sup>3</sup>1988, 204-273.

<sup>64</sup> KKK 475 mit Bezug auf DH 556-557.

<sup>65</sup> J. RATZINGER, *Schau auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 34f [Hervorhebung von mir; G. E.]; vgl. auch Chr. v. SCHÖNBORN, 681-1981: *Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance*: FZPhTh 29(1982)157-174; DERS., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984. Vgl. darüber hinaus RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 2), 179-184. Dabei zeigt sich, dass der in meinem christologischen Ansatz verfolgte Weg, den Begriff der Person in Christologie und Trinitätstheologie *gleichsinnig* zu verwenden, als folgerichtig, weil sich dadurch das Missverständnis abweisen lässt, als ob sich die Gottesanrede des Menschen Jesu auf den trinitarischen Gott bezöge. Stattdessen verhält es sich, wie *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI.*, in seiner Auslegung des Ölberggebets hervorhebt, dass sich hier der Sohn ausspricht, «der allen menschlichen Willen in sich aufgenommen und in Sohneswillen umgewandelt hat». RATZINGER, BENEDIKT XVI., Jesus 2 (s. Anm. 1), 184. Vgl. zu diesem Thema ESSEN, Freiheit (s. Anm. 2), 313-316.

<sup>66</sup> Das Interesse an einer interdisziplinären Vermittlung christologische Aussagen mit dem Subjektendenken der Neuzeit und das darin beschlossene Wagnis einer christologischen Denkformtransformation wären missverstanden, würde man den Entwurf einer neuen theologischen Denkform lediglich als eine Anpassung an zeitgenössische Denkvorgaben verstehen im Sinne einer unkritischen Anknüpfung an abruhbare Plausibilitäten. Anlage und Durchführung des gewählten christologischen Ansatzes lassen deutlich erkennen, dass er seinen methodischen Ausgangspunkt keineswegs unvermittelt in der Wahl des modernen Begriffs der Person findet. Theologisch leitend ist vielmehr die biblische Benennung auf das singuläre und exklusive Verhältnis Jesu zu Gott seinem Vater, um dann in einem weiteren Schritt die prädikativen Aussagen über Jesus als wahrer Mensch und wahrer Gott als Explikation der in der Bezogenheit Jesu auf seinen Vater für uns

offenbaren personalen Identität Jesu als der ewige Sohn Gottes zu begreifen. Nicht das, wenn man so will, apologetische Motiv ist somit leitend, sondern ein genuin dogmatisches! An dieser Stelle wäre eine eingehende methodische Auseinandersetzung mit der Christologie *Roger Haight* sinnvoll, sofern und weil sein Vorschlag einer «critical correlation» zwischen der überlieferten Gestalt des christlichen Glaubensverständnisses einerseits dem postmodernen Denken andererseits faktisch auf eine Anpassung der Überlieferung an die Plausibilitäten postmoderner Kultur hinausläuft. Das theologische Aufgreifen einer Denkform unterliegt deshalb der Anforderung, dass sie sich für das explikative Verstehen der vorgegebenen Glaubenswahrheit als geeignet erweist. Das bedeutet zugleich, dass die Adaption einer Denkform, die für die Vergegenwärtigung des überlieferten Glaubensverständnisses in Anspruch genommen wird, faktisch mit deren Modifikation einhergeht. Das gilt für die christologische Denkformproblematik der Gegenwart ebenso wie bereits für die altkirchliche Reformulierung des Glaubens im Medium hellenistischer Philosophie, die im Zuge ihrer christlich-theologischen Rezeption tiefgreifend umgestaltet wurde. Vgl. HAIGHT Jesus (s. Anm. 36), 40–47.

<sup>67</sup> MENKE, Jesus (s. Anm. 23), 91.

<sup>68</sup> S. o.

<sup>69</sup> Vgl. ESSEN, Freiheit, 290–317passim.

<sup>70</sup> BALTHASAR, Theodramatik II/2, 468.

<sup>71</sup> RATZINGER, Jesus 2, 180.

STEPHAN GOERTZ · MAINZ

## MENSCHENWÜRDE UND SEXUALMORAL

*Ein Debattenbeitrag*

In den ethischen Debatten der Gegenwart ist der Hinweis auf die Menschenwürde so verbreitet wie umstritten. Auf der einen Seite verdichtet sich im Wort der Menschenwürde das normative Selbstverständnis des Menschen, auf der anderen Seite verflüchtigt sich seine moralische Kraft, wenn es anscheinend konträren Zwecken dienen kann. So berufen sich im Falle der Sterbehilfe Befürworter wie Gegner etwa des ärztlich assistierten Suizids gleichermaßen auf die Menschenwürde. Die ethische Reflexion tut also gut daran, sich des Begriffs der Menschenwürde zu versichern, wenn mit seiner Hilfe strittige moralische Fragen geklärt werden sollen. Taucht das Wort der Menschenwürde in ethischen Argumentationen auf, dann wird eine Instanz ins Spiel gebracht, von der man hofft, dass die davon abgeleiteten Forderungen allgemeine Zustimmung finden. Wenn in die katholische Sexualmoral die Kategorie der Menschenwürde eingeführt wird, drückt dies, wie im Falle der naturrechtlichen Denkform, das Interesse an einer Kommunikabilität des Sittlichen aus. Welchen systematischen Stellenwert der Rekurs auf die Menschenwürde innerhalb der jeweiligen Sexualmoral einnimmt, ist damit noch nicht beantwortet. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Beitrag zur Klärung dieser Frage.

### I.

In seiner als «Relecture der Enzyklika *Humanae vitae*»<sup>1</sup> bezeichneten Darstellung lehramtlicher Sexualmoral geht es Manfred Spieker in der Hauptsache um den Versuch, einen *normativen Satz*<sup>2</sup> der Sexualmoral mit Hilfe der Menschenwürde bzw. des Personseins des Menschen zu plausibilisieren.<sup>3</sup> Der normative Satz lautet seit *Casti connubii* (1930), dass «jedweder Vollzug der Ehe, bei dessen Ausübung der Akt durch den Vorsatz der Menschen seiner natürlichen Kraft, Leben zu erzeugen, beraubt wird, (...) das Gesetz Gottes und der Natur» bricht (DH 3717).<sup>4</sup> Nachdem das II. Vatikanische Konzil diesen normativen Satz in seinen Aussagen zur Ehemoral nicht explizit wiederholen wollte und stattdessen die neue Formulierung «wirklich humane Zeugung in wirklicher Liebe»<sup>5</sup> (GS 51) gewählt hatte, greift *Humanae vitae* auf die Norm von *Casti connubii* zurück und wählt den Weg einer konkreten normativen Bestimmung, wie er in der berühmten Fußnote zu *Gaudium et spes* 51

*STEPHAN GOERTZ, geb. 1964, Professor für Moralthologie an der Universität Mainz.*

vorbereitet worden war. Für die Hermeneutik der sich seitdem an diese Entscheidung von *Humanae vitae* (1968) haltenden Verkündigung ist eine Formulierung aufschlussreich, die Karol Wojtyła schon 1960 zur Beschreibung des Anliegens seiner ethischen Studien gewählt hat. Die Normen der katholischen Sexualethik beabsichtige er in einer Form darzulegen, «die möglichst endgültig ist und auf den elementarsten, unbestrittenen moralischen Wahrheiten sowie auf den grundlegendsten Werten und Gütern aufbaut. Ein solches Gut ist die Person, und eine solche moralische Wahrheit ist das Liebesgebot.»<sup>6</sup> Umgesetzt wird dieses Programm zwei Jahrzehnte später von Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* (1981). Menschliche Sexualität ist demnach nur dann eine dem Menschen als Person entsprechende, d.h. menschenwürdige Sexualität, wenn Mann und Frau in der Ehe ihre Sexualität so leben, dass sie nicht in Konflikt geraten mit dem zitierten normativen Satz. Den als unerlaubt gesetzten Handlungsweisen soll nachgewiesen werden, dass sie mit dem Personsein des Menschen in keinem Falle in Übereinstimmung zu bringen sind. Eine «menschenswürdige Sexualität» bezieht ihre «Normen und ihre Überzeugungskraft (...) aus der personalen Natur des Menschen.»<sup>7</sup> Und vor allem, so bleibt hinzuzufügen, aus der personalen Qualität der Beziehung. Die sich an *Humanae vitae* und *Familiaris consortio* anschließenden intensiven moraltheologischen Reflexionen drehen sich nun um die Frage, in welchem Verhältnis der zitierte normative Satz der Sexualmoral zum Begriff der menschlichen Person und ihrer Würde steht. *Dient die Personalität im Sinne eines Moralprinzips der genuinen sittlichen Begründung der Sexualmoral oder sucht sich die in ihrem normativen Bestand vorgegebene Sexualmoral eine ihr dienliche personale Absicherung?* Gleiches gilt für die Theologie des Leibes, die in der Lehrverkündigung von Johannes Paul II. einen bedeutsamen Platz einnimmt. Kurz: Worum ist die Sexualmoral zentriert?

## II.

Normen der Sexualmoral stehen immer in einem größeren Begründungskontext, der im Falle der Moraltheologie verschiedene Quellen sittlich relevanter Einsichten (Glaube, Vernunft und Erfahrung) in ein ethisch und theologisch konsistentes Verhältnis zu bringen hat. In der Geschichte der Moraltheologie sind dazu unterschiedliche strukturierende Moralprinzipien entwickelt worden, etwa das der Finalität des Wollens und Handelns, das der Caritas oder zuletzt das der Autonomie. Verschärfend tritt zur damit geforderten Reflexivität des Denkens die Tatsache hinzu, dass unter Bedingungen von Modernität «mit Normativitätsansprüchen auftretende Begriffe keine selbstverständliche Geltung mehr beanspruchen»<sup>8</sup> können. Was nur dann nicht im Relativismus mündet, wenn eine Instanz gefunden werden kann, die moralische Verpflichtungen unbedingt zu begründen vermag.

Diese gesuchte Instanz ist keine andere als die Freiheit des Menschen selbst, welcher die Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung eignet – eine Fähigkeit, die transzendental betrachtet in der Selbst-Wahl der Freiheit als Freiheit grundgelegt ist. Entscheidend ist, dass eine solche Freiheit nicht auf eine Willkür hinausläuft, sondern sie dann, wenn sie sich gelingend realisieren will, das Prinzip «Freiheit soll sein» zur Regel ihrer Selbstbestimmung macht. Zum Prinzip des Glaubens wird diese Freiheit in dem Moment, wo sich das Gottesverhältnis des Menschen wahrhaftig in

Freiheit und Liebe realisiert.<sup>9</sup> Wenn Konsens besteht, dass katholische Sexualmoral in der Instanz der Menschenwürde ihre Vorstellungen präsentiert, worauf basieren dann die offensichtlichen Differenzen in den konkreten normativen Bestimmungen? Der Grund ist in nichts anderem zu suchen als in den zu Beginn angedeuteten Differenzen im näheren Verständnis der menschlichen Person und ihrer spezifischen Würde.

### III.

Ohne hier auch nur im Ansatz in die anhaltende Debatte um die Genese der modernen Idee der Menschenwürde einsteigen zu können<sup>10</sup>, lassen sich doch zwei Entwicklungen benennen, die sich nicht zuletzt christlichen Impulsen verdanken. Würde (*dignitas*) ist in der römischen Antike ein politisch-sozialer Begriff des Ansehens, der sich auf den gesellschaftlichen Status einer Person bezieht und mit Normen der entsprechenden Lebenspraxis verknüpft ist.<sup>11</sup> Würde verlangt eine ihr entsprechende ethische und ästhetische Haltung. Bei Cicero wird der Kosmos des politischen Gemeinwesens überschritten. Die menschliche Exzellenz ist in der menschlichen Natur zu finden und in der vernünftig-natürlichen Ordnung der Welt entdeckt die Stoa daran anschließend die sittliche Bestimmung des Menschen. Die Erkenntnis der *conditio humana* führt zu einem menschenwürdigen Dasein. In traditioneller christlicher Terminologie: In der göttlichen Schöpfungsordnung nimmt der Mensch einen besonderen Rang ein, der seine Würde begründet, die zwar durch den Sündenfall verloren gegangen, durch die Menschwerdung Christi aber wiederhergestellt worden ist. Die erste Entwicklung ist damit eine der *Universalisierung* der Menschenwürde, die durch den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit weiteren Auftrieb erhält, die nicht einzelnen, erhabenen, sondern allen Menschen gilt, Mann und Frau auf gleiche Weise in ihrer moralischen Verantwortungsfähigkeit würdigt.<sup>12</sup> Die Wahrnehmung des menschlichen Körpers bleibt dabei ambivalent. Ist er auf der einen Seite durch das Geschehen der Inkarnation in das Heilsgeschehen hineingezogen worden und gilt die Nächstenliebe dem Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit, dient die Theologie der Sünde auf der anderen Seite manchen zu seiner asketisch-pädagogischen Disziplinierung. So oder so: Der Körper wird zum Gegenstand intensiver religiöser Beobachtung und Sorge.<sup>13</sup>

Die zweite Entwicklung möchte ich die *Ethisierung* der Menschenwürde nennen. In der antiken christlichen Philosophie finden wir die Vorstellung, dass die den Menschen auszeichnende und ihn zu seinem Glück führende Unabhängigkeit eine solche gegenüber einer zugrunde liegenden Wesens-Natur sei: «Nicht das Wesen bestimmt den Willen, sondern umgekehrt bestimmt die Freiheit das Wesen des Menschen.»<sup>14</sup> Nicht irgendwelchen anderen Eigenschaften, sondern präzise derjenigen der Fähigkeit zur Freiheit kommt in Hinsicht auf die Würde des Menschen der erste Rang zu. So wird der Mensch als moralisches Wesen zum Träger einer spezifischen Würde. Aufgegriffen wird dieser Gedanke in der mittelalterlichen Theologie und von dort gelangt er in das neuzeitliche Naturrecht. «Nach Pufendorf ist (...) Gott zwar der Schöpfer des physisch Seienden, aber deswegen doch nicht auch Urheber aller moralischen Dinge»<sup>15</sup>, die auf Freiheit beruhen. Insofern der Mensch zur freien Selbstbestimmung bestimmt ist, kommt ihm eine Würde zu,

die von ihm selbst und allen anderen unbedingt zu achten ist. Die Person ist «das eigentliche *ens morale*, das Wesen der Freiheit.»<sup>16</sup> Diese im Mittelalter entstehende anthropologische Bestimmung grenzt sich von der aristotelischen Metaphysiktradition ausdrücklich «wegen ihrer einseitigen Ausrichtung an der Welt der Naturdinge»<sup>17</sup> ab. Setzen wir die beiden Aspekte der Universalisierung und der Ethisierung in Verbindung, kommen wir zu einem im vollen Sinne sittlichen Begriff von Freiheit. Mit Willkür und Beliebigkeit hat sittliche Freiheit, wir können auch von Autonomie sprechen, deshalb nichts gemein, weil, so haben uns Kant und Hegel gelehrt, sie erst dann in Wahrheit Freiheit zu nennen ist, wenn sie die Freiheit und das Wohl aller will. So wird die Person zum immanenten Geltungsgrund einer Moral universaler Solidarität.<sup>18</sup>

#### IV.

Die Bewegung des Naturrechts zum Freiheitsrecht setzt die Ursprungsintention naturrechtlichen Denkens, Kriterien wahrhaft menschlicher Praxis gegen jeden Positivismus formulieren zu können, unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens fort und versteht sich dabei getragen von genuin christlichen Motiven. Aber beruht, so könnte besorgt gefragt werden, dieses moraltheologische Denken nicht auf einer Spaltung des Menschen in Natur und Freiheit? In der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts steht vor allem der Ansatz von Helmuth Plessner dafür ein, diese Besorgnis zu zerstreuen. Der Mensch, so Plessner, ist in der Natur dasjenige Wesen, das sein Leben zu führen hat in der nicht auflösbaren Spannung zwischen den Momenten des Körper-Seins und des Körper-Habens.<sup>19</sup> Eine fundamentale Labilität des Daseins ist der Preis für das Bewusstsein und die Möglichkeit von Freiheit, die darin besteht, sich in ein Verhältnis setzen zu können zu dem Verhältnis, als das der Mensch existiert. Weder erschöpft sich menschliches Leben im Körper-Sein, noch verfügen wir souverän über das Körper-Haben. Es zeichnet unsere Natur aus, aus unserer Natur etwas zu machen. Unsere Freiheit wird ergriffen, sobald wir uns zu verhalten beginnen zu dem, was wir sind und zu dem wir in den Kontingenzen unseres Daseins geworden sind.

#### V.

Beziehen wir diese hier nur angedeuteten anthropologisch-ethischen Überlegungen zurück auf die Frage nach einer menschenwürdigen Sexualität, dann lassen sich m. E. die folgenden drei Aspekte herausarbeiten. (1) Die Redeweise von einer menschenwürdigen, humanen Sexualität hat auf anthropologischer Ebene zunächst darauf zu achten, dass ihre Aussagen das Menschsein nicht auf den Aspekt bestimmter natürlicher Dispositionen reduzieren. Humane Sexualität zeichnet sich von Beginn an, theologisch gesprochen: vom Schöpfergott gewollt, durch Mehrdimensionalität aus; sie ist immer verwoben in kulturelle Bestimmungen und hat von daher stets auch kommunikative Bedeutung. Normen menschenwürdiger Sexualität, die in diesem Sinne der Natur des Menschen gemäß sein wollen, müssten sich ihrer kulturellen Imprägnierung bewusst sein. Auch als sexuelle Wesen haben wir unser Leben zu führen. (2) Wenn Menschenwürde im christlichen Sinne den sozialen

Status der Person transzendiert und vorbehaltlose Anerkennung fordert, dann stehen all die Normen der Sexualmoral auf dem Prüfstand, die der Absicherung sozialer Statusunterschiede gelten und nicht die Person als Person achten und schützen wollen. Frühere Vorstellungen einer Frauen und Männern würdigen Sexualität, im Sinne einer ihrer jeweiligen Stellung im hierarchischen Gemeinwesen angemessenen Sexualität, trifft der Verdacht, die gleiche Personwürde von Mann und Frau zu unterlaufen. Eine geschlechtsspezifische Doppelmoral, die Formen männlicher Sexualität etwa darum verurteilte, weil der Mann darin aus seiner angestammten Rolle fiel, kann sich unter dem Gesichtspunkt menschenwürdiger Sexualität nicht länger behaupten.<sup>20</sup> (3) Die Menschenwürde, so hat es Jürgen Habermas ausgedrückt, bildet «gleichsam das Portal, durch das der egalitär-universalistische Gehalt der Moral ins Recht importiert wird. Die Idee der menschlichen Würde ist das begriffliche Scharnier, welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, dass aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte begründete politische Ordnung hervorgehen konnte.»<sup>21</sup> Das moralische Versprechen eines menschenwürdigen Lebens soll in der «juristischen Münze eingelöst»<sup>22</sup> werden. Dieser innere Zusammenhang der Menschenwürde zu den Menschenrechten gilt dann auch für die Forderung nach einer menschenwürdigen Sexualität. Keine die Menschenrechte nicht respektierende Form von Sexualität kann für sich moralische Legitimität beanspruchen. Hier ist die moderne Sexualmoral entschieden normativ. Sexuelle Gewalt wird von ihr auf menschenrechtlicher Grundlage skandalisiert und Kirche und Theologie sind in diesem Falle die Lernenden.<sup>23</sup> Menschenrechte definieren aber nicht lediglich Abwehrrechte, sondern formulieren auch Anspruchsrechte. Als diskriminierend wird es daher empfunden, wenn sexuelle, kulturelle oder religiöse Präferenzen der Person ihr die Handlungsmöglichkeiten verweigern sollen, die aus ihrer Sicht und wahrhaftig Ausdruck einer frei gewählten und sittlich verantwortlichen Lebensführung sind. Gewissensfreiheit ist eine Schwester der Religionsfreiheit. Sich in diesem Sinne für die Freiheit des Gewissens einzusetzen, zählt zum besten Erbe christlicher Moral.<sup>24</sup> Fragwürdig ist ein Gewissensbegriff, für den weniger die ernsthafte und sich mit Gründen ausweisende Gewissenhaftigkeit, sondern die Normkonformität zählt. So würde der Sinn von Moralität verfehlt.

Was steht im Mittelpunkt christlicher Sexualmoral unter dem Anspruch der Menschenwürde, so hatten wir gefragt. Die Antwort hängt ab von der zugrunde liegenden Konzeption der Menschenwürde. Aus der Sicht einer sowohl christlichen wie säkularen Ethik kann die Person nicht jenseits ihrer sich selbst auf sich selbst verpflichtenden Freiheit begriffen und geachtet werden. Sexualität unter dem *Primat der Liebe*, wie eine glückliche Formulierung August Adams lautet<sup>25</sup>, bedeutet, die Freiheit und körperliche Integrität des anderen zu respektieren, sich um dessen Wohl zu sorgen und den Sinndimensionen der Sexualität (Fortpflanzung, lustvolle Selbsterfahrung, Kommunikation) nicht willkürlich auszuweichen. Schon einmal hat die Rückbesinnung auf das biblische Liebesgebot zu einer Neubewertung menschlicher Handlungsmöglichkeiten geführt. Im Falle der Lebendorganspende wurde aus dem naturrechtlich begründeten strikten Verbot ein Zeichen mitmenschlicher Solidari-



tät.<sup>26</sup> Nicht zuletzt achten wir den anderen in seiner Würde immer dann, wenn wir unsere moralischen Vorstellungen, die ihn betreffen und in seine Lebensführung eingreifen, mit teilbaren Gründen zu rechtfertigen bereit sind.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Manfred SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika «Humanae vitae»*, in: IkaZ Communio 40 (2011) 561-573.

<sup>2</sup> Zur Unterscheidung zwischen stets allgemeingültigen *sittlichen Normen* und *normativen Sätzen*, die unter Umständen nicht ausnahmslos gültig sind, siehe Bruno SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf <sup>3</sup>1987, 297f.

<sup>3</sup> So ausdrücklich SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität* (s. Anm.1) 2011, 569. Aus diesem Grunde bleiben die von Spieker angesprochenen gesellschaftlichen und kulturellen «Entwicklungen seit 1968» hier außer Betracht.

<sup>4</sup> Zur historischen Einordnung vgl. Claude LANGLOIS, *Le Crimen d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Paris 2005; Klaus UNTERBURGER, *Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht?* in: Jörg SEILER (Hg.), Matthias LAROS (1882-1965), *Kirchenreform im Geiste Newmans*, Regensburg 2009, 131-187.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Todd A. SALZMAN/Michael G. LAWLER, *Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human*, in: TS 67 (2006), 625-652.

<sup>6</sup> Karol WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung*, München <sup>2</sup>1981, 10 (erste polnische Auflage Lublin 1960).

<sup>7</sup> SPIEKER, *Menschenwürdige Sexualität* (s. Anm.1) 2011, 571. Personalismus wird «allerdings fraglich, wenn er überkommene Positionen, die unter anderen denkerischen Voraussetzungen entwickelt (wurden), nur absegnet», so Klaus DEMMER, *Wahrheit oder Freiheit? Gewissensfreiheit – ein Prüfstein der Wahrhaftigkeit*, in: Ursula STRUPPE, Josef WEISMAYER (Hg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck, Wien 1991, 55-76, 70.

<sup>8</sup> Magnus STRIET, *Religiöser Humanismus und säkulare Vernunft*, in: Adrian HOLDEREGGER et. al. (Hg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg/Basel 2011, 403-409. An Striets Überlegungen zur «Humanität von Religion» (ebd. 406) schließt das Folgende an.

<sup>9</sup> Dazu nun: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*. 2 Bde., Freiburg 2011.

<sup>10</sup> Vgl. zuletzt Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

<sup>11</sup> Dazu und zum Folgenden vgl. Viktor PÖSCHL/Panajotis KONDYLIS, *Würde*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 1992, 637-677; Richard BRUCH, *Person und Menschenwürde. Ethik im lehrsgeschichtlichen Rückblick*, Münster 1998.

<sup>12</sup> Vgl. Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition*, in: DERS./Clemens SEDMAK (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes?* Darmstadt 2010, 7-42.

<sup>13</sup> Vgl. Alois HAHN, *Religiöse Dimension der Leiblichkeit*, in: DERS., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*, Frankfurt am Main 2000, 387-403.

<sup>14</sup> Theo KOBUSCH, *Die Kultur des Humanen. Zur Idee der Freiheit*, in: Adrian HOLDEREGGER et. al. (Hg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg/Basel 2011, 357-368, 361.

<sup>15</sup> Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person*, Freiburg 1993, 72.

<sup>16</sup> KOBUSCH, *Die Kultur des Humanen* (s. Anm. 14), 362.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

<sup>19</sup> Vgl. Helmuth PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern/München <sup>3</sup>1961.

<sup>20</sup> Vgl. Martti NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.

<sup>21</sup> Jürgen HABERMAS, *Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8/2010, 43–53, 46f.

<sup>22</sup> Ebd. 47.

<sup>23</sup> Vgl. Stephan GOERTZ/Herbert ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster 2010.

<sup>24</sup> Vgl. Karl Kardinal LEHMANN, *Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen – Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der «Königsteiner Erklärung» der Deutschen Bischofskonferenz*, in: DERS., *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg 2006, 175–200; William J. HOYE, *Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin*, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia Bd. 24)*, Berlin, New York 1996, 419–435.

<sup>25</sup> August ADAM, *Der Primat der Liebe*, Kevelaer 1932. Zuletzt zum Thema: Konrad HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241)*, Freiburg 2011. Ferner zuvor: Margaret A. FARLEY, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Studie von Marc ACHILLES, *Lebenspende-Nierentransplantation: eine theologisch-ethische Beurteilung (Studien der Moraltheologie Bd. 30)*, Münster 2004.

# 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

**A**us 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. Unsere neue Problemlage: Das Scheitern des Atheismus  
und die Notwendigkeit der Religion  
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  
(mit Edith Düsing, Alois M. Haas, Peter Henrici, Dominik Skala,  
Jan-Heiner Tück)



## DER ZEUGE – GEISEL DER WAHRHEIT

### *Annäherungen*

«Niemand / zeugt / für den Zeugen» – heißt es am Ende von Paul Celans Gedicht *Aschenglorie* (GW II, 72). Der Zeuge bringt eine Wahrheit ein, die unangenehm oder gefährlich ist und deswegen in Frage oder Abrede gestellt und von keinem anderen bezeugt wird, vielleicht auch von keinem anderen bezeugt werden kann. Es gibt andere, die sein Zeugnis auslöschen oder im Gerede untergehen lassen wollen, weil sie die Wahrheit nicht ertragen oder nicht ertragen wollen. So wird die Wahrheit für den Zeugen selbst gefährlich. Abstand nehmen vom Zeugnis gibt es für Celan freilich nicht. Die Wahrheit, die das «Metapherngestöber» unterbricht, muss gesagt werden, selbst dann, wenn sie den Zeugen und sein Wort zunächst in ein eisiges – und paradoxerweise gastliches – Abseits führt:

WEGGEBEIZT vom  
Strahlenwind deiner Sprache  
das bunte Gerede des An-  
erlebten – das hundert-  
züngige Mein-  
gedicht, das Genicht.

Aus-  
gewirbelt,  
frei  
der Weg durch den menschen-  
gestaltigen Schnee,  
den Büßerschnee, zu  
den gastlichen  
Gletscherstuben und -tischen.

Tief  
in der Zeiteinschrunde,  
beim  
Wabeneis  
wartet, ein Atemkristall,  
dein unumstößliches Zeugnis. (GW II, 31)

Celan beschreibt mit diesem Gedicht, das Ende des Jahres 1963 entstanden ist, die Verlorenheit des Zeugen in einer Welt, die ihn nicht hören will und ihm feindlich gesonnen ist. Er mag dabei die Verdrängung der Shoah im Auge gehabt haben, der er mit seinen Gedichten entgegenwirken wollte. Ungewiss aber ist, ob es im Hintergrund eine Instanz gibt, die für den bedrohten Zeugen einsteht, die sein «unumstößliches Zeugnis» verbürgt. «Für-niemand-und-nichts-Stehn», heißt es an anderer Stelle bei Celan (GW II, 23). Der Zeuge scheint auf sich gestellt, einsam und ohne Stütze. Er steht für das «Nichts», die Vernichtung der anderen, der für immer Verstummen, denen er an den Grenzen des Verstummens seine Stimme leiht; aber er steht auch für «Niemand», von dem ungewiss bleibt, ob er wirklich niemand ist – oder vielleicht doch das unter dem Mantel der Verborgenheit sich entziehende Mysterium des göttlichen Du. «Gelobt seist du, Niemand» – heißt es im *Psalm* (GW I, 225).

Aber was für Celans Dichtung und ihr Zeugnis für die lange niedergehaltene und verdrängte Wahrheit der jüdischen Leidensgeschichte gilt, das gilt *mutatis mutandis* auch für die Blutzeugen des Evangeliums, die seit den Tagen der ersten Märtyrer umgebracht wurden. Auch sie standen in der Stunde des Martyriums, in dem sie die Unausweichlichkeit ihres Glaubens mit ihrem Blut bezeugen mussten, auch sie standen in dieser Stunde allein (selbst wenn sie mit anderen zusammen getötet wurden), sprachen Worte, die niemand hören wollte, verkündeten Wahrheiten, die kein anderer bezeugen wollte oder konnte. Und gilt das nicht in Glaubensdingen überhaupt, selbst wenn keine Gefahr besteht, dass das Zeugnis zum Martyrium führt? Wer zeugt für den Zeugen?

Jesus Christus ist der Proto-Zeuge, der die Wahrheit des Vaters durch seine Geburt, durch sein Leben und Wirken und durch sein Sterben bezeugt. Er ist das inkarnierte Wort Gottes. Er redet und wirkt nicht in eigenem Namen, sondern im Namen dessen, der ihn gesandt hat. Seine Haltung ist gekennzeichnet durch «das unbedingte Vorziehen des Vaters, seines Wesens, seiner Liebe, seines Willens und Gebotes gegenüber allen eigenen Wünschen und Neigungen. Das unentwegte Ausharren in diesem Willen, komme, was da will. Und vor allem das Überlassen der Verfügung an den Vater, das Nicht-vorauswissen-wollen, nicht Antizipieren der Stunde» (Hans Urs von Balthasar, *Fides Christi*, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 53f.). Er pocht nicht auf eigene Ansprüche, sondern entspricht dem Willen des Vaters, dem er sich ganz übereignet – freiwillig und bis ins Äußerste. Im Leben und Sterben Jesu ereignet sich die Heiligung des Namens Gottes. Viele Hörer seiner Botschaft aber ertragen diese Wahrheit nicht, die durch Zeichen und Wunder machtvoll beglaubigt wird. Sie suchen nach einer Gelegenheit, den Zeugen aus dem Weg zu räumen. Die Aversion gegen die Botschaft treibt die Aggression gegen den Boten hervor. Er wird vor das Tribunal der

vermeintlich Besserwissenden und Mächtigen geschleppt, verurteilt, geißelt und ans Kreuz geschlagen. Doch Gott zeugt für seinen getöteten Zeugen, er lässt ihn nicht im Tod, sondern erweckt ihn zu einem Leben, das keinen Tod mehr kennt. Die gekreuzigte Wahrheit – sie lebt, und die Erstzeugen dieser Wahrheit sind die Apostel, die nicht nur mit Augen und Ohren erfahren haben, was sie bezeugen, sondern darüber hinaus auch bevollmächtigt sind und ausgesandt werden. Der Erstzeuge hat die Wahrheit nicht, sondern diese hat ihn. Er hat sie nicht in Begriffen fixiert, sondern ist von ihr ergriffen. Seine Vernunft diktiert nicht, wie die Wahrheit zu sein hätte, sie vernimmt und lässt wahr sein, was ihr vorausliegt. Auf den Spuren der apostolischen Zeugen aber sind alle Christen unterwegs, die sich in die Lebenswirklichkeit Christi hineinziehen lassen, in die sie durch die Taufe bereits hineingetaucht sind (vgl. Röm 6,3-11). Die Wahrheit Christi im eigenen Leben wahr sein zu lassen und durch das Wort auch öffentlich zu machen, das kann Widerspruch provozieren, weil die Wahrheit Christi Gegenwahrheiten auf den Plan ruft.

Stephanus, der erste Märtyrer der frühen Kirche, hat dies erfahren müssen. Er ist ein überragender Verkünder des Wortes, der die Botschaft Jesu Christi mit Kraft verbreitet. Seine Kritik am Jerusalemer Tempelkult, sein Verständnis des Gesetzes stoßen auf Widerspruch. Er wird denunziert und vor den Hohen Rat geschleppt, falsche Zeugen treten gegen ihn auf, um ihn des Unrechts zu überführen. In dieser bedrängenden Lage kann Stephanus, der Angeklagte, nicht schweigen, auch wenn er nicht weiß, wie er reden soll. Aber der Geist Jesu Christi gibt ihm die Worte ein, auf die er aus eigenen Stücken nicht kommen würde, und er hält eine Rede, die längste in der Apostelgeschichte. In dieser Rede, die auf die Anklagepunkte gar nicht eingeht, zeichnet er die Geschichte Israels als eine Geschichte des Widerstands gegen die Zuwendung Gottes: «Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt?» (Apg 7,32). Auf die Empörung seiner Zuhörer hin legt er – erfüllt vom Heiligen Geist – das öffentliche Bekenntnis ab, er sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen. Daraufhin wird er aus der Stadt hinausgetrieben und gesteinigt. Aber er bewährt die Wahrheit Jesu Christi, von der er ergriffen ist, dadurch, dass er den Hass seiner Peiniger mit Liebe beantwortet und noch sterbend für seine Mörder eintritt (vgl. Apg 7,60). Gerade so wird Stephanus in seinem Leiden Christus gleich, der nicht nur für seine Freunde, sondern auch für seine Feinde gestorben ist (vgl. Lk 23,34) (*Robert Vorholt*).

«Zeuge der Wahrheit» – so hat Erik Peterson einen in der Zeit des Nationalsozialismus veröffentlichten Sammelband überschrieben, der große Beachtung gefunden hat. Unter Rückgriff auf die Aussendungsrede (Mt 10) vertritt er die These, dass der Zeuge in der Situation des Gerichts nicht aufgrund eigener Kraft, sondern aufgrund der Wirkung des Heiligen Geistes ein

Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn des neuen Äons, ablegt. Sein Zeugnis steht damit gegen die Machthaber dieser Welt. Es verschafft der Wahrheit Jesu Christi eine Gegenöffentlichkeit, die auf die Macht und die Herrlichkeit des wiederkommenden Christus vorausweist. Dass Petersons Aufsatz – im Dritten Reich selbst ein klares Zeugnis gegen die Machthaber dieser Welt – 1937 in einem deutschen Verlag erscheinen konnte, darf man als kleines publizistisches Wunder bezeichnen (*Barbara Nichtweiß*).

Auch heute gibt es Märtyrer, die für ihren Glauben das Leben lassen. Es ist schwer, für die bedrängten und verfolgten Christen in islamischen Staaten die richtige Sprache zu finden. Die Solidarität mit den Bedrohten gebietet es, nicht zu schweigen, aber die Rede so zu führen, dass keine islamfeindlichen Tendenzen geschürt werden. Die Gemeinschaft der Mönche von Tibhirine (Algerien), deren Zeugnis durch den Film «Von Göttern und Menschen» weltweit bekannt wurde, ist das Opfer eines brutalen islamistischen Attentats geworden. Aber die Gemeinschaft, die um die Gefahr eines Attentats wusste, hat sich bewusst entschieden, im Land zu bleiben, den muslimischen Nachbarn die Treue zu halten und das Evangelium gewaltlos zu bezeugen. Das Testament des Priors der Trappistenmönche von Tibhirine, aber auch der Brief des ermordeten Bischofs von Oran legen die geistlichen Quellen dieser Gesprächs- und Hingabebereitschaft offen. Im Martyrium sind sie der Wehrlosigkeit Christi nachgefolgt und haben durch ihr Zeugnis der Gewaltlosigkeit die etwas gewaltsame These Jan Assmanns widerlegt, dass «Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott» (NZZ vom 30./31.10.2004) zusammengehören (*Christoph Benke*).

Die Kategorien Zeuge und Zeugnis sind im aktuellen philosophischen und theologischen Diskurs erneut präsent. Im postmodernen Denken gibt es Metamorphosen und Umschreibungen des Begriffs des Zeugen. So hat Giorgio Agamben in seiner Studie *Homo sacer* darauf hingewiesen, dass es Unpersonen gibt, die durch das juristische und soziale Netz fallen. Sie sind Abschaum und Auswurf, werden aber gerade so zum Unterpand einer neuen Gerechtigkeit. Jacques Derrida hingegen hat im Blinden das Urbild des wahrhaft Sehenden ausgemacht, dem der Blick durch die Dinge dieser Welt nicht mehr verstellt ist. Geblendet vom Licht einer anderen Wirklichkeit kann der Überwältigte nicht sprechen, aber auch nicht einfach schweigen. Er steht im Bann des Ereignisses, das er stammelnd bezeugt. Jean-Luc Marion schließlich zeichnet den Zeugen als Geisel der Wahrheit, die ihn ergreift, über die er nicht verfügen kann. Im Lichte dieser Stimmen kann das Zeugnis des Märtyrerpriesters Georg Häfner mit einer neuen Tiefenschärfe betrachtet werden (*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*), aber auch die Theologie kann von der französischen Gegenwartsphilosophie neu lernen, dass das Zeugnis-Geben ein Grundvollzug von Wahrheit ist (*Peter Zeillinger*).



Der Begriff des Zeugnisses hat in der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts Bedeutung gewonnen. Die Pointe des christlichen Offenbarungsverständnisses besteht darin, dass der ewige und unendliche Gott sich in der Person und Geschichte Jesu Christi selbst zu erkennen gegeben und sein Antlitz gezeigt hat. Den Erstzeugen dieses Offenbarungsereignisses, den Aposteln, kommt daher besondere Autorität zu. Allerdings reicht es nicht aus, auf die formale Autorität dieser Zeugen zu verweisen und ihre Zeugnisse wortlautidentisch nachzusprechen. Anders als traditionalistische Papageien-theologie wahrhaben will, muss die ein für alle Mal ergangene Offenbarung, die in den kanonischen Schriften der Bibel bezeugt wird, im Wandel der Zeiten geschichtlich je neu weitergegeben werden. Die Offenbarungswahrheit ist Zeugniswahrheit, die in der Geschichte durch die Lebensgemeinschaft von Zeugen lebendig tradiert wird. Dabei kommt es nicht nur auf deren persönliche Glaubwürdigkeit, sondern auch auf das Zusammenspiel der unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen – Heilige Schrift, lebendige Überlieferung der Kirche, Lehramt und Theologie – an. Statt die Wahrheit des Glaubens mit Autorität einzuschärfen, besteht die Herausforderung nicht erst heute darin, sie einladend im Wort und glaubwürdig im Leben zu bezeugen, damit sie ankommen kann (*Bernhard Körner*).

*Jan-Heiner Tück*

ROBERT VORHOLT · BOCHUM

## ZEUGNIS UND MARTYRIUM

*Neutestamentliche Perspektiven*

Durch die Ereignisse des 11. September 2001 und deren Nachwirkungen ist das Thema Religion und Gewalt, das bis dato gemeinhin eher als ein Relikt der Geschichte verstanden wurde, zu neuer trauriger Aktualität gelangt. Für den Oxforder Gelehrten Richard Dawkins ist das eigentliche Problem, das er wirkursächlich betrachtet, schnell benannt: Die Religionen lehrten die Menschen, das eigene Leben zu verachten, und könnten sie auf diese Weise dazu bringen, sich selbst zu opfern<sup>1</sup>. Hat er Recht? Trifft er ins Schwarze?

Der neutestamentlich reflektierte Glaube verachtet das irdische Leben nicht. Aber er verklärt es auch nicht. Er weiß um alle Widrigkeiten, die sich demjenigen in den Weg stellen können, der glaubt. Wer ihnen standhält, sie annimmt und im Glauben bewältigt, zeugt im Licht der Heiligen Schrift von einer Hoffnung, die nicht zugrunde gehen lässt (Röm 5,5). Die Christen des Anfangs agieren nicht aus einer Position der Stärke heraus. Umgekehrt lässt sie das Wissen darum nicht der Versuchung erlegen, ihrer Überzeugung in gewaltbereiter Partisanen-Manier Ausdruck zu verleihen. Sie werden marginalisiert. Aber ihnen liegt daran, ihre christliche Berufung unter den Bedingungen zu leben, in die hinein sie sich von Gott gestellt wissen. Bewährung begreifen sie als Form der Nachfolge; Standfestigkeit und Überzeugung sind ihr Zeugnis.

### *1. Christliches Lebenszeugnis im Neuen Testament*

Für das frühe Christentum in neutestamentlicher Zeit ist die Minderheitensituation nicht untypisch. Der Erste Petrusbrief und die Johannesoffenbarung beschreiben Probleme, denen viele christliche Gemeinden des Anfangs ausgesetzt waren: dass sie von ihrer Umgebung, den Nachbarn, den Kollegen, den Familienmitgliedern, sogar von Staat und Kaiser angefeindet,

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

verdächtigt, benachteiligt, ausgegrenzt, schließlich sogar verfolgt werden (vgl. 1 Petr 3,9.16; 4,14; Offb 12-13). Sich zu Christus zu bekennen, bedeutete auch, aus dem Lebensgefüge von Familie, Gesellschaft und Staat auszubrechen und eine Alternative zu wagen, die vielen anderen als illegitime Neuerung erschien. Durch ihren Lebensstil erregten die Christen bei ihren jüdischen und heidnischen Mitbürgern Anstoß. 1 Petr 4,4 bringt das Dilemma – sicher nicht ohne Polemik, aber doch psychologisch plausibel – auf den Punkt: «Das befremdet sie: dass ihr nicht mehr mit ihnen mitschwimmt im Strom ihrer Heillosigkeit; deshalb verlästern sie euch.»

Der Erste Petrusbrief gehört zu den theologischen Schwergewichten des Neuen Testaments. Er redet die Christen als eine gesellschaftlich angefochtene Minderheit an, die unter starker Ausgrenzung und anfänglicher Verfolgung durch ihre heidnische Umgebung leiden. Die Benachteiligung können sie offenbar nur als Ungerechtigkeit wahrnehmen, nicht aber auch als Chance für eine erneuerte Gestaltung des Christseins. Der Brief ist geschrieben, um diesen Christen die Größe der ihnen geschenkten Gnade wieder neu vor Augen zu stellen und sie so zu motivieren (1 Petr 5,12). Die Situation der Diaspora ist Schicksal und Sendung zugleich (1 Petr 2,1-10; vgl. Ex 19.6)<sup>2</sup>. 1 Petr ruft weder zur Revolution noch zum Opportunismus, aber zu einer humanen Gestaltung der vorgegebenen Lebensverhältnisse, zur selbstkritischen Prüfung der eigenen Lebenslage, zur Leidensfähigkeit und zur nachhaltigen Verwandlung der Welt. Das alles ist für ihn christliches Zeugnis.

Die Johannes-Apokalypse nimmt die Probleme wieder auf, die schon der Erste Petrusbrief angesprochen hatte. Es wird deutlich, dass sich die Situation der Christen weiter zugespitzt hat. Darauf antwortend zeichnet sie mit großer theologischer Ziel- und Passgenauigkeit den (heils-)dramatischen Prozess nach, dass die eschatologische Offenbarung der Herrschaft Gottes zunächst den härtesten Widerstand des Bösen stimuliert, der sich in massivster Form durch den politische und wirtschaftliche Macht beanspruchenden Synkretismus artikuliert. Die Gerechten werden nicht grundlos ins Leiden gestürzt. Doch zugleich unternimmt die Johannesoffenbarung den Aufweis, dass die nur scheinbare Übermacht des Todes nichts Anderes als letzte Zuckungen des im Heilsereignis tödlich verwundeten Widersachers Gottes und der Menschen sind, weshalb am Ende, alles beherrschend, die Stadt Gottes vom Himmel her als Ort des Lebens in Fülle auf die Erde herniederkommt. Christliches Zeugnis harret der Vollendung. Die Konsequenzen sind aber weder Rigorismus noch Sektierertum, sondern Heiligkeit im Sinne eines vitalen Wissens um das Gottsein Gottes und die Hybris menschlicher «Götter», also einer kompromisslosen Bejahung des Hauptgebotes Dtn 6,4f und des Bekenntnisses zum Kyrios Jesus Christus.

## 2. Das Zeugnis des Stephanus

Beide Linien, das Glaubens-Zeugnis in der Welt und das Zeugnis Christi vor der Welt, scheinen in der Apostelgeschichte des Lukas zusammenzukommen, am markantesten dort, wo das Schicksal des Diakons Stephanus erzählt wird (Apg 6,8 – 8,1a<sup>3</sup>). Der erste Märtyrer der Kirche wird zunächst als überragender Verkünder des Wortes hervorgehoben, der die Botschaft Jesu Christi mit Kraft verbreitete (vgl. Apg 6,1-7). Für die Griechisch sprechenden Diasporajuden, die nach Jerusalem und Judäa kamen und dort wohnten, war Stephanus als prominenter Vertreter des hellenistischen Teils der Urgemeinde der ideale Diskussionspartner. Aber es kommt zu einem Konflikt, der mehr bedeutet als Eskalation.

### *Das Geschick des Stephanus*

An den Anfang stellt Lukas eine knappe Charakterisierung des Stephanus: Er war voll «Gnade» und «Kraft», «tat Wunder und große Zeichen» (Apg 6,8; vgl. auch Apg 6,5). So wird er in eine bestimmte Nähe gerückt – nicht nur zu den Aposteln (vgl. Apg 2,43), sondern sogar zu Mose (vgl. Apg 7,36). Mehr noch: Er bewegt sich auf Bahnen, die kein Geringerer als Jesus selbst vorgezeichnet hat (vgl. Apg 2,22). Weil er aber das Leben Jesu teilt, teilt er auch sein Los. Wie der Gekreuzigte und alle Propheten vor ihm stößt Stephanus auf Ablehnung (vgl. Apg 7,51). Nicht etwa, weil er ein leichtsinniger Provokateur und verblendeter Agitator gewesen wäre, sondern weil es geradezu ein Wesensmerkmal der Kundschafter Gottes ist, Verfolgung zu erleiden und Misshandlung aller Art zu erdulden<sup>4</sup>. Im Hintergrund schimmert das große Bild des Gottesknechtes (Jes 53), der leidet, nicht obwohl, sondern weil er gerecht ist, und der sein Leben gibt um der vielen willen.

Der entscheidende Impuls zum Konflikt kommt von Mitgliedern der hellenistischen Synagoge. Sie «führen Streit» mit Stephanus, eigentlich einem der ihren (vgl. Apg 6,1-7), was die Sache noch verschlimmern mag. Es ist nicht ganz klar, um wie viele Gemeinden es sich bei der streitsuchenden Partei letztlich gehandelt haben mag (vgl. Apg 6,9)<sup>5</sup>. Jedenfalls kommen sie aus der Diaspora, sind also geübt, ihre religiöse Überzeugung nach außen und innen hin einzufordern und zu begründen. Die Apostelgeschichte nennt Ross und Reiter: Bei den Libertinern, die Stephanus anfeinden, handelt es sich um ursprünglich in die Fremde deportierte, später freigelassene Kriegsgefangene<sup>6</sup>. Gerade diese ehemaligen Sklaven werden extrem dünnhäutig auf jede Form von heidnischer Überfremdung reagiert haben, weil ihnen der Erhalt ihrer jüdischen Identität in der Vergangenheit größte Anstrengungen abverlangt haben dürfte. Man kann ihren Verdruss leicht er-

ahnen, wenn sie erleben mussten, dass es Juden wie Stephanus gab, die mitten in der heiligen Stadt ohne äußeren Zwang von zentralen jüdischen Gesetzen abwichen. Ähnliches lässt sich auch von den weiterhin genannten Zyräern<sup>7</sup>, Alexandrinern<sup>8</sup> und den Bewohnern Kleinasiens annehmen. Welchen Spagat die diversen Gruppen von Diasporajuden zwischen den «identity markern» ihrer Herkunft und den alltäglichen Lebensgewohnheiten der Jerusalemer Bevölkerung zu leisten hatten, zeigt sich daran, dass sie sich offenbar in eigenen Synagogen landsmannschaftlich organisierten. Ein Ausweis von Integration und Homogenität ist dies freilich nicht.

Damit ist der Nährboden des Konflikts erfasst. Seine Wurzeln reichen jedoch tiefer. Zuerst geht es um ein handfestes theologisches Problem, das – wie Apg 6,10 anzudeuten scheint – anfänglich auf der Ebene von Argumentation und Diskussion ausgetragen werden kann. Schon im Zuge des Berichts über die Bestellung eines Leitungsgremiums der hellenistischen christlichen Gemeinde von Jerusalem, dessen Mitglied Stephanus war, wird ihm die Gabe von «Glaubenskraft» und «Heiligem Geist» bescheinigt (Apg 6,5), womit die ausdrücklich erwähnten Auswahlkriterien von «Geist und Weisheit» (Apg 6,3) erfüllt sind. Apg 6,10 bringt das Charisma des Stephanus nun in genau umgekehrter Reihenfolge in Anschlag: Mit «Weisheit und Geist» habe er vor seinen Kritikern gesprochen, das heißt, dass er in der zu führenden Debatte über argumentative Kraft verfügt. Die Weisheit des Stephanus an dieser Stelle ist sein theologisches Potential. Damit kann er wuchern, weil er – wie Lukas hinzufügt – erfüllt ist vom Heiligen Geist.

Um den Inhalt der theologischen Kontroverse rekonstruieren zu können, muss die Rede des Stephanus hinzugezogen werden. Nur auf den ersten Blick ist sie wenig situationsgebunden<sup>9</sup>. Mit der Thematik von Glaube und Gesetz, Gottesdienst und Kult legt sie vielmehr den Finger in die Wunde der Gegner, die drohenden Identitätsverlust fürchten. Im Hintergrund wird nichts Geringeres verhandelt als dieses: Was ist mit dem Tempel? Und was ist mit dem Gesetz? Paradoxerweise schwört dabei derjenige einen Konflikt um diese Fragen herauf, der «voll Gnade und Kraft» war und «Wunder und große Zeichen unter dem Volk tat» (Apg 6,8) – unmittelbar in der Nachfolge Jesu und der Gefolgschaft der Apostel (vgl. Apg 3,1-26; 5,12). Wo Gottes Kraft und Gnade sich durch größte Zeichen beglaubigt, trifft sie auf den erbittertsten Widerstand.

Die Gegner, die zunehmend zu Feinden werden, können Stephanus mit der Macht von Worten und Argumenten nicht kleinkriegen. Zu überlegen ist seine Weisheit, zu ausgefeilt die Exegese, zu geschult die Theologie. Vor allem aber ist seine Rede unterlegt von der Wirkmacht des Geistes Gottes (vgl. Apg 6,3.10). Nun müssen andere Register gezogen werden. Es ist die Stunde der Lüge und der Denunziation. Die Verleumdung besteht darin, dass Männer angestiftet werden, zu behaupten, sie hätten Stephanus reden

hören, und zwar lästerliche, d.h. im Licht von Lev 24,16 todeswürdige Sprüche gegen Mose und gegen Gott (Apg 6,11).

Dem Anstiften von Denunzianten folgt, wie so oft in der Geschichte von Verleumdung und Verrat, das Aufwiegeln der Bevölkerung samt ihrer politischen und religiösen Autoritäten (Apg 6,12). Jetzt ist die Sache öffentlich. Als solche gehört sie vor Gericht. Lukas zeigt, wie Stephanus mitgerissen und vor das Synedrium gestellt wird (vgl. Lk 22,66). Tumult- und pogromartige Elemente mischen sich mit einer nur scheinbaren Rechtsstaatlichkeit<sup>10</sup>. Denn es ist von falschen Zeugen die Rede (Apg 6,13), die Verleumdung endet nicht im Gericht, sondern grassiert. Das Unrecht begegnet Stephanus in umfassender Gestalt: als Un- und Missverständnis, als Verleumdung und Lüge, als Hinterlist und Verzerrung.

Durch die Schilderung der Szene Apg 6,12ff taucht Lukas das Zeugnis des Stephanus in das Licht der Passion Jesu (vgl. Lk 22,66-71 und 23,1-25). Neu ist hier die Verbindung von Gerichtsthematik und Tempel bzw. Gesetz<sup>11</sup>. Stephanus wird vorgeworfen, er rede unaufhörlich gegen beides. Die Falschzeugen erinnern an ein angebliches Stephanuswort (V11b) über «Jesus, den Nazoräer», von dem er prophezeit haben soll, dass er die heilige Stätte zerstören (vgl. Mk 14,58) und die von Mose überlieferten Bräuche, also die kultische Gesetzgebung, wie der lukanische Kontext zu erkennen gibt (vgl. Lk 2,42; Apg 15,1; 16,21 u.a.), ändern werde. Ein solcher Vorwurf barg genug Sprengkraft, um Jesus und alle, die zu ihm gehören, als gefährliche Irrlehrer dastehen zu lassen (vgl. 1 Makk 1,44-49; Dan 7,25). Das Falschzeugnis erschließt sich den Leserinnen und Lesern der Apostelgeschichte aus der Tatsache, weil Jesus zwar die Zerstörung des Tempels vorausgesagt hat, aber nicht als eigene Aktion, sondern als Konsequenz des Unglaubens Israels (Lk 19,41-44; 21,5f.). Außerdem hat Jesus das Gesetz nicht geändert, sondern unter dem Anspruch der Basileia ausgelegt (Lk 16,16f).

Nun blicken alle gespannt auf Stephanus (Apg 6,15). Seine Situation erscheint ausweglos. Nach Lage der Dinge ist ein Todesurteil unausweichlich (vgl. Lev 24,16). Lukas hält aber fest, dass die Versammelten das Gesicht des Angeklagten «wie das Angesicht eines Engels» schauten, d.h. vom Licht der Herrlichkeit Gottes verklärt. Stephanus gehört auf die Seite Gottes, sein Geist ruht auf ihm. So ist er Zeuge der größeren, umfassenden Wahrheit.

### *Die Rede des Stephanus*

Die Rede, die nun unmittelbar anschließt (Apg 7,(1)2-53), ist die längste der gesamten Apostelgeschichte<sup>12</sup>. Da Stephanus sich vor Gericht mit einem lebensbedrohlichen Falschzeugnis (Apg 6,13f.) konfrontiert sieht, steht eigentlich zu erwarten, dass er die Unterstellungen jetzt Punkt für Punkt ausräumt, indem er zeigt, dass das Anliegen Jesu sehr wohl mit dem her-

gebrachten Kult vereinbar sei und dass es erst recht die übliche Gesetzespraxis stütze und mittrage. Doch genau diesen Weg wählt er nicht! In großer Ausführlichkeit begründet Stephanus stattdessen, dass seine feindseligen Ankläger mit ihren Vorwürfen durchaus richtig liegen – allerdings nur, weil sie das, was es eigentlich heißt, Glied des Volkes Israel zu sein, in der Tiefe nicht begreifen. Nicht Stephanus haben sie missverstanden, sich selbst missverstehen sie in der ganzen Art ihres Wesens<sup>13</sup>.

Im Kern stellt die Rede eine differenziert akzentuierte, abrisshafte Geschichte Israels von Abraham bis Salomo dar. Die Epoche der Patriarchen (Apg 7,2-16) und die Zeit von Mose bis David (Apg 7,17-50) werden als Zeit der Verheißung (Apg 7,5) und der Erfüllung (Apg 7,17) aufeinander bezogen. Der wahre Gottesdienst im verheißenen Land kommt ebenso in den Blick (Apg 7,7.40-43.46-50) wie das rettende Handeln Gottes (Apg 7,17.34ff). Diesem entgegen steht Israels Verschlossenheit: Die Patriarchen verkaufen Josef (Apg 7,9), die Kinder Israels sind zur Zeit des Mose unverständlich (Apg 7,25), sie lehnen Mose ab (Apg 7,27.39), verleugnen ihn (Apg 7,35), erweisen sich als undankbar (Apg 7,39) und wenden sich den Götzen zu (Apg 7,40-42). Weder der Bund der Beschneidung (Apg 7,8) noch die «Worte des Lebens», die durch den Dienst des Mose zu den Vätern gelangten (Apg 7,38f.), konnten die «Halsstarrigen» daran hindern, «sich immer dem Heiligen Geist zu widersetzen» (Apg 7, 51). So stellt sich die Geschichte Israels aus der Sicht des Stephanus als eine Geschichte des Widerstandes gegen die Zuwendung Jahwes dar. Zum Widerstand gegen den Geist Gottes (Apg 7,51) gehört einerseits die Ersetzung des Bundeszeltens durch ein Haus aus Stein. Allerdings steckt hinter der Tempelkritik, die sich in der Rede zu Wort meldet, Kultkritik. Sie erklärt sich im Licht von Jes 61,1f (zitiert in Apg 7,49f.). Andererseits deutet der Widerstand des Josef, mit dem Gott war (Apg 7,9), und der des Mose, durch dessen Hand Gott Rettung gab (Apg 7,25), typologisch bereits auf die Ablehnung des «Gerechten» hin (Apg 7,52). Die Serie der Prophetenmorde bis hin zur Kreuzigung Jesu erweist den permanenten Gesetzesbruch<sup>14</sup>. Zu verurteilen ist, darauf zielt die Rede, also gerade nicht Stephanus, sondern der Kreis seiner Feinde, der auf die Seite derer gehört, deren Geschichte eine Geschichte des Ungehorsams und der Abkehr von Gott ist<sup>15</sup>. Die Gegnerschaft des Stephanus glaubte aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Tempel und Kult des Heils sicher zu sein; aber weil sie den von Gott gesandten Boten das Gehör versagte und sich dem Anruf des Gottesgeistes verschloss (Apg 7,51), erweist sich diese vermeintliche Sicherheit als Trugschluss.

Zur Zeit des Diakons Stephanus galt das Axiom, dass sich die Gotteskindschaft Israels vornehmlich in der strengen und ausnahmslos wortgetreuen Einhaltung der Gesetzesvorschriften realisiere. Entsprechend gestalteten sich die Standards jener nationalreligiösen Selbstvergewisserung,

mit welcher Stephanus sich nach Ausweis der Apostelgeschichte auseinandersetzen musste. Kern seiner Fundamentalkritik ist, dass seine Ankläger weit mehr Recht haben als sie selber glauben, und dass sie dennoch gänzlich Unrecht haben, indem das, was sie zu schützen vorgeben, *toto modo falsch* ist<sup>16</sup>. Die Umkehr, die Stephanus in Jesu Namen einfordert, macht nicht vor Israel Halt, im Gegenteil, sie entspricht dem Wesen nach dem Glauben und der Hoffnung Israels. Worauf Stephanus mit seinem ausgedehnten Blick auf die Geschichte Israels abhebt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine grundlegende Neubestimmung und Neubesinnung auf die Essentials der Berufung des Gottesvolkes. An keiner Stelle geht es dabei um eine Absage an Israel. Aber es geht um eine grundlegende Neuausrichtung, im Licht von Jer 31,31–34 – und so, wie es der Praxis Jesu selbst entspricht: «Jesus hat Jeremias Verheißungen...erfüllt. Gott ist in Jesus Israel nahegekommen. (...) Jeremia verheißt, dass Gott ein Israel schaffen wird, das ihn erkennt, in direktem Kontakt mit ihm steht und dessen Sünden vergeben sind...Jesus ist somit selbst das endgültige Israel, denn in Jesus ist das Wort des Heils (Apg 13,26) und Friede (Apg 10,36) gegenwärtig, der Abrahambund (Apg 3,24f; 13,26) und der Jeremiabund (Apg 26,18) erfüllt»<sup>17</sup>. Der Glaube wird zur Herzenssache.

### *Zeugnis und Martyrium*

«Welchen Propheten haben Eure Väter nicht verfolgt?» fragt Stephanus (Apg 7,52). Es scheint keine Gemeinsamkeit mehr zu geben. Kein «Wir» kann den Gegensatz noch versöhnen (vgl. Apg 7,51f). Die geforderte verinnerlichte Neuorientierung des Glaubens wird von den Vertretern vermeintlicher Rechtgläubigkeit abgelehnt. Sie fürchten um ihren Bestand. Dass sie «in ihren Herzen ergrimmt» und «die Zähne gegen ihn knirschten» (Apg 7,54) charakterisiert sie als gottferne Feinde des Märtyrers, der erneut in das Licht des leidenden Gerechten getaucht wird (vgl. Ps 35,16; 37,12)<sup>18</sup>. Nun geht es um Leben und Tod. Von einem geordneten Verfahren kann spätestens ab Apg 7,57 nicht mehr die Rede sein. Die spontane Lynchjustiz, von der Lukas jetzt berichtet, wird durch eine Vision des Stephanus ausgelöst, die das Fass zum Überlaufen bringt (Apg 7,55f.). Er sieht und artikuliert, was schon der Himmelfahrtsbericht Apg 1,9–11 der Sache nach festhält: Jesus ist in den Himmel aufgenommen, erhöht zur Rechten Gottes. Von dort wird er einst kommen, die Welt zu vollenden. Beide Perspektiven spielen auch in Apg 7,55 eine Rolle: sowohl die Erhöhung des gekreuzigten und auferstandenen Kyrios als auch die eschatologische Erwartung seiner Wiederkehr (vgl. Apg 1,11; 10,42; 17,31). Erzähltechnisch bewegt sich Lukas auf der Linie frühchristlicher Märtyrerberichte (vgl. MartJes 5): Der Märtyrer schaut dort immer in der Todesstunde den Lichtglanz Gottes.



Wutentbrannt stürmen die Feinde auf Stephanus los, bringen ihn aus der Stadt und steinigen ihn (Apg 7,57f.). Frühjüdische Schriften kennen ein bestimmtes Ritual: Der Delinquent wird an einen Abhang geführt, entkleidet, von einem ersten Zeugen hinabgestoßen und von einem zweiten Zeugen gesteinigt (vgl. Sanh 6,1–4 in Auslegung von Lev 24,11–14; Num 15,35; Dtn 17,4–7). Hier nun scheint keinerlei Ordnung und vor allem kein Recht mehr zu herrschen<sup>19</sup>. Es scheiden sich die Geister von Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht. Vielleicht lässt Lukas, der die Zeugenschaft sonst so sehr schätzt, gerade deshalb derartige Hinweise weg. Deutlich taucht er Stephanus stattdessen in das Licht buchstäblicher Kreuzesnachfolge. Gerade so wird er zum Erzmärtyrer, zum Vorbild all derer, die um des Christusglaubens willen leiden. Die Parallelen zwischen dem Bericht dieser Steinigung und der lukanischen Passionsgeschichte sind offensichtlich. Erfolgte Jesu Verurteilung unmittelbar auf sein Bekenntnis, der Menschensohn zu sein (Lk 22,69–71), der zur Rechten Gottes sitzen werde, so die Steinigung des Stephanus unmittelbar auf sein Bekenntnis zu eben diesem Menschensohn Jesus (Apg 7,56). Vielleicht bildet Lukas um eben dieser Parallelität willen in Apg 7,56 das einzige Menschensohn-Wort des Neuen Testaments, das nicht Jesus selbst spricht<sup>20</sup>.

Der Märtyrer Stephanus stirbt mit der Bitte um Gemeinschaft mit dem auferstandenen und von Gott verherrlichten Kyrios (Apg 7,59). Er spricht bezeichnenderweise dieselben Worte, die Jesus sterbend am Kreuz betete (Lk 23,46 nach Ps 31,6), jetzt im Blick auf Jesus. Seinen Geist haucht er aus mit einem Wort des Friedens, der Versöhnung und der Nächstenliebe (Apg 7,60). Das christliche Martyrium ist kein Akt des Hasses. Es zielt nicht auf bleibende, endgültige Feindschaft, sondern auf Überwindung finsterner Todesmacht. Wie Jesus beteten auch Stephanus «gottesfürchtige Männer» (Apg 8,2; vgl. Lk 23,50). So leuchtet dieses Märtyrer-Grab im Licht österlicher Hoffnung.

Das ist kein kitschiges Happy-End. Klar und schnörkellos fügt Lukas eine Notiz über die bevorstehende Verfolgung der Gemeinde an (Apg 8,1–3). Dennoch liegt über allem eine Botschaft und eine Verheißung. Nicht allein die, dass die Ausbreitung des Christusglaubens trotz aller Widrigkeiten und Widerstände unaufhaltsam scheint. Mag auch die junge christliche Gemeinde zersprengt und zerstreut worden sein, die Versprengten verkünden das Wort um so mehr «als Heilsbotschaft» vor aller Welt (Apg 8,4). Das Lebens- und Glaubenszeugnis des Erzmärtyrers Stephanus steht für mehr: Der «neue Weg» des Christusglaubens (Apg 19,23) ist ein jüdischer Weg für alle Völker und darin die Erfüllung des Auftrags Israels. Diese Erfüllung war nicht möglich ohne Veränderung im Innern und Hinwendung zu Gott. Das verkündet Stephanus. Das lebt er und bezeugt er. Sein Tod ist nicht sinnlos. Er verachtet das Leben nicht. Aber er führt es hinaus in die Weite, die Jesus selbst erschlossen hat.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. R. KANY, *Zur Lage Abrahams nach der Friedenspreisrede*, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 42, 21.10.2001, 28.

<sup>2</sup> Vgl. dazu R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1992.

<sup>3</sup> Die Erzählung vom Martyrium des Stephanus, die in Apg 6,8-15 beginnt, wird – durch eine lange Rede des Diakons unterbrochen – Apg in 7,55 – 8,3 fortgesetzt.

<sup>4</sup> Grundlegend herausgearbeitet wurde dieses Charakteristikum prophetischer Sendung von O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

<sup>5</sup> Zur exegetischen Diskussion vgl. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2005, 236f.

<sup>6</sup> H. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1922, 663.

<sup>7</sup> 1 Makk 15,23 weist auf die Verbreitung von Juden im Westen Ägyptens bis nach Zyrene hin (vgl. auch 2 Makk 2,23).

<sup>8</sup> Vermutlich jüdische Heimkehrer aus Alexandria; vgl. R. PESCH, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 5), 237.

<sup>9</sup> So aber R. PESCH, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 5), 244, vermutlich, um seiner anscheinenden Vorliebe für traditionskritische Analysen eine weitere Gelegenheit zu verschaffen.

<sup>10</sup> Dieses Nebeneinander gibt der exegetischen Forschung Anlass zu der Vermutung, Lukas habe hier eine ursprünglich eigenständige Erzähltradition vom Martyrium des Diakons Stephanus in den Duktus seiner Apostelgeschichte integriert. Weitere Gründe sind die Parallelisierung der Stephanuserzählung mit der lukanischen Passionsgeschichte und die Abstimmung des von Lukas erzählten Verfolgungsgeschehens als Erfüllungsgeschehen mit der Prophetie Jesu. Beobachtungen zu Stil und Sprache runden das Mehrheitsvotum ab. Vorsichtiger urteilt E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen<sup>16</sup>1977, 265f. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilbd. 2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2007, 234, hält es sogar für historisch wahrscheinlich, dass sich aus der Gerichtssituation ein Tumult mit Lynchjustiz entwickelt haben könnte.

<sup>11</sup> Die Parallele ist literarisch gewollt. Aber es gibt ein Problem: Lukas weiß in seinem Passionsbericht nichts von Falschzeugen; umgekehrt verbindet Apg 6,14 im Mund des Stephanus die Tempelkritik Jesu mit einer Außerkraftsetzung der Tora, was sich bei Lukas sonst nirgends findet. Mit U. WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 10), 235 ist am ehesten davon auszugehen, dass das Falschzeugnis gegen Stephanus einen historischen Sitz im Leben hat und so in den lukanischen Bericht gelangte.

<sup>12</sup> Weil Apg 7,55f. über eine Notiz der allgemeinen Entrüstung (Apg 7,54) unmittelbar an den vorangehenden Erzählduktus Apg 6,8-15 anschließt, diskutieren einige Exegeten, ob die Stephanusrede ein ursprünglich selbstständiges Traditionsstück darstellt. Wahrscheinlich handelt es sich um das literarische Werk eines hellenistisch geprägten heidenchristlichen Autors, der schriftgemäß zu begründen sucht, was die Jerusalemer Hellenisten mittels Kult- und Tempelkritik als Gottes Gericht angesagt haben, vgl. O.H. STECK, *Israel* (s. Anm. 4), 265-269; E. RAU, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklungen und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart 1994, 46ff.

<sup>13</sup> So E. DREWERMANN, *Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit*, Ostfildern 2011, 328.

<sup>14</sup> Vgl. U. WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 10), 235.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 233f.

<sup>16</sup> E. DREWERMANN, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 13), 331.

<sup>17</sup> L. ETTMAYER, *Kirche als Sammlung Israels*, in: ZThK 100 (1978), (127-139) 136.

<sup>18</sup> Vgl. L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte und seine Feinde*, Würzburg 1973, 111.

<sup>19</sup> So auch M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus. Die <Hellenisten>, die <Sieben> und Stephanus*, in: ZThK 72 (1975), (151-206) 188. R. PESCH, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 5), 264 sieht wiederum einen Hinweis auf sekundäre Bearbeitung.

<sup>20</sup> W. SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ZBK), Zürich 1982, 75.

BARBARA NICHTWEISS · MAINZ

ERIK PETERSONS TRAKTAT  
«ZEUGE DER WAHRHEIT»

*Zur Einführung*

«Im hohe Auftrage kann ich Euer Hochwohlgeboren den Dank und Apostolischen Segen Seiner Heiligkeit übermitteln für die Widmung Ihres tiefsinnigen Buches *«Zeuge der Wahrheit»*, dessen theologische Klarheit und kirchliche Gesinnung für viele ein Ansporn sein möge zu mutigem Bekenntnis und zur Bereitschaft, auch im Leiden Christus dem Herrn gleichförmig zu werden.» Mit diesen Worten bedankte sich am 27. Oktober 1937 Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli beim deutschen Theologen Erik Peterson (1890–1960), der nach seiner Konversion im Dezember 1930 bereits seit einigen Jahren mit seiner jungen italienischen Familie in Rom lebte und dort ab 1937 am «Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie» lehrte.<sup>1</sup> Das bei Hegner in Leipzig erschienene Büchlein war allerdings nicht das Produkt abgeschiedener Gelehrsamkeit eines (freiwilligen) Emigranten. Vielmehr besteht es im Hauptteil aus drei martyriumstheologischen Texten, mit denen Erik Peterson auf Einladung des Katholischen Akademikerverbandes im Herbst 1936 mehr als 50 Vortragsveranstaltungen in ganz Deutschland und weitere in Belgien und in den Niederlanden bestritten hatte. Bevor sie im Bändchen *«Zeuge der Wahrheit»* gesammelt erschienen, waren sie bereits einzeln in weitverbreiteten Zeitschriften wie dem *«Hochland»* nachzulesen<sup>2</sup>.

«Ich habe 2 Monate lang in Deutschland Vorträge gehalten», berichtete Peterson im Anschluss seiner Reise. «Die Lage der Kirche in Deutschland ist überaus ernst, die Bischöfe sind ratlos, die Zahl der Gläubigen ist klein.»<sup>3</sup> Die bedrängte Situation, in die hinein diese Vorträge gehalten wurden, prägt auch deren Stil: Die Exegesen ausgewählter neutestamentlicher Schriftstellen – hauptsächlich aus Mt 10, aus der Johannesoffenbarung sowie aus Joh 18 und 19 (Jesus vor Gericht) – verzichten weitgehend auf wissenschaftliche Fachterminologie, beziehen immer wieder mit einiger Emphase den Hörer bzw. Leser *hic et nunc* mit ein, integrieren liturgische Texte und Vollzüge, reflektieren über die Bedeutung der Sakramente sowie das Verhältnis von Kirche und politischer Macht. *«Zeuge der Wahrheit»* ist

*BARBARA NICHTWEISS, geb. 1960, Dr. theol., Ordinariatsrätin im Bistum Mainz, Editorin der Ausgewählten Schriften Erik Petersons.*

also einerseits ein Zeitdokument theologischer Widerstandskraft im nationalsozialistischen Deutschland, andererseits weit über die damalige Situation hinaus eine zentrale Grundschrift Petersons, in deren konzentrierten Sätzen verschiedene Perspektiven seines Forschens und Denkens kraftvoll miteinander verschränkt sind. 1951 wurde «Zeuge der Wahrheit» Bestandteil der gesammelten «Theologischen Traktate» Petersons<sup>4</sup>, die mittlerweile zu den Klassikern der Theologie des 20. Jahrhunderts zählen.

Die Wurzeln der Einsichten von «Zeuge der Wahrheit» reichen zurück in Petersons Lehrtätigkeit als Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn (1924-1929). Im Studium des Neuen Testaments, der Theologie der Kirchenväter und der altchristlichen Liturgie sowie in kritischer Auseinandersetzung mit Forschungen und Wertungen seiner protestantischen Kollegen (z.B. Adolf Holl, Ernst Lohmeyer und ab 1936 auch Hans von Campenhausen) reifte bei Peterson ein «zusammenhängendes Verständnis des altchristlichen Märtyrerbegriffs»<sup>5</sup>. Dieses sollte seit langem konfessionell eingeschliffene Gegensätze z.B. zwischen Wort- und Blutzeugnis, Geist und Leib, Charisma und Amt, Mystik und Politik sowie die Ablehnung der katholischen Heiligenverehrung überwinden helfen, indem diese Sachverhalte in einem ursprünglicheren Kontext neu verortet und interpretiert wurden. Diesen urtypischen Kontext findet Peterson im öffentlichen Gerichtsprozess, dem der Begriff des «Zeugen» (Martys) ja auch entstammt. Vor Gericht bekennt sich der Zeuge Kraft der Wirkung des Hl. Geistes (also dank eines Charismas und nicht dank eigenen Willens und Vermögens) zu Jesus Christus, dem Herrn des anbrechenden neuen Äons, und zwar trotz Androhung und Vollzug von Bestrafungen am Leib, möglicherweise sogar der Todesstrafe. Dies war aber zuerst und vor allem die Situation Jesu selbst, «der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat und als Zeuge dafür eingetreten ist» (1 Tim 6,13). Die Bezeichnung «Zeuge der Wahrheit»<sup>6</sup> bezieht sich darum zuvorderst auf Jesus Christus und dann auch auf alle seine Nachfolger, denen gemäß seinen Prophezeiungen in der Aussendungsrede Mt 10 der Prozess gemacht wird. Sie verschaffen mit ihrem Zeugnis vor der feindlichen Öffentlichkeit der Machthaber dieser Welt dem Öffentlichkeitsanspruch des Herrschers der kommenden Welt Raum; im Zeugnis der Märtyrer offenbart sich proleptisch die Macht und Herrlichkeit des wiederkommenden Herrn. Die Begriffe Öffentlichkeit und Offenbarung bilden in «Zeuge der Wahrheit» den Brennpunkt des Kampfes gegen Bestrebungen, den Glauben aus dem «Geist bequemer Bürgerlichkeit»<sup>7</sup> heraus zu privatisieren.

Peterson weist etwas versteckt in den ersten Fußnoten seiner Schrift darauf hin, der Märtyrer sei «die paradigmatische Kategorie für das, was ein «Heiliger» im katholischen Sinne ist»<sup>8</sup>. Zugleich gehöre der «Begriff des Märtyrers» bereits «der eschatologischen Verkündigung des Urchristentums»

an<sup>9</sup>, sei also nicht erst das Produkt späterer kirchlicher Entwicklungen oder gar Verirrungen. Allerdings ist die frühchristliche Kategorie des Märtyrers (teilweise in Überlappung mit der des Konfessors) weiter gefasst als ein späteres, auf den qualvollen Tod verengtes Verständnis, insofern die Leibesstrafen, die den Christuszeugen auferlegt werden, nicht unbedingt gleich eine Hinrichtung sein mussten; andernfalls hätte sich in der frühen Kirche ja auch gar kein eigener charismatischer Stand von Märtyrern ausbilden können. Peterson interpretiert z.B. den Aufenthalt des Johannes auf Patmos «aufgrund seiner Zeugnisablegung» (Offb 1,2) als Verbannung, die er als eine der «Strafen öffentlichen Rechts»<sup>10</sup> auch zu den Märtyrerleiden zählt.<sup>11</sup>

Der Konvertit Peterson gab mit «Zeuge der Wahrheit» der katholischen wie auch evangelischen Theologie viele neue Impulse. Die Schrift wurde zur Zeit ihres Erscheinens 1937 von Vertretern beider Seiten gelobt, in unterschiedlichen theologischen Aspekten aber auch kritisiert<sup>12</sup>. Unmittelbare Einblicke in die damalige Wirkungsgeschichte sind aufgrund der restriktierten Lage der Christen im nationalsozialistischen Deutschland freilich schwierig; ein nonverbaler Beleg für die Wertschätzung des Bändchens ist eine Fotografie von 1937, auf der sich Ida Friederike Görres (1901-71) in ostentativer Pose als Leserin von Petersons frisch gedrucktem Bändchen hat ablichten lassen<sup>13</sup>. Nach Erscheinen der «Theologischen Traktate» 1951 wurden Aspekte von Petersons Märtyrer-Traktat auch in der systematischen Theologie, unter anderem in politisch-theologischen und befreiungstheologischen Zusammenhängen, rezipiert und diskutiert; schließlich wurden und werden Petersons Märtyrertheologie eigene umfangreichere Studien gewidmet.<sup>14</sup> «Zeuge der Wahrheit» wurde im Laufe der Jahrzehnte als selbstständige Schrift oder als Teil der «Theologischen Traktate» ins Französische, Italienische, Spanische und kürzlich auch Englische übersetzt.<sup>15</sup> Ergänzende Aspekte zum Märtyrerthema aus anderen verstreuten Artikeln sowie dem Nachlass Petersons stehen noch an zur Edition in einem späteren Band der «Ausgewählten Schriften».

ERIK PETERSON

## DER MÄRTYRER UND DIE KIRCHE (1937)

Auszüge aus Teil I von: Zeuge der Wahrheit, in: Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 96-104 (der folgenden Wiedergabe wurden zusätzliche Abschnittsgliederungen eingefügt; die Eingangsthesen der Unterabschnitte wurden kursiv gesetzt.)

In der Rede, die Jesus an die Zwölf richtete, als er sie aussandte, heißt es: «Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe. So seid nun klug wie die Schlangen und ohne Arg wie die Tauben! Nehmt euch aber vor den Menschen in acht! Denn sie werden euch den Synedrien überantworten, und in ihren Synagogen wird man euch auspeitschen. Und vor Statthalter und Könige wird man euch führen zu einem Zeugnis über sie und über die Heiden. Wenn sie euch aber ausgeliefert haben, so macht euch keine Sorge um das, was ihr zu reden habt. Denn in jener Stunde wird euch gegeben werden, was ihr sagen sollt. Nicht ihr nämlich seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch spricht.»... «... von allen werdet ihr gehasst werden um meines Namens willen, wer aber bis zum Ende durchhält, der wird gerettet werden.» ... «Der Schüler ist nicht mehr als der Lehrer und der Knecht nicht mehr als sein Herr. Genug, wenn der Schüler wie der Lehrer wird und der Knecht wie sein Herr. Hat man den Herrn des Hauses Beelzebul genannt, wieviel mehr wird man sein Gesinde so nennen!» ... «Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele jedoch nicht zu töten vermögen. Fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele in der Hölle vernichten kann.» ... «Jeder, der mich öffentlich vor Menschen bekennt, zu dem werde auch ich mich öffentlich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen.» ... «Glaubt doch nicht, dass ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu tragen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.» ... «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert. Und wer sein Kreuz nicht nimmt und mir nachfolgt, der ist meiner nicht wert. Wer sein Leben gefunden hat, wird es verlieren, wer es aber um meinetwillen verloren hat, der wird es finden.»

Das sind etwa die Hauptsätze aus der großen Aussendungsrede Jesu an die Zwölf (Mt 10). Es ist zunächst bedeutsam, dass nach Jesu Wort die Apostel mit ihrer Botschaft nicht an eine neutral empfindende Menschheit geschickt werden, die etwa mit ihrem religiösen Sehnen bereit wäre, die Verkündigung der Apostel vom Gottesreich mit offenen Armen aufzunehmen. Nein, wie Schafe werden sie unter Wölfe geschickt, wobei, wie der

heilige Augustinus in einer seiner Predigten bemerkt hat, vorausgesetzt ist, dass die Wölfe in der Mehrzahl sind; werden doch die Schafe zu den Wölfen geschickt und nicht umgekehrt die Wölfe zu den Schafen. Die Wölfe haben wir zunächst unter den Juden zu suchen, führt man doch die Apostel in Synedrien und Synagogen der Juden. Aber dann bringt man sie auch zu den römischen Statthaltern und zu Königen, so dass das Verfahren, das dort vor Gericht gegen sie eingeleitet wird, nun auch zu einem Zeugnis über die Heiden wird. Wie Jesus vor das Tribunal von Juden und Heiden geführt wird, so auch die Apostel. In der Passionsgeschichte Jesu und im Prozessverfahren gegen Apostel und Märtyrer werden sowohl Juden wie Heiden in ihren letzten Absichten offenbar und beide vor Gott schuldig, und so hat es denn einen Sinn, wenn die Apostel sich vor den Menschen, das heißt konkret: vor Juden und Heiden in acht nehmen sollen.

Dass die Lehre der Apostel auf diesen feindseligen Widerstand stößt, ist dadurch bedingt, dass mit dem Erscheinen Christi die letzte, die kritische Zeit angebrochen ist, in der nicht Versöhnung, sondern Entscheidung, nicht Frieden, sondern das Schwert gebracht wird. In dieser kritischen Zeit, die mit dem Erscheinen Christi angebrochen ist, in der alle natürlichen Ordnungen sich auflösen und selbst das Blut die Menschen nicht mehr zusammenzuhalten vermag, da vielmehr nach den Worten Jesu der Bruder den Bruder und Kinder ihre Eltern dem Tode überantworten, in dieser Zeit, in der sich das Ende des gegenwärtigen Äons ankündigt, kann Jesus fordern: «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.» Es ist klar, dass der, der das Schwert bringt, seinen Jüngern auch nichts anderes voraussagen kann, als dass sie um seines Namens willen von allen gehasst werden. Er weiß, dass man sie beschimpfen, auspeitschen und töten wird, dass man ihnen Verfolgungen bereiten wird und dass die Jünger von einer Stadt in die andere flüchten werden. Doch erhalten sie, wenn sie bis zum Ende, sei es ihres Lebens, sei es dieser Weltzeit, ausharren, die Verheißung ihrer Errettung und Seligkeit. Wer «Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinet- und um des Evangeliums willen verlassen hat, wird es hundertfach wiedernehmen» (Mk 10,29f). Ja wer auch nur einen der verfolgten Jünger mit einem Becher kalten Wassers trinkt, kann schon seines Lohnes gewiss sein (Mt 10,42), denn wer einen Apostel aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat. So besteht denn zwischen dem Apostel und Jesus eine ganz enge Beziehung, man könnte sie einmal ganz allgemein die eschatologische Leidens- und Schicksalsgemeinschaft nennen. Dem Schüler wird dasselbe Los wie dem Lehrer zuteil. Hat man Jesus, den Herrn des Hauses, einen Teufel genannt, wie sollte man für seine Jünger mildere Worte finden? Hat man Jesus vor das Tribunal jüdischer und heidnischer Richter geschleppt, so wird den Aposteln dasselbe Geschick in Aussicht gestellt.

Doch eine Situation wird in den Worten Jesu noch besonders hervorgehoben: es ist die Situation, aus der heraus es zur Entstehung des Wortes «Märtyrer» gekommen ist. Wenn nämlich die Jünger vor Gericht stehen, kann ihnen die Sorge kommen, was sie sagen werden, wie sie sich zu verantworten haben. Sie sollen sich keine Gedanken darüber machen. Der Heilige Geist, der Geist des Vaters, wird aus ihnen sprechen und ihr Wort über eine bloße Verteidigungsrede hinaus zu einem Zeugnis gegen Juden und Heiden machen, so dass sie, die vor Gericht Zeugnis ablegen, nun zu Zeugen, das heißt griechisch Märtyrern, werden. Das allein ist die letzte Forderung Jesu, dass die Jünger sich öffentlich zu ihm und zu seinem Namen bekennen. Wer sich zu Jesus öffentlich auf Erden bekennt, zu dem wird sich auch Jesus öffentlich im Himmel vor seinem Vater bekennen. Denn in der Zeit der Entscheidung, in der eschatologischen Zeit, gibt es nur zweierlei: entweder Bekenntnis oder Verleugnung Jesu. Ein Versteckspielen mit einem allgemeinen Frommsein, ein unklares Hin und Her ist ausgeschlossen, nicht als menschliche Möglichkeit, wohl aber durch den, der das Schwert gebracht hat und dessen Name – o süßer Name Jesu!<sup>16</sup> – eine Scheidung herbeiführt, die selbst vor der privaten Sphäre des Familienlebens keinen Halt macht, sondern den Sohn von dem Vater und die Tochter von der Mutter trennt (Mt 10,35).

Es ist deutlich, wenn man diese Worte Jesu hört, dass der Begriff des Apostels gegenüber dem des Märtyrers der übergeordnete Begriff ist, dass aber auf der anderen Seite der Begriff des Märtyrers von dem des Apostels auch nicht einfach abzulösen ist. Die Verfolgungssprüche gelten in erster Linie den Zwölfen, aber dann tritt, beinahe unmerklich, eine Verbreiterung ein. «Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, der ist meiner nicht wert.» Das ist ein Wort, das durchaus nicht auf die Apostel eingeschränkt ist. Das Apostolat ist eine beschränkte Größe (sogar zahlenmäßig), der Märtyrerbegriff dagegen ist nicht auf den des Apostels eingeschränkt, und die große Zahl in weißen Gewändern mit Palmzweigen in den Händen, die der heilige Johannes in der Apokalypse schaut, ist nicht zu zählen. Was bedeutet das für unser Thema?

*Zunächst das Allgemeine, dass die apostolische Kirche, die sich auf die Apostel, die Märtyrer werden, gründet, auch immer die leidende Kirche, die Kirche der Märtyrer ist. Eine Kirche, die nicht leidet, ist nicht die apostolische Kirche. Sodann aber, da der Begriff des Märtyrers nicht auf den des Apostels eingeschränkt ist, dass der Nachfolger des Apostels im juristischen Sinne damit noch nicht notwendig Nachfolger des Leidens der Apostel ist. Die apostolischen Leiden können sich sehr wohl in einem Märtyrer erneuern, der in einem juristischen Sinne kein Nachfolger der Apostel ist, wie ja auch die Wunder der Apostel von Menschen vollbracht werden können, die, juristisch gesehen, nicht Nachfolger der Apostel sind. Das Martyrium ist also*



ein Charisma und nicht notwendig an ein Amt in der Kirche gebunden. Es ist eine besondere Gnade Gottes, die kein Mensch aus eigenem Willen herbeiführen kann. In den Zwölfen sind nun freilich Amt und Charisma geeint, und darum sind die Apostel auch Märtyrer; in den Nachfolgern der Apostel jedoch sind Amt und Charisma getrennt. Und das kommt so: Der Nachfolger der Apostel ist nicht ein neuer Apostel, sondern ein Nachfolger der einzigen, der zwölf Apostel, anderenfalls wir ja heute auch nicht Bischöfe, sondern Apostel als Nachfolger der Zwölf in der Kirche haben würden. Damit ist dann aber auch zugleich das Andere gegeben, dass in der Kirche der Begriff des Märtyrers sich notwendig zu einer selbständigen Kategorie neben dem des Apostels entwickeln muss.

An diesem Faktum der Trennung von Aposteln, genauer: Apostel-Nachfolgern, und Märtyrern in der Kirche, die doch in den Zwölfen noch vereint waren, wird immer wieder Anstoß genommen. Die einen verlangen, dass alle, die Nachfolger der Apostel im juristischen Sinne sind, auch notwendig Märtyrer seien, die andern dagegen wollen von einer selbständigen Kategorie des Märtyrers überhaupt nichts wissen. Beide Meinungen sind irrig, da sie beide auf der Verkennung der besonderen Situation der zwölf Apostel in der Kirche beruhen. Es gilt, sich schlicht unter zwei Tatsachen zu beugen, nämlich: dass die Nachfolger der zwölf Apostel keine Apostel mehr sind und dass der Begriff des Märtyrers als einer selbständigen Kategorie in der Kirche notwendig wird, wenn die Kirche nicht nur in ihrer Lehre, sondern auch in ihrem Leben die Kontinuität mit den apostolischen Charismen – und dazu gehören auch das Leiden und das Martyrium der Apostel – behaupten will. Wer fordert, dass alle, die juristisch Nachfolger der Apostel sind, auch notwendig Märtyrer werden müssten, wird sein Leben in einer Sekte beschließen; wer dagegen die selbständige Kategorie des Märtyrers in der Kirche abweist unter Hinweis darauf, dass sie in der Zeit der Apostel noch gar nicht bestanden habe, wird nur scheinbar die apostolische Lehre bewahrt haben. In Wirklichkeit hat er in der Verwerfung des Begriffes des Märtyrers das Leiden, das mit der Verkündigung der Apostel notwendig verknüpft ist, für die Kirche eliminiert und somit auch den Begriff der Verkündigung des Evangeliums um seinen ursprünglichen Sinn gebracht. Man muss, um das zu begreifen, nur einmal Kierkegaards «Angriff auf die Christenheit»<sup>17</sup>, der in Wahrheit ein Angriff auf den Protestantismus ist, gelesen haben, um zu verstehen, welche Konsequenzen die protestantische Verwerfung des Märtyrer- und Heiligenbegriffes für die Verkündigung des Evangeliums gebracht hat. Die Verbürgerlichung des Protestantismus, die Kierkegaard so leidenschaftlich bekämpft und der gegenüber er den Begriff des Wahrheitszeugen, das heißt aber den des Märtyrers, in den Mittelpunkt rückt, ist nur die notwendige Folge aus der protestantischen Verwerfung des Märtyrer- und Heiligenkultus. So hat sich uns denn als erste These er-

geben, dass der Märtyrer in der Kirche die Stelle eines Charismatikers einnimmt, da der Begriff des Märtyrers von dem des Apostels zu unterscheiden ist, wenngleich auch die Apostel selber Märtyrer gewesen sind.

*Das zweite, was man den Worten Jesu entnehmen kann, ist, dass der Märtyrer notwendig zum Begriff der Kirche gehört.* Es gibt gewisse menschenfreundliche Geister, die geneigt sind, alles, was in dieser Welt geschieht, auf bloße Missverständnisse zurückzuführen. Wenn es nach ihnen ginge, wäre es ein bloßes Missverständnis gewesen, weshalb Christus gekreuzigt und die Apostel getötet worden sind; diese selben Menschen sind geneigt, wenn die Stunde des Martyriums für die Kirche wieder da ist, alles auf ein bloßes Missverständnis zurückzuführen. Ihnen gegenüber zeigen nun die Worte Jesu, dass nicht ein menschliches Missverständnis, sondern eine göttliche Notwendigkeit Märtyrer schafft. Das Wort Jesu: «Musste nicht der Menschensohn solches leiden?» steht auch über allem Leiden der Kirche. Solange das Evangelium in dieser Welt verkündet werden wird – also bis an das Ende der Zeiten –, solange wird die Kirche auch Märtyrer haben. Wenn die Botschaft Jesu freilich eine bloße Philosophie wäre, über die man zu diskutieren hätte, jahrelang, jahrhundertlang, würde es keine Märtyrer geben, und wenn einzelne Menschen für eine solche Philosophie Christi in den Tod gingen – sie würden keine Märtyrer im christlichen Verständnis des Wortes sein. Denn, um es noch einmal nachdrücklich zu unterstreichen: nicht menschliche Überzeugungen und Meinungen, ja noch viel zugespitzter ausgedrückt: nicht einmal menschlicher Glaubenseifer schafft ja Märtyrer<sup>18</sup>, sondern Christus selber ist es, der zum Martyrium beruft und der damit das Martyrium zu einer besonderen Gnade macht: dieser Christus, der im Evangelium von der Kirche verkündigt, im Opfer des Altars dargebracht wird und zu dessen Namen sich öffentlich zu bekennen alle im Namen Jesu Christi Getauften in ihrem Gewissen verpflichtet sind.

Man vergisst so oft, dass das Evangelium in dieser Welt von Lämmern vor Wölfen verkündigt wird und dass die Botschaft vom Gottesreich sich nach Jesu eigenen Worten an ein ehebrecherisches und sündiges Geschlecht (Mk 8,38) – damals wie heute – wendet. Wie kann man eigentlich erwarten, dass die Wölfe nicht über die Schafe herfallen? Eher wäre vielleicht noch zu erwarten, dass die Jünger Jesu sich seiner und seiner Worte vor diesem «ehebrecherischen und sündigen Geschlechte» nicht schämen würden. Indessen, auch mit dieser Möglichkeit rechnet der, der dem Petrus seinen Verrat vorausgesagt hat. Gewiss, es mag Zeiten geben, in denen es weniger, und andere Zeiten, in denen es mehr Märtyrer gibt, jedoch behaupten, dass es zu gewissen Zeiten überhaupt keine Märtyrer gegeben habe, hieße leugnen, dass es zu jener Zeit eine Kirche gegeben hat. [...]

Das dritte, was man den Worten Jesu entnehmen kann, bezieht sich darauf, dass der Märtyrer den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche Jesu Christi kundmacht. Wie zu dem Begriff des Märtyrers gehört, dass er von den öffentlichen staatlichen Gewalten zur Rechenschaft gezogen wird – in Synedrien und Synagogen, vor Statthaltern und Königen –, dass er einem öffentlichen Gerichtsverfahren und den Strafen des öffentlichen Rechtes unterworfen wird, so gehört auch das öffentliche Bekenntnis zum Namen Jesu wesentlich zum Begriff des Märtyrers. Indem aber der Märtyrer vor Gericht, im Bereiche der staatlichen Öffentlichkeit sich zu dem bekennt, der in der Glorie des Vaters öffentlich wiederkommen wird, um diese Welt, Juden und Heiden zu richten, sprengt er in seinem Bekenntnis den Öffentlichkeitsbegriff dieser Welt und macht in seinen Worten den Öffentlichkeitsanspruch einer anderen, einer kommenden, einer neuen Welt kund. Er, der sich auf Erden öffentlich zu Jesus bekennt, wird in dem Augenblick seines Bekenntnisses von Jesus im Himmel öffentlich bekannt. Der Bedeutsamkeit des Bekenntnisaktes auf Erden entspricht, dass Jesus feierlich den Namen seines Bekenners vor Gott und den heiligen Engeln (vgl. Lk 12,8) bekennen wird. Weil es ein Bekenntnis und kein Geständnis ist, darum sind die Worte des Märtyrers, die er vor den Organen der staatlichen Öffentlichkeit spricht, auch nicht menschliche Worte, sondern Worte, die der Heilige Geist des Vaters im Himmel in den Bekennern Jesu Christi spricht. Mag die Welt auch in den Worten des Bekenners nur ein Geständnis und kein Bekenntnis sehen, die Kirche weiß, dass in dem schlichten Bekenntnis: ich bin ein Christ, das vor den Vertretern der staatlichen Gewalt abgelegt wird, Gottes Heiliger Geist spricht, indem sich der Öffentlichkeitsanspruch der Herrschaft Jesu Christi anmeldet, und die Kirche weiß, dass, wenn der Märtyrer für Christus als Zeuge auftritt, der Himmel sich öffnet, wie bei der Steinigung des Stephanus, und der Menschensohn sichtbar wird, der sich im Himmel vor den Engeln nicht nur feierlich zu seinem Bekenner bekennt, sondern auch, wenn er zur Rechten Gottes steht, das zukünftige Tribunal erkennen lässt, vor dem einst die Richter dieser Welt, seien es Juden oder Heiden, ihren Richterspruch empfangen werden.

Das letzte, was wir den Worten Jesu entnehmen können, ist, dass der Märtyrer als ein Glied des mystischen Leibes Christi mit Christus leidet<sup>19</sup>. Wenn wir sagen, dass der Märtyrer mit Christus leidet, so heißt das, dass sich sein Leiden nicht in der bloßen Tatsache erschöpft, dass er *für* Christus leidet. Für ihren König sind viele Soldaten in den Tod gegangen, aber das unterscheidet den Tod des Märtyrers von dem Tod des Soldaten, dass der Märtyrer nicht nur *für* Jesus leidet, sondern dass er durch den Tod Christi in seinen eigenen Tod geführt wird. Das Todesleiden Christi ist, da es der «Menschensohn», der Menschgewordene ist, der leidet, über die ganze Kirche als seinen

mystischen Leib gekommen. Darum wird der, der sich durch die Taufe zu Jesus bekennt, in den Tod Jesu getauft, und darum wird der, der in der Eucharistie Gott Dank dafür sagt, dass er uns seinen Sohn geschenkt hat, Jesu teilhaftig, indem er den gebrochenen Leib des Herrn isst und den Kelch mit dem Blute des Neuen Bundes trinkt. Weil wir in den Tod des Herrn getauft und mit dem Blute des Herrn gespeist werden, darum ist es unvermeidlich für jeden, der zur Kirche gehört, dass er am Leiden Christi teilhat.

Freilich, es gibt verschiedene Weisen, in denen die einzelnen Glieder des Leibes Christi mit dem Haupte leiden. Das Leiden Christi, sagt der heilige Thomas (S. th. III 66,12), wirkt in der Wassertaufe durch eine bildhafte Vergegenwärtigung (*per quamdam figuralem repraesentationem*), in der Blut-taufe hingegen durch Nachahmung im Werk (*per imitationem operis*), und es ist für den heiligen Thomas kein Zweifel, dass die Blut-taufe die vorzüglichste aller Taufen ist<sup>20</sup>. Aber das gilt es festzuhalten, dass die Möglichkeit zum Martyrium, die für uns alle besteht, in derselben Realität der Todes-taufe Jesu wurzelt, in die wir in der Wassertaufe hineingetauft worden sind. Wir sind alle, wie der heilige Paulus (Röm 6,3) sagt: «in den Tod Christi getauft». Und das gilt es zu begreifen, dass die Möglichkeit, wonach auch wir einmal Leib und Blut für Christus hinopfern müssen, in der Tatsache gründet, dass der Leib und das Blut des Herrn, an denen wir Anteil haben, uns in jenem Kelche gereicht werden, den der Herr in Gethsemane empfing. So kommen also Wassertaufe und Blut-taufe von demselben Herrn, im Sinnbild vorgebildet, wie der heilige Cyrill von Jerusalem gesagt hat, in dem Blut und Wasser, die aus der Seite Jesu geflossen sind<sup>21</sup>.

Aber, so wird man sagen, wenn es wahr ist, dass die Todesleiden Christi über die ganze Kirche als seinen mystischen Leib kamen, sind dann wir, die wir jetzt alles andere als Märtyrer sind, nicht vielleicht außerhalb des Leibes Christi? Die Antwort auf diese Frage hat schon der Herr gegeben, wenn er im Zusammenhang mit den Verfolgungsansprüchen auch von der Nachfolge und dem Auf-sich-Nehmen des Kreuzes spricht. Nicht alle können Märtyrer werden, denn das Martyrium setzt eine besondere Berufung voraus, es ist, wie schon gesagt wurde, ein Charisma in der Kirche. Aber in irgendeinem Sinne können, nein, müssen wir alle dem Herrn in das Leid nachfolgen, und darum ist das Kreuz nicht nur ein Sinnbild für die Märtyrer, sondern für alles Christenleben überhaupt. Es ist also keine zufällige historische Entwicklung, wie die protestantische Geschichtsschreibung immer wieder meint, sondern vielmehr in der Sache selber gegründet, dass die «Heiligen», die durch alle Abtötungen und Leiden hindurchgegangen sind, eine Parallele zu den Märtyrern werden. Und wenn wir nicht Märtyrer und nicht Heilige werden, so müssen wir doch alle durch irgendwelche Formen der Aszese hindurch. In der christlichen Aszese aber gibt es für uns, die wir, mit Paulus

zu sprechen (2 Kor 4,10), die mortificatio Christi an unserem Leibe mit herumtragen, im Grunde nur ein einziges Prinzip, und das ist das des Leidens mit Christus, der Abtötung mit dem, der für uns getötet worden ist<sup>22</sup>. Er, der gesprochen hat: «Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber» (Mt 26,39), Er kennt unsere Zaghaftigkeit, unsere Angst vor dem Leiden und Sterben. Er weiß, dass wir vor seiner Nachfolge zurückbeben, dass wir schwach sind und das Kreuz nicht auf uns nehmen wollen, dass wir uns fürchten vor Armut, Verleumdung, Beschimpfung, Schlägen und Tod. Aber Er, der das zaghafte Fleisch trug, nahm durch seine vermeintliche Zaghaftigkeit, wie der heilige Athanasius sich ausdrückt<sup>23</sup>, unsere Zaghaftheit hinweg. Denn alles, was in der Kirche geschieht, geschieht doch unter der Voraussetzung, dass Christus nicht nur gestorben, sondern dass Er auch auferstanden ist, und so ist denn nicht nur das Todesleiden, sondern auch die Kraft der Auferstehung Christi über die ganze Kirche als seinen mystischen Leib gekommen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Der Brief Pacellis (ab 1939 Papst Pius XII.) befindet sich im Archiv «Erik Peterson» (Centro Interfacoltà e Interdipartimentale di Scienze Religiose) in Turin. Pius XI., der Empfänger des «tiefsinnigen Buches», kannte Peterson persönlich seit einer Privataudienz vermutlich Anfang 1931.

<sup>2</sup> *Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung*, in: Hochland 33 (1935/36), 1-10; *Der Märtyrer und die Kirche*, in: Hochland 34 (1936/37), 385-394; *Das priesterliche Königtum Christi*, in: Der katholische Gedanke 10 (1937), 12-21. Als Anhang enthält «Zeuge der Wahrheit» außerdem die Studie: *Christus als Imperator*, ursprünglich in: Catholica 5 (1936), 64-72.

<sup>3</sup> Peterson an Thomas Michels OSB, 21. Dezember 1936.

<sup>4</sup> München 1951; inzwischen Bd. 1 der «Ausgewählten Schriften» Erik Petersons (= AS), Würzburg 1994, 93-129. Vgl. dazu in dieser Zeitschrift: Barbara NICHTWEIß, *Das Buch zum Thema «Kirche und Staat»*. *Die Theologischen Traktate Erik Petersons*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003), 189-200.

<sup>5</sup> Zeuge der Wahrheit, AS 1, S. 127 Anm. 2.

<sup>6</sup> Peterson erinnert mit dem Titel seiner Schrift an Sören Kierkegaards Kampf gegen eine gewissermaßen weichgespülte Verwendung dieses Ehrentitels in der verbürgerlichten dänischen Staatskirche seiner Zeit, so 1854 in der Leichenpredigt für Bischof Jakob Peter Mynster von dessen späterem Nachfolger, Professor Hans Lassen Martensen. Kierkegaard betitelte seinen ersten Streitartikel wider diese Predigt mit der Frage: «War Bischof Mynster ein «Wahrheitszeuge», einer von den «echten Wahrheitszeugen», ist das Wahrheit?», vgl. Sören KIERKEGAARD, *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits* (Gesammelte Werke 34), Gütersloh 1985, 3-7.

<sup>7</sup> Zeuge der Wahrheit, 116.

<sup>8</sup> Ebd. 127 Anm. 4.

<sup>9</sup> Ebd. 127 Anm. 3.

<sup>10</sup> Ebd. 101.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 106f. Vgl. dazu auch Petersons seinerzeit ungedruckte Auslegungen der ersten Kapitel der Apokalypse: Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte (AS 4), Würzburg 2004.

<sup>12</sup> Vgl. einen ersten Überblick bei Barbara NICHTWEIß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1994, 190–192 (Überblick anhand einiger Rezensionen), 232 (Echo im Werk Heinrich Schliers), 419f (Kritik von Odo Casel am Öffentlichkeitsbegriff Petersons). – Ergänzend dazu ist an «Zeuge der Wahrheit» der Mangel an Sensibilität in der Behandlung der Juden zu bedauern.

<sup>13</sup> Freundlicherweise übermittelt von Frau Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

<sup>14</sup> Vgl. Andreas ROBBEN, *Märtyrer. Theologie des Martyriums bei Erik Peterson* (Studien zu systematischen und spirituellen Theologie), Würzburg 2007. Derzeit in Druckvorbereitung; Roger MIELKE, *Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 134), Göttingen 2012; Stefan HEID, *Testimonianza e martirio in Peterson. Fondazione biblica – annotazioni agiografiche e liturgiche* (Vortrag auf dem Peterson-Symposium in Rom, Oktober 2010, dessen Beiträge gegenwärtig von Giancarlo Caronello in deutscher Sprache zum Druck vorbereitet werden).

<sup>15</sup> Bibliographie vgl. Erik PETERSON, *Theologie und Theologen. Texte* (AS. 9/1), Freiburg u.a. 2009, 659–684; Englisch: Erik PETERSON, *Theological Tractates. Edited, Translated, and with an Introduction by Michael J. Hollerich* (= Cultural Memory in the Present), Stanford 2011 (Witness to the Truth, 151–181).

<sup>16</sup> [Diese Exklamation ist ein von Peterson als solches nicht gekennzeichnetes Zitat aus traditionellen Liedern und Gebeten zum Fest der Namengebung Jesu Anfang Januar. Anm. BN.]

<sup>17</sup> [So der Titel der von August Dorner übersetzt herausgegebenen «Agitatorischen Schriften und Aufsätze 1851–1855» Sören Kierkegaards, 3 Bde., Stuttgart 1896. Anm. BN.]

<sup>18</sup> Da es Martyrium nur für den mystischen Leib Christi gibt, können Häretiker, die von diesem Leibe getrennt sind, nach kirchlicher Lehre keine Märtyrer werden, auch wenn es ihnen an Glaubenseifer nicht fehlen sollte.

<sup>19</sup> Es ist merkwürdig, dass in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Werken über den Leib Christi (Mersch, Jürgensmeier u.a.) die Stellung der Märtyrer nicht ausführlich behandelt worden ist.

<sup>20</sup> Dadurch, dass die Bluttaufe den Vorrang nicht als Sakrament hat (ad 1), darf man sich nicht zu dem Missverständnis verleiten lassen, die Bluttaufe als ein bloßes «Ersatzmittel» der Wassertaufe (vgl. z.B. Atzberger in Bd. IV der Dogmatik Scheebens S. 535 und den Kommentator der deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 29, S. 515) aufzufassen.

<sup>21</sup> Hier. Catech. XIII 21.

<sup>22</sup> Vgl. die diesbezügliche Lehre des heiligen Ambrosius. Siehe NIEDERHUBER, *Die Lehre des Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, Mainz 1904, 148.

<sup>23</sup> Contra Arianos III 57.

CHRISTOPH BENKE · WIEN

## GOTT IM ANTLITZ DES ANDEREN

*Christian de Chergé und Pierre Claverie  
als Zeugen für Christus im muslimischen Algerien*

### 1. Hinführung

«Die Fußwaschung, der geteilte Kelch und das geteilte Brot, das Kreuz ... ein einziges Gebot der Liebe, ein einziges ZEUGNIS. Hier haben wir das Zeugnis Jesu, sein «testamentum», auf Griechisch «martyrion», das «Martyrium» Jesu.»<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beginnt die Homilie zum Gründonnerstag, die Christian de Chergé, Prior des Trappistenklosters «Notre Dame de l'Atlas» in Tibhirine (Algerien), am 31. März 1994 hielt. Dass die liturgische Feier des österlichen Triduums den eigenen Weg vorzeichnen sollte, mussten P. Christian und die übrigen Mönche des Atlasklosters längst annehmen, spätestens seit dem bewaffneten Überfall fundamentalistischer Islamisten am Heiligen Abend 1993. Bis heute ist ungeklärt, unter welchen Umständen die Mönche von Tibhirine nach ihrer Entführung am 27. März 1996 ums Leben kamen. Als Todestag gilt der 21. Mai. Um die Verantwortung zu klären und die politischen Hintergründe aufzudecken, ist eine Untersuchungskommission eingerichtet.<sup>2</sup> Durch den Film *Des hommes et des dieux* von Xavier Beauvois («Von Menschen und Göttern»; Oscar-Nominierung 2011 als «bester fremdsprachiger Film»; Großer Preis der Jury bei den 63. Filmfestspielen von Cannes) erreichte das Zeugnis der Trappisten ein Millionenpublikum.

Neben Christian de Chergé ist Pierre Claverie, der Bischof von Oran, ein prominenter Blut-Zeuge der jüngsten Vergangenheit. Sie stehen für die übrigen, hier ungenannten christlichen Opfer islamistischen Terrors in Algerien.<sup>3</sup> Gemeinsam war ihnen die Herausforderung, als unbedeutende Minderheit in nicht- oder entchristlichem Umfeld zu leben. Diese Frage steht auch andersorts im Raum: Wie ist anderen Religionen in rechter Weise zu begegnen? Wie hat das Zeugnis der Christen auszusehen, inmitten glaubensloser oder glaubensfremder Mitmenschen? Die Antwort der algerischen Blutzeugen ist eine Anfrage an das Selbstverständnis europäischer Christen.

*CHRISTOPH BENKE, geb. 1956, Dr. theol. habil., Priesterweihe 1983, Pfarrseelsorge, Geistlicher Leiter des Zentrums für Theologiestudierende in Wien.*

## 2. Die Zeugen

Wir beschränken uns im Folgenden auf die beiden im Titel Genannten. Es würde den Umfang dieses Beitrags sprengen, etwa die Tagebuchaufzeichnungen und Gedichte eines anderen getöteten Mönches, des intellektuell und poetisch hochbegabten P. Christoph Lebreton, oder die Briefe von Bruder Luc, des Arztes, beizuziehen.

### *Christian de Chergé (1937-1996), Prior von Tibhirine*

Christians Berufung, Priestermonch in Algerien zu werden, lagen zwei Erfahrungen zugrunde. Als zweitältestes von 8 Kindern verbrachte er einen Teil seiner Kindheit in Algerien, nachdem sein Vater als General der Artillerie dorthin dienstversetzt wurde. Seine Mutter lehrte ihn Respekt vor den Muslimen und deren Glaubenspraxis. Wieder in Frankreich erhielt Christian Impulse aus der Pfadfinderbewegung. Nach dem Abitur, einem abgebrochenen Psychologie- und Philosophiestudium an der Sorbonne sowie einem – bereits als Seminarist der Karmeliten – begonnenen Theologiestudium am *Institut Catholique* kehrte Christian unter den Vorzeichen des Krieges als Offizier einer administrativen Spezialeinheit nach Algerien zurück (Juli 1959 bis Januar 1961). In diese Zeit fällt das zweite Schlüsselerlebnis: Ein befreundeter muslimischer Feldhüter rettet ihm, dem Christen, das Leben.

Nach der Priesterweihe 1964 diente er fünf Jahre als Kaplan in Paris, um dann die Freigabe seines Bischofs für ein monastisches Leben zu erbitten. Die weiteren Stationen: 1969 Noviziat der Trappisten in Aiguebelle, 1971 Wechsel ins algerische Kloster Tibhirine, 1972–1974 Studien am Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) in Rom, 1974 Rückkehr nach Tibhirine.

In das Jahr 1975 fällt Christians dritte spirituelle Erfahrung mit dem Islam: Ein muslimischer Gast des Klosters bittet ihn, für ihn und mit ihm zu beten, nacheinander und miteinander. Immer tiefer sieht Christian die Aufgabe, die Berufung der Christen in einem muslimischen Land zu sondieren. Zeit lebens bleibt er fasziniert von der Frage nach dem Ort des Islam im Plan Gottes. Christian betrieb diese Anliegen im Ribât es-Salâm («Band des Friedens»), einer von Claude Rault, einem Weißen Vater gegründeten Gesprächs- und Gebetsgruppe von Christen und Muslimen sufistischer Richtung. Hier ging es weniger darum, über Glaubensfragen zu sprechen, als gemeinsam vor Gott da zu sein in Schweigen und Beten. Zwischen 1994–1996 wurden vier Mitglieder der Vereinigung ermordet. Umgeben von einem Klima der Gewalt versammelten sich am 25. März 1996 die Mitglieder des Ribât in Tibhirine zum Thema «O Gott, du bist meine Hoff-



nung auf dem Antlitz aller Lebenden.» In der Nacht vom 26. zum 27. März (um zwei Uhr) entführten die Männer vom GIA sieben Mönche. Alles Weitere liegt im Dunkel. Am 23. Mai wurde die Hinrichtung bekannt. Nach der Trauerfeier für die Ermordeten am 2. Juni in Algier wurde das, was von Christian und seinen Mitbrüdern gefunden wurde, auf dem Klosterfriedhof in Tibhirine beigesetzt.

An Christian beeindruckt die Einheit von Person und Zeugnis. Deshalb ist schon an dieser Stelle sein *Testament* zu zitieren:<sup>4</sup>

*«Wenn ein ‹Hin-zu-Gott› ins Gesichtsfeld tritt ...*

Wenn es mir eines Tages widerführe – und das könnte heute sein –, Opfer des Terrorismus zu werden, der jetzt anscheinend alle in Algerien lebenden Fremden mit-betreffen will, so möchte ich, dass meine Gemeinschaft, meine Kirche, meine Familie sich daran erinnern, dass mein Leben Gott und diesem Land HINGEGEBEN war.

Sie mögen innerlich zustimmen, dass der einzige Meister allen Lebens einem solchen brutalen Abschied nicht fremd sein kann.

Sie mögen beten für mich: Wie könnte ich sonst einer solchen Opferhingabe würdig sein? Sie mögen diesen Tod in die Reihe so vieler anderer ebenso gewalttätiger Tode einfügen, die in der Gleichgültigkeit der Anonymität bleiben. Mein Leben hat nicht mehr Wert als ein anderes. Allerdings auch nicht weniger. Jedenfalls hat es nicht mehr die Unschuld der Kindheit. Ich habe lange genug gelebt, um zu wissen, dass ich mitschuldig bin am Bösen, das, leider, in der Welt überhand zu nehmen scheint, selbst an jenem Bösen, das mich blind treffen könnte. Ich hätte gerne, wenn es soweit ist, eine kurze Frist der Hellsichtigkeit, die mir erlauben würde, das Verzeihen Gottes und das meiner Brüder in der Mitmenschlichkeit zu erbitten, und desgleichen auch, um von ganzem Herzen jenem zu verzeihen, der mich heimsuchen wird. Ich kann einen solchen Tod nicht herbeiwünschen. Es scheint mir wichtig, das offen zu bekennen.

Ich weiß wirklich nicht, wie ich mich daran freuen sollte, wenn dieses Volk, das ich so sehr liebe, einfach unterschiedslos meines Mordes angeschuldigt würde. Es wäre viel zu teuer bezahlt, das, was man vielleicht ‹Gnade des Martyriums› nennen wird, einem Algerier verdanken zu müssen, wer er auch sei, vor allem wenn er meint, in der Treue zu dem, was er Islam nennt, zu handeln.

Ich kenne die Verachtung, die man den Algeriern pauschal hat zuteil werden lassen. Ich kenne auch die Karikaturen des Islam, die ein gewisser Idealismus hervorbringt. Es ist allzu leicht, sich damit zu beruhigen, dass man diesen religiösen Weg mit der sturen Ideologie ihrer Extremisten identifiziert.

Algerien und der Islam, das ist für mich etwas ganz anderes, das ist wie Leib und Seele. Ich habe dies genügend offen verkündet, ich glaube, nach bestem Wissen und Gewissen, was ich von ihnen erhalten habe, was ich so oft darin wie eine Leitidee des Evangeliums vorgefunden habe, was ich auf den Knien meiner Mutter, der allerersten Kirche, gelernt habe, und zwar genau in Algerien, und damals schon in Ehrfurcht vor den gläubigen Muslimen.

Mein Tod könnte natürlich denen Recht geben, die mich allzu rasch für naiv und idealistisch gehalten haben: «Nun soll er doch sagen, was er davon denkt!» Aber diese sollen wissen, dass dann endlich meine quälendste Neugier gestillt sein wird.

Genau deshalb möchte ich, wenn es Gott so recht ist, meinen Blick in den Blick des Vaters versenken, um mit ihm seine Kinder im Islam zu betrachten, so, wie er sie sieht, ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi, Frucht seines Leidens, erfüllt von der Gabe des Geistes, dessen geheime Freude es immer ist, Gemeinschaft zu schaffen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit den Unterschieden spielt. Dieses Leben, ganz das meinige, und ganz das ihre, und nun verloren – ich danke Gott dafür, dass er es anscheinend ganz so gewollt hat, auf diese FREUDE hin, trotz allem. In dieses DANKE, worin letztlich alles gesagt ist über mein Leben, schließe ich natürlich Euch alle ein, meine Freunde von gestern und heute, und euch, o Freunde von hier, zur Seite meiner Mutter und meines Vaters, meiner Schwestern und meiner Brüder, wie auch ihrer Schwestern und Brüder, das hundertfach Zubemessene, wie es versprochen war!

Und du auch, Freund der letzten Minute, der Du nicht weißt, was Du tust. Ja, auch für Dich will ich dieses DANKE sagen und dieses «Zu-Gott-hin» annehmen, das du für mich ins Auge gefasst hast.

Möge es uns geschenkt sein, dass wir beiden Schächer uns im Paradies wiederfinden, wenn es Gott so recht ist, unserem gemeinsamen Vater.

Amen! Insch'Allâh!

Algier, 1. Dezember 1993

Tibhirine, 1. Januar 1994

Christian +»

Dieser Text beinhaltet zentrale Themen Christians. Darüber hinaus ist er ein hermeneutischer Schlüssel für den Lebensweg der Mönche von Tibhirine.<sup>5</sup>

*Pierre Claverie (1938-1996), Bischof von Oran*

Wie Christian hatte Pierre Claverie eine tiefe Beziehung zum algerischen Volk.<sup>6</sup> Selbst Algerier, dessen Vorfahren seit drei Generationen als Franzosen und Kolonisatoren im Land gewesen waren, hatte Pierre früh den Wunsch,

Priester zu werden. Er trat bei den Dominikanern in Saulchoir ein und studierte von 1959–1967, unterbrochen von einem Militäreinsatz in Algerien (März 1962–Oktober 1963). Mit der Klarheit, dass sein Platz in Algerien ist, begann Claverie Arabisch zu lernen und verfolgte pastorale Aufgaben. Anlässlich der Installation auf dem Bischofsstuhl in Oran 1981 bezog Claverie mit seinem Ja zu einer «schwachen» Kirche Position:

«Wie können wir hinhören, wenn wir voll von uns selbst sind, von unseren materiellen oder intellektuellen Reichtümern? Unsere Chance hier in Algerien ist, dass wir unserer Reichtümer entblößt sind – aber ist man es je genug? –, auch unserer Ansprüche, unserer Selbstgenügsamkeit. So können wir zuhören, aufnehmen, von dem wenigen, was wir haben, abgeben. Wir sollten uns nicht dauernd Sorgen darüber machen, wie wir uns verteidigen können. Was haben wir zu verteidigen? Unser Vermögen? Unsere Gebäude? Unseren Einfluss? Unseren Ruf? Unsere gesellschaftliche «Oberfläche» [die sichtbaren kirchlichen Institutionen]? Das alles ist lächerlich angesichts des Evangeliums von den Seligpreisungen. Danken wir Gott, wenn er die Kirche auf die schlichte Menschlichkeit reduziert. Freuen wir uns über alles, was uns aufnahmebereit, verfügbar und bereit macht, eher uns hinzugeben, als uns zu verteidigen.»<sup>7</sup>

Das Glaubensbuch der nordafrikanischen Bischöfe (*Le Livre de la Foi*), eine Beschreibung des christlichen Glaubens im Angesicht des Islam, ist wesentlich von Pierre Claverie verfasst bzw. redigiert. Er wurde am 1. August 1996 im Eingangsraum seines Bischofshauses zusammen mit seinem Chauffeur Mohamed Bouschiki Opfer eines Attentats. Pierre Claverie wurde in «seiner» Kathedrale bestattet. Die Grabplatte trägt die Inschrift «Allah mahabba», d.h. «Gott ist Liebe.»

### 3. Das Zeugnis

Der Prior von Tibhirine und der Bischof von Oran hinterließen Schriftliches. Die folgende Darstellung bezieht sich darauf. Die Bedeutung der algerischen Glaubenszeugen ist freilich nicht nur an ihrem schriftlichen Nachlass zu messen.

#### *Mysterium der Eucharistie*

In Christians Testament überwiegt der Dank: «DANKE, worin letztlich alles gesagt ist über mein Leben.» Seine entscheidende Erfahrung war jene des Gerettetseins durch den Feldhüter Mohamed und dessen Lebenshingabe. Er sieht in dieser Tat der Liebe sein Leben und seine Berufung begründet: «Durch das Blut dieses Freundes habe ich erkannt, dass ich meinen Ruf in die Nachfolge Christi früher oder später in dem Land verwirklichen sollte,

wo mir der größte Liebesbeweis zuteil wurde ... Im gleichen Augenblick wusste ich, dass diese meine Weihe in die Form eines gemeinschaftlichen Gebets «gegossen» werden müsste, um ein wahrhaft kirchliches Zeugnis zu sein: ein Zeichen der Gemeinschaft der Heiligen.»<sup>8</sup> Christian lebte eine Existenz, die sich ganz der Lebenshingabe eines Anderen – eines Muslim! – verdankte. Für ihn war es naheliegend, in der Tat Mohameds gleichsam eine eucharistische Handlung zu sehen, welche die Lebenshingabe Jesu fortschrieb: «Mohamed hat es verstanden, sein Leben zu geben wie Christus.» Darum, so Christian, vergegenwärtigt die Eucharistiefeier die Lebenshingabe Jesu ebenso wie jene Mohameds, der «in jeder Eucharistiefeier ganz präsent [ist] in der Wirklichkeit seines verherrlichten Leibes, wo seine Lebenshingabe ihre ganze Bedeutung für mich und für die Vielen gewinnt.» Dieser Zusammenhang ermöglicht ein vertieftes Verständnis der Eucharistie: «Wenn ein Muslim «eucharistisch» gelebt hat, ist dies nicht ein Zeichen, dass alle Menschen am Mysterium der Eucharistie teilhaben können?»<sup>9</sup> Im Nachdenken über die Eucharistie ahnt Christian de Chergé, dass das Mysterium nicht nur die bekennenden Christen angeht, sondern dass «der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein» (GS 22). Die Lebenshingabe des muslimischen Freundes ist ihm Beweis der Universalität des eucharistischen Geheimnisses. Denn für Christian war es eine eucharistische Hingabe. Das Wissen, sein Leben der Hingabe eines Anderen zu verdanken, ließ Christian seinerseits die Freiwilligkeit der eigenen Lebenshingabe unterstreichen: «hingegen, nicht genommen.» Ganz auf dieser Linie will Pierre Claverie sein Leben verstehen: «La valeur de ma vie dépend de ma capacité de la donner.»<sup>10</sup>

### *Entdeckung des Anderen*

Christian de Chergé und Pierre Claverie waren Franzosen und als solche Angehörige der (ehemaligen) Kolonialmacht. Beide nahmen am Algerienkrieg teil. Ihre Rückkehr nach bzw. Präsenz in Algerien sahen sie als eine Art Wiedergutmachung. Dazu musste ein Prozess der Entdeckung und Anerkennung des Anderen stattfinden. Bischof Pierre Claverie berichtet von einer «Kindheit unter der kolonialen Glasglocke» und einem sozialen Milieu, das den «Anderen» (Algerier, Muslim, Araber) nur «wie einen Bestandteil der Landschaft oder eine Verzierung, die wir in unsere kollektive Existenz eingepflanzt hatten», wahrnahm. Die Geschichte ließ den Anderen «eines Tages ganz massiv vor Augen» kommen und Claveries «geschlossenes Universum» aufsprengen. Der Bischof verstand diese Lektion: «Das Auftauchen des Anderen, die Anerkennung des Anderen, das Sich-an-den-Anderen-Angleichen haben mir von nun an keine Ruhe mehr gelassen.»

Zur Reinigung des Gedächtnisses stellt er die Frage, «warum ich während meiner ganzen Kindheit, als Christ ..., als Hörer von Predigten über die Nächstenliebe nie gehört habe, dass der Araber mein Nächster sei ... Der Andere muss da sein können, sonst setzen wir uns der Gewalt aus, dem Ausschluss, der Ablehnung.»<sup>11</sup> Die Anerkennung anderer Identität, Ehrfurcht vor dem Verschiedensein: Anregungen zu diesen Themen finden der Bischof von Oran wie die Mönche von Tibhirine in der Pneumatologie und in der Trinitätslehre. Manches lässt den Einfluss des jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas (1906–1995) erkennen. Der Text «Vielfältige Menschheit» (*humanité plurielle*) gilt als einer der wichtigsten von Bischof Pierre Claverie.<sup>12</sup>

### *Martyrium der Liebe*

Die algerischen Blutzengen ließen sich auf die Entdeckung des Anderen ein. Daraus wurde eine Geschichte der Treue zum algerischen Volk und der Liebe zu ihren muslimischen Nachbarn. Als sich die Spirale der Gewalt hochschraubte und alle um die Gefahr eines gewaltsamen Todes wussten, konnten sie das Land nicht mehr verlassen – aus spirituellen Gründen. In der bereits erwähnten Homilie zum Gründonnerstag bemerkt P. Christian unter Bezugnahme auf Maximilian Kolbe, dass die Kirche erst am Ausgang des 20. Jahrhunderts einem Liebeszeugnis den Titel «Martyrium» verlieh. Es geht weniger darum, vor den Angreifern ausdrücklich den christlichen Glauben zu bekennen als um die unbedingte Verpflichtung, alle zu lieben: «Das Zeugnis Jesu bis in den Tod, sein «Martyrium», ist das Martyrium der Liebe, der Liebe zum Menschen, zu allen Menschen, selbst zu den Dieben, selbst zu den Räubern und Mördern.» Der Prior fährt fort: «Unser Berufseid, unsere Profess als Ordensleute (ja schon die Taufe!) – verpflichtet sie uns nicht, alle zu lieben, «selbst den Teufel», wenn Gott das von uns will?» Christian wird noch konkreter: «Wenn ich mein Leben allen Algeriern geschenkt habe, dann habe ich es auch dem «Emir» S. A. geschenkt. Er wird es mir nicht nehmen, selbst wenn er mir dieselbe Behandlung zuteil werden lässt wie unseren kroatischen Freunden.» Und Christian erinnert erneut: «Aus Erfahrung wissen wir schließlich, dass dieses Martyrium der Liebe nicht ausschließlich etwas für Christen ist. Dieses Zeugnis können wir von jedem beliebigen empfangen, als eine Gabe des Geistes.»<sup>13</sup>

### *Mission und Kontemplation*

Die Mitglieder der Gemeinschaft von *Notre-Dame de l'Atlas* verstanden sich seit 1975 als «Betende unter Betenden.» Ob Glocke oder Muezzin, schreibt Christian, ein «Ruf zum Gebet kann mich nicht gleichgültig lassen.

Jedes Mal drängt er mich, das Gebet ernst zu nehmen ... Niemand kann zum Gebet drängen, wenn nicht Gott. Hier in Algerien verstehe ich besser, dass alle dazu gerufen sind, dass der Mensch für den Lobpreis und für die Anbetung geschaffen ist.»<sup>14</sup> Der Prior von Tibhirine erkannte seine Mission in Algerien im mystisch-glaubenspraktischen Dialog mit dem Islam.<sup>15</sup>

Pierre Claverie sah sich gleich zu Beginn seines Episkopats genötigt, historische Missverständnisse rund um das Thema «Mission» zu benennen: «Ja, unsere Kirche ist zur Mission ausgesandt. Ich fürchte es nicht, das zu sagen, und euch zu sagen, dass ich mich freue, mit euch diese Sendung zu teilen. Manche Missverständnisse, die man aus der Geschichte übernommen hat, schweben über der Mission und den Missionaren. So wollen wir denn heute ganz klar sagen, dass wir keine Aggressoren sind und es nicht sein wollen; dass wir keine Soldaten eines neuen Kreuzzugs gegen den Islam sind und es nicht sein wollen, auch nicht gegen den Unglauben oder gegen sonst irgendetwas; dass wir keine Agenten eines kulturellen oder wirtschaftlichen Neo-Kolonialismus sein wollen, der die algerische Bevölkerung spalten will, um sie besser beherrschen zu können; dass wir keine proselytenmacherischen Evangelisatoren sind und es auch nicht sein wollen, die glauben, Gott zu ehren durch einen unklugen Eifer oder durch die fehlende Ehrfurcht vor dem andern, seiner Kultur, seinem Glauben.»<sup>16</sup> Mission hat die ehrfürchtige Entdeckung des Anderen zur Bedingung. Apostolat ist die Kunst der Begegnung und ist nicht zu reduzieren auf Glaubensverkündigung oder den Wunsch, Andersgläubige zum christlichen Glauben zu bekehren. Die Präsenz der Kirche im islamischen Umfeld ist vergleichbar mit dem Besuch Marias bei Elisabeth. «Wie Maria», führt Christian de Chergé in einer Homilie aus, «trägt sie den Immanuel in sich. Er ist ihr Geheimnis. Sie weiß nicht, wie sie es sagen soll. Muss sie es überhaupt sagen? Und da ist es oft der andere, der die Initiative zum Gruß ergreift, wie Elisabeth, die als erste mit der Freiheit des Heiligen Geistes das Wort ergreift.»<sup>17</sup>

Jede Sendung der Kirche kann sich nur verstehen vom Leben des dreifaltigen Gottes her. «Mission» ist zuerst die «Mission» des Sohnes und des Heiligen Geistes, beide stets präsent und aktuell. Das liegt Christians Sicht des Islam und seiner Deutung christlicher Präsenz zugrunde: «Das Wort Gottes ist das erste Wort in der Mission. Es geht nicht nur jeder Sakramentspendung voraus, sondern – so müssen wir annehmen – auch der ausdrücklichen Verkündigung durch die Jünger ... Das Wort [Christus, der Sohn Gottes] ist den Vielen übergeben und ausgeliefert, und es ist Aufgabe des Heiligen Geistes, über die in allen Herzen ausgestreute Saat zu wachen. So ist das Wort selbst dem Wort des Jüngers immer schon voraus. Dies ist der Grund, weshalb es erkannt, wiedererkannt und, wenn Gott es will, im Glauben bekannt werden kann.» Apostolat und Mission braucht Kontemplation: «Jede missionarische Berufung bedarf ... einer breiten kontemplati-

ven Grundlage, das heißt einer inneren Offenheit für die Spuren des Gottesgeistes, der – vor jeder Verkündigung des Evangeliums – schon die Herzen und Kulturen bearbeitet hat.»<sup>18</sup> Zeuge ist, wer *sieht*, ist jemand, der das Wirken Gottes in der Welt betrachtet.

### *Koinonia im Pascha*

Christian de Chergé war eine Persönlichkeit, deren Führungsqualitäten nicht von allen sofort geschätzt wurden. Der Prior musste lernen, weniger alleine vorzupreschen und mehr auf die Kommunität zu hören. Nach und nach bildete sich im Konvent ein communialer Stil heraus, um alles gemeinsam zu besprechen und zu beschließen. Bernardo Olivera, damaliger Generalabt der Trappisten, unterstreicht in seinem Rundbrief «Leuchtende Zeugen einer Hoffnung» vom 12. Oktober 1996 das gemeinschaftliche Zeugnis der Mönche von Tibhirine: «Sie haben zusammen gelebt, sind zusammen gestorben und zusammen in das ewige Leben eingegangen. Die Gemeinschaft ist der heilige Ort der Offenbarung Gottes. Die Liebe hat sie in einer unvergänglichen Solidarität zusammengeschweißt. Das gemeinsame Leben ohne Lebensgemeinschaft zählt wenig. Die *Koinonia* macht den Auferstandenen sichtbar, der alles erneuert. Sie haben nicht ihren eigenen Vorteil gesucht, sondern den der anderen, darum hat der Herr sie zusammen und zur gleichen Zeit zum ewigen Leben geführt.»<sup>19</sup>

### 4. Das Zeugnis vernehmen

Die Kirche im Maghreb war und ist in einer Extremsituation. Wird sich die Kirche in Europa in Manchem bald ähnlich vorfinden – in der Diaspora lebend, unbedeutend im gesellschaftlichen Ganzen? Welche Qualitäten sind zu entwickeln, um den Auferstandenen zu bezeugen?

### *Bleiben in liebender Anwesenheit*

Die historische Entwicklung führte zu zwei Fluchtbewegungen der Europäer aus Algerien: nach 1962 (Unabhängigkeitserklärung) sowie nach 1988 bzw. 1993 (Kriegserklärung an alle Fremden durch die FIS und GIA). Christen in Algerien standen angesichts des Terrors vor der Frage: bleiben oder gehen? Viele von ihnen antworteten so, wie es Christian de Chergé am 8. März 1996 formulierte: «Wir haben Zeugen des Emmanuel zu sein, das heißt des ‹Gott mit uns›. Es gibt eine Gegenwart von ‹Gott unter den Menschen›, die wir auf uns nehmen müssen, wir.»<sup>20</sup> Die Mönche in Tibhirine interpretierten ihr Versprechen der *stabilitas* neu, indem sie in Solidarität zur ebenso terrorisierten algerischen Bevölkerung ausharrten und weiter auf die Hoffnung

setzen. Der Prior berichtet: «Es war für uns nötig, dass Moussa es uns nach dem ‹Besuch› von Weihnachten gewissermaßen instinktiv ins Gedächtnis rief: ‹Uns geht es wie euch›, sagte er, ‹Wir können nur entkommen, indem wir hoffen. Wenn Ihr weggeht, wird uns euer Hoffen fehlen, und dann verlieren wir unseres.»<sup>21</sup> Solches Bleiben – gegebenenfalls bis zum Äußersten (*jusqu'au bout*) – ist Gegenwart des Christlichen, ja Gegenwart Christi. Liebend Dableiben bis zum Ende ist, wie der Bischof von Oran ausführt, «ein Zeugnis für die Liebe Gottes, so wie wir sie in Jesus Christus entdeckt haben ... Diese Liebe ist von tiefer Ehrfurcht vor den Menschen erfüllt, drängt sich nicht auf, drängt nichts auf, bedrängt nicht das Gewissen und das Herz der andern. Voll Zartgefühl und nur durch ihre Gegenwart befreit sie, was gebunden ist, versöhnt, was zerrissen ist, stellt auf die Füße, was niedergedrückt worden war. Diese Liebe haben wir erkannt und an sie haben wir geglaubt. Sie hat uns gepackt und gestärkt. Wir glauben, dass sie das Leben der Menschheit erneuern kann, wenn man sie nur anerkennen will.»<sup>22</sup>

### *Ja zu einer schwachen Kirche*

Auf der Suche nach dem Ordenscharisma in der gegenwärtigen Situation beurteilt Christian am 21. November 1995 die Lage der Kirche so: «Unsere Kirche ist tüchtig durchgeschüttelt worden, besonders in unserer Diözese Algier. Vermindert, wundgeschlagen, macht sie jäh die Erfahrung der Beraubung und der Zwecklosigkeit, die im Evangelium eingeschrieben sind ... Verwundbar, gebrechlich bis zum Äußersten, entdeckt sie, dass sie nun auch viel freier und glaubwürdiger ist in ihrem Versprechen, ‹zu lieben bis zum Ende.»<sup>23</sup> Es ist eine Kirche, die sich in der Nachfolge des «schwachen» Christus so wie ihr Meister zur Ent-Äußerung, zum Aus-sich-Heraustreten (vgl. Phil 2,5–11) provoziert und «auf den letzten Platz» (Charles de Foucauld) gestellt weiß. Kirche ist dort glaubhaft, wo sie auf Reste klerikalen Triumphalismus restlos verzichtet, um sich arm und gewaltlos auf eine Gesellschaft einzulassen.

### *Entwaffnung und Vergebung*

Die algerische Kirche lebte über Jahrzehnte in einem Klima der Gewalt. Die Antwort der Mönche von Tibhirine und des Bischofs von Oran war Entwaffnung und Vergebung. «Herr, entwaffe mich und entwaffe sie!», pflegte Christian über Jahre hin zu beten. Dabei zitiert er Lévinas: «Ein entwaffnetes Gesicht kann den anderen entwaffnen. Wenn man sich selbst entwaffnet darbietet und glaubt, dass der andere imstande ist, sich entwaffnen zu lassen, dann geschieht es, dass die Gewalt unwahrscheinlich wird.»<sup>24</sup> Nur so ist die Spirale der Gewalt zu durchbrechen. Christians *Testament* ist



ein entwaffnendes Zeugnis der Feindesliebe und der Vergebung, wie sie die Bergpredigt vorsieht. Die testamentarische Bitte um eine «kurze Frist der Hellsichtigkeit ... , um von ganzem Herzen jenem zu verzeihen, der mich heimsuchen wird», ist eng verknüpft mit dem «Martyrium der Liebe.» Die Verzeihung ist der Ort der größten Freiheit genauso wie Christian sein Leben frei hingibt («hingegen, nicht genommen»). Die Bitte um Vergebung Gottes für die Angreifer ruht auf der Ehrfurcht vor jedem Nächsten. Beginn und Ende des *Testaments* (frz. *À-Dieu* und *en-visager*, mit Bindestrich) zusammengenommen ergeben: Christian schaut im Gesicht seines Mörders das Gesicht dieses «À-Dieu» zu Gott hin. Der Prior will im Angreifer – jenseits seiner Unähnlichkeit – das Antlitz Gottes entdecken.<sup>25</sup>

### *Unterwegs zur Gemeinschaft der Heiligen*

Bereits 1974 schreibt Christian de Chergé an sein Patenkind Violaine: «In dem Land, in dem ich lebe, habe ich eine Vielzahl von Patenkindern ... Diese Patenkinder teilen nicht den Glauben an Christus, den du in der Taufe empfangen wirst, aber in meiner Hoffnung weiß ich, dass ihr ganzes religiöses Leben schon gewollt und geführt ist durch den Geist des Vaters, und ich liebe es, mir in ihrer Nähe schon die Freude zu ersehnen, die wir haben werden, wenn wir gemeinsam Christus erkennen.»<sup>26</sup> Der Prior von Tibhirine ist ein Märtyrer der Einheit zwischen allen Söhnen und Töchtern Gottes, so verstreut sie auch unterwegs sein mögen. Oft zitiert er Joh 10,10: «Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muss ich führen.» Christian ist überzeugt: Der Heilige Geist ist der Protagonist der Mission, indem er in den Herzen der Menschen wie in verschiedenen Kulturen und Völkern längst am Werk ist. Das Wort Gottes spricht im Herzen jedes Menschen, auch der andersgläubigen. Christians Sehnsucht war, sich in den «Blick des Vaters» zu versenken, «um mit ihm seine Kinder im Islam zu betrachten, so, wie er sie sieht» (*Testament*). Die Kirche ist das vorweggenommene, sichtbare Zeichen dieser umfassenden *Communio* im Haus des Vaters, der *alles in allen* werden und das ganze Menschengeschlecht zum ewigen Hochzeitsmahl im Himmelreich versammeln will.

### *Heiliger Geist – «entzückter Zeuge»*

Die algerischen Blutzengen respektierten die Welt des Anderen und ließen sich dadurch bereichern. Zu dieser Sichtweise verhalfen ihnen Sichtweisen zeitgenössischer Philosophie. Darüber hinaus war es – so das *Testament* des Priors – die Besinnung auf das innertrinitarische Leben und auf den Heiligen Geist, «dessen geheime Freude es immer ist, Gemeinschaft zu schaffen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit den Unterschieden

spielt.» Innertrinitarisch «sorgt» der Geist für die Verschiedenheit. Zugleich ist die Zu-Wendung gemeinsam und wechselseitig: Der Vater ist dem Sohn zugewandt, der Sohn dem Vater, und «der Heilige Geist ist der entzückte Zeuge.»<sup>27</sup> Andersheit ermöglicht Beziehung und Begegnung. Erst dadurch kann Andersheit gewissermaßen sakramental die Präsenz *des Anderen* zeichenhaft vergegenwärtigen: die Präsenz Gottes. Darum ist Unterschiedlichkeit generell als möglicher Ort des Geistes Jesu zu bejahen. Das «Spiel mit den Unterschieden» weiß, dass Einheit letztlich von Gott stammt und nur in Gott wiedergefunden werden kann.

### *Zeugen österlicher Hoffnung*

Die Wahrheit dessen, der in seiner Person Weg, Wahrheit und Leben war (Joh 14,6), zeigt sich in der Geschichte in Zeugnisgestalt. In der Pfingsthomilie vom 22. Mai 1994 über das «Martyrium» des Heiligen Geistes» nimmt Christian Bezug auf die islamische Tradition der 99 schönsten Namen Gottes: Gott ist, so eine der Anrufungen, der *Zeuge* schlechthin, denn er genügt sich selbst. Der Prior versteht das so: «In der Tat, dieser einzige Zeuge, das ist der Heilige Geist; und siehe da: er bezeugt, dass in Gott der Zeugen zwei sind, der Vater und der Sohn! Er bietet sich uns an als der Zeuge für beide, und das ist seine Art, uns einzuführen in die Liebe, die den einen mit dem andern vereint ... Sein Pascha bedeutet für ihn, vom einen zum andern überzugehen in völliger Selbstvergessenheit.»<sup>28</sup> Die algerischen Blutzeugen haben dem Begriff des Zeugnisses eine Weite eingeschrieben. In «völliger Selbstvergessenheit» gaben sie ihr Leben hin – aus Liebe zu ihren Nachbarn, ihren muslimischen Freunden, in der Treue zu Gott und zum algerischen Volk. Darin setzten sie das Zeugnis Christi fort und sind seither Zeugen österlicher Hoffnung.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Christian DE CHERGÉ, *Der treue Zeuge – Betrachtungen zum Pascha Mysterium (Ostern 1994)*, in: CistC 108 (2001) 99-111, hier 99.

<sup>2</sup> Vgl. [http://fr.wikipedia.org/wiki/Assassinat\\_des\\_moines\\_de\\_Tibhirine](http://fr.wikipedia.org/wiki/Assassinat_des_moines_de_Tibhirine).

<sup>3</sup> Vgl. Iso BAUMER, *Die Mönche von Tibhirine. Die algerischen Glaubenszeugen – Hintergründe und Hoffnungen*, München 2010, 114-115.

<sup>4</sup> Übersetzung nach BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 100-102. Christians Testament besteht aus einem einzigen, auf zwei Seiten beschriebenen Blatt. Es trägt ein zweifaches Datum, ist demnach zu zwei verschiedenen Zeitpunkten verfasst, endgültig vermutlich am 6. Januar 1994. Es blieb unbekannt bis nach seinem Tod und ist, über den individuellen Rahmen hinaus, auch als Testament der ganzen Gemeinschaft von Tibhirine zu werten; vgl. Bernardo OLIVERA, *Mönch, Märtyrer und Mystiker: Christian de Chergé (1937-1996)*, in: EuA 76 (2000) 119-138 (hier 124); hier (125) auch der französische Originaltext, zuerst abgedruckt in *La Croix* vom 29. Mai 1996.

<sup>5</sup> Darauf wies Papst Johannes Paul II. hin: «Das von Dom Christian de Chergé hinterlassene Testament hat allen den Schlüssel zur Lektüre des tragischen Abenteuers gegeben, das ihn und seine Mitbrüder getroffen hat, und dessen letzter Sinn die Hingabe des Lebens in Christus ist» (vgl. Bernardo OLIVERA, »Amen« und »Inschallah«. *Die sieben enthaupteten Zeugen für Christus im muslimischen Algerien – Kloster »Notre-Dame de l'Atlas«, Tibhirine, Mariawald* <sup>2</sup>2011, 180).

<sup>6</sup> Vgl. dazu Jean-Jacques PÉRENNÈS, *Pierre Claverie. Un Algérien par alliance*, Paris 2000.

<sup>7</sup> PÉRENNÈS, Pierre Claverie (s. Anm. 6), 156-157 bzw. BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 57-58.

<sup>8</sup> Christian SALENSON, *Den Brunnen tiefer graben. Meditieren mit Christian de Chergé*, München <sup>3</sup>2011, 13.28.

<sup>9</sup> SALENSON, Brunnen (s. Anm. 8), 29.31.85-91.

<sup>10</sup> PÉRENNÈS, Pierre Claverie (s. Anm. 6), 339.

<sup>11</sup> BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 108-109 bzw. PÉRENNÈS, Pierre Claverie (s. Anm. 6), 32.

<sup>12</sup> Vgl. PÉRENNÈS, Pierre Claverie (s. Anm. 6), 387-391 bzw. BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 108-113.

<sup>13</sup> DE CHERGÉ, Der treue Zeuge (s. Anm. 1), 100-101. «Emir» Sayat Attya, Chef der Islamisten-gruppe, verantwortlich für den Überfall in Tibhirine am 24. 12. 1993, gab Befehl zur Ermordung von 12 katholischen kroatischen Gastarbeitern am 10. Dezember 1993.

<sup>14</sup> SALENSON, Brunnen (s. Anm. 8), 100.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Christian DE CHERGÉ, *Die Sendung der Zisterzienser. Eine kontemplative Präsenz*, in: *CistC* 107 (2000) 11-22.

<sup>16</sup> PÉRENNÈS, Pierre Claverie (s. Anm. 6), 156 bzw. BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 56-57.

<sup>17</sup> SALENSON, Brunnen (s. Anm. 8), 112-113.

<sup>18</sup> SALENSON, Brunnen (s. Anm. 8), 105.

<sup>19</sup> OLIVERA, Amen (s. Anm. 5), 176.

<sup>20</sup> OLIVERA, Amen (s. Anm. 5), 173.

<sup>21</sup> DE CHERGÉ, Der treue Zeuge (s. Anm. 1), 107.

<sup>22</sup> BAUMER, Mönche (s. Anm. 3), 56-57.

<sup>23</sup> Zitiert in: OLIVERA, Amen (s. Anm. 5), 174.

<sup>24</sup> Als Lévinas-Zitat ausgewiesen, aber ohne Quellenangabe, in: OLIVERA, Amen (s. Anm. 5), 196-197.

<sup>25</sup> S. dazu OLIVERA, Amen (s. Anm. 5), 15<sup>5</sup>.117.

<sup>26</sup> OLIVERA, Mönch, Märtyrer und Mystiker (s. Anm. 4), 137.

<sup>27</sup> SALENSON, Brunnen (s. Anm. 8), 42.

<sup>28</sup> DE CHERGÉ, Der treue Zeuge (s. Anm. 1), 110.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

## WAS MACHT DAS ZEUGNIS DES ZEUGEN AUS?

*Gedanken zum Martyrium von Georg Häfner*

Es mag müßig erscheinen, den bereits dargelegten Würdigungen von Georg Häfner<sup>1</sup> und den bekannten Daten noch etwas hinzuzufügen. Die jetzige Überlegung betrifft auch nicht die Biographie, die als solche vorausgesetzt ist<sup>2</sup>, auch nicht die Auslegung der 16 Briefe aus Dachau, die ebenfalls schon geschehen ist<sup>3</sup>. Vielmehr geht es darum, den Begriff des Martyriums zu beleuchten und ihn an Georg Häfner, an der Gestalt des Zeugen, *martyr*, zu verlebendigen.

Benedikt XVI. regte kürzlich an, die Theologie wieder mehr durch Philosophie zu stützen und damit in heutige Auseinandersetzungen argumentativ zurückzubringen. Dies sei nunmehr versucht anhand von drei Philosophen, die sich zum Thema «Zeugnis» geäußert haben, wobei zwei von ihnen «ungläubig» sind (setzen wir dies in Anführungszeichen), jedenfalls kirchenfern, jedoch nicht christentumsfern – wenn man Christentum als Quelle für unerhörte und kulturprägende Texte versteht. Vielleicht geht von diesem ungewohnten Blick auch ein ungewohntes Sehen des Bekannten aus.

### *1. Homo sacer: der Verworfenene*

Mit der Tetralogie *Homo sacer* von 1995 legte Giorgio Agamben, Professor für Philosophie in Venedig und nach eigenem Bekunden Agnostiker, eine radikalisierte Kulturkritik vor. Ausgangspunkt des Gedankens war ein merkwürdiger Satz des altrömischen Rechts, der die Rechtlosigkeit eines Missetäters dadurch unterstreicht, dass er vogelfrei von jedermann straflos getötet werden darf, aber nicht mehr geopfert werden kann. *Homo sacer* ist jener lebende Tote, rechtlos und würdelos schlechthin, der im Blick der römischen Religiosität für die Götter bereits «reserviert» ist und von jeder Zugehörigkeit, jeder Zwecksetzung im Menschlichen ausgeschlossen

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

bleibt. Er ist Nicht-Mensch. Agamben versetzt ihn kulturkritisch in die modernen totalitären Regime: *homo sacer* ist der Prototyp der «Muselmänner» in den Konzentrationslagern, die – auch in ihren eigenen Augen – den Müll noch unterhalb der sonstigen Ausgestoßenen vorstellten.<sup>4</sup> Durch ihr bloßes Dasein überführen die *homines sacri*, die man straflos ignorieren darf, das Rechtssystem der Ungerechtigkeit. Trotz aller Absicherungen fallen solche Unpersonen durch das juristische und soziale Netz, da es keine Maschengröße für sie kennt. Insofern sind sie verstörender Index einer Ungerechtigkeit mitten im durchdifferenzierten, für alle Eventualitäten abgesicherten Kokon der Gesellschaft. *Summum ius summa iniuria*. Der Vogelfreie ist die offene, allerdings gut verheilte Wunde im ansonsten allseitig immunen System.

In eben dieser Hinsicht war Georg Häfner ein *homo sacer*: vom damaligen Rechtssystem nicht mehr geschützt, vielmehr zur Unperson erklärt und der absichtlichen Vernichtung überliefert. Gibt es dazu eine biblische Parallele – ja mehr als das: einen biblischen Protest, der zu einer Kritik des Rechts führt, es sogar umstürzt? Mit dieser Frage betreten wir ein Terrain, auf dem solche Schicksale Geschichte machen, Geschichte verändern.

Agamben greift nämlich einen Ausgestoßenen heraus, mit dessen Ausstoßung ein neues Verhältnis zum Recht und der darauf gründenden Herrschaft begann. Denn jener Ausgestoßene schlechthin ist der Mann, an dem rückblickend das Gesetz (*thora*) seines Volkes zerbrach, wie es Paulus im Römerbrief 10, 4 formuliert: «Christus ist das Ende des Gesetzes.»

Dieser bestürzende Satz gipfelt darin, dass der Eckstein, den die Bauleute verworfen haben (1 Kor 4, 13), nicht allein das Ende des Gesetzes offenlegt, sondern umgekehrt ein neues, anderes einleitet. Diese Konzeption arbeitet Agamben in einem philologisch genauen und mitreißenden Kommentar zum Römerbrief aus.<sup>5</sup> Die Aussparung zwischen Jesu Tod und seiner Wiederkehr wird messianisch gespannte Zeit, in der das *Dominium* dieser Welt nach außen hin zwar steht, für alle Zukunft aber schon gefallen ist. Agamben liest Paulus als den ersten großen Theoretiker der unterhöhlten Zeit. Denn die verbleibende Zeit führt zu einem «als ob nicht», *hos me* im griechischen Urtext. «Die Zeit ist kurz; damit fortan auch die, welche Frauen haben, so seien, als hätten sie keine, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, und die Kaufenden, als behielten sie nicht, und die die Welt benützen, als nützten sie sie nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht.» (1 Kor 7, 29–31)

Bei Paulus, in der Exegese der Gestalt Jesu, wird «als ob nicht» zur Signatur jenes Rufes, griechisch *klésis*, der von dem Verworfenen ausgeht und die Transzendierung des nur Faktischen einleitet. Die messianische Zeit zwischen «Jetzt» und «Vollendung» wird mit ihrem «als ob nicht» zur Rettung der Ausgeschlossenen (1 Kor 1, 27ff) vom Terror der Macht. Als größere

Freiheit erscheint ein Ereignis: eine Gerechtigkeit über allen Gesetzen. Damaskus wird so zum Urvort einer unvordenklichen Erfahrung über alle Festlegung im Gesetz hinaus.

Von Damaskus führt auch ein Weg nach Dachau, nach Auschwitz, nach Theresienstadt, nach Kolyma...: Auch sie werden Orte einer Erfahrung von Freiheit jenseits aller scheinbar eisernen Gesetzlichkeit. Auch hier wird *klésis* erfahren, ja zur *ekklesía* gestaltet: zur Gruppe all derer, die den «Ruf» hörten und ihm folgten. Die Berichte aus den erst drei, nach den Hungermonaten dann nur noch zwei Priesterblöcken in Dachau sprechen über die gefeierte Liturgie und die berührende Einfachheit der selbstgestalteten Geräte<sup>6</sup>, sie zeigen eine *ekklesía* vieler Zeugen, eine *ekklesía* des Umsturzes von Unrecht und der Erwartung von Gerechtigkeit. (Liegt nicht in diesem stummen Widerstand der unerhörte Hass des Regimes gegen die Priester und die Christen allgemein begründet? In einem parallelen Sinn auch gegen die Juden?) In den Berichten über Georg Häfner wird seine Freude an der Liturgie, sein Beten sichtbar; in seinen Briefen aus dem KZ fällt zudem auf, wie sehr er sich um die Gemeinde zuhause sorgte, wie sein eigenes Gefurhensein auf ein Weiterwirken drängte.

So lässt sich in die Lesung von Paulus die Erfahrung der Konzentrationslager mit ihren leidenschaftslosen Maschinerien der leiblichen und seelischen Vernichtung einspeisen, der riesenhaft anschwellenden Zahl von *homines sacri*. In Paulus sieht Agamben den irritierenden Theoretiker eines *homo sacer*, der den «Rest Israels» radikalisiert: Dieser Rest ist wie Paulus selbst Abschaum, Gespött (1 Kor 4, 13) vor aller Welt, aber damit zugleich Überführung ihres Unrechts. Der eine Ausgestoßene, an dem sich der «Auswurf» der Welt wiedererkennt, wird zum Unterpfand neuer Gerechtigkeit: Er entlarvt alle Kulturen elitärer Absonderung (die «Herrenvölker») und ihre angeblich vom Recht gedeckten Rangordnungen als Dünkel.

In solcher Lesart wird der Impuls des Christentums als Umsturz von Welt beschrieben – aufgrund einer *überweltlichen* Kraft. Sie lässt sich nicht mehr als Flucht in ein leeres Jenseits verhöhnern. Die «Hinterweltler», bei Nietzsche noch ein ganz anders verstandener Auswurf der Vernunft, halten in Agambens Deutung den drohenden Totalitarismus und alle tausendjährigen Reiche, ob braun oder rot, ihrerseits bedroht durch subversive Überwindung.

Kann mit dem Häftling Georg Häfner wieder bewusst werden, dass Kirche gegen die totalitären Mächte aller Art steht, heute auch gegen die technokratischen, angeblich «alternativlosen» (Unwort des letzten Jahres) – weil sie den Advent einer anderen Gerechtigkeit vorbereitet? Dass Kirche, rein durch ihr Dasein, *krisis* bedeutet, Unterscheidung von Macht, und stattdessen das Bewusstsein einer überstaatlichen Ordnung aufrechterhält? Dass Kirche eine wehrlose, aber wirksame Sprengkraft gegen alle Abschottungen von Herrschaft freisetzt – was innerweltlich immer nervös, ja aggressiv macht?

## 2. Die Zeugenschaft des Blindgewordenen

Dass religiöse Vorgaben über die *gesellschaftskritische* Wendung hinaus heute grundsätzlich neu gewürdigt werden, lässt sich an Jacques Derrida (1930–2004), dem Chamäleon postmodernen Philosophierens, zeigen. Agnostisch angelegt, kann Derridas Werk zugleich als Verrätselung gelten, lassen sich doch viele Aussagen kaum vereindeutigen. Dennoch schrauben sich gerade durch die Methode des beständigen Freilegens (wie man seine Dekonstruktionen auch bezeichnen kann) Erkenntnisse hoch, die nach langer, teils ermüdender Argumentation zu blitzartiger Einsicht führen (können). Dies geschieht beispielhaft in den *Mémoires d’aveugle* von 1990, begleitend zu einer Ausstellung im Pariser Louvre zum Thema Blindheit. Und damit nähern wir uns überraschend dem Begriff des Zeugen.

Im Blinden erkennt Derrida das Urbild eines wahrhaft Sehenden, der sein Sehen nicht mehr durch Dinge verstellt. Nur über den Weg der Blendung, des gewaltsamen Wegreißens vom Sichtbaren, kann ein anderes Sehen hervorgeholt werden: ins Gedächtnis. Es ist die Er-innerung, die im «Innenen» (*au dedans*) des Blindgewordenen mühsam etwas freilegt. Gewaltsame Blendung geschieht in beiden biblischen Testamenten mehrfach durch Gott: bei Simson, Elymas, Paulus. «Die Blindheit, die einen zum Märtyrer, also zum Zeugniss (*témoignage*) macht, ist oft der Preis, den der zahlen muß, der endlich die Augen öffnen soll, die eigenen oder die eines anderen, um das natürliche Augenlicht wieder zu erlangen oder Zugang zu einem geistigen Licht zu gewinnen.»<sup>7</sup> Mit diesem aufgezwungenen «Nach-Innen-Sehen» vollzieht der Blinde eine «Konversion»: «Jedesmal wenn eine göttliche Strafe auf die Sehkraft schlägt, um das Mysterium einer Erwählung zu bedeuten, wird der Blinde zum Zeugen des Glaubens.»<sup>8</sup> *Nicht-mehr-sehen und bezeugen werden damit eins*. In der Umkehrung: Man darf nur dem Zeugen trauen, der einmal blind geworden ist. Mit diesem Paradox erinnert Derrida an ein Sehen, das sich geblendet vom blendenden Licht vollzieht – dem gegenüber das Sprechen immer zu spät kommt: «Im übrigen ist ein Zeuge (*témoin*), als solcher, immer blind. Das Zeugnis schiebt die Erzählung unter die Wahrnehmung. Man kann nicht gleichzeitig sehen, zeigen und sprechen (...).»<sup>9</sup> So verschlüsselt diese Aussage klingt, so klassisch lässt sie sich gegenlesen: Alle Auslegung des Erlebten geschieht erst späterhin – oder auch von Anderen. Der Zeuge, *martyr*, selbst wird in das Erlebnis geworfen, ohne es gleich zu begreifen oder unmittelbar zu deuten. Von daher rührt die mögliche, oft anzutreffende Armut des Ausdrucks, eine Art Stottern oder sogar Schweigen über das Erlebte.

Denn im profanen Binnenraum des Augenfälligen, Alltäglichen und immer schon Gewussten muss sich erst eine andere Helligkeit durchsetzen. Sie dringt durch die Dunkelheit des «Blinden», der den «normalen» Dingen,

ihrer immer abgenutzten, unreinen Oberfläche «versehentlich» entrissen wird. Es wird hineingeworfen in «das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann»<sup>10</sup>.

So tauchen in der Dunkelheit auf: das Unerwartete und Unerwartbare; das Unbeschreibliche außerhalb der Sprache; das Undingliche, das sich nirgends festmacht; der «Rest» über alles Begreifen hinaus. Es handelt sich in strengem Sinn um die Kennzeichen des Heiligen, wie die «Zeugen» sie blind-geblendet tradieren. Derrida bedient sich abgründiger Bilder aus dem Thesaurus biblischer Tiefe: Geblendetsein legt Zeugnis ab vom Unerkann-ten, Unerkennbaren mitten im Vorgang des Erkennens.

Zweifellos zeigen sich hier Elemente der *Negativen Theologie*. Doch ist wichtig, dass es nicht einfach um die Übergröße Gottes geht, in die menschliche Erkenntnis nicht einzudringen vermag. Es handelt sich vielmehr um ein «Ereignis»: ein Überfallen-Werden nicht allein von der Gestapo. Es ist auch ein Überfall durch Gott, der den Zeugen in die Blindheit setzt. Es macht die kargen Briefzeugnisse Georg Häfners glaubhaft, weil er selbst ins Dunkel geworfen wurde, vermutlich auch in ein Nichtverstehen seines Schicksals. Sein letzter Brief aus dem KZ stammt vom 9. August 1942, vom selben Tag, an dem viele hundert Kilometer ostwärts, im fernen Auschwitz eine Frau in dasselbe Dunkel ging: Edith Stein. Diese Geschwister, die nichts voneinander wussten, stehen im selben Geheimnis des scheinbar Sinnlosen – können sie überhaupt ihr eigenes Schicksal lesen? Sie wissen nichts von ihrer späteren Erhöhung. Sinnlos kann man ein solches Ende deswegen nennen, weil nicht einmal mehr ein Bekenntnis gegenüber den Henkern möglich war – hier ein einsamer Tod auf einer Matratze, dort ein Wegkippen in der Gaskammer, ohne letzte Worte, ohne ein Credo, wie es doch die frühen Martyrer im Kolosseum noch vor Menge rufen konnten. Aber hier wird einsam, ja anonym gestorben, wie es ja auch kaum sterbliche Überreste für Georg Häfner und gar keine für Edith Stein gibt. Von außen gesehen also Blindheit, Wegnahme von Licht und Sinn – aber innerlich? Die Briefe Georg Häfners, nicht reich an Ausdruck, klingen keineswegs verzweifelt, vielmehr bestimmt und sogar klar. Ihr Gewicht erhalten sie nicht durch das Gesagte, dies ist ja denkbar einfach – sondern dadurch, dass sie mit Blut und Leben bezahlt sind. So wie der Blindgewordene im Dunkel von der endgültigen Wahrheit weiß.

### 3. Die «Sättigung» des Zeugen durch Wahrheit

Aber ist jeder, der blind ist, schon ein Zeuge? Ja, wenn nämlich, wie eben angedeutet, zur Blindheit die Wahrheit hinzukommt und ergriffen wird.

Zu der Pilatus-Frage nach Wahrheit sei ein letzter Autor angeführt, der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion (\*1949), der auf den Spuren



Husserls und Heideggers den Vorstoß unternimmt, um über eine schon klassisch gewordene Erkenntnisskepsis hinauszugehen. Die Skepsis ist abgedroschen und allgemein verbreitet, dass die Grenze des Ich auch die Grenze der Wahrnehmung sei und die Grenze der Sprache auch die Grenze unserer Welt. Daran heftet sich zum Beispiel der gewichtige und theologisch brisante Einwand, ob «heilige Texte» denn als inspiriert gelten könnten, da sie doch nur von Menschen geschrieben seien, zudem in deren kulturellem Umfeld und beschränkt durch das subjektive Verstehen. Milieutheoretisch gelesen bleibt dann von der Heiligkeit der Texte wenig übrig – ein billiger Relativismus aller «heiligen» Texte, die doch «nur von Menschen gemacht» (feministisch nachgetreten: «von Männern gemacht») sind, ist die unausweichliche Folge.

Marion, ein gläubiger Katholik, spricht im Unterschied zu Agamben und Derrida aus der Fülle der *Catholica*, freilich nicht fideistisch, sondern philosophierend. Er zeigt in großer Genauigkeit und im Rückgriff auf Augustinus, dass Wahrheit gerade nicht eingeschränkt im Rahmen unseres begrenzten Erkenntnisvermögens agiert – sondern dass eine *veritas redarguens* auf den Erkennenden zugreift, eine «Gegen-Wahrheit» also<sup>11</sup>, eine «gegenlaufende Wahrheit». Sie läuft nämlich zwingend gegen unser Vorverständnis an, bis wir es notgedrungen öffnen. Wie setzt sie sich aber gegen unsere beschränkte Erkenntnis durch? Indem sie drei Merkmale an sich trägt: Sie verweist den Zeugen zurück auf seine Begrenzung, aber nicht nur negativ, sondern *weil* sie zugleich diese Grenze lösend übersteigt; sie ent-täuscht ihn im Wortsinn: sie befreit ihn von Täuschung, und: sie wirkt widerständig.<sup>12</sup> Auch das ist nicht negativ gemeint: Es ist gerade dieser Widerstand, der das Denken hervorruft, oder um es mit Ida Friederike Görres (1901–1971) zu sagen: «Stützen kann nur, was widersteht.»

Damit wird der Zeuge zur «Geisel» der Wahrheit: «Ohne zu versagen oder sich selbst zu verdammen, muß die schonungslose Klarheit ertragen werden (von dem), der das Risiko eingeht, sie und die Last, die sie auferlegt, zu schauen.»<sup>13</sup> Das klingt zunächst schmerzlich, und in der Tat ist Schmerz ein Kriterium von Berührung durch Wahrheit bei Marion.<sup>14</sup> Doch mehr noch lässt sich darin auch eine Herz und Sinn weitende Prüfung und Herausforderung lesen, und dabei empfindet der Ergriffene nicht nur eine Forderung, sondern Ehrfurcht vor dem, was (oder wer) übersteigt, anzieht und öffnend beunruhigt.<sup>15</sup> So deutet dieses Erleben auf ein Übermaß, eine «Sättigung», eine Anschauungsfülle: Sie erhebt, auch wenn sie demütigt. «Indem ich sehe, was ich sehe, sehe ich auch die zwangsläufige Dunkelheit, die den zu klaren Überschuss an Licht ahndet. Diese zwangsläufige Dunkelheit fällt unvermittelt auf den zurück, der die Wahrheit sieht, weil sie die dunkle Forderung ausspricht, sich selbst nach dem maßlosen Maß des Überschusses, der die Anschauung sättigt, wieder in den Blick zu nehmen.»<sup>16</sup> So

gehören zwei Züge zum Charakter des Zeugen: Demut und zugleich Erfülltsein – und er kann nur beides zugleich äußern: seine Unzulänglichkeit ebenso wie seine Sättigung.

«Bezeugen wird ihm zur zweiten Natur, zu einer Beschäftigung und zu einer gesellschaftlichen Aufgabe, die ihn für andere ermüdend oder abstoßend werden läßt.»<sup>17</sup> Vielleicht lässt sich im Licht solcher Sätze noch einmal die betonte, nicht immer gut aufgenommene Strenge Georg Häfners gegen sich selbst wie gegen andere entziffern, die heute rückblickend oft als zu streng empfunden wird – gerade auch beim Anlass seiner Verhaftung, weil er von einem Sterbenden und Parteigenossen den Widerruf seiner nur standesamtlichen Eheschließung einforderte. Steht Georg Häfner nicht doch unter einer anderen «Anklage», jener der «mit ihm streitenden Wahrheit», die ihm nicht erlaubt zu weichen – auch nicht in «Kleinigkeiten»? Zeuge, *martyr*, ist man möglicherweise schon im Alltäglichen, um dafür schief angesehen zu werden. Ist die Wahrheit zumutbar? Ja, sie wird im Schmerz einer überfordernden Fülle und eines unerlässlichen eigenen Versagens zugemutet. Wir sind unnütze Knechte – aber doch im Anblick großer Seligkeit. Nochmals Ida Friederike Görres: «Wenn man einen Becher unter einen Wasserfall hält, wird er einem nicht nur aus der Hand geschlagen, er bleibt obendrein leer, weil das stürzende Wasser sofort wieder herausprallt.»<sup>18</sup> Das aber nicht aus Armut, sondern aus dem Reichtum der Gabe.

#### 4. *Samstagslage: Dramatik des Triduums*

Es mag dahingestellt sein, ob bei solchem Philosophieren gänzlich Neues gedacht wird – jedenfalls vollzieht sich heute bei vielen Denkern die Auseinandersetzung mit Religion nicht (mehr) in entlarvender, herabsetzender Absicht (wie in einigen allzu schlichten Religionskritiken der Gegenwart), sondern in bohrender, die Unergründlichkeit der biblischen Vorgabe ausreizender Relecture. In ihr wird der Spielraum des Denkens eröffnet: gleichsam zur «Samstagslage» der heutigen Kultur. Dieses großartige Wortbild von George Steiner (\*1929) bezieht die Gegenwart ausdrücklich auf das Triduum: Die «Samstagslage» der Kunst steht «zwischen dem Freitag mit dem Kreuzestod und grausamen Schmerzen und dem Sonntag der Auferstehung und der reinen Hoffnung. Weder am Tag des Grauens noch am Tag der Freude wird große Kunst geschaffen. Wohl aber am Samstag.»<sup>19</sup>

Die Samstagslage des Denkens weiß und spricht (wieder) von den Testamenten, die bezeugen und von den Martyrern bezeugt werden. Der Samstag weiß (wieder) vom vorangegangenen Tod Gottes; (noch) nicht bezeugt er seine Auferstehung. Doch mitten im Triduum vibriert der Samstag. Und die Seligsprechung Georg Häfners wird dieses Vibrieren verstärken.

Geben wir das letzte Wort einem anderen Zeugen, der ebenfalls vor kurzem in die Schar der Seligen aufgenommen wurde, John Henry Newman. 90 Jahre vor der Verhaftung Häfners formulierte Newman, der auf seine eigene Weise ein Geopferter war<sup>20</sup>: «(W)ir haben verstehen gelernt, wie innig Bekenntum mit Martyrium verbunden ist. Niemand predigt einer betrogenen Welt die Wahrheit, ohne dass er selbst zum Betrüger gestempelt wird. Wir kennen unsere Aufgabe und unser Geschick: Zeugnis zu geben und Schmähung zu ernten, als Auswurf der Menschheit behandelt zu werden und den Sieg davonzutragen. Das ist das Gesetz, das der Herr über alle Dinge mit der Verbreitung der Wahrheit verbunden hat: Ihre Apostel werden Martyrer, aber ihre heilige Sache triumphiert.» (Predigt vom 27.10.1850)

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Paul-Werner SCHEELE/Klaus WITTSTADT, *Georg Häfner. Priester und Opfer. Briefe aus der Haft. Gestapodokumente*, Würzburg 1983. Günter PUTZ, *Daheim im Ewigen. Pfarrer Georg Häfner – ein Märtyrerpriester*, Würzburg 2010, u. a.

<sup>2</sup> Georg Häfner, Priester des Bistums Würzburg, \* 19. Oktober 1900 in Würzburg, verhaftet am 31. Oktober 1941 von der Gestapo Würzburg, mehrfach misshandelt, + 20. August 1942 KZ Dachau; Seligsprechung am 15. Mai 2011 in Würzburg.

<sup>3</sup> Günter PUTZ, *Ein Kirchenjahr im KZ Dachau. Gebet, Opfer, Kommunion. Der Lebensstil des Märtyrerpriesters Georg Häfner (1900-1942) verweist auf die Herzmitte priesterlicher Existenz*, in: Die Tagespost vom 1. Juni 2010, 13f.

<sup>4</sup> Strukturell nicht weit entfernt davon sind nach Agamben die heutigen Flüchtlinge *sans papiers*, auch sie gleichsam ohne Existenzrecht, für die selbst der demokratische und auf Menschenrechten beruhende Staat keine Integration leisten will.

<sup>5</sup> Giorgio AGAMBen, *Die Zeit die bleibt. Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2002.

<sup>6</sup> Vgl. Putz (s. Anm. 3).

<sup>7</sup> Jacques DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997, 105. Die Übersetzung ist im Folgenden leicht korrigiert.

<sup>8</sup> Ebd., 110.

<sup>9</sup> Ebd., 105.

<sup>10</sup> Jacques DERRIDA, *Falschgeld I. Zeit geben*, München 1993, 189. Die Anspielung auf den Schlusssatz 7 in Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* ist offensichtlich.

<sup>11</sup> Jean-Luc MARION, *Sättigung als Banalität*, in: Michael GABEL/Hans JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg/München 2007, 96-139; hier: 133.

<sup>12</sup> Ebd., 128-131.

<sup>13</sup> Ebd., 134.

<sup>14</sup> Ebd., 130.

<sup>15</sup> Ebd., 131.

<sup>16</sup> Ebd., 132.

<sup>17</sup> Ebd., 136.

<sup>18</sup> Ida Friederike GÖRRES, *Zwischen den Zeiten. Aus meinen Tagebüchern 1951-1959*, Olten/Freiburg 1960, 118.

<sup>19</sup> George STEINER, *Von realer Gegenwart*, München 1990.

<sup>20</sup> Ida Friederike GÖRRES, *Der Geopferter. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Vallendar <sup>3</sup>2011.

PETER ZEILLINGER · WIEN

## DAS «ZEUGNIS» AM ORT DES SUBJEKTS

*Was Theologie von zeitgenössischer Philosophie lernen kann*

Es ist noch nicht allzu lange her, dass philosophische Schlagworte wie der «Tod des Subjekts» oder das «Ende des Menschen» im deutschsprachigen Raum und gerade in theologischen Kreisen genügt haben, um die zeitgenössische Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg (insbesondere wenn sie aus Frankreich kam) in Bausch und Bogen der Lächerlichkeit preiszugeben. Unverständene Bezeichnungen wie «Dekonstruktion», «Poststrukturalismus» oder gar «Postmoderne» wurden ohne genaueres Hintergrundwissen mit «Beliebigkeit» oder einer «Auflösung aller Wahrheit» gleichgesetzt und die entsprechenden Werke manchmal sogar als Rückfall in «vormoderne», «voraufklärerische» Argumentationsweisen betrachtet. Mitte der 1980er-Jahre sprach Jürgen Habermas in diesem Sinn in einem vielbeachteten und für die deutschsprachige Rezeption der französischen Philosophie katastrophalen Aufsatz vor allem mit Bezug auf Jacques Derrida und mit beachtenswerter Abfälligkeit sogar von «jüdischer Mystik».<sup>1</sup> Autoren wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Jean-François Lyotard waren jedenfalls lange Zeit ungebetene Gäste an deutschsprachigen Universitäten – in philosophischen und theologischen Seminaren gleichermaßen.<sup>2</sup>

Dies hat sich in den letzten Jahren gerade im theologischen Kontext vielerorts zu ändern begonnen und zwar auf Grund der Wahrnehmung einer Thematik, der sich die genannten philosophischen Denkweisen in besonderer Weise bereits von Anfang an gewidmet haben – dem «Zeugnis-geben» bzw. dem Zeugen als «Subjekt *nach dem* ‹*Tod des Subjekts*›». Autoren, deren zentrale Werke oft bereits vor Jahrzehnten entstanden sind, werden nun erstmals ins Deutsche übersetzt. Dabei werden die manchmal immer noch vorherrschenden Fehllektüren zumindest nachträglich durch die Texte – wenn sie gelesen werden – entlarvt. In zweierlei Absicht wollen sich die nachfolgenden Ausführungen daher ausdrücklich dem sprachlichen und –

*PETER ZEILLINGER, Dr. theol., geb. 1964; 1994-97 Assistent von Prof. J.B. Metz in Wien; bis 2008 Assistent am Institut für Fundamentaltheologie in Wien; seitdem Wissenschaftlicher Assistent der Theologischen Kurse der Österreichischen Bischofskonferenz; Lehraufträge an der Kath.-Theol. Fakultät und an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien. Literatur des Verf. zum Thema: siehe [www.peter-zeillinger.at](http://www.peter-zeillinger.at)*

wie zu zeigen sein wird – subjektkonstituierenden Gestus des «Zeugnisses», der diese Philosophien prägt, widmen: *zum einen* gilt es zu verstehen, worin die kritische Absetzbewegung von einem metaphysischen Denken begründet war, das immer noch den Eindruck erweckte, Fragen nach einem «letzten Grund» auf subtile Weise beantworten zu können; *zum anderen* aber soll es vor allem um eine positive Darlegung der Position des Zeugen und seines Zeugnisses gehen – und damit um die strukturelle Nähe zeitgenössischer Philosophien zu einem theologischen Sprechen wie es aus der biblischen Tradition bekannt ist.

### *Zur «Notwendigkeit» des Zeugnisses in der Philosophie*

Erörterungen zum Phänomen des Zeugen und des Zeugnisses in der Gegenwart tauchen nicht ohne Grund in der Gegenwart auf. Es handelt sich um einen Diskurs, der oft erst möglich wurde, nachdem die traditionellen metaphysischen Plausibilitäten ins Wanken geraten waren. Die Genese des Derrida'schen Denkens, das heute nicht mehr nur in der Literaturtheorie rezipiert wird, sondern auch juristische und politische Grundlagendiskurse prägt, mag dafür ein Beispiel sein. Der in Algerien geborene, seit seinem Studium jedoch in Frankreich lebende Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) beschäftigte sich in den ersten zehn Jahren seiner Publikations- und Vortragstätigkeit sehr bewusst mit den großen philosophischen, kulturellen und gesellschaftlichen Argumentationsweisen seiner Zeit.<sup>3</sup> Die gesellschaftlichen und politischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten nicht zuletzt auch die Tragfähigkeit der philosophischen Grundlagen der europäischen Geistesgeschichte in Frage gestellt. Würden die neuen Ansätze, die in der Philosophie aufgebrochen waren – die Phänomenologie Edmund Husserls und deren Weiterführung durch Martin Heidegger, das aufkommende Denken des Strukturalismus, die Theorie der Psychoanalyse oder doch der Existenzialismus – die entstandene «Grundlagenkrise» des Denkens bewältigen können?<sup>4</sup> Eine Philosophie, die sich den Erfahrungen der Geschichte nicht verschließen wollte, war jedenfalls aufgefordert, sich den Anfragen der gesellschaftlichen Praxis und der Orientierung des Politischen ebenso zu stellen wie der Entfaltung einer tragfähigen und zukunfts-eröffnenden Kriteriologie der philosophischen Argumentation selbst. Wichtigstes Ergebnis dieser frühen Lektüren Derridas war allerdings, dass sich die klassischen und neueren Versuche der Nennung eines «letzten Grundes» oder Ausgangspunkts des Denkens darin verstricken, einen solchen «Ursprung» letztlich doch einfachhin voraussetzen zu müssen. Jeder Versuch einen «Ursprung» ernsthaft zu denken, setzt notwendigerweise einen Rekurs auf eine wie auch immer geartete «Unmittelbarkeit» voraus, die sich jeder weiteren Erörterung entzieht bzw. entziehen muss. Das Problem besteht dabei nicht in der Annahme einer solchen Unmittelbarkeit, sondern

in der Unmöglichkeit, sie zu kommunizieren ohne sie gerade dadurch in der Wiederholung zu verlieren. Eine Kommunikation *ohne* Wiederholbarkeit ist jedoch per se nicht denkbar. Alles schien also davon abzuhängen, von welchen (mehr oder minder weltbildhaft vorgeprägten) Grundannahmen ein Denken auszugehen bereit wäre. Die weitreichendste philosophische Erkenntnis Derridas in dieser Zeit lag daher in der Aufdeckung der ungebrochenen «metaphysischen Geschlossenheit» auch noch jener Denkbewegungen, die eben diese aufbrechen wollten: Selbst die mit größter Strenge durchgeführte Phänomenologie Husserls, die sich «den Sachen selbst» zuwendete, vermochte es nicht, das Denken des *Ich*, wie es im Descartes'schen *ego cogito* grundgelegt war, auf den *Anderen* hin aufzubrechen ohne diesen zugleich sofort wieder als *alter ego* und damit erneut vom eigenen *Ich* her zu identifizieren. Und die zweite große philosophische Zeitströmung, der Strukturalismus, der (gleichfalls von konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgehend) versuchte, lediglich die «Strukturen» der Beziehungen und Prozesse des Weltgeschehens offenzulegen und zu analysieren, musste sich bereits Mitte der 60er-Jahre vom jungen Derrida fragen lassen, ob sie denn ihren eigenen Grundbegriff – den der «Strukturalität» – angemessen denken könne.

«Vielleicht hat sich in der Geschichte des Begriffs der Struktur etwas vollzogen, das man ein «Ereignis» nennen könnte [...] Das Ereignis eines Bruchs, der Riss auf den ich anfänglich anspielte, hat sich vielleicht in dem Augenblick vollzogen, als man damit beginnen musste, die Strukturalität zu denken, das heißt zu wiederholen.»<sup>5</sup>

Es ist dabei nicht so sehr der äußere Anlass dieses Vortragsbeginns im Rahmen einer Konferenz 1966 in Baltimore, die dem Strukturalismus international zum Durchbruch verhelfen sollte, sondern vor allem die darin mitausgedrückten Gesten, die (hier noch unausdrücklich) zu erkennen geben, worauf der gesamte philosophische Zeugen-Diskurs bei Derrida und zahlreichen anderen zeitgenössischen Autorinnen und Autoren im Kern hinauslaufen wird: Das *Ereignis*, von dem hier gesprochen wird, liegt letztlich in der bereits erwähnten Unmöglichkeit, das eigene Sprechen sich auch noch «selbstbegründen» zu lassen. Es ist ein «Ereignis» im starken Sinn einer «Störung der Ordnung», die sich auch nachträglich nicht erneut zu einer geschlossenen Ordnung fügen will.<sup>6</sup> Darin trifft sich Derridas Denken mit den oftmals durchaus unterschiedlichen Ansätzen anderer Autoren wie Alain Badiou, Jean-François Lyotard, Emmanuel Levinas, Jacques Lacan sowie zahlreichen Denkern der Politischen Philosophie und des Denken von Gemeinschaft (R. Esposito, J. Rancière, C. Lefort, J.-L. Nancy uvm.). Ihnen allen ist die Wahrnehmung eines «Bruchs» oder «Risses» bzw. einer «Leerstelle» gemeinsam, die sich auch nicht durch künftige genauere oder subtilere

Erörterungen schließen oder auffüllen lässt. In Anlehnung an ein bekanntes Paradoxon des Staatsrechtlers Ernst Wolfgang Böckenförde könnte man verallgemeinernd sagen: Weltbilder und Argumentations- bzw. Denkstrategien sind von Voraussetzungen abhängig, die sie selbst nicht mehr einholen können. Jedes *Denken* und *Sprechen* wäre nach Derrida in diesem Sinne von der Art, dass es *wiederholend* etwas «nachträglich» zum Ausdruck zu bringen sucht, was ihm selbst gegenüber stets «vorgängig» ist und bleibt – ohne für diese Vermittlung bereits auf eine allgemeine oder «ursprüngliche» Sprache zurückgreifen zu können. Philosophisches Denken, Sprechen und Schreiben ist in diesem Sinn wie alles Sprechen und Schreiben ein «nachträgliches Denken». Diese Erkenntnis stellt zwar kein Denken oder Handeln als solches in Frage, wird aber überall dort zum Problem, wo «letzte» Fragen und Begründungen zur Debatte stehen. Solche «letzten Fragen» beschäftigen nicht nur die Theologie, sondern auch die Diskurse des Politischen oder der Ethik. Die Besonderheit der Denker der Alterität, des Ereignisses und der Dekonstruktion liegt nun darin, dass sie sich nicht mit der Analyse der zahlreichen Facetten einer quer durch alle Wissenschaftszweige – inklusive der Mathematik und der darauf aufbauenden empirischen Wissenschaften – erkennbaren «Grundlagenkrise»<sup>7</sup> zufrieden geben, sondern eine hohe Aufmerksamkeit auf die bleibenden Möglichkeiten philosophischen Sprechens selbst legen – und es ist eben dieser Kontext, der die genannten Autoren zu einer Analyse des Sprechakts des «Zeugnis-gehens» motiviert hat. Nicht selten kommen diese Analysen dabei gerade der spezifischen Struktur des biblischen «*Sprechens von dem, wovon man nicht sprechen kann*» sehr nahe und affirmieren sie implizit oder sogar explizit.

### *Das Zeugnis-Geben als Grundvollzug von «Wahrheit»*

*To bear witness is to take responsibility for truth, implicitly, from within the legal pledge and the juridical imperative of the witness's oath.*

*Shoshana Felman, The Return of the Voice*<sup>8</sup>

Insbesondere das Werk Jacques Derridas lässt sich als großangelegter Versuch lesen ohne die Möglichkeit einer («unmittelbaren») Letztbegründung *dennoch* einen Diskurs grundzulegen, der sich der Ideologie wie der Beliebigkeit gleichermaßen widersetzt und darüber hinaus Verantwortung übernimmt für die Gestalt und die Konsequenzen des je eigenen Sprechens. Die frühe Wahrnehmung einer grundsätzlichen Nachträglichkeit und damit Nicht-Ursprünglichkeit *allen* Denkens und Handelns wurde von Derrida zunächst als Phänomen einer allgemeinen «Schriftlichkeit» zum Ausdruck gebracht. So wie jedes technische Aufschreibeverfahren eine Art von Wiederholung und damit auch notwendig eine «mediale Transformation» oder

Übersetzung dessen darstellt, was niemals *als solches* präsentiert werden sondern stets nur im Sinne einer wiederholenden *Re*-Präsentation mehr oder weniger «lesbar»/verstehbar bezeugt werden kann, so zeigen Derridas Analysen, dass letztlich jede Form von Weltbezug den Charakter der Nachträglichkeit von «Schrift» besitzt. (Dies gilt sogar für das «einsame Seelenleben», das für die Phänomenologie Husserls ein letzter Rückzugspunkt der Grundlegung seines Denkens in einer «Unmittelbarkeit» gewesen war.) Nichts anderes als diese (schriftartige) Nachträglichkeit sollte seine in der Rezeption oft spöttisch zitierte Wendung «Alles ist Text» besagen: Es gibt keine Erfahrung, keinen Wahrnehmungs- oder Denkvollzug, der nicht die Struktur des Lesens eines Textes besäße, der bezeugt, was er nicht selbst schon «ist». Neben diesem allgemeinen Schriftcharakter machte Derrida zugleich auf die spezifische Differenz zwischen der Anwesenheit eines «Schriftartigen» und jenem «Abwesenden» aufmerksam, das «im Text» gleichwohl «zum Ausdruck kommt» und somit von diesem «bezeugt» wird. Die Besonderheit liegt darin, dass es keinen ausgezeichneten Beobachterstandpunkt gibt, der diese «Differenz» als eine «Beziehung zwischen zwei Polen» fassen könnte. Es handelt sich vielmehr um den Bezug zu einem Abwesenden bzw. Vorgängigen, das als solches niemals unmittelbar gegenwärtig ist. Es ist eine «Differenz-ohne-zweiten-Pol» und Derrida benennt sie mit einem klug gewählten Neologismus als *différance* (mit *a*). Da im Französischen die Unterscheidung von *différence* (mit *e*) und *différance* (mit *a*) in der Aussprache nicht hörbar ist, verweist hier (wie so oft in Derridas Werk) die gewählte Begrifflichkeit bereits auf die inhärente Zeugnisstruktur jeder Textgestalt: Es gilt, *am Text* dasjenige *lesend zu vergegenwärtigen*, wovon der Text in seiner konkreten Gestalt Zeugnis gibt, ohne mit dem Bezeugten jemals einfachhin identisch sein zu können. Der «Text» ist die einzige Gestalt, in der die bezeugte Wahrheit gegenwärtig werden kann.

Während in den frühen Werken Derridas diese Zeugnisstruktur zwar implizit und oft auch performativ angesprochen ist und sich einer ernsthaften Lektüre, die sich auch auf die Gestalt der Texte und die Besonderheiten ihres Ausdrucks einlässt, auch mit einer gewissen Unausweichlichkeit aufdrängt, tritt sie ab dem Beginn der 1980er-Jahre schließlich ins Zentrum seiner philosophischen Reflexionen und wird in zahlreichen Texten, die sich der Grundlegung des Politischen und des Ethischen widmen, entfaltet. Die Kernaussage dieser Arbeiten, zu denen eine umfassende Zusammenschau immer noch fehlt, liegt in dem, was man die Notwendigkeit nennen könnte, einem Text «Stimme zu verleihen». Die Erkenntnis der allgemeinen Schriftlichkeit führte Derrida konsequenterweise dazu, jenes «Abwesende», von dem ein Text Zeugnis gibt, im Zuge einer angemessenen Lektüre nicht nur wahr-, sondern für das eigene Handeln auch entsprechend ernst zu nehmen. Der Mensch ist jene Instanz, in der dasjenige, was texthaft lesbar ge-



worden ist, lebendige Gestalt gewinnt. Dies ist zugleich der Grundgedanke des Derrida'schen Subjektverständnisses: Der Mensch als *sub-iectum* (in der doppelten Bedeutung, die dieses Wort in der Philosophiegeschichte eingenommen hat: als »Unter-worfener« und als »autonom Selbst-ständiger«) ist derjenige, der für seine Konkretisierung des Abwesenden Verantwortung übernehmen muss. In diesem Sinn ist die solcherart neu begründete Subjektivität auch als *heteronom bestimmte Autonomie* zu bezeichnen. Die Wahrheit, die sich der begrifflichen Identifikation stets entzieht, hat allein in der Position des Subjekts, der sie bezeugt, einen Bezug zur Gegenwart.

Es könnte erstaunen wie nahe dieses Wahrheits- und Subjektverständnis, das in einer keineswegs religiös aufgeladenen Atmosphäre Gestalt gewinnt, dem biblisch-christlichen Zugang zu Wahrheit, Schrift und der Bedeutung des bezeugenden Subjekts in diesem Kontext kommt. Vielleicht wird gerade darin aber auch bloß eine Kontinuität wiedererkennbar, die sich seit der Verschmelzung von Christentums- und Philosophiegeschichte in der Spätantike von der einseitigen Vorherrschaft einer Metaphysik der identifizierenden Vernunft niemals zur Gänze hat einnehmen lassen. Es gibt nicht nur keinen Gegensatz zwischen der hier erörterten zeitgenössischen Philosophie und den biblischen Denkweisen, sondern es lassen sich gerade die spezifisch theologischen Bedeutungen der genannten Begriffe, die oft Anlass zu heftigen Debatten waren und sind, philosophisch erhellen.

### *Das Zeugnis und der Zeuge in der Vielfalt der philosophischen Zugänge*

*Philosophische Paulus-Lektüren.* Derrida ist allerdings nicht der einzige, der das Subjekt nicht von der Freiheit eines Willens, sondern von der Freiheit zur Verantwortung gegenüber dem Vorgängigen und vom zukunftsöffnenden Zeugnis her denkt. Der ebenfalls in Frankreich lebende Philosoph Alain Badiou hat bereits vor über einem Jahrzehnt mit einer kleinen Studie zur Begründung eines universalen Anspruchs beim Apostel Paulus aufhorchen lassen.<sup>9</sup> Badiou gilt als Denker des «Ereignisses», wobei unter Ereignis eine historisch-politische Situation bezeichnet wird, die sich einem objektivierenden Zugriff und damit der Ordnung des Faktischen<sup>10</sup> grundsätzlich entzieht. Sie kann nicht anders als durch ein Bekenntnis (Zeugnis) zur Grundlage und Motivation eines gegenwärtigen Handelns werden. Dieses bezeugende Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es eine konkrete (politische) «Intervention» innerhalb der herrschenden Ordnung darstellt und diese somit auf eine neue, bisher undenkbar Zukunft hin öffnet. Eine solche Intervention erkennt Badiou im Wirken und in der Botschaft des Paulus, der nach dem «Ereignis» seiner Bekehrung bzw. dem Ereignis der Auferstehung Jesu und ohne die Möglichkeit, diese Ereignisse empirisch «erklären» zu können, einen theologischen Diskurs entwirft, der das

Geschehene nicht nur wiederholend erinnert, sondern auch nötige Konsequenzen daraus zieht. Paulus wird auf diesem Weg für Badiou zu einem «Wahrheitszeugen». Der «Inhalt» dieser Wahrheit ist notwendigerweise ein gewagter Entwurf, das entscheidende Kriterium aber ist, dass der am Ereignis zum «Subjekt» gewordene Mensch nicht von sich selbst spricht, sondern dem uneinholbaren Ereignis verpflichtet ist und ihm in seiner ganzen Erscheinung «treu» bleibt. Auf diese Weise bleiben geschichtlicher Erfahrungsort, freie Subjektivität und universaler Wahrheitsanspruch in ihrer je spezifischen Bedeutung gewahrt und sind dennoch aufeinander bezogen.

«Auch wenn das Ereignis *in seinem Sein* von einer Stätte [«Ereignisort, Kontext»; Anm. PZ] abhängt, in seinen *Wahrheitseffekten* ist es notwendig unabhängig.»<sup>11</sup>

Der Ereigniszeuge ist bei Badiou daher für das gesellschaftliche Handeln von entscheidender Bedeutung, da er es ist, der einen «neuen Diskurs erfindet», um das innerhalb der bisherigen Ordnung «Unsagbare» dennoch zum Ausdruck bringen:

«Was die Erfindung eines neuen Diskurses und einer neuen Subjektivität, die weder philosophisch [im klassisch metaphysischen Sinn; Anm. PZ] noch prophetisch [in einem bloß «ankündigenden» Sinn; Anm. PZ] ist, zwingend macht, ist eben, dass das Ereignis nur um den Preis einer solchen Erfindung in der Sprache Aufnahme und Dasein findet. Für die bestehenden Sprachen ist es unannehmbar, weil es im eigentlichen Sinn unennbar ist.»<sup>12</sup>

Für Badiou ist es also der Zeuge mit seinem – das gewohnte Weltverständnis verwandelnden – Sprechen, der zum Ort und zur Instanz der Wahrheit wird, wenn es ihm gelingt, sein Zeugnis so zu gestalten, dass es über den bloßen Wortlaut hinaus auf das «ganz Andere» des Ereignisses zu verweisen vermag bzw. diesen Bezug sichtbar werden lässt.

Ebenfalls bei Paulus macht ein weiterer zeitgenössischer Philosoph, der in Italien lehrende Giorgio Agamben, eine Wahrnehmung, die – obwohl in einem ganz anderen philosophischen Umfeld formuliert – als unmittelbare Ergänzung zu Badiou's Paulus-Lektüre gelesen werden kann. In seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*<sup>13</sup>, in dem Agamben die zehn Worte des ersten Verses des Römerbriefes<sup>14</sup> einer ausführlichen Untersuchung unterzieht, geht er unter dem Stichwort «kletós» auf eine besondere «Berufung» der Christen ein, wie sie in 1Kor 7,29–32 formuliert wird. In den dortigen *hos-me*-Formulierungen («als ob nicht») wird eine entscheidende Form des sichtbaren Zeugnis-gehens zum Ausdruck gebracht, die nicht mehr bloß vom Grund des eigenen Glaubens spricht, sondern zugleich von der damit verbundenen weltverändernden Hoffnung. Der biblische Zeuge ist demnach

nicht allein ein Vergangenheitszeuge, sondern auch der Zeuge für eine Zukunft, die bereits das *Hier und Jetzt* aktiv verändert. Die *hos-me*-Formulierungen bezeugen in diesem Sinne eine *messianische* Berufung des Christen.

«Nach der Formel *Als-ob-nicht* im Ruf [in der «Berufung»; Anm. PZ] zu bleiben, bedeutet, ihn nie zum Gegenstand eines Besitztums, sondern nur eines Gebrauchs zu machen. Das *hos me* hat demnach nicht nur einen negativen Gebrauch; es ist für Paulus der einzig mögliche Gebrauch weltlicher Zustände.»<sup>15</sup>

Wenn in 1Kor 7 die «Frauen-Habenden», die Weinenden, die Sich-Freunden, die Kaufenden und die Gebrauchenden aufgefordert werden, zu sein *als ob* sie *nicht* «Frauen Habende», Weinende, Sich-Freunde, nicht-Behaltende und nicht-Verbrauchende wären, dann werden die Christen aufgefordert, die gewohnte Welt in einem neuen Licht zu sehen, das die gewohnte Ordnung gewissermaßen auf den Kopf stellt. Diese biblische Erörterung der Bedeutung der messianischen Zeit lässt erkennen, inwiefern Agambens Paulus-Lektüre diejenige Badiou's noch zu vertiefen vermag: Der Zeuge ist nicht bloß derjenige, der ein vergangenes Ereignis anwesend sein lässt und die Gestalt dieser Präsenz verantwortet, sondern er ist auch derjenige, der durch sein Zeugnis selbst zu einem wahrnehmbaren «Ereignis» wird, das sich der Einordnung in die gewohnte Ordnung der Welt entzieht und damit ein «ganz anderes» ankündigt. Der Zeuge wird so selbst zur sichtbaren Ankunft dessen, was als Konsequenz aus dem Bezeugten folgt.

Eben dieser spezifische Zeitmodus, den die biblische Tradition als messianische Zeit kennt, wird in zahlreichen zeitgenössischen philosophischen Ansätzen, die sich dem Zeugen widmen, als Modus einer politisch-gesellschaftlichen Veränderung und Verantwortung gesehen und zumeist in Form einer gehäuften und gezielten Verwendung des *Futur antérieur* auch sprachlich markiert. Darin wird sichtbar, wie diese Philosophien die «Grundlagenkrise», die mit dem politisch-gesellschaftliche Scheitern metaphysischer Denksysteme offenbar geworden ist, bereits unterwandern, ohne deshalb neuerlich auf unhinterfragbare «Grundlagen» rekurrieren zu müssen. – Dem soll im Folgenden noch etwas näher nachgegangen werden ...

*Der spezifische Zeit-Modus des Zeugnisses – das Futur antérieur.* Die eingangs erfolgten Überlegungen im Anschluss an Jacques Derrida haben bereits sehen lassen, dass das zeugnishaft Sprechen eine Grundstruktur allen Philosophierens darstellt und entsprechend wahrgenommen und gelesen werden müsste. Dass der ernsthafte Zeuge ein Ereignis in der Gegenwart *repräsentierend* zum Ausdruck bringen muss, bezeichnet jedoch lediglich die Aufgabe, der er sich zu stellen hat. Offen bleibt dagegen noch die Frage, *wie* das zeugnishaft Sprechen überhaupt gelingen kann, wenn es in seiner Aus-

sagegestalt letztlich doch ununterscheidbar ist von der Behauptung oder der empirischen Feststellung.

In der Hoch-Zeit der zumeist eher feuilletonistisch geführten Debatte um das «Wesen» der Postmoderne nahm Jean-François Lyotard, der mit seinem Buch *Das postmoderne Wissen*<sup>16</sup> diesen Begriff in den philosophischen Diskurs eingeführt hatte, die Frage nach dem Modus des Sprechens «in postmoderner Zeit» auf und brachte seine Antwort in einer erstaunlich kurzen und prägnanten Formulierung auf den Punkt. In seinem (mit einem kantischen Gestus versehenen) kleinen Text *Bedeutung der Frage: Was ist Postmoderne?* aus 1982 heißt es:

Es gilt, «die Regeln dessen zu erfinden, was *gemacht worden sein wird*. Daher rührt, dass Werk und Text den Charakter eines Ereignisses haben. [...] *Postmodern* wäre also als das Paradox der Vor-zukunft (*post-modo*) zu denken.»<sup>17</sup>

Damit ist eine bemerkenswerte Umkehrung der traditionellen metaphysischen Ordnung zum Ausdruck gebracht: Der *Grund* für das Handeln liegt nicht in einer Vergangenheit, nicht in einer transzendentalphilosophisch artikulierbaren metaphysischen Ordnung der Welt, in keiner ontologisch fassbaren *arché*, sondern: Eine wie auch immer geartete «Grundlage» für das Handeln läge vielmehr in einer Zukunft, in der sich die gegenwärtigen Entscheidungen bewährt haben müssten.

Die Formulierung Lyotards zielt zwar nicht ausdrücklich auf das Verständnis von «Zeugenschaft», doch macht sie deutlich, wie ein Handeln «ohne gesicherte Grundlage» dennoch verantwortlich «ins Werk gesetzt» werden kann. Die «Erfindung» von Regeln, die Lyotard fordert, kann nämlich nicht beliebig vollzogen werden. Die Rede von den «postmodernen Regeln» ist vielmehr eine, die wie beim Zeugnis-geben darauf zu achten hat, dass sie durch die Zukunft bestätigt werden (könnten). Im selben Sinn kann auch der Zeuge die Gestalt seines Zeugnisses nicht beliebig wählen. Er muss vielmehr darauf achten, dass man in seinem Zeugnis dasjenige *gehört haben wird*, was über seinen individuellen Sprechakt hinausführt und von ihm nur *re-präsentiert* wird. In diesem Sinne ist eine so verstandene «Postmoderne» nichts anderes als das Bezeugen und *Schon-ankommen-lassen* dessen, was gleichwohl nicht als Gewissheit sondern nur als Versprechen und zugleich als *Bindung an dieses Versprechen* gegenwärtig sein kann.

*Eine Politik des Zeugnis-gehens.* Wiederum ist es Jacques Derrida gewesen, der vielleicht am deutlichsten die praktischen Möglichkeiten und Konsequenzen des Zeugnisses im Modus des *Futur antérieur* analysiert hat. In seinem 1989 vor Juristen der Cardozo Law School in New York gehaltenen und bald berühmt gewordenen Vortrag *Gesetzeskraft*<sup>18</sup> zeigt er die Mög-

lichkeit auf, inwiefern in einer stets *endlichen* Rechtsgestalt dennoch so etwas wie die «*unendliche Gerechtigkeit*» ins Werk gesetzt werden kann. Und in einem wenige Jahre später formulierten Text wird eine ähnliche Frage mit Blick auf die Möglichkeit der Verwirklichung von Demokratie erörtert.<sup>19</sup> In beiden Texten ist es nicht die Suche nach einer «Sicherheit», die die Legitimation von juristischen oder politischen Handlungen leistet. Es ist vielmehr das scheinbar genaue Gegenteil, das zum Kriterium für Gerechtigkeit wird: das zeugnishaftes Versprechen und die Möglichkeit der «Berufung». Erst durch das Eingeständnis des Fehlens und Ausbleibens einer «letztgültigen» Argumentation und das damit implizit notwendige Verantwortung-übernehmen für das eigene Urteil bzw. die politische Entscheidung wird es möglich (*und nötig*), die konkreten Handlungsweisen an ihrem Versprechen zu messen und gegebenenfalls entsprechend in Frage zu stellen. Eine politische Ideologie wäre dagegen dort bereits als solche entlarvt, wo sie diese Möglichkeit der Berufung nicht zulässt – und damit implizit das eigene Urteil als eine «unmittelbare Wahrheit» inszeniert. – Die Wahrheit des Zeugen dagegen ist eine Wahrheit, die dieser nicht nur mit seinen Worten identifiziert, sondern mit dem Verhalten seiner ganzen Person.

Der Verdacht, die philosophischen Positionen der sogenannten «Postmoderne», der «Dekonstruktion» oder des «Poststrukturalismus» würden keine Wahrheit kennen, ist also unbegründet. Die Wahrheit spielt auch dort noch eine Rolle, wo sie sich dem unmittelbaren Zugriff entzieht – und zwar genau dann, wenn sie *bezeugt* wird, das heißt, wenn der Zeuge Verantwortung für seine Aussage übernimmt und zugleich sichtbar werden lässt, wie dasjenige, wovon erzeugt, bereits im *Hier und Jetzt* eine Rolle spielt.

An dieser Stelle wären noch zahlreiche andere Autoren und Autorinnen zu nennen, die im selben Kontext Gesten des Zeugnis-gehens und der politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen ohne letzte «Sicherheiten» analysieren und formulieren. Als letzter Hinweis sei hier nur noch auf das Spätwerk des «Denkers der Alterität», Emmanuel Levinas, gegeben. Sein großartiges Buch *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*<sup>20</sup> besitzt als einen seiner Hauptstränge die Ausarbeitung eines alteritätssensiblen Subjektverständnisses. Darin findet sich ebenfalls ein bemerkenswerter Umschlag, der mit dem Gestus des Zeugnis-gehens zusammenhängt. Erst in jenem Augenblick, an dem die Levinas'sche Untersuchung die (fiktive) Konstellation der singulären Begegnung des *Einen* mit dem *Anderen* überschreitet und in den Blick nimmt, dass auch im einzelnen *Anderen alle anderen* zugleich begegnen, weil sie in ihrem Anspruch bereits gegenwärtig sind, ist für ihn auch die Situation der Entstehung des Subjekts gegeben. In der (fiktiven) Begegnung mit einem *einzelnen* Anderen, ist das *Ich* dagegen entweder dasjenige, das dem anderen Gewalt antut, insofern es ihn vom eigenen Vorverständnis her *identifiziert* – oder aber das *Ich* ist in der Position der *Geisel*

*des Anderen*, das sich jede solche identifizierende Bestimmung untersagt und dem Anderen daher vollkommen unterworfen ist. In der letztlich unausweichlichen Wahrnehmung der Alterität-im-Plural jedoch ist das *Ich* genötigt, eine Regel im Umgang nicht nur mit *einem* sondern mit *allen* Anderen zu (er)finden, die nicht nur den einzelnen Ansprüchen sondern auch dem Phänomen der uneinholbaren Alterität gerecht wird. Dafür gibt es kein Rezept, aber Kriterien, die sich auch bei den anderen besprochenen Autoren bereits gefunden haben: Es gilt, die Verantwortung zu übernehmen für jenes «gerechtigkeitsbezeugende» Handeln, das ich nur als gelebtes Versprechen in die Waagschale der gesellschaftlichen und politischen Lebensentwürfe werfen kann. In diesem Zusammenhang spricht auch Levinas vom Zeugen, der eine Zukunft gewissermaßen *schon jetzt* zu verantworten hat.

### *Das zeugnishaftes Subjekt und die Nähe von Philosophie und Theologie*

Der Zeuge wird in der zeitgenössischen Philosophie keineswegs als Sonderfall des menschlichen Subjekts angesehen, sondern gewissermaßen als sein «Urbild». Zur gleichen Zeit darf allerdings die auffallende Nähe von philosophischem und theologischem Sprechen nicht dazu führen, die philosophische Argumentation mit christlicher Theologie schlechthin gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um eine Nähe, aus der der Theologie selbst eine Verantwortung zur Rechtfertigung ihrer Sprachgestalt erwachsen müsste – vielleicht gerade im Sinne jenes Mottos aller reflektierenden Theologie, wie es in 1Petr 3,15 formuliert ist: als eine Art «Transformation» geschichtlich offenbar gewordener «Hoffnung» in einen Diskurs, der sich auch vor Rückfragen nicht scheut. Der Sprechakt des «Zeugen» stellt im Kontext der zwischenmenschlichen Vernunft (griech. *apologia*, «Verteidigungsrede») eine ebensolche Transformation vom «Unsagbaren» in eine kommunikativ bewährbare Gestalt dar.

So gesehen bekommen die schlagwortartigen Fremdbezeichnungen «*Post-Strukturalismus*», «*De-konstruktion*» oder «*Postmoderne*» sogar eine positive, zukunftsweisende Bedeutung: Mit dem Strukturalismus hindurchgegangen durch das Scheitern klassischer Subjektkonstitutionen gilt es, über dieses Scheitern hinauszugehen und in der stetigen Entlarvung der unausweichlichen «Konstruktionen» all unseres Sprechens dasjenige ernstzunehmen, wovon es zugleich immer noch Zeugnis gibt. Philosophisches Sprechen wird in diesem Sinn als Aufzeigen der affirmativen Beziehung des Gesprochenen bzw. Geschriebenen zu demjenigen verstanden werden können, was in Text und Stimme allein niemals vollständig aufgeht. – Wäre es daher tatsächlich falsch zu sagen, dass die biblische Überlieferung letztlich nie von etwas anderem gesprochen hat?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1998, hier: 214.

<sup>2</sup> Zur Geschichte dieser deutschsprachigen Missinterpretation vgl. Clemens PORNSCHLEGEL, *Unheimlichkeiten. Bemerkungen zur deutschen Derrida-Rezeption*, in: Ulrike KADI/Gerhard UNTERTHURNER (Hg.), *sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn*, Würzburg 2005, 265–278. – Der Beitrag bringt zugleich auch einen zeitgeschichtlichen Überblick über die Unterschiede der Frage- und Aufgabenstellung der Nachkriegsphilosophie in Frankreich und den deutschsprachigen Ländern.

<sup>3</sup> Ein Kompendium seiner frühen, vor allem als kritische «Lektüren» anzusprechender Arbeiten findet sich für die deutschsprachigen Leser in einem ursprünglich 1967 erschienenen Sammelband: Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1994. Die darin enthaltenen Aufsätze stammen aus den Jahren 1959–1967.

<sup>4</sup> Vgl. dazu den bewusst auf Deutsch publizierten Artikel von Jean-François LYOTARD, *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 26. Jg. (1986), 1–33.

<sup>5</sup> DERRIDA, *Schrift und Differenz* (s. Anm. 3), 422. 424.

<sup>6</sup> Ein solches Verständnis von «Ereignis» entfaltet ganz explizit das Werk Alain Badiou, der in diesem Kontext dann auch vom «Ereigniszeugen» bzw. «Wahrheitszeugen» spricht. – Eine ähnliche Argumentation findet sich in zeitlicher Nähe zu Derrida bei Emmanuel Levinas, insbesondere im Kontext seines Verständnisses der *Spur des Anderen* als «Störung der Ordnung»: Emmanuel LEVINAS, *Die Bedeutung und der Sinn* (1964), in: DERS., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 9–59, bes. 55.

<sup>7</sup> LYOTARD, *Grundlagenkrise* (s. Anm. 4). – Lyotard bezieht sich in *Das postmoderne Wissen* (s. Anm. 16) u.a. auf die Erkenntnisse des Wiener Metamathematikers Kurt Gödel und das Scheitern des Versuchs, die Mathematik in sich selbst als «geschlossenes System» zu begründen. – Zu Gödel vgl. Ernest NAGEL/James R. NEWMAN, *Der Gödelsche Beweis*, München 1992.

<sup>8</sup> Shoshana FELMAN, *The Return of the Voice. Claude Lanzmann's »Shoah«*, in: Shoshana FELMAN/Dori LAUB (Hg.), *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York-London: Routledge, 1992), 204–283, hier: 204.

<sup>9</sup> Alain BADIOU, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

<sup>10</sup> In seinem Paulus-Buch macht Badiou dies an der Rede von der Auferstehung deutlich: «Dem ist noch hinzuzufügen, dass die Auferstehung [...] nicht, auch für Paulus nicht, der Ordnung des Faktischen, des Falsifizier- oder Beweisbaren angehört. Sie ist reines Ereignis, Eröffnung einer Epoche, Veränderung der Beziehung zwischen Möglichem und Unmöglichem.» In: BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 85.

<sup>11</sup> BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 46

<sup>12</sup> BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 89

<sup>13</sup> Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006.

<sup>14</sup> «Paulos doulos Christou 'Iesou, kletós apóstolos aphorisménos eis euaggélion Theou.» (Röm 1,1)

<sup>15</sup> AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt* (s. Anm. 13), 37.

<sup>16</sup> Jean-François LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994.

<sup>17</sup> Jean-François LYOTARD, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: DERS., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, Wien 1987, 11–31, hier: 30.

<sup>18</sup> Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991.

<sup>19</sup> Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000. – Vgl. auch Jacques DERRIDA, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003.

<sup>20</sup> Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br.-München 1992.

BERNHARD KÖRNER · GRAZ

## BEWEIS DES GEISTES UND DER KRAFT DES REICHES GOTTES

*Zeugnis und Erkenntnis aus dem Glauben*

In *Wir Nachbarn der Kommunisten* schreibt die französische Sozialarbeiterin Madeleine Delbr el (1904–1964): «Ein Beispiel unter Tausenden: Eines Abends, eine Versammlung von fünfzehn Personen, zumeist Männer, ich kenne sie alle. Einer von ihnen sagt mir: ‹H r mal, du wirst mir doch nicht weismachen wollen, du glaubst wirklich, daß Jesus Christus, nachdem er tot war, wieder lebendig wurde. Glaubst du das wirklich?› Ich kann euch verraten, daß es zwischen den Worten des Credo ‹am dritten Tage von den Toten auferstanden› und der schlichten Antwort ‹Ja, ich glaube› keinen Unterschied gibt, was den Inhalt der Aussage anlangt, aber daß es einen doch ganz anders aufwühlt und herausfordert, wenn man es in dieser Unmittelbarkeit sagt.»<sup>1</sup>

Diese Beobachtung f hrt natürlich unmittelbar zur Frage: Warum ist das so? Eine erste Antwort wird darauf hinweisen, dass das ‹Ja, ich glaube› im Unterschied zum Zitat aus dem Glaubensbekenntnis Zeugnis ist, in dem sich die Sprecherin selbst exponiert und gerade so die Auferstehung Jesu ins Spiel bringt. Eine Antwort, die ohne Zweifel in die richtige Richtung weist. Und die es nahe legt, über das Zeugnis nachzudenken: Was ist das Besondere, das den Zeugen bzw. ein Zeugnis auszeichnet? Warum löst das Zeugnis solche Resonanz aus? Welchen Stellenwert soll, kann oder muss es im Kontext von Glaubenserkenntnis, Vergegenwärtigung und Weitergabe des Glaubens erhalten?

*Vorspiel: Zeugnis – ein theologischer Grundbegriff?*

Sucht man eine erste Auskunft über den Begriff des Zeugnisses, dann legt sich ein Blick in das *Handbuch theologischer Grundbegriffe* nahe. Tatsächlich findet sich in diesem von Heinrich Fries 1962 herausgegebenen Lexikon das Stichwort ‹Zeugnis› als theologischer Grundbegriff. Bearbeitet ist es von einem Bibelwissenschaftler und Patristiker – Norbert Brox, der durch eine

*BERNHARD KÖRNER, geb. 1949, Professor für Dogmatik an der Universität Graz.*



Arbeit zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie ausgewiesen ist.<sup>2</sup> Er geht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nach und stellt auf der einen Seite «eine unreflektierte Verwendung des Zeugnisbegriffes»<sup>3</sup> fest, bei Lukas und Johannes aber findet er eine «spezifische und einer bestimmten theologischen Absicht unterworfenen Terminologie»<sup>4</sup>. Seine differenzierten Ausführungen zusammenfassend stellt der Autor fest, dass «die christliche Verkündigung nach Lukas und Johannes Zeugnisrede ist»<sup>5</sup>, über den Glauben wird also in Form des Zeugnisses gesprochen.

Ein Blick in die Neufassung dieses Lexikons unter dem Titel *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* führt abermals zu einem entsprechenden Artikel, diesmal verfasst von Jean-Pierre Jossua, einem Vertreter der systematischen Theologie.<sup>6</sup> Sein Beitrag steht von Anfang an unter einem starken Interesse an der gegenwärtigen Situation der Kirche in Europa. Er setzt die Einsichten aus dem Neuen Testament voraus und unterscheidet auf der Seite der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte die Glaubensproklamation von der «Selbstmanifestation dessen, wovon Zeugnis gegeben wird»<sup>7</sup>, die sich bei Johannes, Paulus und anderen jüngeren Schriften des Neuen Testamentes finde. Dabei geht es um das Zeugnis eines christlichen Lebens, das gegebenenfalls durch eine mündliche Rechenschaft erklärt und verdeutlicht wird; und eben diese Form des Zeugnisses scheint Jossua in der heutigen Situation besonders zeitgemäß.<sup>8</sup>

War der Wechsel vom Bibelwissenschaftler zum systematischen Theologen Zufall? Schon die wenigen Andeutungen zum Inhalt der beiden Beiträge stützen die Vermutung, dass diese Frage mit nein zu beantworten ist. Zwar besteht kein Zweifel, dass der Begriff des Zeugen in der Heiligen Schrift vor allem des Neuen Testamentes bestens verankert ist (was Brox akribisch aufweist<sup>9</sup>), aber – so die These – der Begriff hat inzwischen offensichtlich unter einem systematischen und pastoralen Gesichtspunkt Karriere gemacht. Und deshalb spricht einiges dafür, Begriff und Sache von einem Vertreter der systematischen Theologie vorstellen zu lassen. Warum der Begriff des Zeugen bzw. des Zeugnisses an theologischer Bedeutung gewonnen hat, das soll im Weiteren aufgezeigt werden.

### *Wie den Glauben vorgeben?*

Die herkömmliche Theologie hat mit Nachdruck darauf bestanden, dass es im Glauben bzw. in der Glaubenslehre um Aussagen geht, die wir – mit dem Ersten Vatikanum gesprochen «nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge» für wahr halten, «sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der weder sich täuschen noch andere täuschen kann.»<sup>10</sup> Mit anderen Worten: Gott bezeugt seine Offenbarung bzw. die von Gott Bevollmächtigten bezeugen

sie – vor allem Jesus Christus und in abgeleiteter Weise die Kirche bzw. die in ihr legitimierten Instanzen des Lehramtes.

Diese grundlegende Einsicht wurde freilich so dargestellt, dass dabei der Blick auf die *formale* Autorität des Zeugen im Vordergrund gestanden ist. So wurde auch Jesus Christus als göttlicher Gesandter (*legatus divinus*) verstanden, dessen Autorität durch seine Wunder, seine Auferstehung und auf Grund der Prophezeiungen, die mit ihm in Erfüllung gegangen sind, erwiesen ist. Und auf Grund dieser göttlichen Beglaubigung stehe auch das von ihm Bezeugte außer Zweifel.<sup>11</sup>

Nun lässt sich mit gewichtigen Argumenten fragen, ob diese formale Konzeption, die für die schultheologische Apologetik charakteristisch gewesen ist, wirklich der ganzen Breite des biblischen Befundes entspricht. An zweiter Stelle hat sich zunehmend die Frage gestellt, ob es wirklich genügt, den auf formale Weise legitimierten Wortlaut einfach zu übernehmen – ohne ihn sachgerecht auszulegen. Mit einem Beispiel gesagt: Muss man die Aussagen der biblischen Schöpfungsdarstellungen wortwörtlich nehmen, weil sie ja von der Heiligen Schrift bezeugt sind? Oder muss man dabei in Rechnung stellen, dass auch durch Autoritäten verbürgte Aussagen in einem bestimmten historischen Kontext formuliert worden sind?

Und schließlich stellt sich die Frage, ob die schultheologische Konzeption formal legitimierter Aussagen in der Weitergabe des Glaubens wirklich zielführend ist. Letzteres wurde in der Geschichte der Apologetik zunehmend bestritten<sup>12</sup> und hat maßgeblich dazu geführt, dass sie durch eine Fundamentaltheologie ersetzt wurde, die die Glaubwürdigkeit des Bezeugten auch mit Blick auf den Inhalt zu erweisen sucht.<sup>13</sup>

### *Die These: Schlüsselbegriff <Zeugnis>*

Ausgehend von den eben angestellten theologiegeschichtlichen Überlegungen soll im Folgenden gezeigt werden, dass es im Wesentlichen drei Aspekte sind, die es nahe legen, dem Begriff des Zeugnisses bzw. des Zeugen in der Theologie eine zentrale Stelle zuzuweisen. Dafür spricht – erstens – *hermeneutisch*, dass es eine unaufhebbare Differenz gibt zwischen dem, wie Menschen in der Geschichte Göttliches formulieren, und dem, worum es in ihrer Formulierung geht. Dazu kommt, dass es – zweitens – unter dem Gesichtspunkt der Glaubwürdigkeit *fundamentaltheologisch* nicht genügt, allein auf die Autorität des Vermittlers zu verweisen, sondern dass es auch auf das Vermittelte, also den Inhalt der Botschaft ankommt. Und deshalb legt es sich – drittens – auch *pastoraltheologisch* nahe, eher auf eine einladende Präsenz zu setzen als auf eine verpflichtende Autorität. Das alles spricht dafür, die Präsentation des Glaubens unter das Stichwort <Bezeugung>, <Zeugnis> und <Zeuge> zu stellen.

Bevor diese Aspekte der Reihe nach bedacht werden, soll an dieser Stelle noch auf eine nicht leicht zu nehmende Herausforderung hingewiesen werden. Sie liegt in der Einsicht, dass es bei der Vermittlung des Glaubens einen unumgänglichen subjektiven Anteil in der sprachlichen Präsentation des Glaubens gibt. Die Rede von einem subjektiven Anteil ist nicht gleich bedeutend mit Subjektivismus, sondern verweist nur auf die Einsicht, dass das erkennende und seine Erkenntnis formulierende Subjekt in diesem Prozess nicht passiv bleibt, sondern konstitutiv in ihn eingeht. Einfach gesagt: Das Zeugnis, das immer menschliches Zeugnis ist, ist mit dem Bezeugten nicht einfach identisch. Diese Unterscheidung erweist sich als offensichtlich prekär, weil sie gegebenenfalls dem Relativismus Vorschub leistet<sup>14</sup>; andererseits wird man sie nicht einfach ignorieren können. Darauf wird noch zurück zu kommen sein.

Und ein letztes Vor-Wort: Die Rede vom ‚Zeugnis‘ täuscht leicht darüber hinweg, dass der Begriff nicht so eindeutig ist wie er zu sein vorgibt. An dieser Stelle soll nur, wie schon in anderen Beiträgen<sup>15</sup>, an eine Unterscheidung von Paul Ricoeur erinnert werden. Er unterscheidet das geschichtliche Zeugnis, das juristische Zeugnis und schließlich das Zeugnis aus Überzeugung, wofür der Zeuge gegebenenfalls auch mit seinem Leben eintritt. Während im juristischen Zeugnis der Zeuge unmaßgeblich ist, insofern der Richter das Bezeugte beurteilt, ist beim geschichtlichen Zeugnis und beim Zeugnis aus Überzeugung das Zeugnis für die bezeugte Wirklichkeit konstitutiv.<sup>16</sup> Und es sind diese beiden Formen des Zeugnisses, die für den Glauben unverzichtbar sind. Dabei darf nicht übersehen werden, dass sie sich von einander unterscheiden. Der Unterschied besteht darin, dass das historische Zeugnis «das Ursprungsgeschehen gegenwärtig setzt», während das Zeugnis aus Überzeugung «eine Wahrheit in ihrer Geltungsbewandtnis und Überzeugungskraft vermittelt.»<sup>17</sup>

*Der hermeneutische Aspekt: die Geschichtlichkeit der Bezeugung des Glaubens*

Es ist eine entscheidende Einsicht, die sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts herauskristallisiert hat, dass der Verweis auf formale Autorität es nicht erspart, sich zu fragen, wie das von ihr Vorgelegte zu verstehen ist. Die zunehmende und drängende Einsicht in die Geschichtlichkeit allen menschlichen Sprechens und Formulierens hat die hermeneutische Frage in neuer Weise aktuell gemacht: Auch im Glauben müssen das Geglaubte und die Art seiner Darstellung unterschieden werden, und diese Differenz kann nicht übersprungen werden.

Diese Unterscheidung war der entscheidende Schritt, den das Konzil in der Entwicklung jenes Dokumentes getan hat, das ursprünglich von den Quellen der Offenbarung (*De fontibus revelationis*) handeln sollte und

schlussendlich aus inneren Gründen zuerst von der Offenbarung selbst (*De ipsa revelatione*) sprechen musste, um angemessen über die Quellen sprechen zu können, in denen die Offenbarung zugänglich ist – Schrift und Tradition.<sup>18</sup> Der Konzilstheologe und Kommentator der Offenbarungskonstitution Joseph Ratzinger stellt fest: «Zu den wichtigsten Vorgängen im Ringen um die Konstitution über die Offenbarung gehört ohne Zweifel ... die Rückfrage auf das, was vor aller Fixierung in positive Quellen geschieht, wenn Gott sich «offenbart», und so eine neue Besinnung auf Wesen und Grund christlicher Existenz überhaupt.»<sup>19</sup> Im Zusammenhang des Themas dieses Beitrages genügt es, eine Konsequenz dieser Entwicklung herauszuheben: Mit diesem Schritt in der Erarbeitung des Konzilsdokumentes ist die grundsätzliche Unterscheidung von Offenbarung (erstes Kapitel der Offenbarungskonstitution) und ihrer Präsenz und Weitergabe in der Geschichte (zweites Kapitel der Offenbarungskonstitution) vorgegeben, ja systematisch prägend geworden.

Und das ist auch der sachliche Grund, warum es sich nahe legt, im Zusammenhang des Glaubens den Begriffen «Zeuge» und «Zeugnis» eine Schlüsselrolle zuzusprechen. Denn diese Begriffe verweisen auf Personen, die unter persönlichem Einsatz etwas vorstellen, wovon sie selbst in Anspruch genommen sind. Und sie tun das auf ihre Weise, im Kontext ihres Glaubens, ihrer Sprache, ihrer Kenntnisse und der Kultur, die sie prägt. Und deshalb muss man sich in jedem Fall, auch wenn man ihre Autorität ganz selbstverständlich akzeptiert, fragen, was sie genau sagen wollten bzw. wollen. Und das gilt heute wie selbstverständlich auch von der Heiligen Schrift. Ja, ihr bzw. ihrer Auslegung widmet das Zweite Vatikanische Konzil in der Offenbarungskonstitution die differenzierteste Reflexion und Darstellung. Die Heilige Schrift wird als Gotteswort in Menschenworten verstanden, von dem man daher sagen kann, Gott habe «zur Abfassung der Heiligen Bücher ... Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern.»<sup>20</sup> Und deshalb heißt es in weiterer Folge: Gott hat «in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen»<sup>21</sup>. Und das ist schließlich der Grund, warum das Konzil sich einerseits für eine genuin theologische Auslegung der Heiligen Schrift ausspricht, in diesem Rahmen aber das Instrumentarium der historisch-kritischen Methode anerkennen kann und anerkennt.<sup>22</sup>

Mit anderen Worten: In der Heiligen Schrift wird durch menschliche Autoren und in ihrer Sprache das Wort Gottes bezeugt. Dieses Zeugnis unterscheidet sich von jeder anderen Form kirchlicher Bezeugung auf Grund göttlicher Inspiration, die bewirkt, dass diese Heiligen Schriften «sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres

Heiles willen in Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.»<sup>23</sup> Aber dieser grundlegende Unterschied zu allen anderen Zeugnissen in der Kirche ändert nichts daran, dass das Wort Gottes als *bezeugtes* Wort Gottes gegeben ist. Und so kann man mit Manfred Scheuer auf grundsätzliche Weise feststellen: «Offenbarungswahrheit ist Zeugniswahrheit»<sup>24</sup>. Das heißt: Das personale Zeugnis ist die unumgängliche und angemessene Gestalt, wie die Offenbarung Gottes vermittelt wird. Damit sind immer Menschen im Spiel, die die Offenbarung – wie das Konzil im Blick auf die Heilige Schrift sagt – «durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte»<sup>25</sup> bezeugen und vermitteln. Und so gilt für die ganze «Weitergabe der Offenbarung»<sup>26</sup>. So erweist sich das Zeugnis der Kirche – so Scheuer – als ein «differenziertes Kommunikationsgefüge»<sup>27</sup>, als ein Zusammenspiel unterschiedlicher Bezeugungsinstanzen, deren wichtigste die Heilige Schrift, die kirchliche Tradition und das Lehramt sind, zu denen aber auch andere Instanzen gezählt werden können wie die Theologen, die Kirchenväter, aber auch die Heiligen und Ordensgründer usw. Durch dieses Gefüge kirchlicher Instanzen, die seit Melchior Cano als *loci theologici*, genauer als glaubensspezifische *loci theologici* bezeichnet werden, und im Zusammenspiel ihres Zeugnisses wird der Abstand zwischen dem Damals der Offenbarung und dem Heute überbrückt – vielstimmig und vielgestaltig<sup>28</sup>, unumgänglich aber im Modus des Zeugnisses.

#### *Der fundamentaltheologische Aspekt: Zeugnis in der Gemeinschaft der Zeugen*

Wenn es um Vergegenwärtigung und Weitergabe des Glaubens geht, dann ist damit auch die Frage der *Glaubwürdigkeit* verbunden. Denn das Zeugnis wird ja nicht nur abgegeben, damit es gesagt ist, es will ja auch über-zeugen und im Glauben angenommen werden. Zeugen treten auf, weil sie von der Bedeutung des von ihnen Bezeugten überzeugt sind und meinen, dass es gut wäre, wenn das Bezeugte auch zur Überzeugung anderer würde.

Das gilt auch für das christliche Zeugnis. Auch es ist mit der Sache mit der Hoffnung verbunden, das Bezeugte mit anderen teilen zu können. Und so ergibt sich die Frage, ob und gegebenenfalls auf welche Weise ein Zeugnis als glaubwürdig erfahren werden kann: Woran erkennt man, dass man dem Zeugnis tatsächlich auf verantwortete Weise Glauben schenken kann?

Hermann-Josef Pottmeyer hat aufgezeigt, dass mit dem neuen Verständnis der Offenbarung, wie es in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgelegt wurde, auch ein neues Verständnis der Glaubwürdigkeit verbunden ist. Dabei genügt nicht die formale Autorität als Grund der Glaubwürdigkeit des Zeugen, sondern es braucht die persönliche Glaubwürdigkeit des Zeugen ebenso wie die Glaubwürdigkeit des von ihm Bezeugten.

Damit aber stellt sich die Frage, was im Christentum eigentlich bezeugt werden soll bzw. bezeugt wird. Die Predigt Jesu legt es nahe, dass das christliche Zeugnis als Zeugnis für das Reich Gottes zu verstehen ist.<sup>29</sup> Deshalb wird man mit Pottmeyer sagen müssen, dass die Glaubwürdigkeitskriterien des christlichen Zeugnisses «keine anderen sein» können «als die Inhalte und Kennzeichen des Reiches Gottes zusammen mit seinen Wirkungen in den von ihm ergriffenen Menschen, den Zeugen des Reiches Gottes. Weil sie Zeichen der über-zeugenden Wahrheit und Heilsmacht dieses Reiches sind, stellen sie einen lebendigen und praktischen Beweis des Geistes und der Kraft des Reiches Gottes dar.»<sup>30</sup>

Der Zeuge bzw. die Zeugin werden also zu Zeichen. Das heißt: Zwischen ihrem Leben und Wirken und dem Reich Gottes, das sie bezeugen, muss eine Übereinstimmung herrschen. Sie müssen von dem, was sie bezeugen, von der Wahrheit und Heilsmacht des Reiches Gottes geprägt sein. Nur so können sie dafür Zeichen sein bzw. werden. Das gilt in besonderer Weise von Jesus Christus und seiner Bezeugung des Reiches Gottes: «Was das Reich Gottes ist und bedeutet, läßt sich zuerst und maßgeblich an Jesus Christus selbst erkennen. Er ist *das* Zeichen und *der* Zeuge des Gottesreiches.»<sup>31</sup> Daher genügt es nicht, auf ihn als den formal ausgewiesenen göttlichen Gesandten<sup>32</sup> zu verweisen, sondern er ist – mit der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen – «der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung»<sup>33</sup>, mit anderen Worten: Zeuge, der zum Zeugnis geworden ist.

Was für Christus gilt, ist und bleibt maßgeblich für die, die an ihn glauben, für die Kirche und alle, die den Glauben bezeugen – Mütter und Väter, Priester und Laien, Anfänger im Glauben und Heilige. Und für eine Religion, die sich vom Evangelium her zentral der Nächstenliebe verpflichtet weiß, ist natürlich auch das Miteinander der Zeugen von besonderer Bedeutung. Glaubwürdige Vergegenwärtigung und Weitergabe des Glaubens geschieht – so Pottmeyer – im «Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen»<sup>34</sup>. Und auf diese Weise kommt es «zur Epiphanie des Reiches Gottes inmitten der Geschichte.»<sup>35</sup>

Damit wird deutlich: Die Glaubwürdigkeit der Zeugen hängt ganz und gar an der Glaubwürdigkeit des Reiches Gottes, das durch ihr Zeugnis zeichenhaft gegenwärtig wird. Aber dieser Zusammenhang wirkt auch in umgekehrter Richtung: Weil die Wirklichkeit des Reiches Gottes nur (!) «in menschlich-geschichtlicher Vermittlung»<sup>36</sup> gegenwärtig ist und wahrgenommen werden kann, hängt seine Glaubwürdigkeit auch von der Glaubwürdigkeit der Zeugen ab<sup>37</sup>. Im Zeugnis der Zeugen, das ihr ganzes Leben umfasst, wird das Bezeugte nicht nur beschworen, sondern zur Erfahrung.

Und das gilt nicht nur – praktisch – für das Leben der Kirche, sondern auch – theoretisch – für die Theologie bzw. die Fundamentaltheologie.

Durch ein so verstandenes Zeugnis kann die Glaubwürdigkeit des Christentums auch argumentativ vertreten werden. Und so stellt Hermann-Josef Pottmeyer fest: «Die Zeichen und Zeugen mit ihrer die Wirklichkeit des Reiches Gottes erschließenden Kraft können zusammen mit den Inhalten der Reich-Gottes-Botschaft selbst und deren anthropologischer Vermittlung zu einem Begründungszusammenhang gefügt werden, in dem die einzelnen Argumente sich gegenseitig stützen und beleuchten.»<sup>38</sup>

*Der pastorale Aspekt: die Präsenz einer bezeugenden Kirche*

Aber – so ist wohl schon deutlich geworden – es geht nicht nur um die fachtheologische Diskussion, wie eine Apologetik / Fundamentaltheologie und vor allem der Nachweis der Glaubwürdigkeit zu konzipieren sei. Es geht auch um die Art und Weise, *wie die Kirche heute in der Gesellschaft <ihre Sache> vertreten kann und soll*. Auch für die Beantwortung dieser Frage erweisen sich <Zeugnis> bzw. <Zeuge> als Schlüsselbegriffe. Das aus mehreren Gründen, die zum Teil praktischer, zum Teil erkenntnistheoretischer Natur sind.

Wie bereits ausgeführt worden ist, geht es beim Zeugnis des Glaubens nicht nur um Aussagen, sondern auch um das Aufleuchten des Bezeugten im Leben der Glaubenden. Ein so verstandenes Zeugnis ist – wie die Praxis lehrt – durch «Machtlosigkeit»<sup>39</sup> charakterisiert, die keine Über- und Unterordnung zwischen dem Zeugen und denen kennt, denen etwas bezeugt wird. Deshalb ist das Zeugnis in bestimmten Situationen als besonders angemessen zu betrachten. So wird man einem Schwerkranken vermutlich am ehesten mit der Bezeugung des Glaubens trösten können (und weniger durch bloße Information oder durch Appelle). Aber auch dort, wo Autoritäten im Allgemeinen und die Autorität der Kirche im Besonderen in Frage gestellt oder abgelehnt werden, wird das Zeugnis als der geeignetste Weg für die Vergegenwärtigung des Glaubens anzusehen sein. Und deshalb ist es wohl kein Zufall, dass das Zeugnis vor allem in der Kirche des säkularisierten Frankreich besondere Beachtung findet<sup>40</sup>, was sich nicht zuletzt im eingangs vorgestellten Artikel von Jean-Pierre Jossua zeigt.<sup>41</sup> Dabei wird immer wieder neu die Frage diskutiert, ob das Zeugnis nur ein gewissermaßen anonymes Lebenszeugnis sein oder auch das Wort umfassen soll, das Rechenschaft darüber gibt.<sup>42</sup> In dieser Diskussion hat Madeleine Delbrêl darauf bestanden, dass Christen den Menschen auch das Evangelium schulden. Dem soll hier zugestimmt werden – es geht auch um das ausdrückliche Wort, aber ebenso um die geistliche Unterscheidung, wann dieses Wort an der Zeit ist.

Im gegenwärtigen Kontext der Kirche in Europa scheint vieles dafür zu sprechen, dass die Kirche gegenüber den Menschen, die nicht zu ihr gehören, nicht auf die Durchsetzungsmacht von Autorität setzen soll und kann, sondern auf die einladende Kraft eines glaubwürdigen Zeugnisses. Darauf ver-

weisen nicht zuletzt die, die mit der Weitergabe des Glaubens Erfahrung haben.<sup>43</sup> Damit ist der Rekurs auf von außen legitimierte Autorität, wie er in der vorkonziliaren Schultheologie vorgesehen war, in der Beziehung der Kirche nach außen zu einem guten Teil obsolet. Ein solcher Rekurs setzt ja ein Milieu voraus, in dem – erstens – die Bereitschaft gegeben ist, den kirchlichen Autoritäten gewissermaßen a priori Autorität zuzusprechen. Das wird zwar innerhalb der Kirche wieder neu zu lernen und zu würdigen sein<sup>44</sup>, ist aber in ihrer Beziehung nach außen nicht mehr gegeben. Und der Rekurs auf Autorität setzt – zweitens – einen gesellschaftlichen Kontext voraus, in dem Autorität positiv konnotiert ist. Beides ist heute nicht mehr ungefragt der Fall.<sup>45</sup> Aber, so zeigt die Erfahrung, es besteht durchaus die Bereitschaft, sich auf Zeugen einzulassen und ihnen Autorität zuzusprechen auf Grund der Glaubwürdigkeit ihres Lebens-Zeugnisses. Ein Durchblick durch die jüngste Kirchengeschichte kann dafür nicht wenige Belege beibringen – von Abbé Pierre in Paris bis Mutter Theresa von Kalkutta, um nur zwei besonders bekannte Namen zu nennen. Und das gilt nicht selten auch für Menschen, denen an sich eine hohe formale Autorität zukommt, deren faktische Anerkennung aber an ihrem Zeugnis hängt. So war es z.B. beim Generaloberen der Jesuiten Pedro Arrupe oder auch bei Papst Johannes Paul II. Und mit etwas anderer Perspektive hat es schon Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) gesagt: «Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind»<sup>46</sup>.

Aber selbst dann, wenn es um Auskünfte über den Glauben, also nicht um das ganze Leben, sondern um Information geht, ist das Zeugnis des Lebens von höchster Bedeutung, denn daran entscheidet sich die Glaubwürdigkeit des Zeugen und damit, ob man seinen Worten tatsächlich Bedeutung zumisst und sich darauf einlässt oder nicht.

Immer geht es also darum, dass der Zeuge bzw. die Zeugin sich selbst ins Spiel bringen und exponieren. «Ich kann euch verraten, daß zwischen den Worten des Credo «am dritten Tage von den Toten auferstanden» und der schlichten Antwort «Ja, ich glaube» keinen Unterschied gibt, was den Inhalt der Aussage anlangt, aber daß es einen doch ganz anders aufwühlt und herausfordert, wenn man in dieser Unmittelbarkeit sagt.» Diese eingangs zitierte Auskunft von Madeleine Delbrêl sagt hier alles. Der persönliche Einsatz im Zeugnis korrespondiert mit seiner Wirkung. Wer sich auf eine solche (Sprach)Situation einlässt, der verlässt den Raum des unverbindlichen small-talks. Er fordert sich und seinem Gegenüber mehr ab, aber er eröffnet damit einen neuen und weiteren Raum der Wirklichkeit.

In diesem Zusammenhang ist abschließend auf eine subtile Beobachtung von Klaus Hemmerle zu verweisen. In einer phänomenologischen Analyse zeigt er auf<sup>47</sup>, dass für ein gelingendes und d.h. glaubwürdiges Zeugnis eine



gegenläufige Bewegung charakteristisch ist: Einerseits «geschieht das totale Engagement des Zeugen», er bringt sich ein «nicht spielend, probierend, aufs Geratewohl, nicht ad experimentum, nicht als Arbeitshypothese, nicht auf Widerruf»<sup>48</sup>. Andererseits tritt der Zeuge «an sich selbst zurück, es geht ihm um das, was größer ist als er, unverrechenbar in seinem Dasein»<sup>49</sup>.

### *Das Göttliche im historisch kontingenten Zeugnis*

Nach allem Gesagten bleibt ein Aspekt bzw. eine bereits eingangs angesprochene Gefahr zu bedenken. Bedeutet ein in dieser Weise vorgetragenes Zeugnis nicht, dass man dem Relativismus Vorschub leistet? Jeder bedarf ja bezeugen, was seiner Überzeugung entspricht, und jeder muss den anderen mit seinem Zeugnis gelten lassen. Setzt das nicht eine prinzipielle Gleichheit aller voraus? Nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Dialog (in) der Kirche werden solche Einwände vorgebracht.

Aber so sehr Befürchtungen dieser Art ernst zu nehmen sind – sie beruhen im Blick auf das Zeugnis auf einem Missverständnis. Sie lösen sich in dem Augenblick auf, wenn man zwischen einer Person-Ebene und einer Sachebene unterscheidet. Diese Unterscheidung ist für alle Beziehungen in der Kirche und für den weltanschaulichen und interreligiösen Dialog von unverzichtbarer Bedeutung. Während ich auf der Person-Ebene ganz selbstverständlich allen alle Rechte einräume bzw. einräumen muss, die ich auch selbst in Anspruch nehme, bin ich nicht gehalten, die vom anderen bezeugten Inhalte als meiner eigenen Überzeugung gleichwertig anzusehen. Schwieriger scheint es allerdings, eine weitere Frage zu beantworten: Wenn die Wirklichkeiten des Glaubens immer nur durch Bezeugung vergegenwärtigt werden können – kommt es dann nicht notwendiger Weise zum Relativismus? Bezeugung heißt ja, dass das Bezeugte immer nur in subjektiver Brechung und damit auf relative Weise präsent ist. Kann sich darauf ein Glaube und sein absolutes Engagement stützen?

Diese Frage lässt sich dadurch beantworten, dass man auf die traditionelle Lehre vom Glaubensakt zurückgreift<sup>50</sup> bzw. auf die klassische Unterscheidung von Glaubensvermittlung und Glaubensgrund. Während die *Vermittlung* des Glaubens durch Instanzen in der Geschichte und ihr Glaubenszeugnis erfolgt, ist der eigentliche *Grund* des Glaubens Gott (die *veritas prima*<sup>51</sup>) selbst. Das Zeugnis, so wie es in diesem Beitrag verstanden wird, umfasst in gewisser Hinsicht beides: Es ist einerseits kontingente bzw. zeitbedingte historische Vermittlung, aber es ist auf der anderen Seite Zeichen für die absolute göttliche Wirklichkeit, die darin aufleuchtet bzw. aufleuchten soll, auch wenn sie im Zeugnis unumgänglich zeitbedingt wiedergegeben wird.<sup>52</sup>

Diese Überlegungen lassen sich mit zwei für die Fundamentaltheologie bedeutsamen Gedanken verknüpfen. Einerseits ist an den Gedanken der

*Gleichzeitigkeit* zu erinnern, für den sich Sören Kierkegaard stark gemacht hat. Demnach ist Jesus «den Jüngern aller Zeiten einen Herzschlag weit entfernt, zwei Jahrtausende Abstand spielen keine Rolle.»<sup>53</sup> Diese Gleichzeitigkeit ereignet sich im Zeugnis. Auf jeden Fall wird man sagen können und müssen: Viel besser als eine dem Bezeugten äußerlich bleibende vermittelnde Autorität vermag der Zeuge das zu leisten, worauf es ankommt: die Vergegenwärtigung jener Wirklichkeit, auf die allein sich der Glaube mit einem letzten sicheren Engagement stützen und einlassen kann. Und deshalb scheint es möglich zu sein, den Begriff des Zeugnisses schließlich auch mit dem *Begriff der Gestalt* zu verbinden, der für das fundamentaltheologische Denken von Hans Urs von Balthasar von zentraler Bedeutung ist. Dem christlichen Zeugnis kommt im Letzten der Charakter der Gestalt zu. Durch das Zeugnis leuchtet die «Unfaßlichkeit der Tatsache» auf, «daß Gott uns so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für uns dahingab»<sup>54</sup> Damit steht das Zeugnis für etwas, was über alles Erwartbare und Ableitbare hinausgeht, und was für sich zugleich höchste Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen kann.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Madeleine DELBRËL, *Nous autres, gens de rues. Textes missionnaires*, Paris 1966, 251; zit. nach Concemius, Victor : Madeleine Delbr el, in : Madeleine DELBR EL, *Christ in einer marxistischen Stadt*, Frankfurt 1974, 7-38; hier: 20f.

<sup>2</sup> Vgl. Norbert BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München 1961.

<sup>3</sup> Norbert BROX, *Zeugnis*, in: Heinrich FRIES (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe IV* (dtv-Taschenbuch 4058) München 1962, 477-485; hier: 478.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> BROX, *Zeugnis* (s. Anm. 3), 483.

<sup>6</sup> Jean-Pierre JOSSUA, *Zeugnis*, in: Peter EICHER, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe V*, München 1991, 327-337.

<sup>7</sup> JOSSUA, *Zeugnis* (s. Anm. 6), 328.

<sup>8</sup> Vgl. JOSSUA, *Zeugnis* (s. Anm. 6), 330-336.

<sup>9</sup> Vgl. in diesem Heft auch den Beitrag von Robert VORHOLT.

<sup>10</sup> Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei filius* 16 (DS 3008).

<sup>11</sup> Vgl. zur Argumentation mit der Denkfigur des legatus divinus Franz-Josef NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*. ITS 12. Innsbruck 1984, 24-88.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. die Antrittsvorlesung von Henri de LUBAC, *Apologetik und Theologie*, in: ZkTh 98 (1976), 258-270; und die kurzen, aber treffenden Hinweise bei Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 18.

<sup>13</sup> Vgl. dazu den großen instruktiven Beitrag von Max SECKLER, *Fundamentaltheologie. Aufgabe und Aufbau, Begriff und Namen*, in: Walter KERN/Hermann J. POTTMEYER/Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV*, Freiburg 1988, 451-514.

<sup>14</sup> Die Gefahr des Relativismus ist ein beständiges Thema bei Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI. – vgl. dazu Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2003, 94f. 98f. 164f. pass.

<sup>15</sup> Vgl. JOSSUA, Zeugnis (s. Anm. 6), 329–330 und Hermann-Josef POTTMEYER, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in: HFTh IV (s. Anm. 13), 373–413, hier: 400.

<sup>16</sup> Vgl. POTTMEYER, Glaubwürdigkeit (s. Anm. 15), 401.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 402.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Einleitung und den Kommentar des Konzilstheologen Joseph RATZINGER in: LThK<sup>2</sup> 13, 498–528.

<sup>19</sup> RATZINGER, LThK (s. Anm. 18), 506.

<sup>20</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum* 11.

<sup>21</sup> Die Verbum 12.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Alois GRILLMEIER, *Einleitung und Kommentar zum 3. Kapitel der Offenbarungskonstitution*, in: LThK<sup>2</sup> 13, 528–557, bes. 537–543; 553–556.

<sup>23</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum* 11.

<sup>24</sup> Manfred SCHEUER, *Zeuge – Zeugnis – Zeugenschaft*, syst. in: LThK<sup>3</sup> 10, 1442–1443, hier: 1442.

<sup>25</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum* 11; im Text bezogen auf die Verfasser der Heiligen Schrift. Das gilt umso mehr für die nachbiblische Bezeugung und Vermittlung.

<sup>26</sup> Die das Thema des zweiten Kapitels der Offenbarungskonstitution ist.

<sup>27</sup> SCHEUER, Zeugnis (s. Anm. 24), 1442.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Max SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in: W. BAIER u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 37–65.

<sup>29</sup> Vgl. POTTMEYER, Glaubwürdigkeit (s. Anm. 15), 379.

<sup>30</sup> *Ebd.*

<sup>31</sup> POTTMEYER, Glaubwürdigkeit (s. Anm. 15), 404.

<sup>32</sup> Vgl. NIEMANN, Glaubensgrund (s. Anm. 11), 24–88.

<sup>33</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum* 2.

<sup>34</sup> POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in: HFTh IV (s. Anm. 13), 124–152, hier: 152.

<sup>35</sup> *Ebd.*

<sup>36</sup> POTTMEYER, Glaubwürdigkeit (s. Anm. 15), 396.

<sup>37</sup> *Ebd.*

<sup>38</sup> POTTMEYER, Glaubwürdigkeit (s. Anm. 15), 399.

<sup>39</sup> BIESINGER, *Zeugnis. Praktisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> 10, 1444.

<sup>40</sup> Vgl. ZERFASS, *Zeugnis. Praktisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> 10, 1445.

<sup>41</sup> Vgl. JOSSUA, Zeugnis (s. Anm. 6), 330–336.

<sup>42</sup> Vgl. ZERFASS, Zeugnis (s. Anm. 40).

<sup>43</sup> So z.B. der lesens- und beherzigenswerte Beitrag von Otto NEUBAUER über «Eine immer neue Evangelisierung – wo die Armut zur Brücke zu den Menschen wird», einem Vortrag vor dem Papst und seinem Schülerkreis (27.8.2011), wo er gegen Ende von den «Demütigungen und Verwundungen der Kirche» als Voraussetzung für die Weitergabe des Glaubens spricht. Vgl. [http://www.akademie-wien.at/img\\_emmanuel.php?id=3673](http://www.akademie-wien.at/img_emmanuel.php?id=3673) [abgerufen 17.1.2012].

<sup>44</sup> Es scheint bei nüchterner Betrachtung weder in der Gesellschaft noch in der Kirche möglich, auf formale Autorität zu verzichten.

<sup>45</sup> Vgl. Zur Krise der Autorität Lothar SCHEIDER, *Sozialethische Perspektiven zur Autoritätskrise*, in: Wolfgang BEINERT, *Den Glauben weitergeben. Wege aus der Krise*, Regensburg 1986, 62–74; zum weiteren Zusammenhang: André HABISCH, *Autorität und moderne Kultur*. Paderborn 1994.

<sup>46</sup> Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), Nr. 41.

<sup>47</sup> Vgl. Klaus HEMMERLE, *Wahrheit und Zeugnis*, in: Bernhard CASPER/Klaus HEMMERLE/Peter HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft. QD 45*, Freiburg 1970, 54–72; jetzt auch in: Klaus HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften. Bd. I: Auf den göttlichen Gott zudenken*, Freiburg 1996, 221–238 – nach dieser Ausgabe wird zitiert.

<sup>48</sup> HEMMERLE, *Wahrheit und Zeugnis*, 229.

<sup>49</sup> *Ebd.*

<sup>50</sup> Vgl. dazu Max SECKLER, *Glaube*, in: HthG II (dtv-Taschenbuch 4056), 159-179; Erhard KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube* (analysis fidei), in: HFTh IV, 414-449, bes. 425-449.

<sup>51</sup> Vgl. den Glaubenstraktat bei THOMAS von Aquin, *Summa Theologiae* II-II.1-16.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Alessandro DONI, *La testimonianza nell'atto di fede*, in: Piero CIARDELLA – Maurizio GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*. Roma 2000, 179-198.

<sup>53</sup> So fasst den Gedanken Kierkegaards zusammen Knut BACKHAUS, *Christus-Ästhetik. Der <Jesus> des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007, 20-29; hier: 29. Er stimmt damit überein mit BENEDIKT XVI., der sich in seinem Jesus-Buch ebenfalls den Gedanken der Gleichzeitigkeit ins Spiel bringt – vgl. z.B. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2007, 20.

<sup>54</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln <sup>2</sup>1961, 443. Vgl. dazu KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis* (s. Anm. 47), 430-433.

ALEXANDER WEIHS · WUPPERTAL

## CHRISTLICHE LEITBILDORIENTIERUNG

*Eine neutestamentliche und religionspädagogische Vergewisserung*

### *1. Einleitung: die religionspädagogische Relevanz des Themas*

Wenn im gegenwärtigen religionspädagogischen Diskurs von einer «Renaissance der Vorbilder»<sup>1</sup>, sogar von einem regelrechten «Vorbildboom»<sup>2</sup> gesprochen wird, so bezieht sich diese Rede vor allem auf zwei wesentliche Phänomene. Zum einen weisen Ergebnisse der empirischen Jugendforschung darauf hin, dass seit etwa der Jahrtausendwende die Leitbild-Thematik unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen – nach einem starken Rückgang in den 60er bis 90er Jahren – wieder (und in signifikanter Weise) an Bedeutung gewonnen hat.<sup>3</sup> Zum anderen ist seit einigen Jahren auch in der wissenschaftlichen Religionspädagogik selbst ein neues Interesse an der Thematik zu verzeichnen.<sup>4</sup>

Begründet wird dieses neue (religions)pädagogische Interesse nicht zuletzt durch den Hinweis auf das mentalitäts-soziologische Gesamtklima: in einer Zeit «post-moderner Beliebigkeit möglicher Sinnangebote» und «pluralistischer Konkurrenz völlig unterschiedlicher Lebensausrichtungen» böte gerade der Blick auf gelungene bzw. gelingende Lebensentwürfe anderer eine wichtige Chance zu persönlicher Stabilisierung und Orientierung.<sup>5</sup>

### *2. Die berechtigte Vielfalt möglicher Leitbilder – ... und offene Fragen*

Hinsichtlich des zur Disposition stehenden Personals votiert die heutige Religionspädagogik zu Recht für eine grundsätzliche Vielfalt möglicher Vor- und Leitbilder.<sup>6</sup> Es lassen sich in Hinblick auf die in Frage kommenden «role models»<sup>7</sup> typologisch drei Zugänge unterscheiden:

Ein erster Weg widmet sich den sogenannten «großen Vorbildern». Gemeint sind damit im Kontext christlich-religiöser Bildungsprozesse traditionell vor allem die «großen Gestalten der christlichen Überlieferung» wie z.B. Martin v. Tours, Elisabeth v. Thüringen, Franz v. Assisi, Giovanni Don Bosco, Adolph Kolping, Maximilian Kolbe, Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Albert Schweitzer, Mutter Teresa, Martin Luther King, Oscar Romero usw.

Davon zu differenzieren ist die Bezugnahme auf die sogenannten «local heroes», also auf «Leitbilder vor Ort», «Vorbilder des Alltags». Hier kämen zum Beispiel engagierte Vertreter bestimmter Berufsgruppen in den Blick (z.B. aus den Feldern

*ALEXANDER WEIHS, geb. 1968, Dr. theol., Akademischer Oberrat für Religionspädagogik und Kirchengeschichte an der Universität Wuppertal.*

Sozialarbeit, Pflege, helfende Berufe) wie eine Krankenschwester, ein Street-Worker (Sozialarbeiter), ein Feuerwehrmann, ein Rettungssanitäter, für ältere Jugendliche auch z.B. eine Helferin in einem Hospiz für Sterbende usw. Neben als vorbildlich erkannten Haltungen und Handlungsweisen einzelner Personen oder Personengruppen können im Rahmen dieses Zugangs auch spezifische Einzel-Engagements (z.B. ein konkretes Hilfsprojekt) aus dem Feld «mittlerer Nähe» zum Thema werden.

Die hinsichtlich des möglichen Personals umfassendste Betrachtungsweise bildet schließlich der Standpunkt der potentiellen Vorbildlichkeit eines jeden Menschen. Hier wird betont, dass in einem bestimmten Segment seines Lebens, in bestimmten Eigenschaften oder auch nur in einzelnen Handlungen (grundsätzlich) jeder Mensch zum Vorbild werden kann.

Alle diese Ansätze, die sich – gerade auch in konkreten Bildungsprozessen – keineswegs ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen können, bergen spezifische Chancen und Möglichkeiten, aber auch bestimmte Begrenzungen und Probleme.

Hinsichtlich einer Problematisierung verdienen vor allem zwei Bereiche verstärkte Aufmerksamkeit. In einem grundlegend pädagogischen Interesse sind zum einen die erheblichen Vorbehalte in den Blick zu nehmen, die aus den Feldern Gesellschaft, Allgemeinpädagogik, Religionspädagogik, Geschichtsdidaktik, Soziologie und Entwicklungspsychologie insbesondere der Orientierung an den «großen Vorbildern» entgegengebracht werden.

Zum anderen gilt es – vor dem Hintergrund der Konzentration vieler aktueller religionspädagogischer Entwürfe auf (eher) allgemein-ethische Rollenmodelle – auch nach spezifisch christlichen Identifikations- und Reflexionsmöglichkeiten zu fragen. Unter theologischem wie religionspädagogischem Blickwinkel ist es schließlich von nicht unerheblichem Interesse, wann und unter welchen Bedingungen eine Person, die unter bestimmten Gesichtspunkten als Leitbild oder role model anerkannt werden kann, nicht nur als *allgemeines* Leitbild, sondern auch als ein ausdrücklich *christliches* Leitbild gesehen werden kann. Oder anders gefragt: Was macht ein *allgemeines* role model zu einem spezifisch *christlichen* role model?

Zunächst zu den Vorbehalten, die sich vor allem gegen die Gruppe der «großen Gestalten» als geeignete Leitbilder wenden:

### 3. Vorbehalte gegen eine Leitbildorientierung

Die kritische Leitbild-Debatte der 60er und 70er Jahre, die das Feld «Orientierung an Vorbildern» vor allem in der Perspektive der stigmatisierenden Leit-Assoziation einer «blinden Nachahmung» von (auch zweifelhaften) Autoritäten erfasste, hat zu einer erhöhten Sensibilität und nachfolgend zu einem grundlegenden Argwohn gegenüber der Leitbild-Thematik geführt.

Die wichtigsten gegenwärtigen Einwände gegen eine Leitbild-Orientierung an «großen Gestalten» ballen sich m.E. in vier regelrechten Kulminationspunkten. Vorwiegend aus der soziologischen und geschichtsdidaktischen Diskussion stammt der Kernvorwurf, (a) eine «Fixierung» auf «übermächtige Subjekte» führe zwangsläufig zu fehlender Kritikfähigkeit und mangelnder Handlungsbereitschaft, zu (politischer) Apathie, Anpassertum und autoritären Einstellungen.<sup>8</sup> Zudem vermittele (b) die Orientierung an «großen Vorbildern» (der Vergangenheit) ein einseitiges Bild, da

sie sich allein den Erfolgreichen, den Siegern und allgemein Angesehenen zuwende, die Leidenden, die Gescheiterten, die Vernachlässigten jedoch nicht in den Blick kämen.<sup>9</sup> Die Felder des religionspädagogischen sowie des entwicklungspsychologischen Diskurses ergänzen zwei weitere gravierende Vorbehalte: Das ständige Vor-Augen-Führen «großer ethischer Vorbilder» führe (c) – aufgrund der Einsicht in die Aussichtslosigkeit des Versuchs diesen «ethisch Vollkommenen» erfolgreich nachzueifern – nicht zu Motivation, sondern zum genauen Gegenteil: zu Überforderung, Frustration und Entmutigung.<sup>10</sup> Die Chancen einer Vorbild-Orientierung würden darüber hinaus (d) durch das allgemeine gesellschaftliche Klima gegenüber dem gesamten Feld «Moral» und «Moralität» noch weiter gesenkt. Es herrsche ein grundlegender Heteronomie-Verdacht. Offenbar werde eine dezidiert «moralische» Ausrichtung nicht selten mit Fremdbestimmung, Unfreiheit, blinder Geboteseinhaltung und freudloser Pflichtenunterwerfung in Verbindung gebracht.<sup>11</sup>

Die angeführten Einwände wiegen außerordentlich schwer und müssen sehr ernstgenommen werden. Negativ gesprochen: Träfen die erhobenen Vorwürfe auf unseren Fall, den Kontext einer christlichen Leitbildorientierung, auch nur im Kern ihres Gewichts zu, müsste man nicht nur aus (religions-)pädagogischen, sondern auch (und mehr noch) aus theologischen Gründen fordern, (zumindest) eine an «großen Gestalten» orientierte Leitbild-Didaktik ganz aufzugeben. Positiv gewendet: Der Blick auf die oben genannten Einwände kann uns helfen, die Charakteristika und den Kern einer angemessenen christlichen Leitbildorientierung deutlicher zu fassen (s. Abschnitt 8).

#### 4. Auf der Suche nach einem Kriterium für eine «christliche» Leitbildhaftigkeit

Es liegt auf der Hand, dass nahe und ferne Menschen für bestimmte Haltungen und Handlungen als ethisch-moralische Vorbilder erfasst, empfunden und angenommen werden können. Nur: nicht jedes Leitbild ist gleichzeitig auch ein ausdrücklich *christliches* Leitbild.

Man kann zum Beispiel einen Fußball-Torwart für seinen Trainingsfleiß, für seine ausgeprägte Disziplin und für seine enorme Geschicklichkeit als vorbildlich herausstellen. Aber: Ist er, nur weil er möglicherweise zudem auch Mitglied der Katholischen Kirche ist, deshalb zugleich auch schon ein im eigentlichen Sinne *christliches* Vorbild? Jedenfalls nicht automatisch! Das führt uns zu der Frage: Was müsste der *Inhalt* der Vorbildlichkeit sein, damit man sie als eine (charakteristisch) *christliche* Vorbildlichkeit herausheben kann?

Zum anderen: Es gibt viele unterschiedliche Gründe und Motivationen, auf deren Basis ein Mensch eine vorbildliche, liebevolle Zuwendung zu anderen, z.B. notleidenden Menschen entwickeln und umsetzen kann. Das ist erfreulich und in jeder Hinsicht zu begrüßen, und evoziert zugleich auch die Frage: Gibt es darunter auch eine *Motivation*, die als kennzeichnend für ein «typisch» *christliches* Leitbild angesehen werden kann?

Der vorliegende Beitrag möchte als (nicht exklusives, sondern assertives und affirmatives) Kriterium für eine solche dezidiert *christlich* motivierte und sich ausprägende Leitbildhaftigkeit das Merkmal der umfassenden (göttlichen) Liebe vorschlagen und erörtern.

Das soll zunächst auf dem Wege einer neutestamentlichen Vergewisserung geschehen, wobei zum einen die umfassende Liebe als (göttliches) Gebot an die Menschen, zum anderen die unbegrenzte Liebe Gottes als Ermöglichungsgrund dieser umfassenden Liebe in den Blick genommen wird.

## 5. Zur Bedeutung des doppelten Liebesgebots

### a) Die synoptische Tradition

Befragt man die synoptische Tradition nach der Ausrichtung und dem Gewicht des Liebes-Gebots, so sieht man sich zuvorderst auf die Sinneinheit Mk 12,28-34 und ihre Entsprechungen bei Matthäus (Mt 22,34-40) und Lukas (Lk 10,25-28) verwiesen, in denen das Liebesgebot als ein doppeltes eindringlich vor Augen gestellt wird.

#### α) Das Doppelgebot

Die in Mk 12,28-34 vorgestellte Situation ist die folgende: Ein jüdischer Schriftgelehrter hat den Streitgesprächen Jesu mit seinen Gegnern zugehört und dabei Jesus als Lehrer schätzen gelernt, nun tritt er auf Jesus zu und stellt ihm in großem Ernst die für jegliche Ethik zentrale Frage (Mk 12,28): «Welches ist von allem das erste (das wichtigste) Gebot?»

Jesus antwortet ihm – allerdings nicht mit nur einem, sondern mit gleich zwei Tora-Geboten (vgl. Dtn 6,4f; Lev 19,18) – die so eng aufeinander bezogen zu sein scheinen, dass Jesus sie als ein Gebot zur Sprache bringen will. Es handelt sich um fundamentale Tora-Anweisungen, die jedem Juden der Zeit Jesu aus dem täglichen Gebet bzw. aus der Schriftlesung und Auslegung gut vertraut sind.<sup>12</sup> Die Antwort Jesu lautet (Mk 12,29-31): «Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist (ein) einziger Herr. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft! Das zweite (ist) dieses: Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst! Größer als diese ist kein anderes Gebot.»

Dass dieser Weisung Jesu zentrale Bedeutung zukommt, wird dabei nicht nur im Markuskontext (Mk 12,28-34) überaus betont, sondern ebenso stark auch in der matthäischen bzw. lukanischen Parallele herausgestellt.

#### β) Der Inhalt und die Reichweite des Liebesgebots

Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung des Liebesgebots gibt der Rahmen der synoptischen Tradition selbst die entscheidenden Hinweise: das Gebot der Nächstenliebe ist als so umfassend und universal zu denken, dass es erst in der Feindesliebe – siehe Bergpredigt (Mt 5,44-48) bzw. Feldrede (Lk 6,27ff.35f) – ihr äußerstes Ziel findet. Was das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe konkret bedeutet, stellt Lukas seinen Lesern nicht zuletzt durch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29-37) konkret vor Augen.

Die oben für den Bereich der synoptischen Tradition angezeigte Fokussierung auf das Grundgebot der Liebe als wichtigste und zentrale Forderung findet sich auch in



den anderen großen neutestamentlichen Tradierungszusammenhängen. Bei knappem Raum kann dies (zumindest) an einigen wichtigen Beispielen veranschaulicht werden:

### b) Die paulinische Tradition

So betont Paulus im Galaterbrief (Gal 5,13f) ausdrücklich: «... dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt, in dem: ›Du sollst lieben Deinen Nächsten wie Dich selbst.‹»

Ebenso und noch deutlicher heißt es im Römerbrief (Röm 13,8–10): «Bleibt niemandem irgend etwas schuldig – außer dem (einen): einander zu lieben. Denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn das ›Du sollst nicht ehebrechen‹, ›Du sollst nicht töten‹, ›Du sollst nicht stehlen‹, ›Du sollst nicht begehren‹, und was immer es sonst an Geboten gibt, (das) ist in dem einen Wort zusammengefasst: ›Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst!‹ Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses an; so ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.»

Dieser Lehre des Paulus entspricht die Rühmung der umfassenden und selbstlosen «Liebe», der *Agape*, über alle anderen Grundhaltungen hinaus (vgl. 1 Kor 12,31b–13,13): Die Liebe ist für Paulus der «Weg, der alles übersteigt» (1 Kor 12,31b), «die Liebe» – so Paulus – «hört niemals auf» (1 Kor 13,8), von den drei größten möglichen Grundhaltungen «Glaube, Hoffnung, Liebe» ist – so Paulus wörtlich am Ende des Abschnittes – die Liebe «die größte» (1 Kor 13,13).

Dass sich diese Grundhaltung der Liebe fundamental auf Christi Weg und Weisung bezieht und zurückführt, ist bei Paulus immer vorausgesetzt und wird an wesentlichen Stellen seiner Briefe auch ausdrücklich ausgesprochen – wie etwa in Gal 6,2: «Tragt einander die Lasten, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.»

### c) Die johanneische Tradition

Auch im Johannesevangelium und in den drei Johannesbriefen findet sich eine analoge Konzentration auf die fundamentale Kategorie der Liebe. Der Hauptperspektive der johanneischen Tradition folgend, die ja den Blick besonders auf die johanneische Gemeinde lenkt, prägt sich die Leitkategorie der Liebe hier vor allem in Form der in ihrer Bedeutung überaus betonten «Bruderliebe» aus. Diese wird ausdrücklich auf Jesus zurückgeführt, der sowohl der Anstoß als auch das herausragende Vorbild dieser Bruderliebe ist. In der Abschiedsrede Jesu an seine Jünger wird dies regelrecht auf den Punkt gebracht (Joh 13,34f): «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 Liebe habt zueinander!»

### d) Zusammenfassung und Folgerungen

Der – hier nur sehr cursorisch vorgetragene und daher naturgemäß überaus ergänzungsfähige – Überblick über die zentralen neutestamentlichen Traditionsstränge kann zeigen, in wie großem Maße das fundamentale Gebot der Liebe im Mittelpunkt der Weisungen zu einem gelingenden und gottgefälligen Leben steht. Zugleich wird deutlich, dass diese Zentrierung ausdrücklich auf den Weg und die Lehre Jesu selbst zurückgeführt wird.<sup>13</sup>

An diesen Befund können sich wesentliche Folgerungen anschließen:

- (1) das fundamentale Liebesgebot darf als grundlegendes Kriterium gesehen werden, in dessen Licht alle konkreten Einzelgebote des Neuen Testaments zu reflektieren sind;<sup>14</sup>
- (2) übertragen auf heutige Verhältnisse kann es (grundsätzlich) auch als Gradmesser zur Beurteilung jeder heute vorfindlichen ethischen Einstellung oder Handlung dienen;<sup>15</sup>
- (3) das im neuen Testament als verbindliche Weisung Jesu so stark herausgestellte Liebesgebot kann – diesem neutestamentlichen Gewicht entsprechend – schließlich auch als zentraler Maßstab für heutige (gelingende christliche) Lebensgestaltung (in der Nachfolge Jesu) verstanden und zur Geltung gebracht werden.<sup>16</sup>

#### 6. Zur Bedeutung der göttlichen Heilszusage

Bejaht man in dieser Weise das Liebesgebot in seiner ganzen Reichweite als den Maßstab einer gelingenden (christlichen) Lebensgestaltung, so stellt sich allerdings die Frage nach der potentiellen Überforderung mit neuer Schärfe.

Klar ist: Würde man die Befolgung des umfassenden Liebesgebots den Menschen (ohne intrinsische Motivationsbasis) als Gesetz von außen diktieren, so könnte man auf die Frage danach, ob diese Aufforderung überfordert, doch nur antworten: Ja, das stellt eine Überforderung (wenn nicht sogar eine Unmöglichkeit) dar.

Dieser Befund verweist nachdrücklich auf die zentrale Bedeutung des Angelpunkts jeglicher christlichen Ethik und Nachfolgeforderung: die Grundanschauung, dass alles christliche Handeln begründet ist und begründet sein darf in der fundamentalen göttlichen Heilszusage.

Diese Heilszusage geht – das ist durchgehendes neutestamentliches Zeugnis – jeglicher ethischer Forderung (an die Menschen) voraus. Dem Evangelisten Markus war die Heraushebung dieser Struktur so wichtig, dass er sie in seinem Evangelium programmatisch an den Anfang der Verkündigung Jesu stellte. Der erste Satz Jesu im Markusevangelium lautet (Mk 1,15a): «Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahegekommen» (Indikativ). Diese Zusage ist grundlegend, und auf dieses grundlegende Heil sollen die Menschen antworten, wozu Jesus mit den Worten auffordert (Mk 1,15b): «Kehrt um und glaubt an das Evangelium!» (Imperativ).

Unter vielen anderen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten lässt sich die Heilszusage Gottes in heutigen Aussagezusammenhängen (in Anlehnung an Joh 3,16) auch in die Form kleiden: «Du, Mensch, bist von Gott geliebt und sollst nicht sterben». Die hier (und in ähnlichen Formulierungen) ausgesagte existentielle Freisetzung hat hinsichtlich der Verwirklichungschancen agape-förmiger Liebe erhebliche Folgen: Spricht man als Christ von dem immer wieder neu anzugehenden Versuch der Liebes-Nachfolge Jesu, so weiß man, dass dieser Versuch nur gelingen kann auf der Basis des Wissens: «Ich darf mich von Gott geliebt und gerettet fühlen».

Auf welche Weise und wie stark Gott die Menschen liebt, ist nach neutestamentlicher Auffassung in herausgehobener Weise vom Weg Jesu selbst abzulesen, dessen Gesamt und dessen einzelne Stationen von der Liebe Gottes zu den Menschen

erzählen. Der erste Johannesbrief bringt diese neutestamentliche Sicht in dem Satz auf den Punkt (1 Joh 4,8.16): «Gott ist Liebe». Die angemessene Antwort des Menschen ist das freiwillige Einstimmen in diese Liebe (1 Joh 4,19): «Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.»

Für ein angemessenes christliches Verständnis der Orientierung am umfassenden Liebesgebot ist daher festzuhalten: dass sie als eine frei gegebene Antwort des Menschen auf die vorausgehende Heilszusage Gottes aufzufassen ist. Die Heilszusage – die grundlegende, rettende, liebende Zuwendung Gottes – bildet die Basis und Motivationsgrundlage der eigenen Ausrichtung an der Kategorie umfassender Liebe, die der Mensch als Einstimmen in die Liebe Gottes nachzuvollziehen eingeladen ist.

### 7. Das «Einstimmen in die Liebe Gottes» als Kriterium für christliche Leitbildhaftigkeit

Die neutestamentlichen Erwägungen weisen den Weg, wie genau das unter Punkt 4 vorgeschlagene Kriterium der umfassenden Liebe in dynamisierter Form genauerhin zu fassen wäre: als ein «Einstimmen in die Liebe Gottes», wobei die Formulierung zum einen auf die von den Menschen geforderte liebende Haltung und das ihr entsprechende Handeln verweist, mehr noch aber auf die Basis und den Ermöglichungsgrund des Verhaltens: die Liebe Gottes.

Bejaht man das so verstandene Kriterium der umfassenden (göttlichen) Liebe als wesentliches Merkmal einer *christlichen* Leitbildhaftigkeit, so lässt sich dieses Charakteristikum nicht zuletzt auch als ein (bewusstes) Sich-Bewegenlassen von der Liebe Gottes entfalten.

Ein Mensch wäre dann in dem Maße und insofern ein christliches Leitbild (oder Vorbild), wie er sein ganz konkretes Leben von der Liebe Gottes hat bestimmen lassen und wie er diese Liebe Gottes in seinem ganz konkreten Leben zur Wirkung gebracht hat. Es handelt sich dabei um eine Hinordnung auf die Liebe Gottes, die im gesamten Leben oder in einzelnen Aspekten des Lebens des jeweiligen Menschen fassbar und greifbar wird.

Das Kriterium des «Einstimmens in die Liebe Gottes» bietet in Hinblick auf das Feld der christlichen Leitbild-Orientierung sachanalytisch eine ganze Reihe von Vorzügen: Seinem Inhalt nach ist es ein Kriterium grundlegender Humanität. Zugleich handelt es sich (darüber hinaus und noch mehr) um ein genuin theologisches Kriterium (vgl. 1 Joh 4,8.16), zudem um ein neutestamentlich wie gesamtbiblisch abgesichertes Kriterium von zentralem Gewicht, wobei es insbesondere auch die Verbindung zur Forderung der Nachfolge Jesu halten kann, die in ihrem Kern als Liebes-Nachfolge zu bestimmen ist. Es erweist sich damit (in summa) als ein Kriterium größter auch religionspädagogischer Relevanz.

Phänomenologisch betrachtet beinhaltet es eine ebensolche Hervorhebung der Input- wie der Output-Orientierung, indem es auf die Dynamik und die Ergebnisse des Zusammenhangs ebenso verweist wie auf dessen grundlegende Basis. Insofern es als ein nicht exklusives, wohl aber assertives und affirmatives Kriterium verstanden wird, weist es (bei gleichzeitig klarer Identifizierbarkeit und Struktur) eine grundlegende Offenheit auf.

8. Das Kriterium des «Einstimmens in die Liebe Gottes» im Horizont der heutigen Vorbehalte gegen eine Leitbildorientierung

Das Kriterium des «Einstimmens in die Liebe Gottes» weist noch weitere Vorzüge auf, die es fruchtbar zu machen gilt. Das kann auch im Blick auf die eingangs (Abschnitt 3) dargestellten gegenwärtigen Einwände gegen eine Leitbild-Orientierung an großen Gestalten deutlich werden:

a) Die Ansicht, eine Orientierung an «großen Vorbildern» müsse (nahezu zwangsläufig) zu Anpassertum und autoritärem Denken und damit einhergehend zu defizitärer Kritikfähigkeit und mangelnder Handlungsbereitschaft führen, wird auf eine an den Inhalt der agape-förmigen Liebe gebundene Leitbild-Auswahl (und eine entsprechende Leitbild-Konzeption) kaum zutreffen können. Vor allem dann nicht, wenn man das im Liebesgebot *selbst* enthaltene grundlegende Kritikpotential wahrnimmt und zum Tragen bringt. Schließlich handelt es sich beim Liebesgebot nicht zuletzt um ein besonders sensibles Diagnose-Instrument, auf dessen Basis man alle Lieblosigkeit aufspüren und sich von Gewissenlosigkeiten abgrenzen kann, egal von welchen Autoritäten diese Verfehlungen ausgehen. Ganz im Gegenteil könnte das Liebesgebot daher gerade *Anstoß* zu Kritik und *Motivation* zum Handeln sein.

b) Einem Vorbild-Verständnis, das durch eine einseitige Ausrichtung an den Siegern und den Erfolgreichen Gefahr läuft, die Ohnmächtigen, die Leidenden, die Gescheiterten und Schwachen aus dem Blick zu verlieren, wird man aus der Perspektive einer am Inhalt der Agape ausgerichteten Leitbild-Konzeption besonders entschlossen begegnen müssen und auch begegnen können. Denn die Ausrichtung an der von Jesus gelehrteten Liebe bedeutet ja vor allem, die Liebesorientierung selbst, d.h. den Blick Jesu zu erlernen. Dieser zu erlernende Blick Jesu richtet sich aber gerade auf die Armen, die Schwachen, die Bedürftigen, die Ausgestoßenen und die Notleidenden, die eben nicht auf der Gewinnerseite des Lebens stehen. Dem ist durch eine entsprechende Leitbild-Auswahl Rechnung zu tragen (s. Abschnitt 7 und 10).

c) Auf die Befürchtung, die Beschäftigung mit «überlebensgroßen Vorbildern» evoliere durch die Erfahrung von Frustration und Überforderung eben nicht Motivation, sondern Entmutigung und Demotivierung, ist im Bereich des ethisch-moralischen Lernens zunächst durch eine angemessene Didaktisierung zu antworten, welche die grundlegende «Erdung» der jeweils behandelten Personen zentral miteinschließt.<sup>17</sup> Für die Gruppe «spezifisch christlicher» Leitbilder, ist darüber hinaus – aus theologischer wie religionspädagogischer Sicht – in besonderer Weise zu reflektieren, dass der christliche Glaube den entscheidenden Ermöglichungsgrund selbstlosen agape-förmigen Handels in der fundamentalen Liebe Gottes sehen kann. Die zuvorkommende und rettende Liebe Gottes darf der Glaubende als ein Geschenk ansehen, das ihn zu liebendem Weiterschenken geradezu drängen kann. Dass das Liebesgebot dabei eine ständige Herausforderung an den Christen darstellt, ist offensichtlich; Mut machen, dennoch den Weg der Liebesnachfolge Jesu zu gehen, können dem Christen zwei grundlegende neutestamentlich-biblische Einsichten: zum einen, dass

nicht er selbst, sondern Gott die endgültige Verwirklichung der Gottesherrschaft herbeiführen wird (vgl. Mk 4,26–29), und zum anderen, dass er auf dem Weg der Nachfolge – bei allen Verfehlungen und allem persönlichen Scheitern – sich darauf verlassen darf, dass ihm Gott – nach der Lehre Jesu – wie ein «barmherziger Vater» (vgl. Lk 15,11–32) entgegenkommen wird.

d) Schließlich lassen sich auch gegenüber dem (hinsichtlich des Bereichs ethisch-moralischen wie religiösen Lernens an Vorbildern immer wieder geäußerten) Verdacht der Unfreiheit und Heteronomie vom Kriterium agape-förmiger Liebe aus Gegenpole setzen. Denn zum einen ist das Liebesgebot – in seiner Universalität und Allgemeinheit – eine ständige Herausforderung an die Verantwortung, an die Kreativität und die Phantasie der Menschen. Was das «Liebesgebot» in bestimmten konkreten Situationen bedeutet, ist im menschlichen Alltag immer wieder neu – auf die ganz konkrete Lage hin – zu entwerfen und zu gestalten. Dies darf im Rahmen einer an Reflexion und Selbstbestimmung ausgerichteten Leitbild-Pädagogik als ein ausgesprochen günstiger Faktor angesehen werden. Zum anderen wird man – gerade aus einer dezidiert christlichen Sicht – darauf bestehen müssen, dass eine Orientierung am Gebot der Liebe niemals von außen verordnet werden kann, sondern immer auf dem freien Entschluss und auf der freien Entscheidung des jeweiligen einzelnen Menschen beruhen muss. Eine Orientierung am Liebesgebot als Antwort auf die Liebe Gottes wäre in diesem Sinne also gerade *nicht* mit Fremdbestimmung in Verbindung zu bringen. Sondern auf eine solche Orientierung an der umfassenden, agape-förmigen Liebe muss sich jeder Einzelne *selbst* einlassen und einen *ganz persönlichen* Weg der Umsetzung und Gestaltung suchen: und das wäre dann eben nicht auf die Seite der Heteronomie, sondern ganz eindeutig auf die Seite der Selbstbestimmung einzuordnen.

### 9. Exkurs: Das Verhältnis von christlicher Leitbildhaftigkeit und Heiligkeit

Die strukturellen (wie in bestimmter Hinsicht auch inhaltlichen) Korrespondenzen zwischen den Feldern Heiligkeit und agapeförmiger Leitbildhaftigkeit treten besonders stark hervor, wenn man nach typisch biblisch-theozentrischem Verständnis betont: Gott allein ist heilig (Offb 15,4). Alle andere Heiligkeit ist immer nur eine zu Gott relationale Heiligkeit (vgl. 1 Petr 1,15f); eine Heiligkeit, die nur im Verhältnis und aus der Beziehung zu Gott heraus entsteht und sich im Sinne eines grundlegenden Einbezogeneins in die Sphäre Gottes konstituiert.

Die aus dieser Auffassung sich ergebenden Implikationen und Korrelationen können aus raumökonomischen Gründen an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden. Hinsichtlich unseres Erkenntnisinteresses scheint allerdings ein Zusammenhang besonders bedeutsam zu sein: Der Ruf zur Liebe und auch der Ruf zur Heiligkeit sind nach christlichem Verständnis nicht auf bestimmte Personengruppen (z.B. Märtyrer, Asketen, Ordensleute, Geistliche usw.) beschränkt, sondern – ganz im Gegenteil: *alle* Christen sind zur Heiligkeit wie auch zur Verwirklichung umfassender Liebe berufen (vgl. 1 Petr 1,15f; Lk 6,36; Mt 5,48; auch Röm 1,7; 6,19; 1 Kor 1,30; 1 Thess 4,3; Eph 4,24; 5,25ff; 1 Petr 2,9 u.ö.).

Analog dazu hat für das Feld christlicher Leitbildhaftigkeit zu gelten: Alle können (in je verschiedenem Maß) Vorbilder sein: ... insofern in ihrer Haltung, ihrem Leben, ihrem Handeln oder zumindest einem Teil oder Segment davon die Liebe Gottes ablesbar, sichtbar, erkennbar wird.

### 10. Ergebnis: Perspektiven einer christlichen Leitbildorientierung

Es gibt im Rahmen religiöser Bildungsprozesse eine selbstverständliche und unbestrittene Berechtigung moralischen Lernens. Dieses kann sich an personalen Beispielen, Mustern, Modellen vollziehen, die man als (allgemein-)ethische Leitbilder bezeichnen kann. Als solche ethischen Leitbilder kommen grundsätzlich ebenso Personen des alltäglichen Lebens wie Gestalten aus dem Kreis der eher traditionellen («großen») Vorbilder in Betracht. Die Chancen eines Lernens an diesem weiten Spektrum möglicher Leitbilder können insbesondere dann entfaltet werden, wenn sich die entsprechende Thematisierung und die damit verbundene Didaktik nicht an einem Schema einfacher Wertübertragung orientieren, sondern als wesentlichen Kernbestandteil immer die selbständige Reflexion, situative Umformung, eigenständige Anverwandlung und selbstbestimmte Aneignung (oder Ablehnung) der jeweils zur Disposition stehenden Werte bzw. Handlungsmotivationen anzielen und zur Umsetzung bringen.

Darüber hinaus wird man aus theologischer wie aus religionspädagogischer Sicht auf die spezifischen Möglichkeiten ausdrücklich *christlicher* Leitbilder gesondert hinweisen dürfen. Als (nicht exklusives, aber assertives und affirmatives) Kriterium dieser christlichen role models wurde in diesem Beitrag das Merkmal des «Einstimmens in die göttliche Liebe» vorgeschlagen, wodurch Personen in den Blick geraten, die, selbst von der göttlichen Heilszusage und göttlichen Liebe erfasst, eben diese Liebe in ihrem eigenen Leben weiterschicken.<sup>18</sup>

Auf der Basis des Kriteriums des «Sich-Einlassens und des Sich-Anschließens an die göttliche Liebe» steht auch hier eine qualifizierte Vielfalt möglicher Leitbilder und Modelle zur Verfügung. Diese Vielzahl möglicher Vorbilder ist nicht nur pädagogisch, sondern auch theologisch berechtigt. Sie entspricht der Logik der Universalität der göttlichen Heilszusage, die allen Menschen gilt und alle Menschen aufruft, der göttlichen Liebe in ihrem Leben Raum zu geben.

Die Gruppe der uns ganz nahen, mitlebenden Personen kann dabei zeigen, dass und wie sich ein jeder Mensch von der Liebe Gottes ansprechen und leiten lassen kann, und welche Haltungen und welche Handlungen aus dieser Basis heraus erwachsen können. Die Gruppe christlicher «local heroes» kann möglicherweise in besonderer Weise verdeutlichen, wie Nächstenliebe vor Ort umsetzbar ist und welche positiven Folgen sich ganz konkret damit verbinden. Die Gruppe der «großen» christlichen Leitbilder schließlich kann womöglich besonders eindrücklich vor Augen führen, wie weit die Liebe Gottes letztendlich tragen kann.

Neben der Tatsache, dass sich bei all diesen ins Auge gefassten christlichen Leitbildern die unterschiedlichsten Formen und Konkretionen verwirklichter Liebe finden werden<sup>19</sup>, besteht aus religionspädagogischer Perspektive ein weiterer gemeinsamer Vorzug dieser role models darin, dass von ihrer jeweiligen Haltung und ihren Hand-

lungen und den sich darin verwirklichenden Werten zurückgefragt werden kann auf ihre ganz spezifische Motivation – und diese Motivation dann auch selbst zum Thema werden kann.

Eine in diesem Sinne reflektierte Beschäftigung mit christlichen Leitbildern wird daher im Rahmen religiöser Bildungsprozesse immer auch und nicht zuletzt zu der Frage anregen: Wie kann ich in meinem Leben der Liebe Gottes Raum geben, was würde das mit mir machen und auf welchen Weg würde mich das führen?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Hans MENDEL, *Lernen an (außer-)gewöhnlichen Biografien. Religionspädagogische Anregungen für die Unterrichtspraxis*, Donauwörth 2005, 12-14.

<sup>2</sup> Margit STAMM, *Vorbilder Jugendlicher aus pädagogischer Sicht*, in: JRP 24 (2008), 45-54: dort 52-53.

<sup>3</sup> Vgl. MENDEL, *Biografien* (s. Anm. 1), 7-14; Folkert RICKERS, «Kritisch gebrochene Vorbilder» in der religiösen Erziehung, in: JRP 24 (2008), 213-238: dort 213-214.

<sup>4</sup> Vgl. Friedrich SCHWEITZER und Rainer LACHMANN, Art. *Vorbild*, in: RGG, Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1207-1209: dort 1209.

<sup>5</sup> Vgl. MENDEL, *Biografien* (s. Anm. 1), 15-20; STAMM, *Vorbilder* (s. Anm. 2), 50-54; RICKERS, *Vorbilder* (s. Anm. 3), 213-214; zur Zeitdiagnose auch Rudolf ENGLERT, *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung*, Stuttgart 2008, 46-80.

<sup>6</sup> Als Beispiel sei hier der aktuelle Ansatz Mendls genannt, der – bei besonderer Betonung der Chancen der sog. «local heroes» – die Palette möglicher Rollen-Modelle in großer Breite nutzen möchte: MENDEL, *Biografien* (s. Anm. 1), bes. 95-244; Hans MENDEL, Art. *Vorbilder*, in: Werner HAUBMANN u.a. (Hg.), *Handbuch Friedenserziehung*, Gütersloh 2006, 198-203; Hans MENDEL, *Das religionspädagogische Potential der Begegnung mit Vorbildern des Alltags*, in: JRP 24 (2008), 89-99. Zum Hintergrund vgl. zudem Rudolf ENGLERT, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München 1985, 323-346.

<sup>7</sup> Mit der Bezeichnung «Modell» oder «role model» verband sich in den 70er und 80er Jahren der Anspruch, das Abwehren von Fehlformen einer die Persönlichkeitsentfaltung hemmenden Vorbild-Didaktik auch schon begrifflich zu signalisieren. Vgl. dazu Dietmar MIETH und Irene MIETH, *Vorbild oder Modell?*, in: Dietmar MIETH und Günter STACHEL, *Ethisch handeln lernen*, Zürich 1978, 106-116; ENGLERT, *Glaubensgeschichte* (s. Anm. 6), 334-335. In der gegenwärtigen Religionspädagogik wird (je nach persönlicher Präferenz und didaktischer Konzeptualisierung) eine große Bandbreite an Begriffen (Vorbild, Leitbild, Modell, role model, Muster, usw.) (auch nebeneinander) genutzt, wobei die jeweils beigegebene Erörterung die (notwendige!) Ausrichtung des jeweiligen Leitbild-Ansatzes auf die emanzipatorischen Werte Reflexion, Kritikfähigkeit, Selbstbestimmung, Selbstwerdung und Mündigkeit sicherstellt. Vgl. Anton A. BUCHER, Art. *Vorbild*, in: LexRP, Studienausg., Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 2184-2187: dort 2184-2186; Albert BIESINGER, Art. *Vorbild*, in: LThK, Bd. 10, Freiburg u.a. 2001, Sp. 889-890; SCHWEITZER/LACHMANN, Art. *Vorbild* (s. Anm. 4), Sp. 1208-1209. In diesem Sinne möchte der in der Überschrift dieses Beitrags gewählte Begriff «Leitbild» darauf hinweisen, dass eine entsprechende Didaktik eine personalistisch-biographische Engführung vermeiden und stattdessen die Thematisierung und Reflexion der jeweils sichtbar werdenden Werte und Wertkonflikte, Motivationen sowie Handlungs- und Handlungsalternativen ins Zentrum stellen wird.

<sup>8</sup> So z.B. Klaus BERGMANN, Art. *Personalisierung, Personifizierung*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Seelze-Velber 1997, 298-300: dort 298; vgl. auch die Zusammenstellung von Bucher, Art. *Vorbild*, Sp. 2185.

<sup>9</sup> Vgl. BERGMANN, Art. *Personalisierung/Personifizierung* (s. Anm. 8), 298-299.

<sup>10</sup> Vgl. u.a. ENGLERT, Glaubensgeschichte (s. Anm. 6), 334; Hans MENDEL, *Lernen an (außer-)gewöhnlichen Menschen*, in: KatBl 131 (2006), 8–13: dort 10–12; in literarischer Form auch die Romanfigur *Heller* in: Siegfried LENZ, *Das Vorbild*, München <sup>13</sup>2006, bes. 39–40, 94–95.

<sup>11</sup> Vgl. MENDEL, Biografien (s. Anm. 1), 9–12, 135–142.

<sup>12</sup> Eine besondere Dignität des doppelten Liebesgebots darf daher auch darin gesehen werden, dass es – in seinem ganz konkreten Wortlaut – die jüdische Basis des Christentums sichtbar machen und das Christentum bleibend auf diese Wurzeln verweisen kann.

<sup>13</sup> Vom Weg Jesu her wird auch deutlich, dass es sich beim neutestamentlichen Gebot agapeförmiger Liebe nicht um ein Abstraktum handelt, das irgendwie oder sogar ganz willkürlich gefüllt werden könnte. Vielmehr sind vom (geschichtlichen) Weg Jesu Richtung und konkrete Zielperspektiven des Liebesgebots abzulesen: wie zum Beispiel die «Option für die Armen» oder das «Eintreten für Gewaltverzicht». Liebe in der Nachfolge Jesu gewinnt also nicht nur von seiner Lehre, sondern auch von seinem (lehrenden) Handeln (bis hin zum Kreuz) her konkretes Profil.

<sup>14</sup> Vgl. Eduard LOHSE, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart u.a. 1988, 35, 39–43, 53; Ferdinand HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Tübingen 2002, 660–672, bes. 668, 670, auch 685.

<sup>15</sup> Vgl. Joachim GNILKA, *Jesus von Nazaret*, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1993, 242–249, bes. 246; zudem Franz FURGER, *Was Ethik begründet*, Zürich u.a. 1984, 40–57; Franz FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt <sup>2</sup>1997, 16–20.

<sup>16</sup> Vgl. Bruno SCHÜLLER, *Typen der Begründung sittlicher Normen*, in: Concilium 12 (1976), 648–654: dort 651; Franz BÖCKLE, *Moraltheologie und Exegese heute*, in: Karl KERTELGE (Hg.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg u.a. 1984, 197–210: dort 207–210; FURGER, *Ethik* (s. Anm. 15), 40–57; FURGER, *Moraltheologie* (s. Anm. 15), 16–20, 114–119.

<sup>17</sup> Eine an Reflexion und Mündigkeit ausgerichtete Leitbild-Didaktik wird schon im sachanalytischen Vorfeld neben der Würdigung gerade auch die Kritik der zu betrachtenden Person im Blick haben, das konkrete Menschsein der Person in ihren vielfältigen gesellschaftlichen, religiösen und zeitgeschichtlichen Bezügen zur Geltung bringen sowie den wesentlichen (zumeist dilemmahaften) Entscheidungssituationen im Leben der Person besondere Beachtung schenken; vgl. ENGLERT, *Glaubensgeschichte* (s. Anm. 6), 334–335; MENDEL, *Biografien* (s. Anm. 1), 135–160.

<sup>18</sup> Im Kontext der Vorbereitung konkreter religiöser Bildungsprozesse wird das Kriterium der «Orientierung an der umfassenden Liebe» nicht nur hinsichtlich der Stoffauswahl, sondern auch in den Feldern Elementarisierung und Fokussierung von erheblichem Nutzen sein können.

<sup>19</sup> Vgl. Günter STAUDIGL, *Können christliche Grundhaltungen über Vorbilder vermittelt werden?*, in: Konrad BAUMGARTNER u.a. (Hg.), *Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion*. FS Erich Feifel, St. Ottilien 1985, 127–145: dort 140–145; Herbert FROHNHOFEN, *Was bedeutet «heilig»?*, in: KatBl 131 (2006), 37–38: dort 38.



EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG IM BREISGAU

## DER LANGE SCHATTEN DES AUGUSTINUS

– oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?

Widerspricht die Sexualität der Würde des Menschen? Steht sie der Erhabenheit seiner geistigen Bestimmung im Weg? Diese merkwürdige Frage, deren Sinn heute von den meisten Zeitgenossen überhaupt nicht mehr verstanden wird, beunruhigte in der Spätantike viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche. Der Verdacht, dass die von Gott geschaffene Natur, unter deren Bedingungen der nachparadiesische, postlapsarische Mensch sein Leben führen muss, nicht mehr einfachhin gut, sondern verwundet, geschwächt und sogar beschmutzt ist, steht am Ursprung der christlichen Sexualmoral. Ihre Begründer, die Kirchenväter *Augustinus* und *Hieronymus*, von deren verhängnisvollem Einfluss die kirchliche Morallehre sich bis heute nicht restlos befreien konnte, führten in theologischen, bibelwissenschaftlichen und kirchenpolitischen Fragen einen kontroversen Briefwechsel, der zu den lebendigsten Auseinandersetzungen zählt, die sich in der antiken Literatur finden.<sup>1</sup> Trotz dieser Konflikte einte sie jedoch eine persönliche Grundüberzeugung, die sie im Kampf mit Pelagius in einer gemeinsamen Frontstellung gegen dessen optimistischen Schöpfungsglauben und seine freiheitsbehahende Auffassung vom Mitwirken-Können der natürlichen Kräfte des Menschen mit der göttlichen Gnade zusammenführte.

### 1. Demütigung des Menschen durch das sexuelle Begehren?

Der Pessimismus, der sich in ihren Aussagen zur Sexualität und Erbsündentheologie zeigt, hatte bei beiden biographische Wurzeln. Hieronymus lebte vor seiner plötzlichen Flucht aus Rom und seinem Rückzug in das Eremitendasein in Bethlehem als hochgeschätzter Seelenführer inmitten eines Kreises vornehmer gebildeter Frauen, die nach seinen Ratschlägen ihr geistliches Leben gestalten wollten – eine im vierten Jahrhundert nicht ungewöhnliche Konstellation. Augustinus' Verhältnis zu seinem eigenen Körper und zur eigenen Sexualität war von Anfang an ambivalent: Einerseits war er seiner Zeit insofern weit voraus, als er das sexuelle Erleben literaturfähig machte. Zu den autobiographischen Schilderungen, in denen er in den *Confessiones* von seinen Erlebnissen als Pubertierender beim Bäderbesuch mit seinem Vater oder vom späteren Zusammenleben mit seiner damaligen Lebensgefährtin *Floria* – so ihr legendarischer Name – berichtet, findet sich in den antiken Schriften keine Parallele.<sup>2</sup> Die schonungslose Aufmerksamkeit, mit der Augustinus sexuelle Vorgänge wahr-

*EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953, Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg im Breisgau, Mitglied des Nationalen Ethikrates.*

nimmt und analysiert, ist für die damalige Zeit ungewohnt; seine Weigerung, das Unangenehme und Verstörende, das der Sexualität anhaften kann, zu verdrängen, trägt ausgesprochen moderne Züge.

Ebenso weit wie Augustinus seiner Zeit voraus war, reicht freilich auch der Schatten, der von seinen akrobatischen theologischen und spirituellen Rechtfertigungsbemühungen her auf die Sexualität fiel. Um einen Weg aufzuzeigen, wie wenigstens Eheleute unter dem Schutz des Sakramentes und zur Erfüllung des Schöpfungsauftrages einen immerhin akzeptablen, wenn auch nicht völlig einwandfreien Gebrauch von ihr machen können, ersann Augustinus das System der Ausgleichsgüter. Nachkommenschaft, Treue und Sakrament entschuldigen nach der Lehre von den sogenannten *bona matrimonii* (= Ehegüter) die Übel, die mit dem sexuellen Lustempfinden zwangsläufig verbunden sind. Persönlich empfand Augustinus Abscheu vor den sexuellen Regungen seines Körpers, die sich der Kontrolle durch Wille und Vernunft entzogen.<sup>3</sup> Er sah eine tiefe Demütigung darin, dass sein Körper auch nach der Taufe von einer Macht beherrscht blieb, die sich der Bestimmung des eigentlichen Menschen in ihm widersetzte, dessen Würde und Berufung für ihn darin besteht, in der Sphäre des Geistigen gemäß den Grundsätzen der Vernunft zu leben.

Aus diesem Konflikt erwuchs die verhängnisvolle Ahnung, dass zwischen der Sexualität und einem moralischen Leben gemäß den Einsichten der Vernunft und Gottes Gebot ein prinzipieller anthropologischer Antagonismus herrscht. Diesem Zwiespalt entspringt die Rebellion des Fleisches gegen den Geist, in ihm hat der Widerstand der gefallenen Natur gegen die ursprüngliche Schönheit des Bildes Gottes im Menschen seinen Ursprung, in ihm ist der Hiatus zwischen dem sexuellen Körper und dem *homo interior* grundgelegt, der seine Würde als geistiges gottähnliches Wesen vor aller Befleckung durch den Schmutz der Sünde bewahren möchte. Die Sexualität ist bei Augustinus von den Auswirkungen des Sündenfalls besonders betroffen; sie wird geradezu zum Einfallstor der Sünde, da diese durch die fleischliche Zeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen wird. Die sexuelle Begierde des Menschen deutet Augustinus als Straffolge der Erbsünde, an der jeder Mensch teilhat. Alles, was aus dem ehelichen Beischlaf geboren wird, ist «Fleisch der Sünde» und hat durch die auch nach der Taufe verbleibende Macht der Konkupiszenz Anteil an Adams Ursünde.<sup>4</sup> In spiegelbildlicher Entsprechung zu dieser Auffassung von der psycho-physischen Schädigung des Körperlichen im Menschen, insbesondere jedoch des Sexuellen, lässt sich die augustinische Erlösungsvorstellung auf die Formel bringen, dass die Erlösung durch Christus «der Menschheit ihr ursprüngliches, paradiesisches Maß an Körperbeherrschung zurückgibt, das durch die Sünde verloren ging».<sup>5</sup>

## 2. Legitimation der Sexualität durch die Ehegüter

Der augustinische Lösungsweg, der für die menschliche Sexualität eine prekäre Legitimation suchte, indem er sie an Rechtfertigungsbedingungen – vor allem an die Ausrichtung auf die Kinderzeugung – band, wurde in den kommenden Jahrhunderten schrittweise modifiziert, blieb aber bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil als normative Rahmentheorie im Raum der katholischen Theologie unangefochten.

Die späteren Modifikationen betreffen zum einen die Bewertung der sexuellen Lust, zum anderen die geforderte Bereitschaft, diese in den Dienst des primären Naturzwecks der Sexualität, also der Zeugung und der Erziehung von Kindern, zu stellen.

Die einzelnen Etappen, in denen sich die kirchliche Sexualdoktrin und Ehemoral innerhalb der weiterhin gültigen augustinischen Rahmenbedingungen entwickelten, reduzierten allmählich den Schweregrad der Sünde, derer sich auch Eheleute innerhalb des sechsten Gebots schuldig machen konnten. Während die Theologen der Frühscholastik und der extreme Augustinismus der Neuzeit in jeder sexuellen Lustempfindung eine schwere Sünde sahen, die sich erst durch die Bejahung der Ehegüter in eine lässliche verwandelte,<sup>6</sup> verlor das unvermeidlich Lustvolle an der Sexualität, sofern es nicht um seiner selbst willen gewollt, sondern als notwendige Voraussetzung einer möglichen Zeugung bejaht wurde, seinen negativen moralischen Beigeschmack. Selbst die oberste Bedingung dieses Legitimationsgebäudes, die Bereitschaft zur Fortpflanzung, unterlag im Laufe der Zeit einem erheblichen Wandel. Im Zuge der Entdeckung des weiblichen Zyklus und der Möglichkeit, die empfängnisfreien Tage der Frau genau zu berechnen, galt es nunmehr auch auf dem Boden der kirchlichen Sexuallehre als moralisch zulässig, dass Eheleute die empfängnisfreien Tage der Frau zur sexuellen Begegnung nutzen, ohne die Zeugung eines Kindes zu intendieren. (Dass Eheleute nur mit dem aktuellen Willen zur Kinderzeugung zusammenkommen dürfen, war entgegen einem verbreiteten Missverständnis niemals kirchliche Lehrauffassung.) Sie dürfen den prokreativen Sinn der Sexualität in dieser konkreten Begegnung sogar positiv ausschließen, sofern sie dies durch die Beachtung des natürlichen Zyklus der Frau tun und auf den Einsatz künstlicher antikonzeptioneller Mittel verzichten.

### 3. Die Leistungsfähigkeit eines personalistischen Ansatzes in der Sexualethik

Um die ursprüngliche augustinische Annahme, dass Sexualität auch innerhalb der Ehe der Legitimation durch die gleichzeitige Bejahung ihres Fortpflanzungszweckes bedarf, auch auf dieser Schwundstufe (der prokreative Zweck darf ausgeschlossen werden, nur muss dies mit natürlichen Mitteln geschehen) noch aufrecht erhalten zu können, wählte das kirchliche Lehramt seit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. und dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* aus dem Jahr 1982 eine neuartige Begründung. Diese erscheint gegen den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses besser geschützt als die klassische naturrechtliche Argumentation, der die Enzyklika Papst Pauls VI. *Humanae vitae* in ihren wesentlichen Begründungsschritten noch folgte. Der Neuansatz von *Familiaris consortio*, der das personalistische Denken des damaligen Papstes verrät, lässt sich als Paradigmenwechsel vom Recht der Natur zum Recht der Person oder von den Ansprüchen der biologischen Integrität des ehelichen Aktes zur Wahrung der Personwürde in der sexuellen Begegnung beschreiben.

Auch die im beiderseitigen Konsens getroffene Wahl künstlicher Mittel zur Empfängnisregelung widerspricht nach diesem personalistischen Ansatz der Personwürde der Ehegatten, da sie aus dem Sich-Schenken, das diese in der sexuellen Begegnung vollziehen, eine widersprüchliche Gebärde macht.<sup>7</sup> Der willentliche Ausschluss des prokreativen Sinnes dieser Begegnung durch künstliche Mittel ist

dieser Vorstellung zufolge mit der vorbehaltlosen Annahme unvereinbar, die die Eheleute einander schenken sollen und verletzt dadurch die Würde beider Sexualpartner. Zugleich hält das Lehramt an der Grundvoraussetzung der bisherigen Ehemoral fest, nach der die Ehe der exklusive Raum legitimer Sexualbeziehungen zwischen Mann und Frau ist. Es bekräftigt diese Position durch die kompromisslose, jede Differenzierungsmöglichkeit abweisende Formulierung, die «körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind» sei Unzucht und als solche «ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst».<sup>8</sup>

Die Behauptung, die künstliche Empfängnisregelung und jede sexuelle Begegnung von Mann und Frau außerhalb der Ehe, also auch im Rahmen einer festen vorehelichen Lebensgemeinschaft seien moralisch unannehmbar, weil sie immer eine Verletzung der Menschenwürde beider Partner implizieren, erschließt sich im Horizont des gegenwärtigen Bewusstseins keineswegs von selbst. Der Appell an die Menschenwürde kann eine rationale Begründung im Einzelnen nicht ersetzen, ohne die eine so voraussetzungsreiche Argumentation nicht überzeugen kann. Deshalb soll der Tragfähigkeit des neuen lehramtlichen Begründungsansatzes für die beiden am meisten umstrittenen Einzelthemen der kirchlichen Sexualethik (den Verboten des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und der künstlichen Empfängnisregelung) nachgegangen und die Überzeugungskraft des personalistischen Ansatzes überprüft werden.

Um den kritischen Punkt, um den es in der Debatte um das Verhältnis von Sexualität und Menschenwürde geht, richtig zu erfassen, ist es hilfreich, nochmals die augustinische Intuition zu befragen, nach der die Sexualität wegen ihrer Spontaneität und Widerständigkeit gegen die Vernunft die Menschenwürde verletzt. Auch wenn eine derartige Behauptung im Widerspruch zu der Einsicht steht, dass der Mensch ein sexuelles Wesen ist, zu dessen Naturausstattung die körpernahen Affekte, Triebe und Bedürfnisse zählen, ist sie doch nicht in jeder Hinsicht falsch. Der Trieb- und Bedürfnisnatur des Menschen wohnt tatsächlich ein hohes destruktives Potenzial inne, aufgrund dessen Sexualität, wie die zahlreichen Erscheinungsformen der sexuellen Gewalt und des sexuellen Missbrauchs zeigen, der Impulskontrolle durch den Menschen «entgleisen» kann. Diese destruktiven Formen sexueller Gewalt und sexuellen Missbrauchs stellen ohne Zweifel eine unmittelbare Bedrohung der Menschenwürde ihrer Opfer dar. Dass Verstöße gegen die sexuelle Selbstbestimmung eines Menschen wie jeder Angriff auf den Kernbereich personaler Autonomie und Handlungsfreiheit die Menschenwürde verletzen, wird von niemandem ernsthaft bezweifelt. Fraglich ist allerdings, welche rationale Überzeugungskraft der Berufung auf die Menschenwürde jenseits dieser untersten Schwelle zukommt, auf der die Menschenwürde in ihrem normativen Kerngehalt, dem Anspruch jedes Menschen auf Anerkennung und Schutz seiner autonomen Handlungsfreiheit und ihrer unhintergehbaren Voraussetzungen, auf dem Spiel steht.

#### 4. *Gewandelte humanwissenschaftliche Erkenntnisse*

Das Arbeitspapier «Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität» vom 6. Oktober 1973 der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

führt in der Nr. 1.3 zum methodischen Vorgehen der kirchlichen Sexuallehre aus: «Mangels konkreter Offenbarungsaussagen zu den Fragen des Sexualverhaltens stützte sich die Kirche in ihren lehr- und hirtenamtlichen Äußerungen zu diesem Bereich auf naturphilosophische und metaphysische Voraussetzungen, die heute zum Teil nicht mehr als gültig angesehen werden.»<sup>9</sup> Tatsächlich muss die Ausgangsthese vom Naturzweck der menschlichen Sexualität aufgrund der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, die uns Biologie, Psychologie, Kulturanthropologie und Sexualmedizin heute zur Verfügung stellen, erweitert und differenziert werden. Die Sexualität dient nicht allein oder primär der Fortpflanzung, die den Bestand und die Zukunft der Art sichert. Vielmehr lassen sich schon auf der *biologischen* Ebene mehrere Finalitäten menschlicher Sexualität unterscheiden. Neben der Ausrichtung auf die Nachkommenschaft sind hier vor allem die genetische Diversifikation, die Ermöglichung der Geschlechterkooperation sowie die Unterstützung der Partnersuche und -bindung zu nennen.

Auf der *psychologischen* Ebene bedarf das triebtheoretische Konzept der Sexualität, das die Anfangsphase der modernen Psychoanalyse prägte, einer Erweiterung. Sexualität dient nicht nur der lustvollen Entspannung des Organismus, sondern dem Aufbau eines Schutzraumes der Intimität und der Integration der Körperlichkeit der eigenen Existenz in der gesamten Bandbreite ihrer Ausdrucksformen, vom Verlangen nach der Nähe des Anderen und dem triebhaften Begehren bis zur Annahme von Krankheit, Hinfalligkeit und Sterblichkeit.<sup>10</sup> Im Begehrtwerden durch die Partnerin oder den Partner ermöglicht Sexualität das existenzielle Erleben der Bedeutsamkeit des eigenen Daseins und vermittelt so wichtige anthropologische Grunderfahrungen wie Geliebtwerden, Angenommensein, Geborgenheit und Verlässlichkeit.

Auf der *sozialen* Ebene ermöglicht es die Sexualität den Partnern, die Zweierbeziehung ihrer Liebe durch die Zeugung und Erziehung von Kindern zum Lebensraum der Familie zu erweitern. In der gemeinsamen Übernahme der Elternrolle, in der Erfahrung des Mutter- oder Vaterseins und im Geprägtwerden durch die Kinder realisieren sie existenzielle Sinnwerte der menschlichen Sexualität, die durch die Rede vom Naturzweck der Fortpflanzung noch nicht angemessen beschrieben sind. Schließlich kommt der menschlichen Sexualität in sozialanthropologischer Hinsicht eine unverzichtbare Bedeutung für die Gesellschaft zu, da sie aufgrund der polaren Ergänzungsfähigkeit von Frau und Mann die Grundlagen für die sozialen Institutionen der Ehe und der Familie legt.

In der gegenwärtigen Sexualwissenschaft werden die genannten existenziellen Sinnwerte der Sexualität oft als ihre drei Grundfunktionen bezeichnet, so dass sich die Konzeption eines einheitlichen Naturzweckes zu einem mehrdimensionalen Bestimmungsfächer erweitert, in dem die Lustfunktion, die Beziehungsfunktion und die Fortpflanzungsfunktion gleichrangige Komponenten bilden.<sup>11</sup> Zu den geänderten humanwissenschaftlichen Voraussetzungen, die normative Urteile über das menschliche Sozialverhalten nicht ungestraft vernachlässigen dürfen, gehört schließlich die Erkenntnis, dass das anthropologische Grundmuster der Zweigeschlechtlichkeit sich individuell unterschiedlich ausprägen kann. Von besonderer Relevanz für die kirchliche Morallehre ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass es eine anlagebedingte Form gleichgeschlechtlicher Zuneigung gibt, die der

moralischen Ebene freier Selbstbestimmung vorausliegt und insofern zu den jeweils vorgegebenen Naturbedingungen zählt, die die betreffenden Personen in ihre Lebensführung integrieren müssen.

Die Konzeption der drei Grundfunktionen oder existenziellen Sinndimensionen der menschlichen Sexualität liefert einen Erklärungsgrund dafür, warum die Kluft zwischen den normativen Aussagen der kirchlichen Sexualethik und der im gesellschaftlichen Bewusstsein verbreiteten Bewertung sexueller Verhaltensweisen so tief ist. Während in der gesellschaftlichen Wahrnehmung des Phänomens «Sexualität» die Lustdimension dominiert, so dass tendenziell alles als erlaubt angesehen wird, was die Sexualpartner im Rahmen einer Verhandlungsmoral frei aushandeln<sup>12</sup>, kreisen die innerkirchlichen Debatten um das Verhältnis zwischen Sexualität und Ehe sowie zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Trotz der auf den ersten Blick unüberbrückbar erscheinenden Distanz gibt es aber auch Anknüpfungsmöglichkeiten zwischen dem kirchlichen Leitbild menschlicher Sexualität und vorherrschenden Tendenzen des gesellschaftlichen Bewusstseins. So werden sexuelle Promiskuität und offene Mehrfachverhältnisse zwar als Privatangelegenheiten der jeweiligen Partner toleriert, doch von vielen als moralisch problematisch empfunden. Ebenso bejahen junge Menschen mit seit Jahren steigenden Zustimmungsraten die Werte von Treue, Liebe und Geborgenheit, auch wenn diese im Beziehungsfeld passagerer Monogamien andere Ausprägungen als nach den Vorstellungen der kirchlichen Morallehre annehmen. Unter den Lebenszielen, die Jugendliche in ihren Antworten zu Milieu- und Wertestudien als die wichtigsten bezeichnen, nehmen die Angaben «Gelingen der Partnerschaft» und «Zufriedenheit im Beruf» regelmäßig die höchsten Plätze ein.<sup>13</sup>

### 5. Das Verhältnis von Sexualität und Liebe

Die zentrale Einsicht der christlichen Sexualethik lautet: Sexualität findet ihre volle humane Bedeutung innerhalb einer auf gegenseitige Achtung gegründeten und zu dauerhafter Treue entschlossenen Partnerschaft, die zur Ehe führt und in dieser ihren angemessenen Schutz- und Entfaltungsraum findet. Diese Grundnorm wird von den meisten Menschen innerlich bejaht, die in einer festen Partnerschaft leben und früher oder später auch heiraten. Nur selten wird heute noch die Ansicht der Theoretiker einer «sexuellen Revolution» vertreten, Sexualität sei ein unverbindliches, heiteres Gesellschaftsspiel, das seinen Sinn in sich selbst trägt und sich im wechselseitigen Lustgewinn der Partner erschöpft. Die entscheidende Frage lautet vielmehr, von welcher Art und Qualität die Liebe sein muss, damit sie zur tragfähigen Basis für die Aufnahme sexueller Beziehungen werden kann. Wie lässt sich die Auffassung begründen, dass Liebe über die affektive und emotionale Verbundenheit der Liebenden hinaus der endgültigen willentlichen Bejahung der Partnerin oder des Partners bedarf und die Bereitschaft erfordert, dauerhaft füreinander Verantwortung zu übernehmen?

Das Junktum zwischen Sexualität und Liebe ist nicht als ein äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und im Kind einen Ausgleich für das Übel der Lust sah.<sup>14</sup> Der entscheidende Grund, warum das sexuelle Erleben nur im Binnenraum einer zur

dauerhaften Treue entschlossenen partnerschaftlichen Beziehung gut ist, liegt vielmehr darin, dass wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir auch im intimen Zusammensein nicht als Objekt «gebrauchen» dürfen. Wir sollen uns vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an der Gegenwart des anderen «erfreuen», wie es seiner Würde als Person allein angemessen ist. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebes liegt gerade darin, dass er sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechtes richtet und eben dadurch zur Grundlage einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existenziell bedeutsamen Ausrichtung auf ein «Objekt» (um es in Freuds Sprache auszudrücken), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Eine Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist. Sie steht unter dem Grundgebot der Wahrhaftigkeit, weil sie eine besondere Form menschlicher Kommunikation ist, in der Frau und Mann in leibseelischer Einheit ihre Zuneigung zueinander ausdrücken.<sup>15</sup> Sexualität ist auch als begehrende Liebe und in der Form des sexuellen Verlangens immer ein Verhältnis zwischen Personen, die einander in ihrem ganzheitlichen Sein zugewandt sein sollen. Sie dient der Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses, nämlich dem Aufbau eines Schutzraumes von Intimität und Verlässlichkeit und vermittelt dabei existentielle Grunderfahrungen wie Geborgenheit, Selbstsicherheit und die Fähigkeit zur Verantwortung und Hingabe an den anderen. Sie hilft dem Menschen, seinen konkreten Ort als Frau oder Mann in der Welt zu entdecken, an dem beide ihre Lebensaufgabe finden und die Bestimmungen des Selbst-Seins und des In-der-Welt-Seins zur Deckung bringen können.

Dennoch ist der Sexualtrieb von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Diese Erfahrung des Mangels, der durch das Erlangen eines bestimmten Gutes behoben werden kann, hat das sexuelle Begehren mit Hunger und Durst, Frieren und Müdigkeit oder anderen Mangelsituationen des Organismus gemeinsam. Darin, dass die begehrende Liebe aus einem Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung in dem sucht, was ihr fehlt, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet aber noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden; er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt und ihm nur desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: «Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist».<sup>16</sup>

Dieses gegenseitige Begehren impliziert, dass die Partner einer sexuellen Beziehung einander nützlich sind. Doch meint Einander-Nützlichsein nicht das Gleiche wie Objekt-des-Gebrauchs-Sein. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Sexualpart-

ner liebe, der in dieser Funktion jederzeit durch einen anderen ersetzbar ist und dadurch zum Objekt wird, dass ich ihn nur so lange brauche, wie ich keinen besseren gefunden habe, oder ob ich einen anderen Menschen ohne allen Vorbehalt liebe, in dem und mit dem ich zugleich die Erfüllung meines sexuellen Begehrens erlebe. Im ersten Fall lautet die Frage, die die Beziehung zwischen beiden Partnern bestimmt: «Hast du Lust auf Sex?» Der Einklang der Interessen, der sich dadurch einstellt, dass sie aneinander Spaß haben und durch ein wechselseitiges Lustempfinden verbunden sind, bedeutet nicht, dass sie *einander* begehren; ihr Verlangen zielt vielmehr auf die Lust, die jeder für sich am anderen findet. Ist das sexuelle Begehren dagegen in eine personale, zu Dauer und Treue entschlossene Beziehung eingebettet, kehrt sich die Fragerichtung um: Sie lautet nun: «Begehrt du mich?» und hat in der wechselseitigen Bejahung der Partner durch die Liebe eine definitive Antwort gefunden.<sup>17</sup> Durch die Liebe verändert sich somit die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Ich besitze den Partner nicht für mich, sondern der andere wird als derjenige begehrt, dem ich mich hingeben darf und dessen Hingabe ich empfangen. Der protestantische Theologe *Eberhard Jüngel* hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf die einprägsame Formel gebracht: «In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.»<sup>18</sup> Verbindet sich das sexuelle Begehren des anderen mit der Liebe, so fällt das Außer-Sich-Sein, das der exstatischen Struktur des Begehrens entspricht, mit dem Beim-Anderen-Sein zusammen, das das Verlangen der Liebe prägt.<sup>19</sup>

### 6. Die vorehelichen Lebensgemeinschaften

Viele junge Menschen akzeptieren die biblische Sichtweise, nach der die Ehe die legitime Lebensform für das Zusammenleben von Frau und Mann ist, als verbindliche Zielvorstellung, zu der sie in ihrer gegenwärtigen Lebensphase noch unterwegs sind. Sie anerkennen auch die Verbotsnormen von Ehebruch, Untreue und offenen Dreiecksbeziehungen, die dem Schutz einer dauerhaften Liebesfähigkeit in der Ehe dienen. Dagegen erscheint ihnen die Forderung nach vorehelicher Enthaltsamkeit als unbegründet und unter veränderten psychologischen Bedingungen (Anstieg des sozialen Heiratsalters bei früherer biologischer Geschlechtsreife, höhere Erwartungen an die Qualität der Partnerbeziehung, neue Sicht der Adoleszenzzeit als eigenständiger Lebensphase, die nicht *nur* Vorbereitung auf das Erwachsenenalter ist) als wirklichkeitsfremde Überforderung.

Die Funktion der früheren Verlobungszeit wurde in den westlichen Gesellschaften weithin durch ein informelles voreheliches Zusammenleben abgelöst, mit dem Unterschied freilich, dass die Aufnahme sexueller Beziehungen nicht mehr am Ende, sondern am Anfang des Weges steht, der zur Ehe führen soll. Die eigentliche ethische Problematik derartiger Erprobungsverhältnisse unter Vorbehalt liegt weniger in dem Umstand, dass sie das sexuelle Leben der Partner einschließen als im Aufschub einer endgültigen Verantwortungsübernahme füreinander. Man lebt etwas, wozu man, aus welchen Gründen auch immer, voreinander und vor der kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft (noch) nicht stehen will. Trotz dieser Vorbehalte darf eine ethische Bewertung nicht nur auf die Defizite derartiger Übergangsformen zur Erprobung des partnerschaftlichen Lebens verweisen. Gemäß dem



Gesetz der Gradualität, das dazu anhält, auch die bereits zurückgelegten Schritte auf dem Weg zum Ziel der ehelichen Liebe positiv zu würdigen, wird sie auch die bisherigen Erfahrungen der Partner, das zwischen ihnen gewachsene Band der Liebe und ihren Willen zur Treue, aber auch das Reifen an Enttäuschungen und gemeinsam bestandenen Krisenzeiten als wertvolle Erfahrungen anerkennen, die dem weiteren Wachstum der Beziehung dienen können.<sup>20</sup>

Ein Alles-Oder-Nichts-Standpunkt, der die sexuellen Beziehungen noch nicht verheirateter junger Menschen auf dem Weg zur Ehe mit beliebigen außerehelichen oder promiskuitiven Sexualkontakten auf eine Stufe stellt, widerspricht nicht nur der Selbsterfahrung der Partner, die die Qualität ihrer Bindung anders erleben. Ein derartiges Urteil verstößt auch gegen den genannten Grundsatz, nach dem die Unvollkommenheit in der Verwirklichung des Guten, das Zurückbleiben gegenüber dem intendierten Ziel, den Wert des bereits Erreichten nicht zunichte macht, sondern umgekehrt als ein vorläufig Gutes anerkennt. Auch der schon zurückgelegte Lebensweg der Partner verdient es, als ein stufenweises Wachstum gewürdigt zu werden. Ein verantwortliches Urteil wird nicht alles, was heute gängige Praxis ist, als vor dem Evangelium gültige Lebensform akzeptieren können. Aber die moralische Bewertung nichtehelicher Lebensgemeinschaften muss nicht allen Formen partnerschaftlichen Lebens von vornherein *jede* moralische Qualität absprechen und die Erfahrungen der Betroffenen als wertlos zurückweisen. Sie wird vielmehr die gemeinsamen Schritte der Liebe, Bindung und Treue positiv würdigen – vor allem wenn die Betroffenen ihre derzeitige Lebenssituation nicht als Langzeit-Alternative zur Ehe, sondern als Etappe auf dem Weg zu ihr betrachten.

Der Akt der Eheschließung verliert jedoch seine ursprüngliche Bedeutung, den öffentlichen Auftakt zum gemeinsamen Leben zu markieren, wenn er zu lange aufgeschoben wird. Die Ehe erinnert dann nicht mehr als «Hoch»-Zeit im Leben an die Faszination des gemeinsamen Aufbrechens; der Gang zum Standesamt oder die kirchliche Trauungszeremonie gleichen eher dem Abschluss einer Lebensversicherung oder einem großen Fest, durch das die Partner sich und ihren Freunden signalisieren: Jetzt sind die lange hinausgezögerten Planungen fürs Leben abgeschlossen. Wenn die Eheschließung nicht mehr den Beginn des gemeinsamen Lebens, sondern tendenziell den Eintritt der Partner in die zweite Lebenshälfte einläutet, verschieben sich der symbolische Sinngehalt und die lebenspraktische Ausdrucksqualität dieses öffentlichen Aktes in einer Weise, die zu kritischen Gegenfragen provoziert. Welche ernsthaften moralischen Gründe können ein Paar noch davon abhalten zu heiraten, wenn die Partner zu der Selbsteinschätzung gelangt sind, dass ihre Liebe verlässlich ist und beide ihre Partnerschaft vorbehaltlos bejahen?

Die Vorbehalte gegenüber der rechtlich-profanen oder kirchlich-liturgischen Eheschließungsform, die zu einem immer längeren Aufschub führen, können sehr unterschiedlichen Motiven entspringen. Bei vielen nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften handelt es sich einfach um einen vorläufigen Aufschub der standesamtlichen Trauung, bei anderen um ein tief sitzendes Ressentiment gegenüber institutionellen Bindungen. Andere folgen einfach ihrem subjektiven Empfinden, das ihnen die Ehe in ihrer derzeitigen Beziehungsphase nicht so wichtig erscheinen lässt oder sozialen Konventionen, die eine Heirat erst dann anraten, wenn ein Kind unterwegs ist. Bei allen diesen Motiven ist jedoch zu fragen, ob sich nicht doch das Zurückschrecken

vor einer endgültigen Bindung hinter ihnen verbirgt und ob sie nicht die fehlende Bereitschaft signalisieren, füreinander in rechtlich verbindlicher und öffentlich verlässlicher Weise Verantwortung zu übernehmen.

Derartige Anfragen und Bedenken verweisen auf das gestiegene existenzielle Unvermögen, zum richtigen Zeitpunkt unwiderrufliche Lebensentscheidungen zu treffen; sie entzündeten sich dagegen nicht an dem Umstand, dass die Partner in vor-ehelichen Lebensgemeinschaften sexuelle Erfahrungen machen. Es gibt sicherlich gute Gründe, gegenüber bestimmten Phänomenen der gegenwärtigen Jugendsexualität skeptisch zu sein und insbesondere manche Formen einer niederschweligen Kontaktaufnahme, die irritierend kurzen Intervalle zwischen dem ersten Kennenlernen und der ersten Koituserfahrung (sofern man Umfragen glauben darf) oder überhaupt eine zu starke Koitusfixierung infrage zu stellen.<sup>21</sup> Auch stimmt es nachdenklich, dass sich ein hoher Prozentsatz von Jugendlichen im Nachhinein enttäuscht oder gar traumatisiert über das erste intime Sexualerlebnis äußert und Therapeuten von zunehmenden Fällen sexueller Verwahrlosung unter Kindern und Jugendlichen berichten. Dennoch entsteht ein falsches Gesamtbild, wenn aus den statistischen Umfrageergebnissen, auf die derartige Schlaglichter sich stützen, auf eine verbreitete Praxis Jugendlicher oder junger Menschen insgesamt geschlossen wird.

Wer sich von solchen Horrorszenarien allzu sehr erschrecken lässt, dem sei zum Zwecke der Wiedergewinnung eines realitätsgerechten Blickes die Lektüre des Romans «How Far Can You Go» von *David Lodge* empfohlen.<sup>22</sup> Darin werden auf humorvolle, mitunter sarkastische Weise die verzweifelten, früher oder später meist vergeblichen Versuche katholischer Studentenpaare im britischen Universitätsmilieu der 50er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschildert, es nicht «zum äußersten» kommen zu lassen. Wenn «es» dann dennoch geschieht, was sich in der katholischen Alternativszene zum allgemeinen liberalen Trendmilieu rasch herumspricht, finden die jeweiligen Paare rasch zu ihrem inneren Frieden zurück. Der Roman erweckt den Eindruck, dass diese «danach» unter keinen schwerwiegenden Schuldgefühlen leiden oder sogar irgendwie erleichtert sind, aufrecht unter einer Latte hindurchgegangen zu sein, die zu hoch für sie war.

Der Hinweis auf eine Stufenleiter erotischer Ausdrucksformen, die jeweils dem Grad der inneren Bindung der Partner entsprechen sollen, ist grundsätzlich ebenso berechtigt wie die Warnung davor, das breite Ausdrucksrepertoire der Liebe vorschnell auf die Akte genitaler Sexualität einzuschränken. Doch wer wollte ernsthaft die spezifischen Bedrängnisse zurückwünschen, durch die sich junge Menschen mit intensiver persönlicher Kirchenbindung in den 50er und 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts von ihren gleichaltrigen Kommilitoninnen und Kommilitonen unterschieden?

### 7. Das Verhältnis zwischen Sexualität, Liebe und Fortpflanzung

Auch wenn derartige Vorstellungen in Science-Fiction-Romanen erörtert werden, ist es aus moralischen Gründen unannehmbar, die prokreative Dimension der menschlichen Sexualität von ihrer Beziehungsdimension abkoppeln zu wollen. Wer das elementare Band, das die eine zur Voraussetzung der anderen macht, zerschneiden möchte, verkennt den humanen Sinn des Zeugungsvorgangs und der Elternschaft. Die Weitergabe des menschlichen Lebens muss der partnerschaftlichen Liebe

zwischen Frau und Mann entspringen, da sonst der Zeugungsakt zu einer biologischen Zweckveranstaltung degradiert und das Kind der menschlichen Geborgenheit beraubt würde, in der es selbst Vertrauen, Lebensbejahung und Liebesfähigkeit erlernen kann.

Das Verhältnis von Sexualität, Liebe und Zeugung muss auch aus der Sicht der Eltern als ein positiver Sinnzusammenhang gedacht werden. Wo sie einander in der sexuellen Begegnung am nächsten kommen und ihrer Liebe den intensivsten körperlichen Ausdruck geben, werden sie durch die Ankunft des neuen Lebens beschenkt. Sie transzendieren ihre gemeinsame Lebenszeit in die Zukunft, indem sie das Leben an die Generation ihrer Kinder weitergeben. In seiner Rechtsphilosophie bringt *Hegel* diesen Zusammenhang in der Weise zur Sprache, dass sich die personale Vereinigung der Ehegatten durch die Liebe in der Geburt des Kindes vollendet, indem sie ein gemeinsames Drittes hervorbringen, das als eine neue substantielle Einheit des Lebens existiert. Während ihre Liebe als personale Vereinigung auf einer moralischen Einheit beruht, die im Falle des Scheiterns auch wieder verloren gehen kann, ist im Kind der Wille zur Vereinigung definitiv geworden. Das bleibend Neue, das durch die Zeugung eines Kindes ins Leben getreten ist, bleibt als Frucht ihrer Liebe auch dann bestehen, wenn diese wieder vergehen sollte; die Ehegatten lieben im Kind das «substantielle Dasein» ihrer eigenen Liebe.<sup>23</sup> Der katholische Religionsphilosoph *Maurice Blondel* greift diese Sichtweise in einer Notiz auf, die er seinem Tagebuch anvertraut: «Das ist ja auch das Mysterium der Zeugung: Liebe, substantiell geworden in der Intimität zweier Personen, die sich mischen in einem einzigen Wesen.»<sup>24</sup>

Theologisch lässt sich das Weitergebenkönnen des Lebens und das Beschenktwerden der Eheleute durch das Leben ihrer Kinder als Mitwirken am Schöpfungshandeln Gottes verstehen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht deshalb davon, dass die Eheleute als Mitarbeiter an Gottes Schöpfung und gleichsam als «Interpreten» seiner Liebe zur Weitergabe des Lebens berufen sind.<sup>25</sup> *Hans-Urs von Balthasar* deutet das Hineinreichen der sexuellen Begegnung von Mann und Frau in die göttliche Schöpfungskraft als eine Dimension der Kenosis des Schöpfers. Dieser bindet sein eigenes Handeln an die Mitwirkung des Geschöpfes, die dieses von sich aus initiieren kann, indem es ein Geschehen in Gang setzt, das – da es sich beim Menschen um die Erzeugung einer neuen geistigen Person handelt – die bloße Naturkausalität übersteigt. In der selbstvergessenen Hingabe aneinander rühren die Eheleute an das Geheimnis des Seins; sie verhalten sich sowohl aktiv-schenkend als auch passiv-empfangend, da die Gabe des neuen Lebens ihrer Hingabe entspringt und diese zugleich transzendiert.<sup>26</sup>

Die strittige Frage, die zum Anlass der nachhaltigsten Kontroverse in der katholischen Moraltheologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde, betrifft das Problem, wie das Mitwirken-Können und Mitwirken-Wollen der Eheleute am göttlichen Schöpfungshandeln näherhin zu denken ist. Wird die Bejahung der prokreativen Dimension der Sexualität von der ehelichen Liebe im Ganzen gefordert, so dass sie von einer bestimmten sexuellen Begegnung auch legitimerweise ausgeschlossen werden darf, sofern sich darin nicht eine grundsätzliche Ablehnung von Kindern äußert? Oder muss die Offenheit für eine mögliche Zeugung in jedem einzelnen ehelichen Akt gewahrt bleiben? Die Diskussion um die Enzyklika

*Humanae vitae*, die als Katalysator für einen tiefgreifenden Umbruch in der katholischen Moraltheologie und ihre Neuausrichtung durch die Rezeption des modernen Autonomiebegriffes diente, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.<sup>27</sup> An dieser Stelle soll es nur um die Frage gehen, welche Rolle der Berufung auf die Menschenwürde zur moralischen Beurteilung der künstlichen Empfängnisregelung zukommen kann. Verletzen sich die Eheleute tatsächlich in ihrer Würde als Person und Gottes Ebenbild, das zum kreatürlichen Mitwirken am Schöpfungshandeln Gottes berufen ist, wenn sie ihre eheliche Begegnung durch den Gebrauch künstlicher Mittel unfruchtbar machen? Nach der Argumentation des kirchlichen Lehramtes sind der willentliche Ausschluss von Kindern beim Vollzug des sexuellen Aktes und die künstlichen Vorkehrungen, um dieses Ziel zu erreichen, als ein eigenmächtiger Vorbehalt zu verstehen, durch den die Eheleute in Widerspruch zu der vorbehaltlosen Annahme geraten, die sie in der sexuellen Begegnung ausdrücken wollen. Auf diese Weise – so die lehramtliche Begründung für das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung – machen sie den körperlichen Vollzug ihrer Liebe zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, die ihre jeweilige Personwürde verletzt.

Der entscheidende moralische Einwand gegen die künstliche Empfängnisregelung ist dieser Argumentation zufolge nicht nur darin zu sehen, dass der Eingriff in den naturhaften Ablauf des Zeugungsvorganges dem personalen Charakter der ehelichen Liebe widerspricht. Darüber hinaus war Papst *Johannes Paul II.*, wie der große Zyklus seiner Ehecatechesen belegt, von der Sorge geleitet, dass die Ausschaltung einer möglichen Empfängnis auf technisch-künstlichem Weg die willentliche Beherrschung des Sexualtriebes durch zeitweilige Enthaltbarkeit überflüssig macht. Dadurch, dass die Wahrnehmung der prokreativen Verantwortung und die willentlich-vernünftige Steuerung des eigenen Sexualtriebes voneinander getrennt werden können, ergibt sich aus seiner Sicht die Gefahr einer hedonistischen Reduktion der Sexualität auf ein bloßes Genießen-Wollen, die der personalen Würde der beiden Ehepartner widerspricht. Der entscheidende Unterschied zwischen der natürlichen Zeitwahl und der künstlichen Empfängnisregelung ist demnach nicht nur eine Methodenfrage. Die eigentliche moralisch bedeutsame Alternative ergibt sich für den Papst vielmehr daraus, dass die Wahrnehmung der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens im einen Fall die Tugend der Keuschheit und damit die Integration der Sexualität in die Achtung vor der Person des anderen erfordert, während sie im anderen Fall *stattdessen* auf technisch-künstlichem Wege erfolgt.

Die Argumentationslinie des personalistischen Begründungsansatzes verläuft demnach so: Die künstliche Ausschaltung der prokreativen Dimension menschlicher Sexualität ist sittlich unerlaubt, weil sie die beiden zusammengehörenden Sinngehalte menschlicher Sexualität trennt und dadurch die Beherrschung des eigenen Sexualtriebes durch die Tugend der Keuschheit überflüssig macht, durch die die Ehegatten ihren gegenseitigen Respekt vor ihrer Personwürde begründen. Der Einwand, das lehramtliche Verbot der künstlichen Empfängnisregelung folge einem biologischen Reduktionismus geht an dieser Argumentation in der Tat vorbei. Dieser nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* vielfach geäußerte Standardvorwurf verkennt, dass die Einheit der beiden Sinngehalte der Sexualität in der Natur der menschlichen Person und nicht nur in der physischen Integrität des Zeugungsaktes

begründet ist.<sup>28</sup> Die argumentative Schwachstelle der personalistischen Begründung für das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung liegt an anderer Stelle verborgen.

Eine personalistische Argumentation, die den Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisregelung als Verstoß gegen die Menschenwürde der Partner betrachtet, unterläuft die Unterscheidung zwischen einer Verletzungshandlung, die den normativen Kerngehalt der Menschenwürde missachtet und ihrer positiven Realisierung in der eigenen Lebensführung, die umfassende Sinnvorstellungen über eine menschenwürdige Gestaltung einzelner Lebensbereiche verwirklicht. Zweifellos gehört die Zeugungsoffenheit zur Sinnfülle menschlicher Sexualität, deren bewusster Ausschluss die eheliche Liebe einer wichtigen Dimension beraubt. Doch stellt die Nicht-Realisierung dieser Möglichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt oder ihr vorläufiger Aufschub bereits eine Verletzung der Menschenwürde dar? Dagegen lässt sich mit *Dietmar Mieth* einwenden: «Die Würde der Person darf zwar in keiner Handlung verletzt werden, aber es muss auch nicht in jeder Handlung jede bloß mögliche und denkbare Vorstellung dieser Würde realisiert werden. Wenn Menschen einander lieben und miteinander schlafen, erniedrigen sie sich nicht in ihrer Würde, wenn sie die aktuell mögliche Fruchtbarkeit dieses Aktes ausschließen, weil sie keine Realität zerstören, sondern eine bloße Möglichkeit aufheben. Sie zerstören damit nicht die generelle Möglichkeit der Entfaltung beider Personen zur Vater- bzw. Mutterschaft, indem sie diese aktuell verschieben.»<sup>29</sup>

Auch für die nachkonziliare katholische Eheologie ist unstrittig, dass die eheliche Liebe die Bereitschaft zur Elternschaft einschließt. Fraglich ist dagegen, ob die grundsätzliche Offenheit für das Leben in jeder einzelnen geschlechtlichen Begegnung gewahrt bleiben muss. Für diese Forderung bleibt die lehramtliche Begründung in ihrem personalistischen Pathos eine Erklärung schuldig; an dieser entscheidenden Stelle weist sie eine Argumentationslücke auf, die die normative Schlussfolgerung, der Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisverhütung sei moralisch unannehmbar, in der Luft hängen lässt. Es steht außer Frage, dass eine menschenwürdige Gestaltung der Sexualität den Vorrang der Person achten muss. Warum aber soll dieser Vorrang schon dadurch zerstört werden, dass die Ehepartner die Fruchtbarkeit des Sexualaktes zeitweilig oder auf Dauer ausschalten? Und warum soll dies immer und ausnahmslos ihre Personwürde verletzen?

Ebenso ist unbestreitbar, dass die gegenseitige Rücksichtnahme der Ehepartner die Bereitschaft zur zeitweiligen Enthaltensamkeit erfordern kann. Eine solche Rücksichtnahme wird durch den Gebrauch künstlicher Mittel der Empfängnisregelung jedoch nicht zwangsläufig überflüssig. Auch wenn die Warnungen vor einer hedonistischen Konsummentalität, die das Geheimnis der Sexualität und die Kultur erotischer Ausdrucksfähigkeit verflachen lässt, grundsätzlich berechtigt ist, folgt daraus nicht, dass künstliche Methoden der Empfängnisregelung ein rücksichtsvolles Eingehen der Partner auf ihre Bedürfnisse nach Zuwendung und Zärtlichkeit sowie die Aufgabe der Integration der eigenen sexuellen Impulse in die eheliche Liebe überflüssig machen.

Dass nur die Übung der Tugend ehelicher Keuschheit, verstanden als Streben nach der Durchsichtigkeit des Sexuellen auf die Liebe hin, ein von gegenseitiger Rücksichtnahme geprägtes sexuelles Leben der Ehegatten ermöglicht – wer wollte dies bestreiten? Sofern man die dem Wort «Keuschheit» anhaftenden Missverständ-

nisse vermeidet und darin das Synonym einer integren Liebe sieht, der es dem Wortsinn entsprechend um die Integration des sexuellen Begehrens und seiner Triebe und Affekte in die eheliche Liebe selbst geht, gehört diese Forderung zu den unverzichtbaren Kernsätzen einer wahrhaft menschlichen Sexualethik. Ebenso wahr ist, dass die natürliche Familienplanung nicht nur eine Methode zur Empfängnisregelung, sondern ein gemeinsamer ganzheitlicher Lebensstil zur Einübung von Achtsamkeit und Respekt ist, dem absichtslos und *en passant* jenes Sich-Hineinversetzen in die oder den Andere(n) gelingt, das zur Kunst des Liebens gehört.

Die Intensität, mit der die Tugend ehelicher Keuschheit in ihrem dargelegten Verständnis praktiziert wird, entscheidet sich jedoch nicht an der Wahl eines bestimmten Mittels zur Empfängnisregelung; sie ist vielmehr eine Frage der jeweiligen Haltung der Ehepartner gegenüber ihrer eigenen Sexualität und der Beziehungskultur, die sie gemeinsam einüben und aufbauen. Selbst wenn man annimmt, dass künstliche Methoden aufgrund ihrer stets verfügbaren Effizienz die Bereitschaft zur willentlichen Steuerung des Sexualtriebs schwächen können (was jedoch nur eine allgemeine Vermutung ist, der keine innere Notwendigkeit entspricht), folgt daraus nicht, dass es aufgrund einer inneren Ungeordnetheit des Aktes selbst immer und unter allen Umständen moralisch falsch ist, das legitime Ziel, die mögliche Fruchtbarkeit des sexuellen Lebens in der Ehe nach eigenen Vorstellungen zu regeln, mit künstlichen Mitteln erreichen zu wollen. Wer so argumentiert, verrät eine merkwürdige Vorstellung vom tugendhaften Wert der Übung ehelicher Keuschheit. Wird diese durch die Furcht vor einer möglichen Schwangerschaft motiviert, kann im Horizont des klassischen Tugendbegriffs nicht von einer moralisch wertvollen Einstellung oder einer gegenüber dem Gebrauch künstlicher Mittel vorzugswürdigen Praxis gesprochen werden.

Das in der Begründung von *Familiaris consortio* greifbare Sachproblem betrifft nicht die Zuordnung von Person und Natur, das die traditionelle naturrechtliche Begründung aufwarf, sondern das Verhältnis der Person zu ihren einzelnen Akten. Der Begründungsfehler der in diesem Lehrschreiben vorgetragenen Argumentation liegt nicht darin, dass die moralische Integrität des ehelichen Aktes mit ihrer biologischen Zeugungsoffenheit gleichgesetzt würde, sondern in der unmittelbaren Identifikation der Person mit ihren Akten. Erst die mangelnde Unterscheidung der Person von ihren Handlungen zwingt dazu, die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens, die unabdingbar zum personalen Sinn menschlicher Sexualität gehört, nicht im Blick auf die Gesamtheit des ehelichen Lebens zu bejahen, sondern auf der Ebene einzelner Akte einzufordern. Wenn die sittliche Gutheit und Legitimität der einzelnen sexuellen Begegnung, die das Konzil an die eheliche Liebe und die partnerschaftliche Zuneigung als solche gebunden hatte,<sup>30</sup> von der Zeugungsoffenheit jeder einzelnen Begegnung abhängen soll, läuft dies faktisch auf eine Dominanz des prokreativen Sinnes menschlicher Sexualität hinaus, die den Eigenwert ehelicher Liebe wieder zurückdrängt. Die Balance zwischen den beiden Sinngehalten menschlicher Sexualität, körperliche Ausdrucksform der ehelichen Liebe zu sein und in der Zeugung von Kindern fruchtbar zu werden, gerät so erneut in Gefahr. Kehrt in derartigen Tendenzen nicht der lange Schatten des Augustinus zurück, von dem das Zweite Vatikanische Konzil die kirchliche Ehelehre und Sexualmoral befreien wollte?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i.Br. 2003, 159.

<sup>2</sup> In unseren Tagen erzählte der Schriftsteller *Jostein Gaarder* den inneren Konflikt des Augustinus in einem fiktiven Briefwechsel, den er während der Buchmesse in Buenos Aires 1995 in einem kleinen Antiquariat auf einem Flohmarkt auffand und unter dem Titel «Vita brevis. Das Leben ist kurz» (München 2010) veröffentlichte. Darin sind allerdings nur die Briefe des *Codex Floriae* enthalten, also jene handgeschriebenen Briefe, die Floria an ihren ehemaligen Geliebten richtete, nachdem Augustinus beschlossen hatte, seine Liebe zu Gott über die frühere Leidenschaft zu ihr zu stellen. Obwohl aus vielen Zeilen dieses fiktiven Briefwechsels die tiefe menschliche Enttäuschung spricht, die Floria darüber empfindet, dass Augustinus nun plötzlich alles als Sünde ansieht, was er in ihr und mit ihr begehrt, verraten ihre Reflexionen, dass sie den inneren Konflikt genau erfasst hatte, in dem Augustinus sich nach seiner Hinwendung zur griechischen Philosophie und zur Sekte der Manichäer befand.

<sup>3</sup> Vgl. *De nuptiis et concupiscentia* I 6,7 : PL 44, 418.

<sup>4</sup> Vgl. *De nuptiis et concupiscentia* I 12,13 : PL 44, 421.

<sup>5</sup> K. FLASCH, *Augustinus*, Stuttgart 2003, 208.

<sup>6</sup> Vgl. H.-G. GRUBER, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius des Karthäusers*, Regensburg 1989, 129ff.

<sup>7</sup> Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben «Familiaris consortio»* (1982), Nr. 32.

<sup>8</sup> Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK), Nr. 2353.

<sup>9</sup> Offizielle Gesamtausgabe. Ergänzungsband «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland», Freiburg i. B. 1977, 164.

<sup>10</sup> Vgl. dazu G. DUX, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, Fankfurt a.M. 1994.

<sup>11</sup> Vgl. W. MOLINSKI, Artikel «Sexualethik», in: Lexikon der Bioethik, hg. von W. KORFF u. a., Gütersloh 1998, Bd. 3, 310–325, bes. 321ff.

<sup>12</sup> Vgl. G. SCHMIDT, *Das Verschwinden der Sexualmoral. Über sexuelle Verhältnisse*, Hamburg 1996, 11f. Vgl. auch V. SIGUSCH, *Auf der Suche nach der sexuellen Freiheit. Über Sexualforschung und Politik*, Frankfurt a. M. 2011.

<sup>13</sup> Vgl. SCHMIDT, *Das Verschwinden der Sexualmoral* (s. Anm. 12), 29.

<sup>14</sup> Vgl. A. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* IX, 7; *De bono coniugali* VII, 6–7. Vgl. E. SCALCO, «Sacramentum connubii» et institutio nuptiale. Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin, in: *ETHL* 69 (1993) 27–47.

<sup>15</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, 239 spricht vom «Willen zur eigenen Durchsichtigkeit», der jeder wahren Liebe eigen ist und ihr alle Falschheit nimmt.

<sup>16</sup> Vgl. J. PIEPER, *Über die Liebe*, in: *DERS., Werke* (hg. von B. Wahl), Bd. 4: *Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, 351f.

<sup>17</sup> Vgl. D. SCHNARCH, *Die Psychologie sexueller Leidenschaft* (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

<sup>18</sup> *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 437.

<sup>19</sup> Vgl. Regina AMMICH-QUINN, *Körper-Religion-Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 344, die allerdings stärker den problematisch-utopischen Charakter des Einklangs von Sexualität und Liebe betont, der nicht zum normativen Bezugspunkt der moralischen Bewertung sexueller Verhaltensweisen gemacht werden dürfe (vgl. 244f.).

<sup>20</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben «Familiaris consortio»* (1982) Nr. 9. Die Anerkennung des Grundsatzes, dass die bereits zurückgelegten Schritte positive Würdigung verdienen, wird allerdings mit der Warnung verbunden, das Gesetz der Gradualität dürfe nicht im Sinne einer nur graduellen Geltung moralischer Normen («Gradualität des Gesetzes») verstanden werden.

<sup>21</sup> Vgl. dazu F.-J. BORMANN, *Von der «Verbotsmoral» zur christlichen «Liebeskunst»*, in: K. HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 454–472, bes. 471.

<sup>22</sup> London, 1980 (deutsche Übersetzung von Renate Orth-Guttmann mit dem Titel «Finger weg», Econ 2003).

<sup>23</sup> Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 173, Theorie-Werkausgabe, Band 7, Frankfurt a. M. 1976, 325f. In § 179 ist davon die Rede, dass die Eltern im Kind die Subjektivität ihrer Zuneigung und Liebe transzendieren und die «objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen» (a.a.O., 329). A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 305f. erweitert diesen Gedanken in der umgekehrten Richtung aus dem Blickwinkel der Kinder, die im Spiegel ihrer Eltern die «organische Rhythmizität des menschlichen Lebens» erfahren: «nicht nur Vater oder Mutter haben im Kind, sondern auch das Kind hat in seinen Eltern die Verkörperung einer existenziellen Erfahrung vor Augen, die eng mit dem Rhythmus des familialen Lebens verknüpft sein muss.»

<sup>24</sup> M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott (1888-1894)*, franz.: *Carnets Intimes*, übertragen von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1964-1971.

<sup>25</sup> Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 50. Zum gleichrangigen Verhältnis der ehelichen Liebe und ihres prokreativen Sinnes vgl. N. LÜDICKE, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» in kanonistischer Auswertung*, Würzburg 1989, 574-583, 759.

<sup>26</sup> Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik, I. Wahrheit der Welt*, 242ff. und DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Einsiedeln, Freiburg 2005, 32f.

<sup>27</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falsch gestellten Alternative*, in: *L'Antropologia della Teologia Morale seconda l'Enciclica «Veritatis Splendor»*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma 2003, 120-143.

<sup>28</sup> Vgl. dazu M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral, Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987, 117ff.

<sup>29</sup> D. MIETH, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990, 167.

<sup>30</sup> Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 49.



## EDITORIAL

Die deutsche Edition der Internationalen Katholischen Zeitschrift COMMUNIO begeht in diesem Jahr ihr 40jähriges Jubiläum. Aus diesem Anlass hat vom 16.–17. März im Erbacher Hof Mainz ein Symposium unter dem Titel «Erinnerung an die Zukunft»<sup>1</sup> stattgefunden, das in diesem Heft – um einige Beiträge erweitert – dokumentiert wird. Jubiläen sind Anlass, innezuhalten und zu fragen: Welchen Weg haben wir bisher zurückgelegt? Wo stehen wir heute? Was liegt an Herausforderungen vor uns? In die Freude und den Dank über das Erreichte mischt sich die selbstkritische Frage, ob wir den Anfängen treu geblieben sind, wie es um den aktuellen Kurs der Zeitschrift steht, die mit dreizehn anderen nationalen Editionen vernetzt ist, und ob das Ziel immer klar im Blick ist? Es könnte ja sein, dass es hin und wieder Kurzsichtigkeiten gibt und die Kompassnadel wegen diverser Erschütterungen im kirchlichen oder gesellschaftlichen Leben vom Kurs der Mitte abweicht.

«Erinnerung an die Zukunft – 40 Jahre COMMUNIO» haben wir dieses Symposium überschrieben. Seltsam, ließe sich einwenden: Erinnerung bezieht sich doch immer auf das, was zurückliegt, nicht aber auf das, was noch kommt. Die Erinnerung ist die Königin der Vergangenheit, das Reich der Zukunft gehört der Erwartung. Was also soll die Rede von der Erinnerung an die Zukunft? – Zunächst, dass die Erinnerung nicht in musealisierender Absicht erfolgt. Die Rückbesinnung auf die Gründungsintention der Zeitschrift muss nach vorne hin offen sein, sie darf nicht zu einer nostalgischen Beschwörung geraten, die das Denken der Anfänge einfriert. Traditionalismus ist das Gegenteil von Tradition, lebendiger Überlieferung. Ein bloßes Nachsprechen dessen, was andere vorgeschrieben haben, mögen sie auch noch so bedeutend sein, kann angesichts der rasanten Transformationsprozesse, in die wir hineingestellt sind, nicht das Rezept sein. Dennoch gilt es, einer gewissen Geschichts- und Traditionsvergessenheit gegenzusteuern und die Quellen des Katholischen – Schrift und Überlieferung – im Sinne einer *memoria futuri* immer neu anzueignen.

Darüber hinaus gibt es im Denken der Anfänge unabgeholte Einsichten und unausgeschöpfte Potentiale, die gerade heute neu fruchtbar gemacht werden könnten. Hans Urs von Balthusars Wort vom «Mut, sich christlich zu exponieren», ist von unverwelkter Aktualität und steht der gängigen wissenschaftspolitischen Empfehlung entgegen, das Projekt der Historisierung zur Neutralisierung von theologischen Wahrheitsansprüchen zu betreiben.

Im vorliegenden Heft kommen zunächst die Gründungsherausgeber selbst zu Wort. Das erste Wort hat der wohl prominenteste unter ihnen,

*Joseph Ratzinger* – heute Papst *Benedikt XVI.*, der in Mainz zwar persönlich abwesend und doch auf bemerkenswerte Weise anwesend war, da er aus Anlass des Mainzer Jubiläumssymposiums einen Brief übersandt hatte – ein schönes Zeichen der Verbundenheit, das mit dankbarer Aufmerksamkeit aufgenommen wurde. Überlegungen von *Hans Maier* zur Gründungsgeschichte der Zeitschrift schließen sich an, die nicht nur den Geist der Anfänge ins Gedächtnis rufen, sondern auch in wenigen Strichen prägnante Kurzporträts der Gründungsherausgeber zeichnen. *Karl Kardinal Lehmann* umreißt demgegenüber das theologische Programm von *COMMUNIO*, beleuchtet die Mehrschichtigkeit dieses Begriffs und die unterschiedlichen Akzentsetzungen, die er in der nachkonziliaren Rezeption gefunden hat. Dabei lässt er auch die Stimme Hans Urs von Balthasars, des eigentlichen *Spiritus rector* dieser Zeitschrift, noch einmal ausführlich zu Wort kommen.

Die Zeitschrift *COMMUNIO* versteht sich als Forum des Austausches zwischen Glaube und Kultur. Neben der Theologie sind daher von Anfang an in Herausgeberschaft und Redaktion auch andere Disziplinen vertreten gewesen, um diese Intention angemessen umsetzen zu können. Das ist bis heute so und soll auch in Zukunft so bleiben. Für die Selbstverständigung der Kirche in den Reformdebatten der Gegenwart ist das II. Vatikanische Konzil eine wichtige Orientierungsmarke. *Walter Kardinal Kasper* geht daher in seinem Beitrag den ekklesiologischen Leitbegriffen des Konzils nach, unter denen neben den Begriffen ‚Volk Gottes‘ und ‚Leib Christi‘ eben auch der Begriff ‚*communio*‘ zentral ist. *Hanna-Barbara Gerl Falkovitz* und *Rémi Brague* geben Einblicke in die Gegenwartsphilosophie, wobei die deutsche Philosophin vor allem französische Stimmen, der französische Philosoph hingegen vor allem deutsche und englische Stimmen zu Wort kommen lässt. *Helmuth Kiesel* und *Jan-Heiner Tück* führen das Gespräch mit der Gegenwartsliteratur, die nicht nur ein waches Sensorium für Zeitfragen, sondern neuerdings auch wieder eine verstärkte Offenheit für religiöse Themen erkennen lässt. *Thomas Söding* geht dem Motiv der Bekehrung bei Paulus nach und zieht die Linien bis zu John Henry Newman und Edith Stein aus, während *Michael Gassmann* Bedeutung, aber auch Grenzen der Theologie der Kirchenmusik bei Joseph Ratzinger nachspürt. Die Wahrheit ist symphonisch – hat Hans Urs von Balthasar einmal geschrieben. Die unterschiedlichen Stimmen, die in diesem Jubiläumshft versammelt sind, mögen etwas von der Schönheit und Weite des Katholischen ahnen lassen, welche für die Arbeit der *COMMUNIO* auch künftig leitend sein werden.

Jan-Heiner Tück

<sup>1</sup> Karl Kardinal Lehmann sei für die Einladung nach Mainz und Herrn Prof. Dr. Peter Reifenberg, dem Direktor des Erbacher Hofes, und seinem Team für die gastfreundliche Aufnahme herzlich gedankt.



Vatikanstadt

14. 3. 2012

Herrn Prof. Dr. Jan-Heiner Tück  
*Katholisch-Theologische Fakultät*

UNIVERSITÄT WIEN

Schenkenstraße 8-10

**1010**

**W i e n**

**AUSTRIA**

Sehr geehrter, lieber Herr Professor Tück!

Gern folge ich Ihrer Einladung, dem 40jährigen Jubiläumssymposium der Zeitschrift *Communio* ein Wort des Grußes zu schicken. Auch wenn ich seit langem nicht mehr zu den Herausgebern gehöre, sondern nur noch Leser bin, so fühle ich mich von den Gründungszeiten her diesem Organ zeitlebens verbunden. Der Plan dazu war – wie ich schon früher erzählt habe – in der Internationalen Theologenkommision gewachsen, die seit 1969 jährlich zusammentritt und die Arbeit der Theologen mit dem Wirken des Lehramts in Berührung bringen möchte. In vielen Gesprächen zwischen Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Louis Bouyer, Marie-Joseph Le Guillou und anderen kristallisierte sich langsam die Idee für eine internationale Zeitschrift, die in der herrschenden Verwirrung Maßstäbe setzen und zugleich damit einer lebendigen Aneignung der Hinterlassenschaft des II. Vatikanischen Konzils dienen sollte. Wir standen ja mitten in der Dramatik der 68er Jahre, in der es kein Maß mehr zu geben schien, sondern alles zur Disposition stand – die Welt im allgemeinen und mit ihr die Kirche ganz neu gebaut werden sollte.

Schon in diesen Gesprächen war klar, daß Internationalität – oder besser: Katholizität – nicht Uniformität bedeuten konnte. Obwohl der Tsunami der 68er Jahre den ganzen Westen umwirbelte, waren doch die konkreten kulturellen Situationen sehr unterschiedlich.

Allmählich hat sich dann der Kreis der deutschen Herausgeber gebildet, bei dessen Zusammensetzung schon klar war, daß es angesichts der Grundlagenkrise des Westens in der Zeitschrift nicht nur um Theologie gehen konnte. Der Politologe Hans Maier, der Psychologe Görres, der Kommunikationswissenschaftler Roegele und der Journalist Greiner sollten einigermaßen für die breite Perspektive eintreten, um die es gehen mußte; die Theologie war damals durch Balthasar, Lehmann und mich vertreten. So war auch klar, daß wir nicht eine theologische Fachzeitschrift neben andere stellen wollten, sondern ein anderes Genus suchten. Gewiß grundlegend für die Zeitschrift mußte das Licht sein, das vom Wort Gottes kommt und nicht im Irgendwo scheint, sondern in der Kirche seinen originären Ort hat. Insofern mußte die Auseinandersetzung um die Vergegenwärtigung des Glaubens und um sein rechtes Verstehen zentral sein. Aber wir mußten über den Rand der Theologie hinüberschauen in die wesentlichen Bereiche menschlicher Existenz, in denen sich Glaube konkretisiert.

Das Wort *Communio*, das sich langsam als Titel der Zeitschrift herauskristallisiert hatte, sollte dabei auch als praktische Wegweisung dienen. Unsere besonders von Franz Greiner nachdrücklich verfolgte Idee war es, nicht einfach eine Zeitschrift in einen anonymen Bereich von Lesern hineinzuschicken. Wir wollten in den größeren Orten *Communio*-Gruppen bilden. Die sollten einerseits die Zeitschrift diskutieren und in ihren Lebensbereichen zur Wirkung bringen, andererseits uns inspirieren und mit der Realität konfrontieren, in der sie sich bewegten. Es sollte ein lebendiger Austausch sein, so daß nicht nur wir zu unseren Lesern sprachen, sondern sie zu uns und in diesem Dialog uns jeweils die Wirklichkeit selbst erreichen

sollte. Greiner hat sich am Anfang sehr um die Bildung dieser Gemeinschaften bemüht. Leider hat sich auf die Dauer diese schöne Idee doch nicht durchsetzen können. Vielleicht kann man heute neu darüber nachdenken, ob ein solcher Dialog zwischen Lesern und Hörern realisierbar werden und eine Zeitschrift aus dem bloß Intellektuellen heraustreten und gestaltende Kraft kirchlichen Lebens werden kann, so wie sie selbst von diesem her geformt würde.

Seitdem ist viel Zeit vergangen. Ich hatte damals Sorge, ob das Pflänzchen, das wir in einer stürmischen Welt in die Erde gesetzt hatten, wachsen und überleben könne und freue mich um so mehr, daß doch eine große, vielsprachige *Communio*-Familie daraus geworden ist. Was uns damals zutiefst bewegt hat, war die Leidenschaft für den Glauben, der unter Moralismen und intellektuellen Abenteuern verschüttet zu werden drohte. Zugleich aber wußten wir, daß er die Kraft ist, die wirklich Zukunft zu schaffen vermag. Ich bin sicher, daß diese Gewißheit auch die heutige Herausgeberschaft inspiriert und wünsche Ihrem Symposium viel Erfolg.

In freundlicher Verbundenheit bin ich

Ihr

Benedictus H. Xu.

HANS MAIER · MÜNCHEN

## ANMERKUNGEN ZUR ENTSTEHUNG DER ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

COMMUNIO kann in diesem Jahr seinen 40. Geburtstag feiern. Von den sieben Gründern der Zeitschrift leben heute noch drei: Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.), Karl Lehmann und ich. Die anderen, Hans Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner und Otto B. Roegele sind verstorben. Gestatten Sie mir im Folgenden ein paar Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte von COMMUNIO in den Sechziger- und Siebzigerjahren des vorigen Jahrhunderts aus der Sicht der deutschsprachigen Edition (diese war ja in der Tat, zusammen mit der italienischen, die erste der internationalen Ausgaben). Neben Akten der Redaktion – die mir Herr Tück und Herr Subotic freundlicherweise zugänglich gemacht haben – benutze ich meine Korrespondenz aus jenen Jahren und einige persönliche Aufzeichnungen.

Die Vorgeschichte von COMMUNIO, die Planung, die Vorbesprechungen, die ersten Schritte zur Realisierung – das ist ein weites, noch wenig untersuchtes Feld. Es gibt viele Fragen und wenig abschließende Antworten; vieles liegt noch im Dunkel. Wie waren die Zeitumstände anfangs der Siebzigerjahre? Wie ging es bei der Entstehung der Zeitschrift im Einzelnen zu? Woher kamen die langfristigen Anstöße, wo lag der unmittelbare Anlass? Welchen Anteil hatten die Theologen, welchen die Laien an der Gründung der Zeitschrift? Wie kamen die ersten Herausgeber zusammen? Wie fand man einen Redakteur, einen Verleger?

Darüber will ich Ihnen im Folgenden einige Anmerkungen vortragen – in insgesamt vier Abschnitten.

### *1. Turbulenzen nach dem Konzil*

Zunächst muss man sich die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vergegenwärtigen. Das waren keineswegs ruhige, nachdenkliche Jahre,

*HANS MAIER, geb. 1931, em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München. 1970-1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus, 1976-1988 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 1988-1999 Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Guardini-Lehrstuhl) an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

wie sie viele in der Kirche nach der gewaltigen Anspannung des Konzils erwartet hatten. Vielmehr war diese Zeit von heftigen Turbulenzen erfüllt. Das gilt für die katholische Kirche weltweit – es gilt aber auch für die internationale Politik in jenen Jahren. Hatte schon das Zweite Vatikanische Konzil im Angesicht gefährlicher weltpolitischer Konfrontationen begonnen – die Kuba-Krise und die Drohung eines neuen Weltkriegs fielen in die Eröffnungszeit –, so hellte sich der Horizont nach dem Konzil nur wenig auf. Gewiss, es gab einige Hoffnungszeichen: in der Kirche Europas war es vor allem der Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder, der Zuversicht weckte – er bildete den Ausgangspunkt für eine langsam fortschreitende, aber am Ende dauerhafte deutsch-polnische Versöhnung. Und auch in der internationalen Politik gab es neben den ständig wiederkehrenden Kriegsdrohungen in den Sechziger- und Siebzigerjahren erste diplomatische Tastversuche zwischen den Großmächten – Bemühungen um Konfliktlösungen, Entspannung, Frieden. Doch das bestimmte noch nicht das allgemeine Bild. Der kalte Krieg der Großmächte ging weiter. Die weltpolitischen Polbildungen verschwanden nicht von einem Tag auf den anderen. Immer wieder eskalierte auch der Nahostkonflikt. Gerade 1972, im Jahr der Gründung von COMMUNIO, erinnerten die Olympischen Spiele in München mit ihrem festlich-frohen Beginn und ihrem bedrückenden, in ein Massaker mündenden Ende die Welt daran, dass die «fröhlichen Spiele» noch immer in einer Welt des Unfriedens stattfanden.

Turbulenzen gab es auch innerhalb der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte bei vielen Gläubigen Hoffnungen geweckt und eine Stimmung der Zuversicht erzeugt, aber bei anderen auch Sorge und Skepsis, ja Angst vor der Zukunft hinterlassen. Die einen begrüßten die Öffnungen, die Neuerungen und Fortschritte, die das Konzil gebracht hatte – andere fürchteten den Verlust vertrauter Gewohnheiten, altbewährter Traditionen. Manchen gingen die Reformen nicht weit genug, andere dagegen meinten, man habe schon viel zu vieles preisgegeben. Sie sahen kostbare Überlieferungen an den Rand gerückt oder ganz verloren: das Latein, die alten Hochaltäre, die stille Messe, die Strenge liturgischer Formen – und einen guten Teil der überlieferten, an der tridentinischen Messform orientierten Kirchenmusik.

Das ambivalente Echo auf die vom Konzil ausgehenden Veränderungen wurde deutlich beim ersten nachkonziliaren Katholikentag, der 1966 in Bamberg stattfand. Dort sprach Bernhard Hanssler, der Geistliche Direktor im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in seiner Eröffnungsrede optimistisch von einer «Stunde des Anfangs», von der «Begeisterung eines neuen Frühlings», er beschwor den Dialog als neue belebende Wirklichkeit in der Kirche: «Die Zeit des stummen Laien ist vorbei» (Auf Dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag Bamberg 1966, Paderborn 1966, 88ff.). Dagegen schüttete der 39jährige Tübinger Theologe Joseph Ratzinger in seinem

Vortrag «Der Katholizismus nach dem Konzil» kräftig Wasser in den Wein. Er sprach von der «Zweigesichtigkeit» des Konzils, warnte vor einem neuen (weltlichen) Triumphalismus und erinnerte an die heilige Teresa, die in ihrer Jugend auch «fortschrittlich» gesinnt gewesen sei, ehe die «unerbittliche Wirklichkeit des Evangeliums» sie getroffen habe. Kaum zufällig und bei-läufig gab Ratzinger dem Wort *aggiornamento* in seiner Rede einen kritischen Unterton, als er von der großen spanischen Heiligen sagte: «Sie warf das *aggiornamento* beiseite und schuf eine Erneuerung, die nicht Konzession, sondern fordernder Anspruch war...» (aaO. 248).

In den folgenden Jahren verschärften sich die Spannungen in der Kirche. Aber auch die Bemühungen um eine Integration der divergierenden Strömungen verstärkten sich. Der Essener Katholikentag 1968 – zwei Monate nach der Enzyklika «*Humanae vitae*» Pauls VI. – war erfüllt von heftigen Protesten gegen die päpstliche Weisung in Sachen Empfängnisverhütung, welche die Mehrzahl der Laien heftig erregte und der die deutschen Bischöfe in ihrer Königsteiner Erklärung eine differenzierende Interpretation und einen Appell an die Gewissen entgegengesetzt hatten. Zugleich erhob sich bei dieser Versammlung der Ruf nach einer überdiözesanen Synode in Deutschland. Der Gedanke wurde von Kardinal Döpfner, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, aufgegriffen und führte zwei Jahre später zur «Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland», die von 1971 bis 1975 im Dom zu Würzburg tagte. Diese Kirchenversammlung stellte die Weichen für eine synodale Umsetzung des konziliaren Geschehens in Deutschland und schuf damit die Voraussetzungen für eine umfassende pastorale Erneuerung.

In der Theologie gelang ein ähnlicher Integrationsakt nicht – zumindest nicht in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil. Hier zeigten sich heftige Gegensätze und tiefe Risse. Führende Theologen gerieten miteinander in Streit. Scharfe polemische Äußerungen machten die Runde. Ein spektakuläres Echo hatte die 1966 veröffentlichte Kampfschrift des Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar «*Cordula oder der Ernstfall*»: Hier wurde das Martyrium als Ernstfall des Glaubens eingeklagt – und damit für den Christen ein «intimes Kriterium» namhaft gemacht, an dem er ermes-sen konnte, «ob er hüben oder drüben des Grabens steht» (Nachwort zur zweiten Auflage, 1967, 121), ob er entschlossen sei, Christus in allem ähnlich zu werden, oder ob er nur mit anderen Menschen die gewohnte Weltverbesserung betreiben wolle. Dass Balthasars Pamphlet Angriffe gegen Karl Rahner enthielt, gab der Auseinandersetzung eine besondere Schärfe und offenbarte einen Bruch – waren doch Rahner und Balthasar in vorkonziliarer Zeit in ihrem Willen zu Reformen in der Kirche eng verbunden gewesen. 1939 hatten sie sogar erwogen, eine gemeinsame Dogmatik zu schreiben. Aber auch Karl Rahner zog in seiner Münchner Rede «Freiheit und Mani-



pulation in der Kirche» (1970) kräftig vom Leder gegen das, was er eine nachkonziliare Getto-Mentalität nannte und als Rückzug, Ängstlichkeit, Versagen empfand – Versagen der Bischöfe vor allem, die in seinen Augen von einem ultrakonservativen, feudalistischen und paternalistischen Denken geprägt waren. Wenige Jahre nach dem Konzil war so in Deutschland eine tiefe Kluft zwischen theologischem Denken und pastoralem Handeln aufgebrochen. Die Gegensätze schienen nahezu unüberbrückbar. Die Auslegung des Konzils war umstritten, und nicht nur das: Es herrschte Unsicherheit über den künftigen Weg der Kirche.

Welche Abhilfen waren denkbar? Lehrbeanstandungsverfahren gegen einzelne Theologen (wie später gegen Hans Küng und gegen Eugen Drewermann) erwiesen sich rasch als problematisch. Sie führten nur zu neuen Gruppen-Solidarisierungen und verschärften den Streit. Zuerst mussten die Gegensätze aus der Sphäre persönlicher Polemik herausgenommen werden. Eine sachliche Diskussion musste einsetzen, in der sich die Opponenten – bei aller Gegensätzlichkeit – als Mitarbeiter an einer gemeinsamen Wahrheit fühlen konnten. Dazu brauchte es vor allem Foren der Begegnung (die Katholischen Akademien leisteten in dieser Zeit nützliche Dienste!). Nötig war aber auch ein von allen – oder doch von vielen – beachtetes und respektiertes theologisch-publizistisches Organ. So tauchte in den Sechzigerjahren im Kreis französischer, deutscher und italienischer Theologen – und dann als Dauerthema in der Internationalen Theologenkommission seit ihrer ersten Sitzung im Jahr 1969 – der Gedanke einer internationalen katholischen Zeitschrift auf. Der Plan führte in den späten Sechzigerjahren die drei theologischen Anreger der späteren COMMUNIO-Gründung im deutschsprachigen Raum zusammen: den beim Ausgang des Konzils gerade 65-jährigen Balthasar, seinen 22 Jahre jüngeren Kollegen Joseph Ratzinger und seinen 31 Jahre jüngeren Kollegen Karl Lehmann.

Eine neue Zeitschrift konnte den Streit der theologischen Protagonisten und das Gegeneinander der verschiedenen «*correnti*» in der nachkonziliaren Kirche gewiss nicht einfach auflösen. Aber sie konnte ein Forum werden für den redlichen und gezügelten Austrag ihrer Kämpfe – eine Basis für die Entfaltung der neu zu erlernenden kirchlichen Streitkultur. Zugleich konnten die aktuellen Streitfragen auf ein primäres Fundament bezogen werden, das *Communio* hieß – *Communio*, verstanden nicht nur als ein äußeres zufälliges Beisammensein von Christen, sondern als unverfügbare, geschenkte katholische Einheit. Die großen Themen des Glaubens, die angesichts einer oft verwirrenden Vielfalt der Meinungen aus dem Gedächtnis zu schwinden drohten, konnten neu entdeckt und neu bedacht werden. Hans Urs von Balthasar hat die Erwartungen an eine solche *Communio*-Theologie im ersten Heft von COMMUNIO 1972 mit dem Satz umschrieben «Die innerchristlichen Spannungen zu ertragen und auszutragen

kann der Dialog zwar helfen, aber nur die Communio wird es zu Ende führen» (COMMUNIO 1/1972, 13).

## 2. Die Theologen – Hintergründe, Gemeinsamkeiten

Damit bin ich bei den sieben Gründern von COMMUNIO und den Motiven, die sie bei ihrer Gründung leiteten. Ich schildere – einigermaßen skizzenhaft – die Personen, ihren lebensgeschichtlichen Hintergrund und ihre Verbindungen untereinander.

Zunächst die Theologen. Unter ihnen war der Schweizer Hans Urs von Balthasar die Zentralfigur, die Seele des Ganzen. Er war damals eine lebende Legende: Theologe, aber auch Publizist und Verleger; im Austausch stehend mit vielen Theologen in Frankreich, Deutschland, Österreich, Italien; dazu ein Autor und Übersetzer von Graden. Ursprünglich Germanist, hatte er bei seinen Studien in Wien, Berlin und Zürich die moderne Philosophie und Dichtung aus der Nähe kennengelernt, auch in ihren problematischen und selbstzerstörerischen Zügen. «Apokalypse der deutschen Seele» hieß sein erstes, vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger und Bloch ausgreifendes Buch (1937/39). Die Gegenwart in Balthasars geistigem Reich bildeten die Kirchenväter, die er als Jesuit, als Schüler Henri de Lubacs auf dem Fourvière-Hügel in Lyon neuentdeckt hatte: Während seine Mitstudenten Fußball spielen gingen, schrieb er in jungen Jahren drei Monographien über Origines, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, auf denen sein früher theologischer Ruhm beruhte. Später – Balthasar war inzwischen aus dem Jesuitenorden ausgetreten und lebte in Basel als geistlicher Leiter der Johannesgemeinschaft – entstanden seine großen theologischen Summen «Herrlichkeit», «Theodramatik» und «Theologik», insgesamt 16 umfangreiche Bände, ein riesiges Werk – daneben viele kleinere, auf die Gegenwart bezogene, oft zugespitzt formulierte Schriften. Denn Balthasar war nicht nur der Mann der großen «Summen», er war auch ein begnadeter Schreiber für den Tag, ein Autor, dem viele Töne, auch sarkastische und polemische, zu Gebote standen; selbst aus den kleinen handgeschriebenen Postkarten, die er verschickte, konnten manchmal Funken sprühen.

Wer ihn in der Arnold-Böcklin-Straße 42 in Basel besuchte, dem präsentierte sich ein hochgewachsener, leicht abweisend wirkender Mann, der sich erst im längeren Gespräch allmählich zu erwärmen und aus der vorsichtigen Reserve und Zurückhaltung zu lösen begann. Seine Zu- und Abneigungen offenbarte er freilich rasch und mit ganz undiplomatischer Deutlichkeit. Zweifellos hatte er bei seinen Gesprächen über eine neue Zeitschrift auch «Concilium» im Visier, das er verdächtigte, je ferner das Konzil rückte, mehr und mehr zu einem «Kampfblatt» der Progressisten in der Kirche zu werden. Ich erinnere mich einer Bemerkung Balthasars im

Gespräch: die Redaktion von «Concilium» hatte gerade am Zürchersee getagt, und das Treffen war auf Einladung von Hans Küng mit einer «Lustfahrt» auf dem See beendet worden. Balthasar berichtete davon – und plötzlich nahm das Wort Lustfahrt – «Luschtfahrt» – in seinem Mund eine fast apokalyptische Tönung an.

Übrigens Küng: Er verdankte seinen frühen Ruf nach Tübingen im Jahr 1960 (auch) der Tatsache, dass die für Universitäten zuständige römische Kongregation das Nihil obstat für Balthasar, der von der Universität Tübingen primo et unico loco berufen worden war, brüsk und ohne Begründung verweigert hatte. Fürchtete man in der Kurie den Mann, der einst die «Schleifung der Bastionen» proklamiert hatte? Jedenfalls, Balthasar blieb lebenslang ohne ein universitäres Lehramt (auch ein Ruf nach München auf den Guardini-Lehrstuhl schlug fehl). In der Internationalen Theologenkommision stellte sich der Schweizer, wenn er neben den Professoren berühmter Universitäten Platz nahm, stets selbstironisch mit den Worten vor: «Hans Urs von Balthasar – niente.»

Früh hatte auch Joseph Ratzinger den Schriftsteller Balthasar kennengelernt – schon in Studentenzeiten, als er sich für die französische Theologie zu interessieren begann, die sich ja deutlich in Balthasars Werken widerspiegelt. Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte er das Aufsatzwerk des Älteren in der Zeitschrift «Hochland» gewürdigt (1961/62) und es als «Geschenk an die Theologie unserer Zeit» bezeichnet. Aber auch in der Zeit des Konzils – an dem Balthasar selbst nicht teilnahm, da kein Bischof ihn einlud – und in der Zeit danach bestanden enge Kontakte zwischen beiden Theologen. Ratzingers Name tauchte im Schriftenverzeichnis des Johannes-Verlags zu der Zeit auf, als sich der junge, schon weithin bekannte Autor von seinem ursprünglichen «Hausverlag» – dem Kösel Verlag in München – zu lösen begann (Anlass war die in den siebziger Jahren beginnende Um- und Neuorientierung des Verlags). Ratzingers bekanntestes Werk, die «Einführung in das Christentum» war 1968 noch bei Kösel erschienen – die späteren großen Werke Ratzingers jedoch wurden anderswo publiziert, das umfangreiche Gesamtwerk sammelte sich schließlich bei Herder, wo heute Band um Band der Gesamtausgabe erscheint.

Auch von Ratzinger gab es nachkonziliare Signale und Richtungszeichen, ähnlich wie bei Balthasar. Die Bamberger Rede von 1966 habe ich schon erwähnt. Aussagekräftig war vor allem das Vorwort zur «Einführung in das Christentum». Dort erinnerte Ratzinger die Leser an die Geschichte von «Hans im Glück», welcher seinen Goldbesitz Stück um Stück preisgab, bis nur noch ein Schleifstein übrig war – in der illusionären Erwartung, es bequemer zu haben und von Bindungen frei zu sein. Daran schloss Ratzinger die Frage: «Hat unsere Theologie in den letzten Jahren sich nicht vielfach auf einen ähnlichen Weg begeben? Hat sie nicht den Anspruch des Glaubens,

den man allzu drückend empfand, stufenweise herunterinterpretiert, immer nur so wenig, dass nichts Wichtiges verloren schien, und doch immer so viel, dass man bald darauf den nächsten Schritt wagen konnte? Und wird der arme Hans, der Christ, der vertrauensvoll sich von Tausch zu Tausch, von Interpretation zu Interpretation führen ließ, nicht wirklich bald statt des Goldes, mit dem er begann, nur noch einen Schleifstein in Händen halten, den wegzuerwerfen man ihm getrost zuraten darf?»

Was den jungen Ratzinger mit Balthasar verband, war neben dem verwandten Denkstil und der Orientierung an den Vätern gewiss auch die Sprache. Wie nur wenige Theologen seiner Generation schrieb Ratzinger ein klares durchsichtiges Deutsch, geschult an klassischen Mustern – ohne modischen Jargon, ausgezeichnet durch eine bewegliche Agogik, manchmal von donauländisch strömendem Schwung. Ein Autor mit solchen Gaben bot sich ganz von selbst zur Übersetzung in andere Sprachen an; und seit den Siebzigerjahren war Ratzinger im Begriff, ähnlich wie Balthasar ein katholisch-theologischer Autor internationalen Ranges zu werden. Seine Werke erreichten in vielen Übersetzungen zuerst die romanischen Länder, später auch die angelsächsische und die übrige Welt.

Dass Balthasar und Ratzinger sich fanden, war einleuchtend. Zu deutlich war ihre innere Wahlverwandtschaft, ihre Gemeinsamkeit im Denken und Fühlen. Aber wie kam der dritte Theologe zu den beiden anderen – wie kam Karl Lehmann zu Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger? Stand er als langjähriger engster Mitarbeiter von Karl Rahner nicht «auf der anderen Seite»? War er nicht eher ein Mann von «Concilium» – wo er zwei wichtige Aufsätze geschrieben hatte? Passte er überhaupt zu den beiden anderen Theologen – er, der als Jüngerer zwar viele Zeiterscheinungen in Welt und Kirche ähnlich kritisch sah wie Balthasar und Ratzinger, dem aber die tiefe Sorge-Empfindung, der Pessimismus, der beide manchmal überfiel, ganz fremd waren?

Es war wohl nicht nur einfach so, dass dem Theologen Lehmann «der Gedanke der *Communio* gefiel», wie er selbst später als Hauptgrund für seine Mitarbeit anmerkte. Noch andere Gründe dürften ihn zu *COMMUNIO* geführt haben. Einmal hatte sich das alte enge Verhältnis zu Karl Rahner gelockert: Zumindest kirchenpolitisch folgte der Schüler seinem Meister in den Jahren nach 1968 nicht mehr, er machte sich dessen späte Fundamentalopposition und Amtskritik nicht zu eigen – während die Schätzung und Bewunderung für den Theologen Rahner und sein Lebenswerk anhielt und lebenslang bestehen blieb. Zweitens hatte sich in der Zeit, in der Rahner sich als Bischofsberater mehr und mehr zurückzog, ein Direktverhältnis zwischen Kardinal Döpfner und Professor Lehmann angebahnt, das in einer immer engeren Zusammenarbeit, in Vorlagen und Gutachten – und schließlich in den unentbehrlichen Hilfsdiensten Lehmanns für die Gemeinsame

Synode – Früchte trug. Drittens war Lehmann selbst nie – wie die meisten Rahner-Schüler – an Balthasars Erscheinung und Werk achtlos oder ablehnend vorbeigegangen; er war immer bereit, unvoreingenommen von beiden Großen der zeitgenössischen deutschsprachigen Theologie zu lernen. Und viertens hatte Balthasar selbst in seinem umfassenden Spürsinn längst die Qualitäten Lehmanns entdeckt – vor allem seine Kenntnis der – katholischen wie evangelischen – Gegenwartstheologie, die ihm selbst und auch Ratzinger eher fernlag. Balthasar wie Ratzinger befanden, die moderne Theologie sei bei Lehmann «gut aufgehoben». Kurzum, Lehmann erwies sich aus mehreren Gründen als unentbehrlich – und Balthasar selbst ergriff 1970/71 die Initiative, ihn für COMMUNIO zu gewinnen.

Nachträglich stellte sich diese Kooptation als wichtiger Gewinn heraus. Kurzfristig war damit «ein Stück Rahner» in die Arbeit von COMMUNIO integriert; die Zeitschrift entging dadurch dem Vorwurf, ein nur-oppositionelles, parteilich festgelegtes Blatt, ein bloßer Widerpart von «Concilium» zu sein. Langfristig – aber das konnte damals noch niemand ahnen – profitierte COMMUNIO von der wachsenden «Amtlichkeit» des Döpfner-Ratgebers, Synoden-Begleiters und späteren Mainzer Bischofs und Kardinals Lehmann. Da im Lauf der Zeit bei COMMUNIO immer wieder erhebliche organisatorische, redaktionelle, kommunikative und finanzielle Probleme zu lösen waren, war eine solche Appellationsinstanz in kritischen Situationen für die Zeitschrift wichtig – auch in der späteren Zeit, in der sich die Herausgeberschaft um Peter Henrici, Walter Kasper und Christoph Schönborn erweiterte, während Joseph Ratzinger nach der Übernahme seines römischen Amtes auf Wunsch Johannes Pauls II. aus der Herausgeberschaft von COMMUNIO ausschied.

Soviel zum theologischen Feld, in dem die Gründung von COMMUNIO sich vorbereitete. Die Pläne und Gespräche, die Entwürfe und Initiativen der Theologen in den Sechzigerjahren – ausgetauscht hauptsächlich zwischen Deutschen und Franzosen, Italienern, Spaniern, Niederländern, später zwischen Süd- und Nordamerikanern, Polen, Ungarn, Kroaten – waren wichtig, ja unentbehrlich, sie waren die notwendige Bedingung für das Entstehen der Zeitschrift. Vor allem die Verbindungen Balthasars zur französischen Theologie, seine Zusammenarbeit mit de Lubac, Bouyer, Le Guillou bewährten sich hier. Das allein reichte aber noch nicht aus. Damit die Zeitschrift Gestalt annahm, bedurfte es eines besonderen Anlasses – und der hatte speziell mit den Laien unter den Gründern von COMMUNIO zu tun.

Auch die Laien suchten ähnlich wie die Theologen in dieser Zeit nach etwas – sie suchten nach einer möglichen Fortsetzung (oder nach einem Ersatz) für die deutsche Kulturzeitschrift «Hochland», die in den Sechzigerjahren in eine Krise geraten war. Der Kösel-Verlag hatte dem Chefredakteur Franz Greiner gekündigt und versuchte im Jahr 1972 mit einer «apertura a

sinistra» – mit einem von Helmut Lindemann herausgegebenen «Neuen Hochland» – verlorenes Terrain zurückzugewinnen. Freilich vergebens; das «Neue Hochland» erschien nur drei Jahre lang und musste Ende 1974 die Segel streichen. 1973 stellte auch «Wort und Wahrheit», die von Otto Mauer begründete österreichische «Monatszeitschrift für Religion und Kultur», die in der Vorkonzilszeit eine wichtige Rolle gespielt hatte, ihr Erscheinen ein. Mit dem Ende der beiden Zeitschriften wurden zahlreiche Stammabonnenten – und auch Stammautoren! – publizistisch heimatlos. Im deutschsprachigen Katholizismus entstand eine fühlbare mediale Lücke. Zugleich stiegen die Erwartungen an mögliche neue Organe, an Publizisten und Verleger, die sich zutrauten, das Erbe von «Hochland» und «Wort und Wahrheit» anzutreten. So entstand eine Marktchance für ein Nachfolgeorgan – und es war am Ende kein Zufall, sondern konsequent, dass die «Internationale Katholische Zeitschrift» nicht in Frankreich – wo mehrere Verleger früh ihr Interesse gezeigt hatten und Teams sich zur Herausgabe einer Zeitschrift sammelten – erschien, sondern in der Bundesrepublik Deutschland.

### 3. Die Laien: *COMMUNIO* als neues Hochland?

An dieser Stelle ist von den Laien unter den Begründern von *COMMUNIO* zu sprechen. Es waren vier: Otto B. Roegele, Albert Görres, Franz Greiner und Hans Maier. Die Zentralfigur war Franz Greiner, der nicht nur einer der sieben Herausgeber von *COMMUNIO* wurde, sondern auch als Verlagsgründer und Chefredakteur maßgeblichen Einfluss auf die Zeitschrift nahm – 16 Jahre lang, vom ersten Jahrgang 1972 an, für den er das einleitende Editorial schrieb, bis zur Planung und Betreuung der letzten Hefte in seinem Todesjahr 1987.

Greiner, 1919 geboren, war Journalist aus Leidenschaft. Er hatte seine Laufbahn bei der «Göttinger Universitätszeitung», dem führenden westdeutschen Wissenschaftsorgan der ersten Nachkriegsjahre, begonnen. 1952 wechselte er zur Herder-Korrespondenz in Freiburg, wo er bis 1965 als Chef vom Dienst und als Chefredakteur tätig war. 1965 wurde er Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter der Zeitschrift «Hochland». Seit 1965 war er zugleich stellvertretender Hauptabteilungsleiter beim Westdeutschen Rundfunk.

Verpflichtend für den gebürtigen Leipziger war vor allem die Hochland-Tradition. Greiner war sich bewusst, was es bedeutete, Nachfolger von Carl Muth, Friedrich Fuchs, Franz Josef Schöningh und Karl Schaezler zu sein – Chefredakteur einer «Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst», wie der alte Untertitel der 1903 gegründeten Zeitschrift hieß. Hochland – so schrieb Greiner in einem Rückblick 1974 – «hatte zwei Weltkriege überlebt, war einmal von der Römischen Kurie indiziert und

einmal (1941) durch Entscheid der NS-Behörden eingestampft worden [...] Sie hat auch nach ihrem zweiten Start für manchen Wirbel gesorgt, so z. B. durch Roegeles Beitrag «Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos» (1948) und Böckenfördes Angriffe (1960) gegen das Verhalten der kirchlichen Führung im Jahre 1933 [...] Es braucht nicht betont zu werden, dass Freunde des alten «Hochland» alles unternommen haben, um das Überleben der Zeitschrift bei Wahrung ihrer Unabhängigkeit zu sichern, Versuche, die auf eine gewisse Zeit sicher erfolgreich gewesen wären, zumal da der Auflagenstand noch 1970 ca. 6000 betrug und damit [...] über der Rentabilitätsgrenze lag [...] Doch der Verleger wollte nicht [...] So kam es mit Beginn des dritten Starts der Zeitschrift zum allgemeinen Exodus fast aller Stammautoren von «Hochland». Vier von ihnen (von Balthasar, Roegele, Maier, Ratzinger) gründeten gemeinsam mit dem letzten Herausgeber von «Hochland» die «Internationale katholische Zeitschrift Communio». Dieses Zweimonatsblatt sieht es als eines seiner Ziele an, «das Erbe des alten Hochland zu sichern» (Franz Greiner, Das Ende einer publizistischen Institution. Kritischer Rückblick auf 68 Jahre «Hochland», in: Rheinischer Merkur vom 13. Dezember 1974).

Greiner stand bei seiner Initiative in enger Verbindung mit Otto B. Roegele, dem Herausgeber des «Rheinischen Merkur», der sich – von Herkunft Arzt und Historiker – in der katholischen Nachkriegspublizistik seit den Fünfzigerjahren einen Namen gemacht hatte. Lange Jahre wirkte er als Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands. 1968 war er einer der Initiatoren des «Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses» (ifp), der Journalistenschule der deutschen Bischöfe. Seit 1963 war Roegele Ordinarius für Zeitungswissenschaft an der Universität München. Gleich im ersten Jahrgang von COMMUNIO schrieb er vier wichtige Beiträge, einen davon gemeinsam mit Franz Greiner über das «Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik» – ein Dauerthema nach dem Untergang der 1968 gegründeten, 1971 eingestellten Wochenzeitung «Publik».

Zu den Gründern gehörte auch der Psychotherapeut Albert Görres, seit 1966 an der Universität München tätig, vorher in Mainz. Mit Karl Rahner und Karl Lehmann befreundet, war er der katholischen Kirche in kritischer Loyalität verbunden. Als Forscher mit eingehenden therapeutischen Erfahrungen legte Görres den Grund für eine Betrachtung der Kirche von innen her – sie schloss auch die Wahrnehmung problematischer, in Teilen pathologischer Züge des Katholischen ein. Berühmt wurden seine Untersuchungen über «ekklesiogene Neurosen» bei Klerikern und Laien. Görres trat zugleich entschieden für den Hochland-Charakter der COMMUNIO ein: er legte großen Wert darauf, dass die Zeitschrift nicht nur von Theologen, sondern auch von Laien geschrieben werde, mit Stellungnahmen zu Zeitthemen ohne theologische Fachsprache und Spezialisierung. «Mir missfällt

extrem», schrieb er am 1. März 1972 an Greiner, «dass gerade die erste Nummer entgegen den Vereinbarungen fast ausschließlich theologisch bestimmt ist. War wirklich kein einziges größeres ‚profanes‘ Manuskript zu haben?»

Endlich Hans Maier. Er galt auf Grund seiner Dissertation mit dem Titel «Revolution und Kirche» und seines Wirkens für die «neue Wissenschaft der Politik» in den frühen Sechzigerjahren eher als «links» – ein ausgewiesener Konservativer wie Johannes Spoerl begrüßte ihn bei der ersten Begegnung mit katholischen Kollegen in München 1962 mit den Worten: «Sie sollen ja ein guter Wissenschaftler sein – aber ein Revoluzzer!» An der geistigen Vorbereitung auf das Konzil, aber auch an der Entstehung nachkonziliarer Strukturen in Deutschland nahm Maier seit 1963 intensiven Anteil: einmal in Begegnungen mit Augustin Bea, Julius Döpfner, Karl Forster, John Courtney Murray, Joseph Ratzinger, später im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und als Mitglied der Gemeinsamen Synode in Würzburg.

Seit seiner Schülerzeit bewunderte er den Übersetzer Hans Urs von Balthasar und sammelte seine Calderon-, Péguy- und Claudel-Übertragungen. Aber erst die Jahre nach dem Konzil brachten ihn auch persönlich mit dem Basler Theologen in Verbindung. Das hatte mit einem dritten zu tun, mit dem Rahner-Schüler Johann Baptist Metz. Als dieser sich in den Sechzigerjahren anschickte, eine neue «politische Theologie» zu entwickeln (ungeachtet der Tatsache, dass dieses Wort durch Carl Schmitt ganz offenkundig diskreditiert war), erhob Maier Einspruch. Dabei störte ihn nicht ein politisches Verständnis des Evangeliums, wie es Metz proklamierte; denn natürlich bezog sich die christliche Botschaft auch nach seiner Meinung auf alle Bereiche des Lebens, auch auf Wirtschaft, Politik, Kultur. Maier war aber nicht einverstanden mit Metz' Versuch, unter dem Stichwort «politische Theologie» so etwas wie *die* politische Botschaft *der* Kirche unter den Bedingungen der Gegenwart zu formulieren und als kirchlichen Auftrag zu institutionalisieren. Er sah hinter diesem Konzept einen neuen Integralismus und Klerikalismus entstehen. Denn für ihn war Politik nicht ein lehramtlich gepflasterter Weg, sondern ein ständiges mühsames Wegesuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

Maier machte seine Vorbehalte geltend in zwei Aufsätzen in den «Stimmen der Zeit» 1969 und 1970. Die Buchausgabe mit dem Titel «Kritik der politischen Theologie» erschien in der Reihe «Kriterien» des Johannes Verlags, in der auch Balthasars «Cordula» erschienen war. Mit der Wahl der Schweizer Edition trennte sich Maier zugleich – wie auch Ratzinger in dieser Zeit – vom Kösel-Verlag.

Zwischen den sieben Herausgebern – den «sieben Aufrechten», wie der «Spiegel» ironisch schrieb – entwickelte sich eine enge Zusammenarbeit. Die Polarität von Geistlichen und Laien erwies sich dabei als anregend und fruchtbar. Seit der ersten Herausgebertagung im August 1971 in Zürich



wurden alle Hefte von COMMUNIO im Kreis der Sieben entworfen – wobei freilich nicht immer alle anwesend sein konnten und mancher sich schriftlich oder telefonisch äußerte. Aber eine Mehrheit war bei den Treffen immer zugegen. Franz Greiner als Chefredakteur behielt selbstverständlich das abschließende Wort. Ohne ihn hätte das komplizierte Unternehmen weder starten noch landen können. Für ihn blieb die Redaktion von COMMUNIO bis zum Lebensende der Hauptberuf, für ihn «gab es weder Büroschluss noch Altersgrenze» (Otto B. Roegele). Vor allem die von Anfang an per Luftpost verschickte englische Version der deutschen Ausgabe ging auf seine Initiative zurück – sie machte das Blatt in Kürze bei Bischöfen und katholischen Intellektuellen in den englischsprachigen Ländern bekannt.

Wir tagten als Herausbergremium mit redaktioneller Kompetenz an verschiedenen Orten, zunächst in Zürich, dann in München, später in Mainz und in anderen Städten der Bundesrepublik. In München waren Tagungsorte die Katholische Akademie in der Mandlstraße in Schwabing, das Institut von Otto B. Roegele am Karolinenplatz und meine Wohnung in der Autharistraße. Hier lernte man im Lauf der Zeit auch die italienischen und französischen, die kroatischen und polnischen Herausgeber der internationalen Ausgaben kennen, die bald an unsere Seite traten.

Internationalität war von Anfang an ein wichtiges Prinzip von COMMUNIO. Es war aber gar nicht leicht, sie herzustellen. Zwar gab es, wie erwähnt, in den Nachbarländern zahlreiche Initiativen – in Italien in der neuentstehenden Bewegung «*Communione e liberazione*», in Frankreich im Kreis um Rémi Brague, Jean-Luc Marion und Jean Duchesne (später den führenden Köpfen von COMMUNIO-France). Auch in Jugoslawien – genauer in Kroatien und Slowenien – und in Polen (dort vor allem in Krakau um Erzbischof Karol Wojtyła) sammelten sich solche Gruppen. Aber der Schritt von den verschiedenen – oft sehr lebendigen und agilen – *movimenti*, *mouvements*, Bewegungen zu einer regelmäßig erscheinenden Zeitschrift erwies sich doch als größer und schwieriger als gedacht. Selbst in den aktivsten COMMUNIO-Gruppen kamen oft nur ein paar hundert Personen zusammen – zu wenig für publizistische Aktivitäten, die längerfristig angelegt waren. Hier hatten die Deutschen mit ihrer in den Umbrüchen der Sechzigerjahre «herrenlos» gewordenen katholischen Leserschaft, die man nur neu zu sammeln brauchte, die besseren Karten.

Bei der internationalen Ausbreitung von COMMUNIO stießen zwei Traditionen zusammen: die romanische der lebendigen, aktionsfreudigen, freilich manchmal auch kurzlebigen «Bewegungen» – und die vor allem in den deutschsprachigen Ländern verankerte Tradition der katholischen Kulturzeitschrift nach dem Muster von «Hochland» – mit regelmäßig erscheinenden Heften, weitgehend anonymer Leserschaft, weit ausgreifendem

Interessenspektrum und regelmäßigen Ausblicken in die allgemeine Kultur und in die außerkatholische Welt. (Die slawischen Länder lagen zwischen diesen beiden Modellen.) Es war vor allem das Verdienst Balthasars und Greiners, dass die Kontakte zwischen den «zwei Kulturen» nicht abrissen, dass die Internationalität von COMMUNIO nie ernsthaft gefährdet war und sich im Lauf der Zeit immer mehr vertiefte.

Die Deutschen waren mit der üblichen Systematik vorgegangen: Sie hatten zuerst einen «Verein der Freunde und Förderer COMMUNIO e. V.» gegründet (schon 1971), der die Verbreitung katholischer Ideen, die Werbung für die Zeitschrift und die Sammlung von Spenden in die Hand nahm. Dann hatten sich die Herausgeber als Redaktionsgremium etabliert. Schließlich war Franz Greiner mit der verantwortlichen (End)redaktion der neuen Zeitschrift beauftragt worden.

Die Suche nach einem geeigneten Verlag reichte noch weiter zurück. Ursprünglich dachte man sogar an den Kösel-Verlag, die Heimat von «Hochland». Doch nach einem Gespräch, das Hans Maier im Auftrag von Balthasar, Ratzinger, Greiner und Roegele am 2. Oktober 1970 mit dem Verlagschef Dr. Heinrich Wild in München, führte, gaben die Herausgeber diese Absicht auf – zu weit lagen die Vorstellungen auseinander. 1970 bis 1972 verhandelte man mit mehreren Verlagen, mit Herder in Freiburg, Bachem in Köln, Knecht in Frankfurt. Schließlich gründete Franz Greiner seinen eigenen Verlag, den «Verlag für christliche Literatur Communio GmbH» in Rodenkirchen. Er war – und blieb lange – die editorische Hauptadresse von COMMUNIO. Doch für Herstellung, Vertrieb, Inkasso und Werbung brauchte man zusätzlich einen Verlag mit entsprechenden technischen Ressourcen: das war anfangs der Verlag Josef Knecht in Frankfurt (seit 1972), später der Bonifatius-Verlag in Paderborn (seit 1981), dann der Johannes-Verlag in Einsiedeln (seit 2000), und heute der Schwabenverlag in Ostfildern (seit 2007).

#### 4. Der Name COMMUNIO

Zum Schluss eine Frage, die sich beim Blick auf die Entstehungsgeschichte unserer Zeitschrift stellt: Wie kam COMMUNIO eigentlich zu seinem Namen? Ich zitiere einen der Mitgründer und langjährigen Herausgeber, der sich zu dieser Frage geäußert hat: Joseph Ratzinger.

«Ich weiß nicht mehr», so berichtete der damalige Kurienkardinal am 28. Mai 1992 beim Symposium anlässlich des 20jährigen Bestehens der «Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio» an der Gregoriana in Rom, «wann genau der Name *Communio* zuerst ins Gespräch kam. Aber ich vermute, dass es durch die Berührung mit *Communione e liberazione* geschehen ist. Dieses Wort stand plötzlich wie eine Erleuchtung im Raum, weil

es in der Tat das Ganze dessen auszudrücken vermochte, was wir wollten. Freilich gab es da zunächst Schwierigkeiten, denn der Name war schon vergeben. Es gab in Frankreich eine kleine Zeitschrift unter diesem Titel, in Rom eine Buchreihe, die so hieß. Aus diesem Grund musste ein anderer Haupttitel – *Internationale katholische Zeitschrift* – gewählt werden; *Communio* konnte man dann ohne Verletzung der Rechte der anderen als Untertitel beifügen.

Durch diesen nun leitenden Begriff wie durch den Kontakt mit den italienischen Partnern ergaben sich weitere Klärungen über die Physiognomie der neuen Zeitschrift, die gegenüber bisherigen Zeitschriften auch strukturell neu sein wollte. In dieser neuen Struktur sollten sich zugleich auch die Kreativität und die Weite unseres Ausgangspunktes zeigen. Es handelte sich vor allem um zwei Elemente: Wir wollten einen neuen Typ von Internationalität. Gegenüber dem zentralistischen Konzept von *Concilium* waren wir der Meinung, dass der Sinn des Wortes *Communio* ein Miteinander von Einheit und Verschiedenheit verlangte... Aus dem Begriff *Communio* ergab sich für uns aber noch ein weiteres, uns damals sehr wichtiges Kennzeichen. Wir wollten *Communio* nicht einfach in einen neutralen Markt hineinwerfen und abwarten, in welcher Ecke sie ihre Abnehmer finden werde. Der Titel schien uns zu verlangen, dass die Zeitschrift *Communio* Gemeinschaft forme und immer wieder aus *Communio* heraus wachse. In den verschiedenen Mittelpunktorten sollten *Communio*-Kreise entstehen, in denen diese Zeitschrift als eine Art geistiger Grundlegung bedacht und besprochen werden sollte; umgekehrt sollte von diesen Kreisen her an uns Kritik und Anregung kommen, kurzum: an eine neue Art von Dialog mit den Lesern war gedacht. Die Zeitschrift sollte nicht einfach als intellektuelles Angebot im Raum stehen, sondern einen sie tragenden Lebenskontext haben, wobei man sich vorstellte, dass so auch eine neue Art von Finanzierung möglich werden könnte – nicht von einem festen Kapital her, sondern durch die gemeinsame Initiative all derer, die sich als Autoren und Leser als wirkliche Träger des Ganzen wissen sollten. Leider ist dieses Konzept nach bescheidenen Anläufen in Deutschland und entschiedeneren Versuchen in Frankreich nicht zum Tragen gekommen. Im Förderkreis von *Communio* ist in Deutschland immerhin ein Fragment des damals Gesuchten übriggeblieben. Wir mussten jedenfalls einsehen, dass man Gemeinschaft nicht durch eine Zeitschrift begründen kann, sondern dass die Gemeinschaft ihr vorausgehen und sie nötig machen muss, wie es bei *Communione e liberazione* der Fall ist. *Communio* war freilich nie als Organ dieser Bewegung gedacht, sondern sollte Christen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften einfach vom gemeinsamen Glauben her ansprechen und zusammenführen.»

Mit diesem Zitat will ich den Rundblick auf die Anfänge von COMMUNIO beenden – nicht ohne noch einmal auf die Notwendigkeit weiterer

Untersuchungen hinzuweisen. Es wäre schön, wenn wir beim fünfzigjährigen Bestehen der Zeitschrift in zehn Jahren – «so der Herr will und wir leben» – noch mehr über ihre Entstehung wüssten – Genaueres, als ich Ihnen heute vortragen konnte. Weiteren Erforschern der Frühgeschichte von COMMUNIO kann ich also nur Glück und Erfolg wünschen. Vivant sequentes!

KARL KARDINAL LEHMANN · MAINZ

COMMUNIO  
– EIN THEOLOGISCHES PROGRAMM<sup>1</sup>

I.

Wir haben einen sehr ausführlichen und außerordentlich kenntnisreichen Vortrag von Hans Maier gehört, den ich hier voraussetzen darf. Ich habe selbst über das Entstehen von *Communio* aus diesem aufschlussreichen Vortrag mehr gehört, als ich bisher wusste. Dabei muss man manches noch in Beziehung setzen zu anderen Äußerungen über Zeitschriftenpläne der damaligen Zeit. Vieles ist offenbar, auch noch in anderer Richtung, im Rahmen der *Commissio Theologica Internationalis* (CTI) erwogen worden. Dies war im Jahr 1969. Ich darf auf einen Artikel von Georges Card. Cottier OP, dem ehemaligen Magister Sacri Palatii, dem früheren Theologen des Päpstlichen Hauses, verweisen über die Pläne vor allem von P. Le Guillou<sup>2</sup>.

Es dauerte offensichtlich länger, bis die Entscheidung für *Communio* gefallen war. Man spürt die Atmosphäre der Vorbereitung noch gut z. B. in der Äußerung des heutigen Papstes Benedikt XVI./Joseph Ratzinger: «Es ging ihm (Hans Urs von Balthasar) darum, alle diejenigen zu sammeln, die Theologie nicht aus vorgefassten kirchenpolitischen Zielsetzungen heraus treiben wollten, sondern ganz streng von ihren Quellen und ihren Methoden her zu arbeiten entschieden waren. So entstand der Gedanke einer Internationalen Zeitschrift, die aus der *Communio* in Sakrament und Glaube heraus wirken und in sie hineinführen sollte. Wir haben das oft zusammen mit Lubac und Bouyer, Le Guillou, Medina besprochen. Zunächst schien sich das Projekt in Deutschland und Frankreich realisieren zu lassen. Dann aber traten – wohl auch durch die Erkrankung von Le Guillou – in Frankreich Schwierigkeiten auf. Inzwischen hatte Balthasar den Gründer der Bewegung *Comunione e Liberazione*, Luigi Giussani, und seine vielversprechenden jungen Leute in Mailand kennengelernt. So wurde die Zeitschrift zunächst in Deutschland und Italien geboren, mit einem je eigenen Gesicht.

*KARL KARDINAL LEHMANN, geb. 1936, 1968-1971 Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, 1971-1983 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg i.Br. Seit 1983 Bischof von Mainz. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Denn es war unsere Überzeugung, dass dieses Blatt nicht ausschließlich theologisch sein durfte, sondern angesichts des Entstehens der Krise der Theologie aus einer Krise der Kultur, ja, aus einer Kulturrevolution, auch den kulturellen Bereich umfassen und zusammen mit Laien von hoher kultureller Kompetenz herausgegeben werden müsse. Da die Kulturen in den einzelnen Ländern recht verschieden sind, musste die Zeitschrift dem Rechnung tragen und sozusagen ein föderalistisches Gepräge zeigen.»<sup>3</sup>

So weit möchte ich als Anknüpfung an das von Hans Maier Gesagte erinnern. Dabei sind die Rahmenbedingungen der Entstehung der neuen Zeitschrift wichtig, nämlich die Situation des nachkonziliaren Katholizismus und die Ausrichtung der neuen Zeitschrift unter Einbeziehung der kulturellen Probleme.

Zum ersten Aspekt schreibt der verantwortliche Herausgeber von *Communio*, Dr. Franz Greiner, in einem Editorial zu Beginn der ersten Nummer, gleichsam als Auftakt: «Wir wissen, dass die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins viele Menschen bewegt. Eine menschlich und religiös überzeugende Antwort darauf muss versucht werden. Wir stellen fest, dass das reiche, oft verwirrende Angebot des nachkonziliaren Katholizismus die Not vieler überzeugter Christen nicht behoben, sondern verschärft hat. Eine kritische Sichtung dieses Angebots muss daher gewagt werden. Wir erleben in der kirchlichen Gemeinschaft eine zunehmende Bildung von Fronten, eine Polarisierung, nicht nur der Meinungen, sondern auch der Glaubenssichten und -haltungen, die den uns alle tragenden Grund des Glaubens gefährdet. Wir sind nicht bereit, diese Entwicklung als einen unabwendbaren Vorgang hinzunehmen.»<sup>4</sup> Franz Greiner, ehemaliger verantwortlicher Schriftleiter für das «Hochland» (1903–1971), ist überzeugt, dass es zum Abbau der Konfrontation eines neuen Ansatzes bedarf. Er benutzt zu dessen Beschreibung eine Aussage, die damals eine Kontroverse ausgelöst hat: «Mit der Fixierung einer ‹Linie›, der Kursfestlegung ‹Mitte› oder ‹Links› oder ‹Rechts› ist ein solcher Ansatz nicht zu gewinnen. Er kann nur ‹Oberhalb› des großen Feldes liegen, in welchem sich die Fronten heute begegnen.»<sup>5</sup>

Franz Greiner sieht zur Erreichung dieses Zieles die Notwendigkeit einiger Voraussetzungen: «Sie heißen Katholizität, Internationalität und neue Trägerschaft. Sie bestimmen die Struktur unserer Zeitschrift.»<sup>6</sup> Greiner wusste um die Gefährdung einer solchen Konzeption von internationalem Ausmaß: «Zugleich aber sehen wir die Gefahren, die mit einer Präsentation von Denken und Handeln in einem derart weit gespannten Rahmen für die Lebensfähigkeit der Zeitschrift verbunden sind. Wir meinen die Statik des Angebots, den Verlust an Aktualität und damit an wirklichen Adressaten. Ohne diese aber wären wir – auch bei ansehnlicher Auflage – tot. Unsere Arbeit bliebe vergeblich. Daher unser Versuch, mit unseren Freunden in Frankreich, Italien, Spanien, Holland, den beiden Amerika und dem Osten

Europas Zeitschriftentypen zu entwickeln, die auch für regionale Perspektiven Raum lassen.»<sup>7</sup> Dafür sollte auch eine neue Trägerschaft gefunden werden: «Wir sind schließlich davon überzeugt, dass das überkommene Strukturmuster unserer Zeitschriften: Verleger, Herausgeber, Redaktion und ein weitgehend anonym bleibendes Leserpublikum, nicht geeignet ist, das Ziel zu erreichen, das wir anstreben. Wir wollen daher einerseits die immer latent vorhandenen Spannungen, wie sie mit dem Zwangsverbund unterschiedlicher Interessen (Verleger, Herausgeber, Redaktion) gegeben sind, reduzieren und andererseits den «Leser» aktivieren durch Formen wie Gruppen und Zirkel, in denen er mit uns solidarisch denken und handeln kann.»<sup>8</sup>

Man wollte von Anfang an auch auf eine theologische Fachzeitschrift im engeren Sinn verzichten. Die Zeitschrift sollte nicht nur spezialistisch Informationen liefern, «sondern vor allem die existentielle Situation der Vielen ansprechen, auf sie hinzielend und ihnen dadurch helfend. Und Hilfen werden wir zu geben versuchen ... einer Pastoral, die heute leisten soll, was sie nicht leisten kann, weil Personen und Institutionen nicht ausreichen, die sich der mühevollen, aber unerlässlichen Aufgabe unterziehen, die neuen und alten Einsichten des theologischen Denkens dem Seelsorger verständlich und verlässlich nahe zu bringen, damit der Graben zwischen dem theologischen Denken und dem pastoralen Handeln nicht immer breiter wird.»<sup>9</sup> Franz Greiner berichtet übrigens im Lauf des Jahres über «Das erste Echo»<sup>10</sup>. Dies wird «Nach einem Jahr»<sup>11</sup> fortgesetzt.

Über die kulturelle Dimension habe ich oben schon berichtet. Freilich darf dabei das theologische Ziel nicht aus dem Auge verloren werden. «Die internationale katholische Zeitschrift «Communio» wird daher keine theologische Zeitschrift im engeren Sinne sein, doch wird jedes von ihr aufgegriffene Thema religiös-theologische Relevanz haben.»<sup>12</sup>

## II.

Damit sind die Umrisszeichnungen, die das Programm der neuen Zeitschrift im Sinne von Rahmenbedingungen prägen sollten. Zusammengefasst wurde dies im Titel «Communio». In der Zwischenzeit ist das Wort «Communio» zu einem regelrechten Gemeinplatz geworden. Man hat damit eine Kurzformel geschaffen, um die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem Grundbegriff zusammenzufassen. Aber gerade so blieb «Communio» auch bei der vielgestaltigen Ausformung der konziliaren Aussagen über die Kirche bis zu einem gewissen Grad eine Art Schlagwort. Insofern schwankt der Begriff «Communio», wenn man ihn nicht näher klärt.

Man muss nämlich zugeben, dass das Wort *Communio* im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht die zentrale Stellung einnimmt, die man fast selbstverständlich vermutet. Das Wort wird freilich oft verwendet, aber

eben zur Beschreibung sehr verschiedener Bereiche: zur Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche (UR 3, 4, 30), als «*communio hierarchica*» (LG 22, 25; CD 5; «*Nota praevia*»), als «*communio sacramentalis*» (SC 55), als «*communio sanctorum*» (LG 49–50, 52; SC 8), als «*communio universalis ecclesiae*» (LG 49–50).<sup>13</sup> Es ist auch bezeichnend, dass die ersten Studien zur konziliaren Ekklesiologie dem Begriff *Communio* noch nicht die Aufmerksamkeit schenkten, die man annehmen könnte.<sup>14</sup> Es ist aber wohl eine überzogene Feststellung, wenn z. B. Elmar Klinger meint feststellen zu müssen, dass *Communio* keine zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente sei.<sup>15</sup> Der Rückgriff auf den biblischen Begriff von Kirche als Volk Gottes sei in der Nachkonzilszeit durch das Bild der hierarchischen Gemeinschaft (*Communio*) verdrängt worden. Klinger hat gegenüber einer pauschalen Lektüre der Kirchenkonstitution damit Recht, dass das Wort *Communio* keine zentrale Position einnimmt. Aber gerade in der zunächst vielgestaltigen Bedeutungsbreite kann das Wort durchaus als Synthese für die wesentlichen Elemente der Ekklesiologie des Konzils dienen.

Ich bin der Überzeugung, dass diese Synthese auf die *Communio*-Ekklesiologie hin aber erst und ausdrücklich durch das Abschlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 erfolgte. Die Schlüsselkategorie zum Begriff Kirche heißt hier in der Tat Gemeinschaft – *communio*.<sup>16</sup> Diese Außerordentliche Bischofssynode, 20 Jahre nach dem Konzil, war überzeugt, dass eine tiefere Rezeption Not tut. Die vier großen Konzilskonstitutionen würden einen Verständnisschlüssel für die anderen Texte bieten (vgl. I, 5). Der dritte Teil des Abschlussdokumentes ist dem Verständnis der Kirche als «*Communio*» gewidmet. Schon im ersten Satz heißt es: «Die «*Communio*»-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die *Koinonia/Communio*, die in der Heiligen Schrift gründet, genoss in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als «*communio*» klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.» (C, 1, S. 13)

Der umfassende Begriff *Communio* meint vor allem die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Der trinitarische Ursprung ist also konstitutiv. Die Gemeinschaft geschieht vor allem im Wort Gottes und in den Sakramenten, besonders in Taufe und Eucharistie. (vgl. LG 11) Deswegen darf man die *Communio*-Ekklesiologie auch nicht reduzieren auf organisatorische Fragen, sie ist jedoch für sie die Grundlage der Ordnung in der Kirche und des Verhältnisses zwischen Einheit und Vielfalt. Dies wird im Abschlussdokument genauer entfaltet, wobei auch die ökumenische Bedeutung der *Communio* einbezogen wird (vgl. C, 7, S. 17). Vor allem Walter Kasper hat als ein maßgeblicher Berater der Bischofssynode 1985 diese Interpretation durch die Synode gestützt.<sup>17</sup>



## III.

Im Lauf der Jahre hat man in Rom, vor allem durch die Glaubenskongregation, die Ergebnisse der Bischofssynode 1985 aufgenommen und gefestigt. Es ist hier nicht notwendig, alle einzelnen Etappen genauer zu umschreiben. Aber ich will doch die wichtigsten Stationen erwähnen. Das «Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*»<sup>18</sup> vom 28. Mai 1992 bezieht sich vor allem auf die Themen: Geheimnis der Kirche, Gesamtkirche und Teilkirchen, Einheit und Verschiedenheit in der kirchlichen Gemeinschaft, Gemeinschaft der Kirchen untereinander, Ökumenismus. Einleitend wird festgestellt, dass der Begriff *Communio* eine Schlüsselrolle in der katholischen Ekklesiologie einnimmt. «Nun werden jedoch im Bereich der Ekklesiologie manchmal Auffassungen vertreten, deren Verständnis der Kirche als *Communio-Geheimnis* offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen.»<sup>19</sup> Die Erklärung der Glaubenskongregation «*Dominus Jesus*» über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000<sup>20</sup> verstärkt und stützt diese Ausführungen, indem vor allem die Einzigkeit und Einheit der Kirche betont wird. Die Argumentation bezieht sich jedoch nicht so sehr auf die Kirche als *Communio* (vgl. jedoch Nr. 15–17). Die Glaubenskongregation greift das Thema des Verständnisses der konziliaren Ekklesiologie nochmals auf in einem Text mit dem Titel «Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche» vom 29. Juni 2007, wozu ein Kommentar zu diesen Antworten gehört, der freilich keinen Verfasser nennt und auch keine unmittelbare Autorisierung durch die Unterschrift der Autoritäten der Kongregation enthält. Die Ausführungen beziehen sich, wie schon in hohem Maß die vorher genannten Dokumente, auf das Verständnis der Aussage, dass die Kirche in der katholischen Kirche «subsistiert» (LG 8). Zur Leitidee der *Communio* werden keine nennenswerten Ausführungen gemacht, auch nicht im Kommentar.<sup>21</sup> Auf andere und weitere Texte brauche ich hier nicht einzugehen<sup>22</sup>, da sie keine zusätzlichen Erkenntnisse vermitteln.

Der Begriff der *Communio* ist in der Tradition der Kirche vor allem in der Prägung des Begriffs «Gemeinschaft der Heiligen» («*Communio sanctorum*») am meisten bekannt. Der Begriff (vgl. DH 19) ist wohl im gallischen Raum im Lauf des 4. Jahrhunderts als Zusatz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nachweisbar. Gewöhnlich werden dabei drei Dimensionen unterschieden: 1. Gemeinschaft aller in den Heilsgütern, besonders der Taufe und der Eucharistie; 2. die Einheit der Glaubenden in Glaube,

Hoffnung und Liebe; 3. die Einheit der pilgernden (streitenden), der vollendeten (triumphierenden) und der leidenden Kirche (Läuterung im Purgatorium). In der westlichen Theologie bezeichnet Gemeinschaft der Heiligen vor allem die himmlischen Heiligen. In diesem Sinne bezieht sich der Begriff weitgehend auf die Heiligenverehrung.<sup>23</sup> Es besteht aber heute kein Zweifel daran, dass der Ausdruck «Gemeinschaft der Heiligen» sich zunächst grundlegend nicht auf die Heiligen, sondern auf die «sancta» bezieht, also die «heiligen Mysterien». Es sind die Güter der Heilsgemeinschaft gemeint, also vor allem die Taufe, die im Credo besonders in der «Vergebung der Sünden» anklingt, während die «communio sanctorum» primär die Eucharistie im Blick hat. Taufe und Eucharistie sind die beiden großen Gaben, die uns durch den Geist Jesu Christi vermittelt worden sind. Man versteht auch unter «Communio» (ohne Zusatz) schon früh die Eucharistie, was auch noch unserem heutigen Sprachgebrauch entspricht, wenn wir z. B. vom Empfangen der Kommunion sprechen. «Mit dem Wort von der Gemeinschaft der Heiligen ist ... zunächst auf die eucharistische Gemeinschaft verwiesen, welche die über das Erdenrund verstreuten Kirchen vom Leib des Herrn her zu *einer* Kirche verbindet.»<sup>24</sup>

Der ekklesiologische Schlüsselbegriff *Communio* hat den Ertrag eines besseren Verständnisses von «*Communio sanctorum*» insofern in sich aufgenommen, als damit das sakramentale Element in der Bedeutung erheblich verstärkt worden ist. Sehr oft ist aber der Begriff der *Communio* fast nur horizontal verwendet worden, so dass die schon erwähnte trinitarische und nun eben auch sakramentale Dimension nicht genügend beachtet worden ist. Das Wort «*sanctorum*» («der Heiligen») ist also ursprünglich nicht auf Personen bezogen, sondern meint die heiligen Gaben, so dass die Kirche eben grundlegend vor allem von ihrem Gottesdienst her verstanden wird. Dies muss nicht zu einem grundlegenden Gegensatz zwischen der interpersonalen und der eucharistischen Bedeutung führen, aber die ursprüngliche Hervorhebung der heiligen Gaben darf nicht einfach unterschlagen oder wenigstens gering geschätzt werden. Die Vernachlässigung dieser Perspektive hat oft zu einer Verflachung des *Communio*-Begriffes geführt. Die aufgezeigten Ergebnisse der mannigfachen Forschungen sind noch zu wenig oder gar nicht in das durchschnittliche Verständnis von «*Communio*» eingegangen.

Ich muss hier davon absehen, ausführlicher das Schriftzeugnis für *Communio* als Leitwort einer Ekklesiologie zu entfalten.<sup>25</sup> Hinweisen möchte ich jedoch auf eine zentrale Aussage aus 1 Joh 1,3, die im Kern alles Wichtige enthält: «Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft (*koinonia*) mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen sei.» Das Wort *Communio*

hat also von zentralen biblischen Aussagen her theologische, christologische, heilsgeschichtliche und ekklesiologische Dimensionen. Daraus folgt auch die sakramentale, näherhin eucharistische Komponente, die wir z.B. in der paulinischen Theologie gut greifen können: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (koinonia) am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es, darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» (1 Kor 10,16f.)

Damit erklärt sich auch, warum diese Sicht der Kirche als *Communio* eng mit der sogenannten eucharistischen Ekklesiologie zusammenhängt, die vor allem auf dem Grund der Väteraussagen von orthodoxen Theologen im 20. Jahrhundert entwickelt worden ist. Wichtig ist aber auch der ursprünglich aus dem Jahr 1943 stammende Beitrag von L. Härtling über den Zusammenhang von Kirche und Papsttum. Dieser Artikel ist am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr beachtet worden.<sup>26</sup> J. Ratzinger hat angemerkt, dass dieser Beitrag für ihn «zu einer Schlüssellektüre geworden ist».<sup>27</sup> Vor diesem Hintergrund formuliert er im Jahr 2000: «Von solcher Sicht her haben wir – Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar und die übrigen Mitbegründer – der internationalen Zeitschrift, die wir 1972 endlich(!) starten konnten, den Titel «*Communio*» gegeben.»<sup>28</sup> Dabei ist gewiss noch daran zu erinnern, dass die französischen Theologen, vor allem Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Joseph Le Guillou und Jérôme Hamer, in der Entwicklung einer *Communio*-Ekklesiologie schon früh die Wege gebahnt haben.

#### IV.

Nun bleibt die Frage, wie es zum Schlüsselwort «*Communio*» für die neue Zeitschrift gekommen ist. Wir haben bisher zwei Hinweise näher verfolgt, die vor allem J. Ratzinger gegeben hat. Einerseits – wie wir eben aufgezeigt haben – verweist er um das Jahr 2000 auf die *Communio*-Ekklesiologie, wie sie am Vorabend des Konzils vor allem durch den Wiederabdruck des Artikels von L. Härtling bekannter geworden ist. Der heutige Papst verweist aber auch mehrfach auf die Schwierigkeiten aus Frankreich, die gewiss mit der Erkrankung von Le Guillou, aber auch – und dies scheint mir noch mehr erforscht werden zu müssen – wohl mit inhaltlichen und kirchenpolitischen Irritationen zusammenhängen, wie aus dem eingangs zitierten Artikel von G. Card. Cottier hervorgeht.

In diesem Kontext meint Joseph Ratzinger, dass die Aufnahme des Titels *Communio* noch andere Spuren aufzeigt, die ich z. T. nochmals wiederhole: «Balthasar gewann Kontakt mit der in Italien im Aufblühen begriffenen Bewegung *Comunione e liberazione*. Er fand bei den jungen Menschen, die

sich in der von Don Giussani gegründeten Gemeinschaft zusammenfanden, den Elan, die Risikofreudigkeit und den Mut des Glaubens vor, die gebraucht wurden. Damit war der italienische Partner gefunden. In Deutschland ergab es sich, dass der Verlag Kösel die traditionsreiche Kulturzeitschrift *Hochland* aufgeben wollte, um sie durch ein sehr kurzlebiges *Neues Hochland* zu ersetzen, wobei das Wort «neu» auf einen entschiedenen Kurswechsel hinwies. So war der letzte Schriftleiter des *Hochland*, Franz Greiner, bereit, seine ganze Erfahrung und sein Können in den Dienst der werdenden Zeitschrift zu stellen.»<sup>29</sup> Abschließend formuliert Joseph Ratzinger in dem in Rom gehaltenen Vortrag zum 20-jährigen Bestehen (1992) von *Communio*: «Ich weiß nicht mehr, wann genau der Name *Communio* zuerst ins Gespräch kam. Aber ich vermute, dass es durch die Berührung mit *Comunione e liberazione* geschehen ist. Dieses Wort stand plötzlich wie eine Erleuchtung im Raum, weil es in der Tat das Ganze dessen auszudrücken vermochte, was wir wollten. Freilich gab es da zunächst Schwierigkeiten, denn der Name war schon vergeben. Es gab in Frankreich eine kleine Zeitschrift unter diesem Titel, in Rom eine Buchreihe, die so hieß. Aus diesem Grund musste ein anderer Haupttitel – *Internationale katholische Zeitschrift* – gewählt werden; *Communio* konnte man dann ohne Verletzung der Rechte der anderen als Untertitel beifügen.»<sup>30</sup>

Vor diesem Hintergrund, besonders auch durch den Blick nach Italien und die *Hochland*-Tradition wird deutlich, warum die Verbindung von Theologie und Kultur ein wesentliches Kennzeichen der Zeitschrift sein sollte. «Daraus folgte dann auch, dass zur Redaktion Priester und Laien, Theologen und Vertreter anderer Disziplinen gehören mussten, um die Zeitschrift zu einem Forum des Gesprächs zwischen Glaube und Kultur werden zu lassen. Aus dem Begriff *Communio* ergab sich für uns aber noch ein weiteres, uns damals sehr wichtiges Kennzeichen. Wir wollten *Communio* nicht einfach in einen neutralen Markt hineinwerfen und abwarten, in welcher Ecke sie ihre Abnehmer finden werde. Der Titel schien uns zu verlangen, dass die Zeitschrift *Communio* Gemeinschaft forme und immer wieder aus *Communio* heraus wachse. In den verschiedenen Mittelpunktorten sollten *Communio*-Kreise entstehen, in denen diese Zeitschrift als eine Art geistiger Grundlegung bedacht und besprochen werden sollte; umgekehrt sollte von diesen Kreisen her an uns Kritik und Anregung kommen, kurzum: an eine neue Art von Dialog mit den Lesern war gedacht. Die Zeitschrift sollte nicht einfach als intellektuelles Angebot im Raum stehen, sondern einen sie tragenden Lebenskontext haben, wobei man sich vorstellte, dass so auch eine neue Art von Finanzierung möglich werden könnte – nicht von einem festen Kapital her, sondern durch die gemeinsame Initiative allerer, die sich als Autoren und Leser, als wirkliche Träger des Ganzen wissen sollten.»<sup>31</sup>

Vor diesem Hintergrund sind die Vermutungen über die Wahl des Namens *Communio* aufschlussreich. Man kann und muss eine genauere und letzte Beantwortung des Ursprungs der Titelbezeichnung jedoch offen lassen. Vermutlich kommen mehrere Stränge zu dem endgültig gewählten Titel «*Communio*» zusammen. Es ist ein gebündelter Konsens, durchaus mit Kompromiss-Elementen.

## V.

Jetzt ist es aber an der Zeit, dem programmatischen Artikel Hans Urs von Balthasars im ersten Heft von *Communio* 1972 nachzugehen.<sup>32</sup> Dabei ist einiges recht auffällig. Zunächst ist man überrascht, dass Hans Urs von Balthasar in dem programmatischen Aufriss an keiner Stelle auf das Konzil eingeht und nirgends einen Hinweis auf einen Konzilstext bringt. Dies ist im Jahr 1971/72 überraschend. Die Erklärung ist nicht einfach.

Die Zurückhaltung gegenüber dem Konzil und seinen Zeugnissen mag durchaus auch damit zusammenhängen, dass der Schweizer Theologe nicht am Konzilsgeschehen beteiligt war, was zweifellos ein unverständlicher Fehler war. Dies muss am Ende nicht nur negativ verstanden werden. «Denn die Distanz, aus der Balthasar das Ganze beobachten konnte, gab ihm eine Unabhängigkeit und Klarheit des Urteils, die unmöglich war, wenn man selbst vier Jahre im Inneren des Geschehens gestanden hatte. Er hat die Größe der konziliaren Texte uneingeschränkt erkannt und anerkannt, aber er sah auch, wie rundherum sich viele kleine Geister angesiedelt hatten, die nun aus der konziliaren Atmosphäre Bedeutung zu gewinnen suchten, indem sie einfach am Maßstab des Glaubens vorbeiredeten mit Forderungen oder Behauptungen, die dem Geschmack der Zeitgenossen entsprachen und aufregend erschienen, weil man sie bisher für unvereinbar mit dem Glauben der Kirche gehalten hatte.»<sup>33</sup>

Joseph Ratzinger teilt in dem Vortrag von 1992 mit, dass Hans Urs von Balthasar schon vor der Gründung von *Communio* 1972 in seiner Sorge um die kirchliche Situation Bundesgenossen für eine Orientierung in dieser verwirrenden Situation suchte. «Er plante ein Gemeinschaftswerk *Klarstellungen* mit einem Umfang von nicht mehr als 150 Seiten. Die besten Fachleute der einzelnen Disziplinen sollten in gedrängter Kürze darstellen, was für die Grundfragen des Glaubens wesentlich ist. Er arbeitete einen thematischen Plan aus, schrieb selber einen 35 Seiten langen Vorentwurf, in dem er den künftigen Autoren die innere Logik des Werkes darzustellen versuchte, um ihnen so den Platz ihres Themas im Ganzen sichtbar zu machen. Er war mit vielen Theologen im Gespräch, aber angesichts der Anforderungen, die nun gerade auf den von ihm vorgesehenen Autoren lagen, konnte die Sache nicht recht vorankommen... Irgendwann in diesen späten sechziger

Jahren kam Balthasar zu der Einsicht, dass sein Projekt nicht verwirklicht werden konnte. Es wurde klar, dass ein einmaliges Sammelwerk nicht ausreichte, sondern dass ein ständiges Gespräch mit den verschiedenen Strömungen notwendig war.»<sup>34</sup> So kam es zur Planung einer Zeitschrift. «Was schon beim Plan der *Klarstellungen* gegenüber den ersten polemischen Versuchen bestimmend gewesen war, wurde dabei vollends deutlich: dass nicht das Nein, sondern nur das Ja einem solchen Unternehmen Beständigkeit geben konnte. Es musste aus einem positiven Grund kommen, um so auch Antwort auf die gestellten Fragen geben zu können.»<sup>35</sup>

Hans Urs von Balthasar konzentriert sich in diesem Programmbeitrag fast ausschließlich auf die Schriftzeugnisse und verzichtet auch weitgehend auf patristische Texte, die allerdings in dem anschließenden Beitrag von H. de Lubac ausführlicher zur Sprache kommen. Der Beitrag Balthasars ist zwar einfach und verständlich, aber zugleich sehr dicht und tief geschrieben. Er ist deshalb auch nicht so leicht zusammenzufassen. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass man diesen Beitrag öfter anführt, aber ihn doch relativ wenig ausführlicher entfaltet. Um diesen Beitrag tiefer zu verstehen, sollte man auch das Gesamtwerk Balthasars einigermaßen kennen.<sup>36</sup> Immerhin kommt von Balthasar auch in der Reflexion auf sein Werk im Jahr 1975 auf «Communio» zu sprechen. Dies ist ein Zeichen dafür, wie sehr er in Communio ein eigenes Kind sah. Er nennt sich einen «Anstifter» zu dieser Neugründung. «Es ist keine uniforme Zeitschrift, die mechanisch in viele Sprachen übersetzt würde, sondern ein lebendiger Verband von Zeitschriften, die im gleichen Geist der Katholizität ihre Themen auswählen und durchbesprechen, nach Bedarf ihre Artikel austauschen und damit quer durch Länder, Kulturen und Kontinente verwirklichen, was ich auf viel engerer Basis zu leisten versucht habe. Die hier im Geist einer lebendigen Kirche zusammenarbeiten, sind durchwegs viel jünger als ich, so dass die Hoffnung besteht: wenn der alte dürre Ast demnächst abgesägt wird, kann der lebendige Baum ohne Schaden weiter wachsen, sich vielleicht ungehinderter ausbreiten.»<sup>37</sup>

Hans Urs von Balthasar gliedert nach einer kurzen Einleitung seinen Beitrag in die drei Teile: *Prinzip*, *Ausgriff*, *Forderung*. Der Text hat viel von einem Zeugnis und einem Bekenntnis an sich. Vielleicht verzichtet er – abgesehen von den Schriftziten – auch deshalb auf alle Anmerkungen und Nachweise. Gewiss setzt der Beitrag die elementaren Zuordnungen im Communio-Verständnis voraus. Es geht an erster Stelle um die Communio zwischen Gott und Mensch. An zweiter Stelle ergibt sich daraus die Communio der Glaubenden untereinander. Wort und Sakrament erscheinen als die eigentlichen Aufbauelemente der Gemeinschaft der Kirche. Er weist auf die gemeinsame menschliche Natur als Voraussetzung aller Kommunikation hin, die aber nicht ausreicht, weil der Mensch eben nicht nur Natur, sondern

Person ist und damit jeweils eine einmalige, unterschiedene Weise des Menschseins darstellt. Die Kommunion der Menschen untereinander wird von Gott her ermöglicht, der durch Jesus Christus im Heiligen Geist Menschen zusammenführt. Dadurch werden sie «Kirche» im vollen Sinn. Dies heißt: «Sie (diese Zeitschrift) darf nicht im Zirkel der Fachleute, der Theologen oder der Kirchenmacher bleiben ... Eine von Communio her denkende Zeitschrift darf nicht solchen Gruppen ihre Ideologie und ihre Rezepte liefern, sondern sie muss auf die fragenden und suchenden Menschen zugehen und in Gesprächen mit ihnen das Licht des Wortes Gottes selbst neu zu empfangen lernen. Wir könnten auch sagen: Sie muss im richtigen Sinn des Wortes missionarisch sein.»<sup>38</sup>

Hans Urs von Balthasar schätzt die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur hoch ein und erinnert daran durch Zeugnisse aus den Aussagen der Antike (Marc Aurel, Seneca). Im nachbiblischen Zeitalter ist dies aber keine reale Möglichkeit mehr. Es gibt nämlich nur noch die christliche Alternative gegen die Vorstellungen von Utopien, die letztlich eine innergeschichtliche Weltevolution nahelegen. «Christlich dagegen ist die Communio, die Gott durch Christus in die Menschheit einstiftet, von zwei Seiten her begründet: einmal aus Gott selbst, der personale Communio mit ihm und unter den Menschen nicht schenken könnte, wenn er nicht in einem abgründigen Sinn vorweg in sich selber Gemeinschaft wäre: liebendes Ineinandersein, liebender Austausch, was liebendes Freilassen voraussetzt.»<sup>39</sup> So gibt es nur die Alternative einer christlichen Communio gegen einen evolutiven Kommunismus. Die nur aus menschlichen Kräften zu erbauende Communio wird sich auch nie ohne Machtanwendung durchsetzen. Beide Gemeinschaftsentwürfe sind unversöhnlich.

Der christliche Glaube darf eine alles umfassende Communio voraussetzen, deren Einheit uns geschenkt ist und unverfügbar bleibt. Es ist eine Erfüllung, die von Gott gestiftet ist, nicht nur angeboten ist und verheißen wird, sondern die real der Menschheit als ganzer übereignet wird. Eine Stiftung von Communio aus der eigenen Kraft der Menschheit könnte dies nicht leisten. Die Communio des christlichen Glaubens ist eine reale Vorgabe. «Die universale (katholische) Communio ist keine beliebige unter andern. Sie ist die durch Gott geschenkte und uns frei gegebene Gemeinschaft mit dem einzig unbeschränkten Ausgriff.»<sup>40</sup> H. U. von Balthasar entfaltet diesen Gedanken vor allem in vielfacher Hinsicht. Alles hängt ab von der Annahme theologischer Voraussetzungen («absolute Communio» im dreifaltigen Wesen Gottes; Selbsthingabe Jesu Christi an alle; Rettung aller im Sinne von 1 Tim 2,4; Versöhnung der ganzen Welt; Abbau trennender Scheidewände im Sinne von Eph 2,12ff.; Bedeutung der Eucharistie als Teilhabe an Gott in Christus und gegenseitige Teilnahme; der uns geschenkte gemeinsame Geist Gottes). «Diese Voraussetzung des katholischen

Ausgriffs ist in der Religions- und Geistesgeschichte völlig analogielos, weil sie kein Element unterschlägt, das menschliche wie das mehr-als-menschliche gleichermaßen beachtet; sie berechtigt zu jeder Kühnheit, fordert aber auch am unerbittlichsten ein.»<sup>41</sup>

Dies zeigt, woher diese *Communio* letztlich begründet ist und welche Kräfte sie tragen. Sie erlaubt aber auch eine geradezu grenzenlose Ausweitung dieser *Communio* bis hinein in all das, was als verloren und hoffnungslos gilt. Hans Urs von Balthasar bezeichnet diese grenzenlose Sendung, die eine uneingeschränkte Zuwendung Gottes voraussetzt, mit dem relativ fremden Begriff «Ausgriff» (steht dahinter «excessus»? ). Damit ist die universale Heilsbedeutung dieser von Gott geschenkten *Communio* gemeint. In der folgenden Darlegung dieses «Ausgriffs» entfaltet nun Hans Urs von Balthasar die Tragweite dieses Ausgriffs für die ganze Welt und ihre Geschichte, aber auch für das Verhältnis der katholischen Christen zu allen möglichen Partnern, aber auch zu den Gegnern. So entsteht ein universales, gewiss auch gestuftes Panorama der Einladung von Seiten der *Communio* an alle diese Adressaten.

Ich kann dies nur stichwortartig andeuten und muss auf den Text von Balthasar verweisen. Jesus Christus hat «Frieden» hergestellt zwischen *Himmel und Erde*, was auch für die Bewältigung moderner Konflikte und Probleme gilt; diese *Communio* betrifft auch die große Spannung zwischen *Juden und «Heiden»*; die innerchristlichen Differenzen sind nicht allein durch Dialog, sondern durch die *Communio* heilbar: zwischen *Ostkirche und Westkirche*, im Verhältnis zu den «*Evangelischen und Anglikanern*». Aber über dieses Gelingen verfügen nicht wir, sondern wir müssen uns von dieser uns geschenkten *Communio* «umfassen lassen». «Mehr Recht wird im Gespräch jeweils haben, der sie [die *Communio*] tiefer, realer, fordernder versteht, von den oberflächlichen Argumenten und einseitigen Gesichtspunkten in das Universalere hinabdringen kann. Nicht indem wir rational und politisch an Unionen herumbasteln, begegnen wir uns in dieser Tiefe, sondern indem wir die Ansprüche jener *Communio* anerkennen, die uns vorweg in der Selbstteilgabe Gottes gewährt worden ist.»<sup>42</sup> Damit wird ein großer Ernst in alle sogenannten Dialoge hineingebracht. Sie werden auch daran gemessen.

Aber der «Ausgriff» geht noch weiter und bezieht sich auch auf die «Nichtchristen und Christengegner». Sie sind meist weit weg von uns. «Und bei den Gegnern ist immer erst zuzusehen, ob sie nicht gegen Zerrbilder ankämpfen, die von der Wahrheit des Christlichen nichts mehr herzeigen, sie viel eher gründlich verdecken; und ferner ob sie nicht wesentliche Anliegen, die den Christen oblagen und diese versäumt haben, auf ihre Art nachzuholen versuchen.»<sup>43</sup> Hans Urs von Balthasar geht noch viel weiter, wenn er nun auch in diesem kühnen «Ausgriff» auf Menschen hin-



weist, die oft gar nicht im Horizont unserer Aufmerksamkeit stehen. «Erst ganz an der Grenze stehen jene bewusst ‹Abständigen› (Apostaten), vor deren Kontakt die apostolische Kirche so oft und ausdrücklich gewarnt hat, gewiss auf Zusehen hin, denn auch das Herz des harten Neinsagers kann schmelzen, der Vereinsamte Todeskälte zu spüren beginnen und sich insgeheim nach einer Hand umsehen. Dass einer die Communio aufsaugt, heißt noch nicht, dass er ihr im letzten Bereich entrinnen kann. Wer aufgibt, ist deshalb noch nicht aufgegeben. Der Christ aber, für den ‹Communio› das Losungswort ist, gesellt sich zu seinem Herrn, der nicht aufgibt.»<sup>44</sup> Ich bin überzeugt, dass man diese Aussagen Hans Urs von Balthasars bis heute nicht genügend beachtet und aufgenommen hat. Hier darf man nicht bei seiner Polemik gegen die «anonymen Christen» Karl Rahners stehen bleiben, die ich hier nicht bewerten will, sondern hier greift Balthasar tief hinein in die Theologie eines wirklichen universalen Heilswillens Gottes, die er in vielen wichtigen Veröffentlichungen eingehender entfaltet, was hier nur angemerkt werden kann.<sup>45</sup>

Hans Urs von Balthasar macht dennoch hier nicht halt. Er sieht auch eine authentische Möglichkeit der Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen<sup>46</sup>, aber auch mit den Marxisten, «weil sie [die Communio] in Christus immer schon besteht, und in der umgreifenden Liebe ein sauberes, unterscheidendes, weiterhelfendes Gespräch zu führen versuchen, ohne Bezauberung und Verfallenheit, aber ohne Hass und Vorurteil. Diesmal ist *er* [der Christ] vielleicht der Aufgebene; der aber von seinem Herrn, der nicht aufgibt, keine Erlaubnis erhält, aufzugeben.»<sup>47</sup> Kriterium dafür ist «die verzichtende Liebe». «Deshalb kann die horizontale zwischenmenschliche Communio nie das Maß für die vertikal von Gott her gestiftete abgeben... Die Communio ist der äußerste, von uns nie erfahrungs- oder leistungshaft einholbare Horizont; er bleibt das ewig umsonst Geschenkte. Eben deshalb ist das Gebet nie überholt, wird es auch nie mit dem Tun identisch... Immer ist unsere Realisierung dessen, was von Gott her *ist*, zu erbitten, immer ist für alles Geschenkte zu danken, immer ist die Tatsache der Communio preisend anzubeten.»<sup>48</sup>

Nun werden aber die Christen angesichts dieses Geschenkes der Communio mit deren Möglichkeiten ganz besonders und auch hart angefordert. Jetzt hängt alles davon ab, jedenfalls auf der menschlichen Seite, ob wir uns auf diese reale Vorgabe Gottes ernsthaft einlassen. Dafür wird viel von uns gefordert. «Der Christ aber muss sein Herz auf tun und sich im Innersten betreffen, herausfordern, verwunden lassen. Gott ist in Christus an den Ort des einsamsten Sünders gegangen, um mit ihm in der Gottverlassenheit zu kommunizieren.»<sup>49</sup> Hier wird äußerste Entschlossenheit und tiefste Demut zugleich gefordert, und zwar «ohne irgendeinen Triumphalismus selbst der Liebe. Zu einem solchen wird gar keine Zeit bleiben, denn ich muss mich

ja mit der Verschlossenheit des andern solidarisieren, und ihm so beweisen, dass es auch im Einsamsten Gemeinschaft, im Abgekehrtesten Zuwendung gibt.»<sup>50</sup> Dies darf auch kein Dialog aus dem Auge verlieren. «Immer, in jedem Dialog, hat die größere Wahrheit Recht, und immer haben die Partner sich auf sie hin beziehen zu lassen. Das Geltenlassen, das sich selbst In-Fragestellen-Lassen durch *diese* größere Wahrheit ist das Katholische.»<sup>51</sup> Von Balthasar weist darauf hin, dass alle Großen des Geistes in der Kirche darum wussten. «Sie weisen die Richtung, sie umgehen nicht die täglich neu geforderte Anstrengung. Aber wie sehr wussten gerade diese Größten um das Größere der Communio. Denn wir alle sitzen im gleichen Schiff.»<sup>52</sup>

Die Programmschrift über die Bedeutung von Communio bricht nun jäh ab. Man ist geradezu erschrocken über die Größe des Geschenkes und der Herausforderung zugleich. Es ist in der Tat auch alles gesagt. Deshalb schließt Hans Urs von Balthasar das Programm, indem er das Gesagte sehr gezielt auf die neue Zeitschriftengründung anwendet. «Wir werden es mit «Communio» versuchen. Nicht aus einem Hinterhalt reden, aus einem kapitalistischen Besitz von «Glaubenswahrheiten». Dass diese Wahrheit, an die wir glauben, uns entblößt, wurde vorhin gesagt. Wie Lämmer unter die Wölfe. Es geht nicht um Bravour, aber immerhin um christlichen Mut, sich zu exponieren. Menschen treten in Kommunion, wenn sie sich nicht scheuen und nicht schämen, sich vor einander zu exponieren. Dort ist der Satz kein leeres Paradox: «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12,10).»<sup>53</sup>

## VI.

Was Hans Urs von Balthasar vor 40 Jahren uns bei der Gründung von «Communio» ins Stammbuch geschrieben hat, ist meines Erachtens nicht zu übertreffen. Es ist sein Vermächtnis für uns, das auch heute noch unverkürzt gilt. Hans Urs von Balthasar war ungemein kühn. Dies gilt auch heute noch, ja mehr als damals. In dieser Vision von Communio, die allerdings auch eine reale Vorgabe ist, zeigt sich, wie sehr wir im Rezeptionsprozess des Konzils hinter dem, was Communio wirklich bedeutet, zurückgeblieben sind. Dies muss man auch im Blick auf die offiziellen kirchlichen Äußerungen feststellen, die zwar berechnete Korrekturen des zeitgenössischen kirchlichen Bewusstseins für das Verständnis von Kirche und Communio vornehmen, aber mit der Beschränkung auf die bis zum Überdruß bekannten Fragen z. B. des Verhältnisses von Ortskirche und Gesamtkirche, des Verständnisses von «subsistit in», von Einheit und Verschiedenheit in der kirchlichen Gemeinschaft usw., das wirklich Erneuernde von Communio eher aus dem Auge verlieren. Wenn wir nämlich die theologische und spirituelle Fülle wahrer Communio wieder entdecken, dann hat Walter Kardinal Kasper recht mit der Beschreibung: «Keiner glaubt für sich allein.

Glauben heißt vielmehr, in die große Traditio und Communio, in die die Jahrhunderte überdauernde Gemeinschaft der Kirche eintreten... Die zentrale Leitidee für die Erneuerung der Kirche lautet deshalb: Communio. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Grundbegriff der Kirchenväter erneut ins Bewusstsein gehoben. Die Erneuerung der Communio-Struktur der Kirche scheint mir deshalb etwas vom Wichtigsten für die gegenwärtige und künftige Pastoral zu sein.»<sup>54</sup>

Haben wir mit unserer Zeitschrift dies erreicht? Ich möchte mit Papst Benedikt XVI./Joseph Kardinal Ratzinger aus seinen Erinnerungen «Aus meinem Leben» eine erste Antwort versuchen: «Seitdem (seit der Gründung) hat sich die Communio in sechzehn Sprachen ausgedehnt und ist zu einem wichtigen Instrument des theologischen und kulturellen Disputs geworden, auch wenn sie noch immer nicht ganz das verwirklicht, was uns vorschwebte. Sie ist jedenfalls lange Zeit zu akademisch geblieben; es ist uns nicht gelungen, hinlänglich konkret und rechtzeitig in die aktuellen Dispute einzugreifen. Trotzdem tut die Zeitschrift einen wichtigen Dienst, und die Jahre gemeinsamer Arbeit in der Gemeinschaft der Herausgeber haben meinen Horizont geweitet, mich viel lernen lassen.»<sup>55</sup> Diesem Urteil kann ich weitgehend zustimmen.<sup>56</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vortrag auf der Tagung «Erinnerung an die Zukunft – 40 Jahre Internationale katholische Zeitschrift COMMUNIO» am 16. März 2012 im Erbacher Hof in Mainz.

<sup>2</sup> Vgl. *Un projet de revue internationale: Adventus*, in: Ph. CHAUVET u.a., *Le père Le Guillou, un maître, éveillé de la liberté*, Paris 2010, 103-122. Diese Äußerungen müssten wohl verglichen werden mit den Ansichten und Erfahrungen Hans Urs von Balthasars, falls sich im Basler Archiv darüber überhaupt etwas findet.

<sup>3</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998 (italienische Ausgabe 1997), 157f. Im Blick auf Italien darf man hier das Interesse und die Förderung des Verlegers von Jaca Book, Mailand, Sante Bagnoli, nicht vergessen.

<sup>4</sup> *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»*, in: *Communio* 1 (1972), 1-3, Zitat: 1.

<sup>5</sup> Ebd., 2.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., 3.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., 1f.

<sup>10</sup> Vgl. 1 (1972, 284-288).

<sup>11</sup> Ebd., 576 – Nach zehn Monaten gab es für die deutsche Ausgabe eine Druckauflage von 4.500. Mit den ausländischen Editionen (englischsprachig, italienisch, jugoslawisch) erreichte man ca. 10.000 Leser.

<sup>12</sup> Ebd., 2.

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Angaben in den Konkordanzen und Registern zu den Konzilstexten, also z. B. *Constitutiones, decreta, declarationes*, 1. Auflage, u.ö., Vaticano 1966, 1134.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 Bände, Freiburg i. Br./Frankfurt 1966. Vgl. O. SAIER, «*Communio* in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung, Bd. 32), München 1973.

<sup>15</sup> Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: F. X. BISCHOF/ST. LEIMGRUBER (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 74-97, bes. 88ff.

<sup>16</sup> Vgl. Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985: *Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68), Bonn 1986 (mit einer «Botschaft an die Christen in der Welt», 22-26. Vgl. dazu G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria* (24 novembre – 8 dicembre 1985), Roma 1986.

<sup>17</sup> Vgl. W. KASPER (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Freiburg i. Br. 1986; DERS., *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, 3. Auflage, Paderborn 1994. Der Kommentar «Zukunft aus der Kraft des Konzils» findet sich auch in: W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i. Br. 2008, 153-200, bes. 169ff., 183ff., vgl. im selben Band auch 273ff., 334ff., 405-425.

<sup>18</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107, Bonn 1992.

<sup>19</sup> Ebd. 5. Vgl. dazu grundsätzlich K.-H. MENKE, *Sakramentalität, Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012; vgl. die ökumenischen Texte bei W. KASPER (Hg.), *Die Früchte ernten*, Paderborn 2011, 81ff., 133ff., 155ff.

<sup>20</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Bonn 2000.

<sup>21</sup> Vgl. die Dokumentation der Texte der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 sowie die kritische Würdigung des römischen Schreibens in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche* (Theologie kontrovers), Freiburg 2008.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. die Notifikation der Glaubenskongregation zu dem Buch *Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie* von P. Leonardo Boff aus dem Jahr 1985 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 67), Bonn 1985. Vgl. auch die umfassendere Erklärung der Glaubenskongregation *Mysterium Ecclesiae* vom 24. Juni 1973; der Text findet u.a. sich in der Veröffentlichung der Glaubenskongregation «*Mysterium Ecclesiae*». *Testo e commenti*, Vatikan 1993 (Documenti e studi 2); dazu meinen umfangreichen Kommentar in der Reihe «Nachkonziliare Dokumentation 43», Trier 1975, 31f., 46ff. u.ö.

<sup>23</sup> Vgl. dazu vor allem G. L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Freiburg 1986; M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, Düsseldorf 1988.

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 277; näher zur Geschichte vgl. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, 2. Auflage Fürth 1985; P. ALTHAUS, *Communio Sanctorum*, München 1929; für die Gründung der Zeitschrift ist besonders wichtig der Grundsatzartikel im ersten Heft 1972, der den Programmentwurf von H. U. von Balthasar historisch und theologisch fundiert, nämlich von H. DE LUBAC, *Credo ... Sanctorum Communionem*, in: *Communio* 1 (1972) 18-32; ausführlicher dazu H. DE LUBAC, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974; DERS., *La foi chrétienne* (Oeuvres complètes V), Paris 2008; vgl. in aller Kürze: H. U. VON BALTHASAR, *Credo*, Freiburg 1989, 69ff., bes. 72f.; DERS., *Was bedeutet «Gemeinschaft der Heiligen»?», in: Communio* 17 (1988) 1-2; ebd. auch: *Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen*, 3-7.

<sup>25</sup> Vgl. dazu J. HAINZ, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (Biblische Untersuchungen 16), Regensburg 1982.

<sup>26</sup> Ursprünglich ist «*Communio und Primat*» in Rom 1943 erschienen (Miscellanea Historiae Pontificiae, Bd. 7), nachgedruckt in: *Una Sancta* 17 (1962), 91-125.

<sup>27</sup> *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (Gesammelte Schriften 8/1), Freiburg i. Br. 2010, 579, Anm. 5. Der Autor verweist auf den frühen Aufsatz «Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche», zuerst erschienen im Jahr 1956/57, überarbeitet in: J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 75-89.

<sup>28</sup> *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Bd. 8/1, 579, Anm. 3. Ursprünglich erschien der Aufsatz als Sonderbeilage in der Deutschen Tagespost im März 2000, aber auch in: J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107-131, hier: 113f. mit Anm. 5.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Communio – ein Programm*, in: *Communio* 21 (1992) 454-463, Zitat: 456. Eine fast wörtliche Darstellung findet sich auch in J. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998, 157f.

<sup>30</sup> Ebd. 456f.

<sup>31</sup> Ebd. 457.

<sup>32</sup> *Communio – Ein Programm*, in: *Communio* 1 (1972) 4-17. Dieser programmatische Artikel Balthasars erschien übrigens im Lauf der Jahre in den verschiedenen Teilausgaben von *Communio*, so dass fast alle Editionen diesen Programmaufriss übernommen haben: auf jeden Fall deutsch, italienisch, englisch, französisch, spanisch (Spanien und Lateinamerika), polnisch, portugiesisch (Portugal und Brasilien), niederländisch, slowenisch, ungarisch, arabisch, tschechisch. Dazu H. U. von Balthasar, *Bibliographie 1925-2005*, Einsiedeln 2005, 84f.

<sup>33</sup> J. RATZINGER, *Communio – ein Programm*, 455, dort auch Beispiele.

<sup>34</sup> Ebd. 455f. An dieses Projekt erinnern die beiden Veröffentlichungen von Balthasars *Klarstellungen* (1. Auflage, Freiburg 1971, 4. Auflage, Einsiedeln 1978 mit einem neuen Vorwort) und *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979. Hier rechnet der Autor mit Fehlentwicklungen ab, wie er wohl auch für das geplante Sammelwerk vorhatte. Aufschlussreich ist das genannte Vorwort zur 4. Auflage aus dem Jahr 1978: «Die Neuauflage dieses Buches ... belässt mir das unbehagliche Gefühl, dogmatisch Wichtigstes und praktisch Dringlichstes sei darin noch immer nicht klargestellt.» (5)

<sup>35</sup> J. RATZINGER, *Communio – ein Programm*, 456.

<sup>36</sup> Eine große Hilfe sind dafür die Bibliographien Balthasars mit der Darstellung einzelner ausführlicher Reflexionen aus verschiedenen Jahrzehnten (1945, 1955, 1965, 1975, 1988); *Bibliographie 1925-2005*.

<sup>37</sup> *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 88 (aus dem Jahr 1975).

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Communio – ein Programm*, 461.

<sup>39</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Communio – Ein Programm*, 8.

<sup>40</sup> Ebd., 11.

<sup>41</sup> Ebd., 12.

<sup>42</sup> Ebd., 14.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ich denke hier von den ersten Schriften zu diesem Thema (*Schleifung der Bastionen*, 1952; *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 1956) über viele in der mittleren Epoche (*Glaubhaft ist nur Liebe*, 1963; *Theologie der drei Tage*, 1969; *In Gottes Einsatz leben*, 1971) bis zu den letzten Schriften (*Was dürfen wir hoffen*, 1986; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 1987; *Apokatastasis*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 97, 1988, 169-182, auch in: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Neuausgabe, 3. Auflage, Freiburg i. Br. 1999, 73-101). Ergänzend dazu die aus dem Nachlass edierte Schrift: *Eschatologie in unserer Zeit*. Mit einem Vorwort von A. M. Haas und einer Nachbetrachtung von J.-H. Tück, Freiburg 2005. Vgl. auch die italienische Ausgabe mit allen Schriften *Sperare per tutti*, 2. Auflage Mailand 1997, mit einer hilfreichen Einführung von E. Guerriero, I-VI. Zu den Konsequenzen für das Kirchenbild Balthasars vgl. auch die Ergebnisse eines Symposions zum 10. Todesjahr: *Wer ist die Kirche?*, hg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Einsiedeln 1999, hier besonders auch P. HENRICI, *Allgegenwärtige Kirche*, 137-150.

<sup>46</sup> Dazu H. U. VON BALTHASAR, *Das Christentum und die Weltreligionen*, in: DERS., *Die Antwort des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2005, 7-30.

<sup>47</sup> Ebd., 15.

<sup>48</sup> Ebd., 15f.

<sup>49</sup> Ebd., 16.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., 17.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, 3. veränderte Auflage, Paderborn 1994, 40f., auch in: DERS., *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i. Br. 2008, 212–237, Zitat: 231f., vgl. auch viele Ausführungen in diesem Band zu unserem Thema, z. B. 35ff., 80ff., 113ff., 238ff., 246ff., 397ff., 405ff.

<sup>55</sup> *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1989 (Rom 1997), 158.

<sup>56</sup> Ob die Eingriffe in die aktuelle Situation nicht doch zahlreicher und zeitnah gewesen sind, muss noch im Einzelnen untersucht werden. Dies ist gewiss auch nach theologischen Disziplinen und Autoren verschieden. Zu Selbstzufriedenheit besteht jedenfalls kein Grund.

KARDINAL WALTER KASPER · ROM

## VOLK GOTTES – LEIB CHRISTI – COMMUNIO IM HL. GEIST

### *Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*

#### I. DAS II. VATIKANUM ALS AUFBRUCH INS 3. JAHRTAUSEND

In diesem Jahr sind es 50 Jahre seit der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. Die Erfahrung des Konzils war für mich und für viele meiner Generation prägend. Alle aber, die heute unter 60 oder 65 Jahre alt sind, haben das Konzil nicht mehr bewusst erlebt; für sie gehört es einer anderen Welt und einer anderen Epoche an. Denn in diesen 50 Jahren hat sich die Welt politisch wie mentalitätsmäßig dramatisch verändert, und sie verändert sich weiter in einem rasanten Tempo.

Innerhalb der Kirche hat sich in diesen 50 Jahren gezeigt, was jeder, der die 2000jährige Konzilsgeschichte kennt, weiß, dass nämlich nachkonziliare Zeiten oft schwierige und teilweise wirre Zeiten waren. Jedes Konzil ist nicht nur ein Endpunkt, sondern immer auch der Ausgangspunkt einer Entwicklung. Das war schon nach dem ersten allgemeinen Konzil von Nikaia (325) und den darauf folgenden Auseinandersetzungen um den Arianismus und Semiarianismus so, und das war wieder so nach dem vierten allgemeinen Konzil in Chalkedon (451), das ein bis heute fortdauerndes Schisma mit den orientalisch orthodoxen Kirchen zur Folge hatte. Immer folgte auf die Definition die meist nicht konfliktfrei verlaufene Rezeption.

Die oft stürmisch verlaufenen Jahre nach dem II. Vatikanum stehen also in bester Tradition. Gleich nach Abschluss des Konzils sprach Karl Rahner in einer viel beachteten Rede 1965 vom Anfang eines Anfangs.<sup>1</sup> In der Folge standen sich zwei extreme Positionen gegenüber. Es gab die traditionalistische Position, welche das Konzil für einen Verrat an der Tradition hält<sup>2</sup>, wie die modernistische Position, welche die amtliche Interpretation und Rezeption für einen Verrat am Konzil und seiner vermeintlichen Überwindung der Tradition betrachtet. So bestätigt sich erneut: Die Extreme berühren sich. Doch schon bald nach dem ersten nachkonziliaren Enthusiasmus gab es auch Kritik von Seiten von Theologen, die man während des Konzils zu

*Walter Kardinal Kasper, geb. 1933, 1964-1970 Professor für Dogmatik an der Universität Münster, 1970-1989 an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, seit 1999 Sekräter, 2001-2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

den Progressiven zählte. Sie kritisierten eine das Konzil verfälschende Rezeption bei einigen Theologen und in den Medien. Diese Kritik kam von Jaques Maritain und Louis Bouyer und dann vor allem von Kardinal Joseph Ratzingers Glaubensreport von 1985.<sup>3</sup> Die außerordentliche Bischofssynode von 1985, zwanzig Jahre nach dem Abschluss des Konzils, versuchte eine erste Bilanz zu ziehen und sprach in einer ausgewogenen Weise von Licht wie Schatten der bis dahin stattgefundenen Rezeption.<sup>4</sup>

Seither ist die Diskussion weitergegangen. Das geschah vor allem in der kontroversen Debatte um die fünfändige Geschichte des Konzils von Giuseppe Alberigo und der «Schule von Bologna».<sup>5</sup> Papst Benedikt XVI. hat aus Anlass des 40. Jahrestags des Abschlusses des Konzils das Problem aufgegriffen und bei seiner ersten Weihnachtsansprache an die römische Kurie am 22. Dezember 2005 zwei gegensätzliche Hermeneutiken des Konzils unterschieden: Die «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches», die er ablehnte, und die «Hermeneutik der Reform, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität.» Wörtlich sagte er: «Die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.»

Zu beachten ist, dass der Papst nicht einfach von einer Hermeneutik der Kontinuität sprach, wie oft gesagt wird, sondern von einer «Hermeneutik der Reform, der Erneuerung des einen Subjekts der Kirche». Es geht ihm also nicht um eine Kontinuität im Sinn der bloßen Wiederholung sondern um eine Kontinuität der Reform und der Erneuerung der in allen Jahrhunderten einen und selben Kirche. Damit unterscheidet sich der Papst klar von traditionalistischen Auslegungen, die es auch in Rom gibt.<sup>6</sup> Da diese Diskussion in Deutschland wenig bekannt ist, kommt es oft zu falschen Schlüssen bezüglich seiner Position. Für den Papst ist die Kirche eine und dieselbe gestern, heute und morgen, aber sie ist es als eine lebendige, vom Geist Gottes geleitete Wirklichkeit. Die Kontinuität und die Tradition ist für ihn darum eine lebendige Kontinuität und eine lebendige Tradition, die man nicht mit dem Tod Pius XII. sozusagen «einfrieren» kann.

Natürlich sind mit den Aussagen des Papstes nicht alle Probleme gelöst; sie sind aber erst einmal richtig gestellt. Die entscheidende Frage lautet nun: Was heißt Reform? Was ist wahre und was falsche Reform?<sup>7</sup> Was heißt Erneuerung, die nicht Neuerung ist? Was heißt also Kontinuität, die nicht bloße Wiederholung, sondern lebendige und innovative Kontinuität und Tradition ist? Was bedeutet schließlich Rezeption und welche Kriterien sind dafür maßgebend? Die Diskussion um die letztere Frage ist in vollem Gang.<sup>8</sup>

Letztlich sind Tradition und Rezeption pneumatologische Größen. Nach dem vierten Evangelium ist es das Werk des Hl. Geistes, die in Jesus Christus ein für alle Mal ergangene Offenbarung gegenwärtig zu machen



und immer neu in sie einzuführen (vgl. Joh 14,26; 15,26; 16,13). Im Hl. Geist überliefert sich der erhöhte Christus selbst. Überlieferung ist also Selbstüberlieferung des erhöhten Herrn zu beständiger Gegenwart.<sup>9</sup> Wie dynamisch solche lebendige Tradition verlaufen kann und wie sehr die eine Tradition dabei einzelne geschichtlich bedingte Traditionen – eine wichtige Unterscheidung von Yves Congar – kritisch überholen kann, kann man mit vielen Beispielen bei Kardinal John Henry Newman in seinem «*Essay on the Development of Christian Doctrine*» (1845) nachlesen und ist etwa in der Frage der Religionsfreiheit offensichtlich.

Versucht man das letzte Konzil im Sinn einer innovativen Kontinuität zu verstehen, dann stehen seine ekklesiologischen Aussagen vor einem doppelten Hintergrund: Einerseits das unvollendet gebliebene I. Vatikanische Konzil (1870/71), das wegen seines vorzeitigen Abbruchs nur die Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes definieren konnte und dessen Schwergewicht damit auf der Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends lag. Das führte zu einer Schiefelage, in welcher die Kirche einseitig als *communio hierarchica* mit dem Papst in Erscheinung trat. Auf der anderen Seite kam es zwischen den beiden Weltkriegen in der liturgischen Bewegung, der patristischen und biblischen Erneuerung zu Neuaufbrüchen. Ein Jahrhundert der Kirche war angesagt. Romano Guardini formulierte damals: «Die Kirche erwacht in den Seelen.»<sup>10</sup> Man entdeckte wieder neu die mystische Dimension der Kirche als Leib Christi und bald auch als Volk Gottes und als *communio* im Hl. Geist und wollte in einem *resourcement* die Volk-Gottes-Ekklesiologie und die sakramentale *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends wieder erneuern. Schon Papst Pius XII. (1939–58) hatte die neuen Anliegen in großen Enzykliken über die Kirche, die Liturgie und die Bibel aufgegriffen. Schon er bezeichnete die ökumenische Bewegung als Werk des Hl. Geistes.

Das Konzil hat also nicht am Nullpunkt angefangen. Aber es stand vor der Frage, wie die Spannung zwischen der intendierten Erneuerung der *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der *communio-hierarchica*-Ekklesiologie<sup>11</sup> des zweiten Jahrtausends gelöst werden kann. Einen gewissen Interpretationsschlüssel hat schon das I. Vatikanum angedeutet, indem es sagte, es wolle seine Lehre vom Primat aus dem Geist des antiken und konstanten Glaubens der universalen Kirche, also der Kirche von Ost und West darlegen.<sup>12</sup> Dass auch das letzte Konzil die Tradition beider Jahrtausende zusammenhalten wollte, ist bei einer seriösen Lektüre der Texte evident. Doch *wie* beide zu vermitteln sind, ist in den Texten nicht voll geklärt. So konnte die Frage aufkommen, ob es sich in den Texten des Konzils nicht doch um zwei letztlich unvereinbare Ekklesiologien handle, welche in der Kirchenkonstitution unvermittelt nebeneinandergestellt und durch Kompromissformulierungen nur überdeckt wurden.<sup>13</sup>

Das Konzil selbst konnte und wollte keinen systematischen theologischen Traktat über die Kirche schreiben. Deshalb war die Klärung der Frage, wie beide im Sinn einer innovativen Kontinuität zusammenpassen, nicht Aufgabe des Konzils selbst, sondern ist vielmehr Aufgabe der nachkonziliaren theologischen Reflexion und Rezeption. So weist das II. Vatikanum mit seiner nicht neuen, aber erneuerten Ekklesiologie über sich hinaus in die Zukunft des dritten Jahrtausends. Es ist, wie Papst Benedikt sagte, Erbe und Gnadengeschenk des vergangenen Jahrhunderts und sicherer Kompass für das begonnene neue Jahrhundert.<sup>14</sup>

In diesem Sinn soll im Folgenden anhand von drei Leitbegriffen der konziliaren Ekklesiologie – Volk Gottes, Leib Christi, *Communio* im Hl. Geist – von der «Ekklesiologie im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil» die Rede sein.

## II. VOLK GOTTES – KIRCHE IN UNIVERSALGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE

Für die kirchlichen Erneuerungsbewegungen stand die paulinische Sicht der Kirche als Leib Christi im Vordergrund; das Konzil dagegen griff vor allem auf den biblischen Begriff des Volkes Gottes zurück.<sup>15</sup> Auf die Bedeutung dieses Begriffs hat schon früh M. D. Koster hingewiesen.<sup>16</sup> Yves Congar hat darüber hinaus aufgezeigt, dass der Begriff *populus Dei* neben *familia Dei* und *congregatio fidelium* bei den Kirchenvätern bis hin zu Thomas von Aquin und zum Katechismus des Trienter Konzils wie in der liturgischen Tradition fest verankert ist.<sup>17</sup> Erst anti-reformatorische Ängste drängten diese altehrwürdigen Begriffe in den Hintergrund; sie verdrängten sie freilich nicht ganz. Denn der römische Kanon sprach nach wie vor von der Kirche als *plebs tua sancta* und als *cuncta familia tua*. So hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie eine alte und breite biblische, altkirchliche und liturgisch bis in die Gegenwart reichende Ekklesiologie aufgegriffen und damit antireformatorische Verengungen wieder aufgebrochen.

Nach dem Konzil drängte die Volk-Gottes-Ekklesiologie das Leib-Christi-Motiv vorübergehend in den Hintergrund. Das wiederum führte zu kritischen Reaktionen, welche die neutestamentliche Begründung der Volk-Gottes-Ekklesiologie teilweise in Frage stellen wollten. Sie machten geltend, dass Volk Gottes (*laos tou theou*) im Neuen Testament nur bei der Auslegung des Alten Testaments vorkomme und dabei nur metaphorisch auf die Kirche angewandt werde.<sup>18</sup> Das ist richtig, übersieht aber, dass der häufigste neutestamentliche Begriff für die Kirche, *ekklesia*, auf dieselbe alttestamentliche Wurzel zurückgeht wie der Begriff Volk Gottes, nämlich auf die *kahal Jahwe*, das von Gott zusammengerufene und vor Gott versammelte Volk Gottes.<sup>19</sup>

Gewöhnlich wird die Bedeutung von *ekklesia* aus dem Alten Testament abgeleitet.<sup>20</sup> Inzwischen hat aber K. Berger in materialreichen Untersuchungen gezeigt, dass man das neutestamentliche Verständnis von *ekklesia* nicht direkt auf das Alte Testament zurückführen kann, dass man vielmehr die profane Bedeutung dieses Begriffs zur Zeit des Neuen Testaments in die Interpretation mit einbeziehen muss.<sup>21</sup> Dabei kann man in der späten Kaiserzeit nicht mehr das Verständnis der klassischen attischen Demokratie voraussetzen; in dieser Spätzeit waren die *ekklesiai* von kaiserlichen Beamten geleitete Versammlungen. Man darf also bei den neutestamentlichen *ekklesiai* nicht an quasi-demokratische Versammlungen denken, sondern muss deren amtliche Leitung voraussetzen. Das klassische Beispiel ist das sogenannte Jerusalemer Apostelkonzil (Apg 15), bei dessen Beschlüssen die Gemeinde zwar mitwirkte, dies aber unter der maßgeblichen Leitung der Apostel und Ältesten, besonders des Petrus tat. Kurzum: Eine gewisse *communio hierarchica* hat es von Anfang an gegeben, freilich eine solche, welche die Beteiligung der ganzen Gemeinde einschließt. So hatte das Konzil «einen guten Riecher», wenn es mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie sagte, dass alle Getauften an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Würde Anteil haben, ohne dass es damit das besondere Priestertum des Dienstes in Frage stellte.

Zu einer demokratischen Deutung der Volk-Gottes-Idee kam es erst im Zusammenhang der 68er Bewegung. Sie übersah, dass die Schrift für Volk Gottes nicht das Wort *demos*, das in dem Wort Demokratie steckt, benützt, sondern den heilsgeschichtlichen Terminus *laos*. Das bedeutet: Die Kirche ist nicht irgendein Volk; sie ist Gottes Volk. Sie kommt nicht zusammen, um über ihre eigenen Angelegenheiten zu beraten und zu entscheiden, sondern um zu hören, was Gott entschieden hat und – wie es in der klassischen Volk-Gottes-Stelle des Neuen Testaments heißt – um Gottes große Taten zu verkünden und «durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen» (1 Petr 2,5.9). Volk Gottes hat hier keinen soziologischen, sondern einen ausgesprochen theologischen und doxologischen Sinn. Die Kirche wird von Gott her und auf ihn hin verstanden. «Gott loben, das ist unser Amt» heißt es im Kirchenlied.<sup>22</sup>

Dem Konzil ging es nicht nur und auch nicht in erster Linie um die innere Struktur und die innere Kompetenzverteilung in der Kirche. Ihm ging es um eine viel umfassendere Vision der Kirche. Es versuchte in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit Hilfe des Begriffs Volk Gottes, seine theologische Sicht der Kirche in einen großen universal- und menscheitsgeschichtlichen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen.<sup>23</sup>

Zunächst diente der Begriff Volk Gottes als Grundlage, um eine neue Seite der komplexen und schwierigen Geschichte im Verhältnis von Juden und Christen aufzuschlagen. Das war eine während des Konzils lange heiß

umstrittene, aber auch grundlegende neue Weichenstellung. Es wurde wieder klar, dass Juden und Christen trotz des zu Tage liegenden Unterschieds in der Christologie das eine Volk Gottes sind. Im Neuen Testament wird die Kirche nie als das neue Volk Gottes bezeichnet. Der Begriff «neues Volk Gottes» findet sich erst im Barnabas-Brief,<sup>24</sup> wo er zur so genannten Substitutionstheorie geführt hat, nach welcher die Kirche an die Stelle des alten ungläubigen Israel getreten ist. Diese Theorie hat in der Geschichte mit zu einem bedauerlichen konfliktreichen Verhältnis zwischen Juden und Christen beigetragen. Das Neue Testament selbst spricht von dem einen Volk Gottes aus Juden und gläubig gewordenen Heiden (Eph 2,14), welche in den Wurzelstock Israels eingepfropft sind (Röm 11,17–20). So kann sich der seit dem Konzil in Gang gekommene Dialog mit dem Judentum nicht allein auf das 4. Kapitel der Erklärung *Nostra aetate* stützen; was diese Erklärung konkret ausführt und anregt, ist bereits in den beiden dogmatischen Konstitutionen *Lumen gentium* und *Dei Verbum* grundgelegt.<sup>25</sup>

Darüber hinaus ordnet die Volk-Gottes-Ekklesiologie die Kirche nicht nur in das Ganze der Heilsgeschichte von Juden und Christen, sondern in das Ganze der Menschheitsgeschichte ein. Das Konzil zitiert Augustins Formel von der *ecclesia ab Abel iusto*<sup>26</sup> und sagt, dass zu aller Zeit und in jedem Volk Gottes Wohlgefallen auf jedem ruht, der ihn fürchtet und recht handelt (vgl. Apg 10,35). Es gibt also neben der besonderen mit Abraham beginnenden Heilsgeschichte eine allgemeine Heilsgeschichte. Die Herausstellung der Universalität des Heilswillens Gottes und damit der grundsätzlichen *Heilsmöglichkeit* aller Menschen – zu unterscheiden von der These der tatsächlichen *Heilswirklichkeit* aller einzelnen Menschen – war für die erst nachkonziliar sich voll herausbildende globale pluralistische Weltsituation wieder eine grundlegende Weichenstellung, welche den interreligiösen Dialog, wie wir ihn heute führen und auch führen müssen, erst möglich macht. Auch er ist in dem für das Konzil zentralen Verständnis der Kirche als Volk Gottes grundgelegt.<sup>27</sup>

So sehr das Konzil die Kirche in einem universalen Geschichtshorizont sieht, lässt es diese darin doch nicht aufgehen. Es versteht die Kirche, obwohl selbst eine kleine Herde, vielmehr als messianisches Volk Gottes. «So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt.»<sup>28</sup> Mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie eröffnet sich also mit der universalen geschichtstheologischen Vision zugleich eine universale Mission der Kirche. Sie wurde dann in geschichtsträchtiger Weise von Augustinus, in anderer

Weise von Thomas von Aquin und von Bonaventura, aufgegriffen und weiterentwickelt.<sup>29</sup> Sie heute und angesichts der grundlegend veränderten heutigen Welt zu erneuern, stellt eine noch nicht eingelöste Aufgabe dar.

Diese universale Sicht hat gegenüber manchen alten und neuen politischen Theologien eine ausgesprochen ideologiekritische und friedensstiftende Bedeutung. Politische Vereinnahmungen gab es schon bei Eusebius von Caesarea, der das Volk Gottes mit dem römisch-byzantinischen Reich identifizierte; unter dem Einfluss der romantischen Volksgeist-Idee verstanden die Slawophilen das russische Volk als Gott-Träger-Volk und als Hüter des rechten Glaubens.<sup>30</sup> Für die nationalsozialistische Ideologie war das deutsche Volk das erwählte Volk. Für manche evangelikale Kirchen ist Amerika *God's own country*, ähnliches geschah in der *Apartheid*-Bewegung. Schließlich wurde in den ideologischen Formen der Befreiungstheologie das Volk Gottes mit den Armen und Unterdrückten gleich- und den Reichen und Mächtigen entgegengesetzt. In der Bibel dagegen ist das Volk Gottes die große eschatologische Sammlungsbewegung Gottes, zu der alle eingeladen sind, Juden wie Griechen, Frauen wie Männer, Arme wie Reiche einfache Gemüter wie Intellektuelle, Gesunde wie Behinderte, Weiße, Schwarze und Gelbe. Die kulturellen, sozialen, nationalen, sexistischen und anderen Unterschiede sind im Volk Gottes nicht einfach aufgehoben, aber sie sind relativiert. Im Volk Gottes wird der eschatologische *shalom* unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äon antizipiert.

So mündet die Kirchenkonstitution ein in das letzte Kapitel über den endzeitlichen Charakter der Kirche und die Einheit von irdischer und himmlischer Kirche.<sup>31</sup> Als das Volk Gottes ist die Kirche auf den staubigen Straßen der Geschichte unterwegs, um seiner ewigen Heimat und der eschatologischen Fülle der Zeit entgegen zu gehen. Sie kann allein Gott selbst heraufführen. Mit der Herausstellung der Einheit von irdischer und himmlischer Kirche wendet sich die Volk-Gottes-Ekklesiologie gegen jedwede innerweltliche Geschichtsutopie, sei sie westlich fortschrittlicher oder marxistisch revolutionärer Art. Leider ist dieser theozentrische, eschatologische und doxologische Charakter in der bisherigen Rezeption zu kurz gekommen. Hier bleibt in der Spur des Konzils Wichtiges nachzuholen, um eine Ekklesiologie im Horizont der Reiches-Gottes-Botschaft zu entwerfen und so die aktuelle Bedeutung der Volk-Gottes-Ekklesiologie zur Geltung zu bringen.

### III. LEIB CHRISTI – SAKRAMENTALE SICHT DER KIRCHE AD INTRA UND AD EXTRA

Die bisherigen Überlegungen haben bereits deutlich gemacht, dass der Begriff Volk Gottes nicht ohne den des Leibes Christi auskommen kann.

Denn wir, die Heidenchristen, sind nur dadurch Volk Gottes, dass wir auf Jesus Christus, welcher der eine Nachkomme Abrahams ist (Gal 3,16), getauft und ein Leib in ihm sind. Während die Volk-Gottes-Ekklesiologie theozentrisch akzentuiert ist, steht in der Leib-Christi-Ekklesiologie die Christozentrik im Vordergrund.<sup>32</sup> Sie wurde bereits noch während des zweiten Weltkriegs 1943 von Papst Pius XII. in der Enzyklika *Mystici corporis* aufgegriffen und findet sich in den Dokumenten des II. Vatikanums sehr häufig.<sup>33</sup>

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, auf die verschiedenen Theorien zur religionsgeschichtlichen Herkunft des Begriffs und die vielfältigen damit verbundenen exegetischen Probleme einzugehen. Wichtig zu bemerken ist jedoch, dass Paulus den Begriff Leib Christi weder im Anschluss an die antike Staatslehre noch im Sinn der modernen Organismus-Idee gebraucht. Paulus denkt sakramententheologisch. Der Quellort der Leib-Christi-Ekklesiologie findet sich in seinem Verständnis der Taufe und der Eucharistie. Durch die Taufe bilden wir in dem einen Geist Jesu Christi den einen Leib Christi (Röm 12,4f.; 1 Kor 12,12.27; Gal 3,28). Noch deutlicher ist 1 Kor 10,17. Danach werden wir durch die Teilnahme an dem einen eucharistischen Leib Christi zu dem einen ekklesialen Leib Christi. Wir, die Vielen, sind ein Leib in Christus. So ist der Leib Christi für Paulus eine sakramental vermittelte pneumatologische Realität. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei Johannes, vor allem in der Rede vom Weinstock und den Reben (Joh 15).

Es geht also in der Leib-Christi-Ekklesiologie um den einen Leib und die vielen Glieder und damit um das grundlegende Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche. Während in den paulinischen Hauptbriefen die Einzelgemeinde und ihre vielfältigen Charismen und Ämter im Blick sind, kommt in den Gefangenschaftsbriefen der universalkirchliche Aspekt zur Geltung. Der Epheser- und Kolosserbrief sprechen nicht von der Kirche als Leib Christi, sondern von Christus als dem Haupt (*kephale*) seines Leibes (Eph 1,22f.; 5,23; Kol 1,18). Damit kommt Jesus Christus in allem der Primat zu (Kol 1,18). Er ist der Kirche herrschaftlich übergeordnet und ihr fürsorglich zugetan. Es ist darum unmöglich, die Kirche *tout court* als den fortlebenden Christus oder als Christus *prolongatus* zu bezeichnen, wie es in der vorkonziliaren Theologie gelegentlich der Fall war.

Das Konzil drückt sich in dieser Frage sehr präzise und differenziert aus. Es sagt, die Kirche sei eine komplexe Wirklichkeit, die aus einem göttlichen und menschlichen Element zusammenwächst, sie sei in «einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.» Es erläutert diese Ähnlichkeit folgendermaßen: «Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient das gesellschaftliche Gefüge der Kirche auf eine ganz ähnliche Weise dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachsen

seines Leibes.»<sup>34</sup> Die Kirche ist also keine Verlängerung der Inkarnation, sondern deren Gegenwart im Hl. Geist. Die Kirche ist nicht einfach der gegenwärtige Christus, Christus ist und bleibt Subjekt; er ist im Hl. Geist in der Kirche präsent.

Diese bei aller inneren Zusammengehörigkeit und Einheit bleibende Differenz kommt schon im allerersten Satz der Kirchenkonstitution deutlich zum Ausdruck. Sie beginnt mit den Worten *Lumen gentium* (Licht der Völker), sagt dann aber nicht, die Kirche sei dieses Licht der Völker, sondern fährt fort «*Lumen gentium, quod est Christus*», Christus ist das Licht der Völker. Die Kirchenväter brachten dies sehr oft in einem schönen Bild zum Ausdruck, indem sie sagten: Die Kirche ist gleichsam nur der Mond, der kein eigenes Licht hat, sondern nur das Licht ausstrahlt, das er von der Sonne geborgt hat.<sup>35</sup>

Die Kirche ist nichts aus sich; sie empfängt alles, was sie ist, von Christus her; aber sie empfängt es nicht allein für sich, sie empfängt es um es weiterzugeben. Sie ist der von Christus erfüllte Raum, sie ist seine Fülle (*pleroma*); durch sie erfüllt Christus alles in allen (Eph 1,22f). Durch die Kirche bezieht Gott in Christus das All in sein *Pleroma* ein.<sup>36</sup> Damit weitet sich die Leib-Christi-Ekklesiologie ins Universal-Kosmische. So sehr die Leib-Christi-Ekklesiologie die mystische Innendimension der Kirche zum Ausdruck bringt, greift sie zugleich ins universal Kosmische aus. Sie ist dazu da, um die Welt von innen her zu verwandeln. Mystische Innerlichkeit und recht verstandene Weltzugewandtheit sind keine Gegensätze. Sie gehören zusammen und sind zwei Seiten einer einzigen Medaille. Die Kirche ist nicht wie eine Thermosflasche, welche nur nach innen warm hält; sie will und muss Wärme und Licht nach außen strahlen.

Es kann kaum überraschen, dass diese umfassende Sicht der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie nachbiblisch eine wandlungsreiche Wirkungsgeschichte durchlaufen hat. Bei den Kirchenvätern fand die sakramentale Sicht der Kirche als Leib Christi ein großes Echo. Im Zug des zweiten Abendmahlstreits ging die sakramental-eucharistische Vorstellung weithin (wenn auch nicht ganz) verloren. Dieser Umbruch wurde vor allem von Henri de Lubac herausgearbeitet.<sup>37</sup> Das II. Vatikanum war erst ein Anfang, um die sakramentale Sicht wieder zur Geltung zu bringen. Das Konzil verwies zwar auf die Taufe und die Eucharistie, an anderer Stelle auch auf die übrigen Sakramente,<sup>38</sup> aber erst nach dem Konzil entwickelte sich auch durch Einfluss der orthodoxen Theologie eine katholische, eucharistische Ekklesiologie.<sup>39</sup> Sie kam dann in der letzten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. mit dem bezeichnenden Titel: «*Ecclesia de Eucharistia*» (2003) zum Ausdruck: Kirche, welche aus der Eucharistie und von ihr her lebt. Dieses eucharistische Verständnis der Kirche wurde grundlegend für den nachkonziliaren katholisch-orthodoxen Dialog.<sup>40</sup>

Noch grundlegender für den ökumenischen Dialog wurde die Differenzierung zwischen Jesus Christus als Haupt der Kirche und der Kirche als seinem Leib. Diese Unterscheidung half, die Identifizierung von Leib Christi und der Institution der katholischen Kirche, wie sie sich noch in der Enzyklika *Mystici corporis* fand, zu überwinden. Statt der Aussage, die Kirche sei (*est*) der Leib Christi konnte das Konzil sagen, der Leib Christ bzw. die Kirche Jesu Christi subsistiere (*subsistit in*) in der katholischen Kirche. Das erlaubte es zu sagen, dass sich außerhalb der institutionellen Grenzen der katholischen Kirche *elementa ecclesiae* finden.<sup>41</sup> Der Hauptredaktor der Kirchenkonstitution, der Löwener Dogmatiker und Kanoniker Gérald Philips, äußerte unmittelbar nach dem Konzil, dieses *subsistit in* enthalte das ganze ökumenische Problem *in nuce*, und er fügte hellsichtig hinzu, dass darüber noch viel Tinte fließen werde.<sup>42</sup> Damit hat er Recht bekommen. An die Formel «*subsistit in*» heftete sich eine umfangreiche kontroverse Diskussion, in welche die Glaubenskongregation mit der Erklärung «*Dominus Jesus*» (2000) und nochmals mit den *Responsa* (2007) eingegriffen hat, nach meiner Überzeugung in der Sache richtig, aber in der Sprache wenig sensibel und – wie man leider sagen muss – verletzend. Inzwischen hat Papst Benedikt das Gemeintete besser auszudrücken verstanden: Die evangelischen kirchlichen Gemeinschaften sind Kirche, aber sie sind es in einer anderen Weise, sie sind ein anderer Typus; sie wollen es ja auch in einer anderen und neuen Art sein.<sup>43</sup>

Es ist nicht möglich, diese noch längst nicht abgeschlossene, ökumenische Debatte um *das* zentrale Problem der Ökumene hier im Einzelnen darzustellen.<sup>44</sup> Hingewiesen werden soll aber noch auf eine weitere Wirkungsgeschichte der konziliaren Leib-Christi-Ekklesiologie. Wie gezeigt, wird die Leib-Christi-Vorstellung im Neuen Testament sowohl auf die Einzelkirche wie auf die universale Kirche angewandt. Über das Verhältnis beider hatte ich eine Kontroverse mit Kardinal Joseph Ratzinger, welche anfangs von horrenden Missverständnissen belastet war.<sup>45</sup> Da wir aber beide katholisch sind (was mich betrifft, so hoffe ich es wenigstens) besteht im Wesentlichen durchaus Einigkeit. Man kann weder die Einzelkirche als eine Emanation oder gar als ein Departement der universalen Kirche verstehen, noch die universale Kirche als Summe oder als Zusammenschluss der Einzelkirchen. So wie die universale Kirche in und aus den Einzelkirchen existiert, so sind die Einzelkirchen in und aus der universalen Kirche.<sup>46</sup> Beide verhalten sich perichoretisch, d.h. sie durchdringen und befruchten sich gegenseitig.<sup>47</sup> Im Anschluss an H. de Lubac wie an frühere Veröffentlichungen von J. Ratzinger<sup>48</sup> bin ich freilich der Überzeugung, dass sich aus dieser Sicht Konsequenzen für eine stärkere Gewichtung der Einzelkirchen in der einen Kirche ergeben. Die Kirche hat und braucht im Petrusamt ein starkes Zentrum, aber die nachkonziliar wieder verstärkte Zentralisierung wird in unserer so vielfältigen Welt kaum das letzte Wort sein können.



So ist deutlich: Alle teilweise kontrovers ausgetragenen Einzelfragen der nachkonziliaren Ekklesiologie ergeben sich aus den grundlegenden Weichenstellungen des Konzils. Sie können darum nicht isoliert sondern nur aus der Gesamtvision des Konzils, nämlich der sakramental mystisch-pneumatischen Innendimension der Kirche und der daraus sich ergebenden Sendung nach außen sachgemäß beantwortet werden. Leider ist die mystische Dimension allzu sehr in Vergessenheit geraten. Sie bedarf dringend der theologischen und der pastoralen Aufarbeitung. Denn nur von der inneren Mitte her können die institutionellen Fragen wie die Fragen der Weltzuwendung in der rechten Weise angegangen werden. Es gibt keine institutionelle Erneuerung ohne spirituelle Erneuerung, wie umgekehrt jede recht verstandene spirituelle Erneuerung zu institutionellen Reformen und zur Erneuerung des missionarischen Bewusstseins führen muss. Kirche *ad intra* und *ad extra* sind zwei Seiten einer Medaille.

#### IV. COMMUNIO IM HL. GEIST ALS EKKLESIOLOGISCHE LEITIDEE

Während in der Volk-Gottes-Ekklesiologie die theozentrische Dimension, in der Leib-Christi-Ekklesiologie die christozentrische Dimension der Kirche im Vordergrund steht, geht es in der Communio-Ekklesiologie um die pneumatozentrische und charismatische Dimension der Kirche. Sie wurde in der Leib-Christi-Ekklesiologie bereits angedeutet und sie ist wesentlich mit ihr verbunden. Denn Jesus Christus ist in der Kirche durch den Hl. Geist und in ihm gegenwärtig wirksam.

In den Konzilstexten wird die *communio*-Ekklesiologie lediglich angedeutet;<sup>49</sup> sie steht aber als Begründung und Tiefendimension mehr im Hintergrund.<sup>50</sup> Als ekklesiologische Leitidee wurde sie erst nach dem Konzil herausgestellt. Lehramtlich ist das vor allem durch die Bischofssynode von 1985 geschehen.<sup>51</sup> Die Glaubenskongregation hat das Anliegen in dem Brief *Communione notio* (1992) aufgegriffen.

Natürlich ist die *communio*-Ekklesiologie nicht vom Himmel gefallen. Sie ist biblisch bestens begründet. In der Apostelgeschichte findet sich *communio* (*koinonia*) besonders bei der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,42), bei Paulus ist u.a. von der *koinonia tou agiou pneumatos*, der Gemeinschaft des Heiligen Geistes (2 Kor 13,13) die Rede, im 1. Johannesbrief von der Gemeinschaft, welche wir mit dem Vater und mit dem Sohn haben und welche die *koinonia* unter uns begründet (1,3.6f). Der 3. Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nimmt diese Tradition auf und bekennt sich zur *communio sanctorum*.<sup>52</sup> Hinter dieser Aussage steht die *communio*-Ekklesiologie der Kirchenväter. Sie haben die Kirche als Abbild der trinitarischen *communio* beschrieben. Diese trinitarische Sicht ist in der orthodoxen Theologie grundlegend.<sup>53</sup> In der Zwischenzeit ist sie in der katho-

lischen Theologie heimisch geworden.<sup>54</sup> Sie findet sich auch in der evangelischen Theologie.<sup>55</sup>

Die Tatsache, dass die *communio*-Ekklesiologie inzwischen weitgehend ökumenisches Gemeingut und Grundlage für den ökumenischen Dialog geworden ist,<sup>56</sup> darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich unter dem Begriff *communio* recht unterschiedliche Vorstellungen verbergen, die mit den noch immer ungelösten ökumenischen ekklesiologischen Differenzen zusammenhängen. So darf die katholische und orthodoxe *communio*-Ekklesiologie nicht unter der Hand mit der protestantischen Idee der Kirchengemeinschaft (etwa der Leuenberger Konkordie von 1973) gleichgesetzt werden. Die katholische *communio*-Ekklesiologie geht vom biblischen Verständnis aus. Danach bedeutet *communio/koinonia* nicht brüderliche Gemeinschaft, sondern Teilhabe (*participatio*). Sie kommt nicht durch Zusammenschluss zustande, sondern ist in der gemeinsamen Teilhabe an der Heilswirklichkeit Jesu Christi im Hl. Geist begründet. Letztlich ist *communio* Gemeinschaft nach dem Abbild und in Teilhabe der *communio* in der Trinität.<sup>57</sup> Die Kirche ist gleichsam Ikone der Trinität.<sup>58</sup>

Communio ist also eine geschenkte Realität, die wir nicht «machen» und nicht herstellen können. In einer sündig gestörten, konflikthaften, auf Selbstdurchsetzung ausgerichteten Welt muss sie uns stets neu zugesprochen und geschenkt werden. Das gibt innerhalb der *communio*-Ekklesiologie dem kirchlichen Amt seinen Platz und seine konstitutive Bedeutung. In seinem Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert es den Geschenkcharakter des Kirche/-*communio*-Seins. Es soll die Heiligen, d.i. die Gläubigen zu ihrem Dienst rüsten und so dem Aufbau des Leibes Christi dienen (Eph 4,12). Es soll die Kirche befähigen, das zu sein, was sie sein soll, damit sie in der Welt und für die Welt Zeichen und Werkzeug der Brüderlichkeit und des Friedens und so ein Vorschein des eschatologischen *shalom*/Friedens sein kann.

An dieser Stelle berühren wir einen entscheidenden Unterschied zum gegenwärtigen *mainline*-Protestantismus. Das Problem verschärft sich nochmals angesichts der sich vor allem in der südlichen Hemisphäre rasant ausbreitenden neueren evangelikalen, charismatischen und pentekostalen Gemeinschaften. Wenn nicht alles täuscht, werden sie das Gesicht der Christenheit und wohl auch die äußere Sozialgestalt der katholischen Kirche der Zukunft prägen.<sup>59</sup> Das Verhältnis von Charisma und Institution ist damit heute zu einem der dringendsten ekklesiologischen Probleme geworden, das ich hier nur nennen, aber nicht ausführlich behandeln kann.<sup>60</sup>

Das alles zeigt: Die *communio*-Ekklesiologie ist keine abstrakte Theorie oder gar eine Ideologie. Die neuere Kanonistik hat *communio* längst als ein, wenn nicht das grundlegende Verfassungsprinzip der Kirche entdeckt.<sup>61</sup> Es findet seinen angemessenen Ausdruck u.a. in der notwendigen Erneuerung der synodalen Struktur der Kirche.<sup>62</sup> Synodalität bedeutet nicht Demokrati-

sierung, sondern eine dem Wesen der Kirche eigene Art des Zusammenwirkens der Ämter (Kollegialität), sowie des Amtes mit den unterschiedlichen Charismen und Diensten in der Kirche. Das beste Modell dafür habe ich in der Regel des hl. Benedikt gefunden. Benedikt hat bekanntlich eine hohe Auffassung von der Autorität des Abtes, der für ihn Christus repräsentiert. Aber er fügt hinzu, der Abt solle in allen wichtigen Fragen den Rat der Brüder einholen und dabei auch den Jüngsten hören. Dann soll er die Sache bei sich überlegen, darüber beten und dann entscheiden.<sup>63</sup> Das Amt ist also weder absolutistischer Herrscher noch bloß ausführendes Organ einer Synode; es soll entscheiden, aber es soll auf Grund von Beratung entscheiden. In diesem Sinn scheint mir die Erneuerung der synodalen Struktur eines der wichtigsten Postulate für die konkrete Verwirklichung der Kirche als *communio* zu sein.

*Communio* als Verfassungsprinzip wäre freilich zu wenig; die *communio* muss Lebensprinzip der Kirche sein und zu einer erneuerten kommunikativ-dialogischen Gestalt der Kirche führen. Das gilt für das Leben jeder Einzelkirche wie für die universale Kirche; das gilt für die Kommunikation und den Dialog zwischen den Kirchen, mit den nichtchristlichen Religionen und mit der modernen und postmodernen Kultur. An dieser Stelle scheint mir die zentrale Aufgabe der kirchlichen Erneuerung zu liegen.<sup>64</sup> Gelingen kann sie freilich nur, wenn die Kirche in der eucharistischen *communio* Mitte, Quelle und Höhepunkt ihres Lebens hat und ganz aus *communio* mit Gott durch Jesus Christus im Hl. Geist lebt.

## V. DIE KIRCHE – EINE UNVOLLENDETE SYMPHONIE

Mit dem Ausblick auf die künftige Gestalt komme ich zum Schluss, der kein Abschluss, sondern nur ein Ausblick sein kann. Wir haben über drei der wichtigsten Bilder und Begriffe nachgedacht, welche das Konzil für die Wesensbeschreibung der Kirche verwendet hat. Das Konzil nennt noch eine Reihe anderer Bilder und Begriffe.<sup>65</sup> Die Vielzahl zeigt, dass die Kirche nicht auf einen Begriff gebracht werden kann. Die Wahrheit, auch die Wahrheit über die Kirche, ist symphonisch. Darum hat uns das Konzil keine abschließende Wesensdefinition der Kirche gegeben, und es konnte eine solche nicht geben. Die Ekklesiologie wird immer eine unvollendete Symphonie bleiben.

Das Grundmotiv und der *Cantus firmus* dieser Symphonie ist nicht die Kirche selbst. Die einzelnen Bilder und Begriffe nähern sich von verschiedenen Seiten her dem Wesen der Kirche, sie ergänzen sich und weisen – wie gleich das erste Kapitel der Kirchenkonstitution sagt – in ein *mysterium*, das sich jeder Definition entzieht. Das *mysterium* ist nicht eine vage irrationale Idee, das Konzil bestimmt es als *sacramentum*, d.h. als Zeichen, das über sich hinaus auf das Geheimnis Gottes und die Vollendung der Welt und

ihrer Geschichte weist und das diese schon jetzt verborgen gegenwärtig macht.<sup>66</sup> Es versteht die Kirche als das unter den Völkern aufgerichtete eschatologische Zeichen (Jes 11,12). Künftige Ekklesiologie wird darum lunare Ekklesiologie sein, welche wie der Mond das Licht der Sonne, so etwas aufstrahlen lässt von der Größe und Herrlichkeit Gottes.

In dieser Weltzeit kann die Kirche nie die reine und strahlende Braut Christi sein, sie bedarf immer wieder der Reinigung (Eph 5,26f); sie ist *ecclesia semper purificanda*<sup>67</sup> und bedarf immer wieder neu der Bekehrung.<sup>68</sup> Nur so kann in ihrer oft von Skandalen beschmutzten äußeren Gestalt die Herrlichkeit und Schönheit Gottes aufleuchten. Um sie zur Sprache zu bringen, bedürfte es der kraftvollen Bilder einer Hildegard von Bingen oder der dichterischen Sprachkraft einer Getrud von Le Fort in ihren «Hymnen an die Kirche». In unserer armseligen Theologensprache wird noch viel Papier bedruckt werden und werden noch viele Köpfe rauchen, um den unvollendeten Rezeptionsprozess des II. Vatikanums gut zu Ende zu führen.

Dabei sollten wir die Ekklesiologie nicht zur Kakophonie verkommen lassen, sondern sie als Symphonie zu einem Präludium der Doxologie des himmlischen Jerusalem machen. So allein kann sie neu Freude an der Kirche wecken. Lamento braucht die Welt nicht; davon hat sie selbst genug. Hoffnung dagegen ist Mangelware. Allein mit einer aus der Reich-Gottes-Perspektive entwickelten, einer Ekklesiologie im Horizont der Gottesfrage und insofern einer im eigentlichen Sinn des Wortes theologischen Ekklesiologie, kann im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil ein hoffnungsvoller Aufbruch ins 3. Jahrtausend gelingen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Einführung von K. Lehmann*, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>2</sup> Zu dem statischen Traditionsverständnis der Pius-Bruderschaft: Y. CONGAR, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?*, Freiburg i. Br. 1977; A. SCHIFFERLE, *Die Piusbruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven*, Kevelaer 2009. Zur Diskussion zwischen Erzbischof Lefebvre und Rom, insbesondere mit Kardinal Joseph Ratzinger: G. ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*, in: Riv del clero italiano 2011, 744-759; 827-841.

<sup>3</sup> J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966; L. BOUYER, *La Décomposition du catholicisme*, Paris 1969; J. RATZINGER schon bei seiner Rede auf dem Bamberger Katholikentag 1966, dann in seinem Bericht *Zur Lage des Glaubens*, München 1985.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. 1986; *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen (1986)*, in: WKGS 11 (2008) 200-211.

<sup>5</sup> Die «Schule von Bologna», konkret: das «Istituto per le scienze religiose», hat unter der Leitung von G. ALBERIGO, später von A. MELLONI eine fünfbandige Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1995-2000) veröffentlicht (1959-1965) (deutsch: Mainz 2001-2007). Die Kritik

kam hauptsächlich von A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 2005. Kurz nahm der Papst in seiner Rede auch kritisch auf die Position von P. HÜNERMANN Bezug, der das Konzil als eine Art verfassungsgebende Versammlung verstehen wollte. Vgl. HThKVat, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006.

<sup>6</sup> Etwa der frühere Dekan an der Lateran-Universität B. GHERARDINI, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Torino 2009; *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Torino 2011; R. de MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

<sup>7</sup> Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; GROUPE DE DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1994; J. RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, 1186–1202; DERS., *Eine Gemeinschaft auf dem Weg. Von der Kirche und ihrer immerwährenden Erneuerung*, in: ebd., 1216–1230; W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 252–254.

<sup>8</sup> Zum Begriff der Rezeption: Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique (1972)*, in: *Église et Papauté*, Paris 1994, 229–266; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, in: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i. Br. 1995, 303–334; G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in: W. PANNENBERG – Th. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg i. Br. – Göttingen 1995, 193–218; Ch. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, 2 vol., Paris 2009.

<sup>9</sup> Überblick zur Diskussion um das Traditionsverständnis: W. KASPER, *Vorwort zur Neuauflage von: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (GSWK 1)*, Freiburg i. Br. 2011, 13–19.

<sup>10</sup> R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche (1922)*, Mainz 1955, 19. Etwa gleichzeitig veröffentlichte der spätere evangelische Bischof Otto DIBELIUS das Buch *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

<sup>11</sup> Der Begriff *communio hierarchica* ist grundgelegt in LG 21 und findet sich vor allem in der *Nota explicativa praevia* 2 und 4 zu *Lumen gentium*. Vgl. den Kommentar von J. RATZINGER in: <sup>2</sup>LThK Vat. II, Bd. 1, 351–358; zum Kompromisscharakter des Konzils, M. SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i. Br. 1980, 99–109.

<sup>12</sup> Vgl. DH 3952.

<sup>13</sup> So A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975; zum Kompromisscharakter des Konzils SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre* (s. Anm. 11), 99–109.

<sup>14</sup> BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben «Porta fidei»* vom 11. Oktober 2011, Nr. 5.

<sup>15</sup> Bes. LG 9–17. Vgl. O. SEMMELROTH, *Die Kirche, das neue Gottesvolk*, in: G. BARAUNA (Hg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966, 365–379; J. RATZINGER, *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1, 269–275.

<sup>16</sup> M. D. KOSTER, *Volk Gottes im Werden (1940)*, Neuauflage Mainz 1971.

<sup>17</sup> Y. CONGAR, *Kirche als Volk Gottes*, in: *Concilium* (D) 1 (1965) 5–16; «*Ecclesia*» et «*populus fidelis*» dans l'ecclésiologie de Saint Thomas, in: *Église et Papauté*, Paris 2002, 211–227.

<sup>18</sup> So im Anschluss an H. U. VON BALTHASAR, *Vorwort zu der Neuübersetzung von H. de Lubac, Die Kirche*, Einsiedeln 1968, die Kritik von J. RATZINGER, *Vom Ursprung und Wesen der Kirche* (s. Anm. 15), 150f.; *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ebd. 269–282. Zur patristischen Tradition wichtig die Untersuchung: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954)*, in: *Gesammelte Schriften I*, 2011.

<sup>19</sup> N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Darmstadt 1963; F. MUSSNER, *Volk Gottes im Neuen Testament*, in: *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 244–254; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, München 1975; N. LOHFINK, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks «am Jhwh»*, *Studien zur biblischen Theologie*, Stuttgart 1999, 98–132. Einflussreich war E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1939.

<sup>20</sup> Vgl. K. L. SCHMIDT, *Art. ecclesia*, in: *ThWNT III* (1938) 502–539.

<sup>21</sup> K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von «ecclesia»*, in: *ZThK 73* (1976) 167–207. Darauf hatte schon E. PETERSON hingewiesen: *Synagoge und Ecclesia. Bedeutung und Verhältnis beider Begriffe*, in: *Ausgewählte Schriften. Sonderband*, Würzburg 2010, 11–26.

<sup>22</sup> Gotteslob 474 Strophe 5.

<sup>23</sup> Vgl. bes. LG 9.

<sup>24</sup> Barnabasbrief 5, 7; 7, 5; 13, 1.

<sup>25</sup> Zur Frage KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 418–425.

<sup>26</sup> AUGUSTINUS, *Sermones* 341, 9, 11; *Enarrationes in Psalmos* 90, 1; *De civitate Dei* XVIII, 51. Zit. LG 2. Vgl. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: M. REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

<sup>27</sup> Dazu: KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 173.179.

<sup>28</sup> LG 9.

<sup>29</sup> Dazu: J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954)* (Ges. Schriften 1); *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (Ges. Schriften 2); M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964. Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 150–156.

<sup>30</sup> Gegen diese Gleichsetzung zu Recht J. RATZINGER im Anschluss an E. VON IVANKA, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg – München 1968. Man kann diese Gleichsetzung aber nicht der orthodoxen Ekklesiologie allgemein zum Vorwurf machen. Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bezeichnet sich nicht umsonst als ökumenisch, und einflussreiche russisch-orthodoxe Exiltheologen wie N. AFANASJEW, G. FLOROVSKIJ, P. EVDOKIMOV, J. MEYENDORFF u.a. haben sich ausdrücklich gegen den sogenannten Phyletismus (Gleichsetzung der Kirche mit einer *phyle*, d.h. einem Stamm und einer Kultur) gewandt.

<sup>31</sup> LG 48–51. Vgl. dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 148–150.

<sup>32</sup> Die Literatur ist riesig: E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, Münster 1937; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris 1948; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris – Bruxelles 1951; T. ROBINSON, *The Body. A Theology*, London 1952; H. MERKLEIN, *Entstehung und Gestalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens*, Tübingen 1987; Th. SÖDING, *Ihr aber seid Christi Leib*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz*, Tübingen 1997, 272–299. Unter systematischem Gesichtspunkt vor allem auf C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Bruges 1941, Ergänzungsband: *L'Église sainte mains non sans pécheurs*, Saint Mur 1999.

<sup>33</sup> Hauptstelle: LG 7; außerdem SC 59; LG 11; 26; 30; 32; 33; 39; 49; 50; 52 und passim.

<sup>34</sup> LG 8.

<sup>35</sup> Vgl. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 91–139.

<sup>36</sup> Dazu H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 84–99. Die bei SCHLIER vorliegende Deutung aus dem hellenistischen Umfeld im Sinn der gnostischen Urmenschmythologie muss inzwischen als überholt gelten zu Gunsten einer im hebräisch-jüdischen Umfeld vorhandenen Vorstellungsweise. Vgl. F. MANNS, *Le Judéo-christianisme. Mémoire ou prophétie?*, Paris 2000, 236–238.

<sup>37</sup> H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949: Das Material zusammenfassend dargestellt bei J. RATZINGER, *Art. Leib Christi II*, in: LThK<sup>2</sup> 6, 910–912.

<sup>38</sup> SC 59; LG 11.

<sup>39</sup> Erstmals entwickelt von N. AFANASIEW, weitergeführt von J. ZIZIOULAS u.a., auf katholischer Seite aufgegriffen u.a. von J. M.R. TILLARD, J. RATZINGER, W. KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004.

<sup>40</sup> Bereits das erste Dialog-Dokument: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (1982)*; dann das Ravenna-Dokument: *Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen kirchlichen communio. Konziliarität und Autorität (2007)*.

<sup>41</sup> Vgl. LG 8; 15.

<sup>42</sup> G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, vol 1, Paris 1967, 119.

<sup>43</sup> BENEDIKT XI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 120.

<sup>44</sup> Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 234–238.

<sup>45</sup> Dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 387–392; vgl. auch J. M.R. TILLARD, *L'Église locale. Eclésiologie de communion e catholicité*, Paris 1995.

<sup>46</sup> Vgl. die beiden Formulierungen in LG 23 und dem Schreiben der Glaubenskongregation *Communio notio* (1992) 9.

<sup>47</sup> So auch *Communio notio*, ebd.

<sup>48</sup> H. DE LUBAC, *Einzelkirche und Ortskirche*, in: DERS., *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 43-54; J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; *Mon Concile Vatican II*, Paris 2011, 189-202 (ursprünglicher deutscher Text 1966).

<sup>49</sup> LG 3; 7; 9; 11; 48 u.a.

<sup>50</sup> Das wurde herausgearbeitet von W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996.

<sup>51</sup> Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils, 33; nochmals in dem nachsynodalen apostolischen Schreiben von JOHANNES PAUL II. *Christifideles laici* (1988), 18-20.

<sup>52</sup> Zur Interpretation von *communio sanctorum* vgl. J. N. D. KELLY, *Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 381-390.

<sup>53</sup> Aus dem Bereich der orthodoxen Theologie: A. AFANASSIEW, A. SCHMEMANN, J. ZIZIOULAS, B. BROBINSKOY u.a.

<sup>54</sup> Die Grundlagen hat H. DE LUBAC gelegt: *Corpus mysticum*, Paris 1944; *L'Eucharistie e l'Église au Moyen Age*, Paris 1949 (dt. Einsiedeln 1969); *Méditation sur l'Église*, Paris 1953 (dt. Einsiedeln 1969); außerdem L. HERTLING, *Communio und Primat*, Rom 1943. Zum Programm erhoben wurde der Begriff durch H. U. VON BALTHASAR, *Communio. Ein Programm*, in: IkaZ 1 (1972) 4-17. Wichtige Vertreter sind J. HAMER, Y. CONGAR, A. PIOLANTI, H. U. VON BALTHASAR, J. RATZINGER, J. TILLARD, P. W. SCHEELE, B. FORTE, W. BREUNING, G. GRESHAKE, M. KEHL, P. J. CORDES, H. DÖRING, J. HILBERATH, J. WERBICK, K. KOCH u.a. Vgl. J. DRUMM, *Art. communio*, in: LThK<sup>3</sup> 2, 1280-1283. Neuerdings: J. RIGAL, *L'Éclésiologie de communion. Son évolution et ses fondements*, Paris 2000; J. RAHNER, *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica*, in: IkaZ 39 (2010) 665-679.

<sup>55</sup> Aus dem Bereich der evangelischen Theologie: P. ALTHAUS, D. BONHOEFFER, W. ELERT, C. SCHWÖBEL, J. MOLTSMANN, A. BIRMELÉ u.a. Vgl. R. SCHÄFER, *Art. communio*, in: RGG<sup>4</sup> 4, 435-437.

<sup>56</sup> Wichtig geworden ist die 5. Weltkonferenz Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993). Vgl. GRUPPE VON DOMBES, *Pour la communion des Églises*, Moutrouge 1988; W. KASPER, *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn – Leipzig 2011, 81-88.

<sup>57</sup> LG 4; UR 2. Es ist nicht recht verständlich, wie man hinter diese patristisch wie ökumenisch breit bezeugte, sowohl vom konziliaren wie vom nachkonziliaren Lehramt bestätigte Aussage ein Fragezeichen setzen kann wie es in dem sonst verdienstvollen Überblick von B. STUBENRAUCH – M. SEEWALD, *Das Konzil und die Kirche*, in: IkaZ Communio 39 (2010) 600-616 geschieht.

<sup>58</sup> B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984; *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995.

<sup>59</sup> Vgl. J. ALLEN, *Das neue Gesicht des Katholizismus. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2011.

<sup>60</sup> Vgl. dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 56-58; 201-215.

<sup>61</sup> Vgl. O. SAIER, A. AYMANS, E. CORECCO, L. GEROSA, L. MÜLLER u.a.

<sup>62</sup> Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 382-387.

<sup>63</sup> Die Regel des hl. Benedikt, Kap. 2 und 3.

<sup>64</sup> Vgl. M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1992, passim; J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschreibung oder Projektbeschreibung*, in: ThQ 174 (1994), 45-65; J. WERBICK, *Kirche*, Freiburg i. Br. 1994, 317-371; KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 417-462.

<sup>65</sup> Vgl. LG 6. Vgl. A. DULLES, *Models of Church*, Garden City/NY 1974.

<sup>66</sup> Zu der Wesensbestimmung der Kirche als *sacramentum* vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 126-129.

<sup>67</sup> LG 8; vgl. UR 6-8. Die Formel *Ecclesia semper purificanda* ist nicht identisch mit *ecclesia semper reformanda*. Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 531 Anm. 120.

<sup>68</sup> GRUPPE VON DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen* (s. Anm. 7); «*Vous donc, priez ainsi*» (Mt 6,9). *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Moutrouge 2011.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

## À DIEU?

*Postmoderne aus ungewohnter Sicht*

*Postmoderne als Verlustanzeige: Abwesenheit Gottes*

«Es kann sein, daß uns nichts anderes mehr zur Verfügung steht als die Abwesenheit Gottes.»<sup>1</sup> George Steiner fügt einige Jahre später hinzu: «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>2</sup>

«Adieu» also. Aber hat Adieu nur noch die umgangssprachliche Bedeutung eines Abschieds? Sehen wir tiefer zu.

Bilderstürmend ist schon die Wüste ein Ort des Adieu, und solche Aussagen legen eine Wüste nahe. Ist sie doch Unort, selbst weglos, aporetisch – und dennoch: Raum der Gottes-Erscheinungen. Und sie lässt sich noch weiter «nach innen» aufbrechen. Über mythische, metaphorische oder reale Landschaften hinausgehend legt Jacques Derrida (1930–2004) eine Topologie frei: Er sucht in der Wüste nicht unmittelbar die Abwesenheit des Seienden (oder «Lichtung») im Sinn der griechischen Seinslehre, aber auch nicht die jüdische Erfahrung eines Sich-Zeigenden. Es geht um Wüste als *dritten Ort*, vorgängig zu griechischer und jüdischer Theologie. Dieser Topos ist «vielleicht mehr als bloß vor-ursprünglich, anarchischer als alle anderen Orte und widerspenstiger gegen das Archiv, keine Insel, kein Gelobtes Land, eine gewisse Wüste, die nicht die Wüste der Offenbarung ist, sondern eine Wüste *in* der Wüste, eine Wüste, welche die Wüste ermöglicht, eröffnet, gräbt, aushöhlt, ins Unendliche verlängert»<sup>3</sup>. In diesem nicht sichtbaren und auch nicht benennbaren Brennpunkt einer Leere erscheint kein Gott – Derrida geht es um einen Nicht-Gott (*a-dieu* mit *alpha privativum*),

*HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, em. Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden, Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*



der die bisherigen Vor-Stellungen ablöst, allerdings auch nicht im Sinn der bekannten negativen Theologie, die die Eigenschaften Gottes jeweils verneint, um sie ins «Übereine» zu übersteigen.<sup>4</sup>

Vielmehr greift Derridas Gedanke auf Platon zurück, der im *Timaios* unterscheidet zwischen dem immer Seienden und dem Werdenden, wobei das erste durch den Geist (*noesis*), das zweite durch die Sinne (*aisthesis*) erfasst wird.<sup>5</sup> Dabei zeigt sich Wirklichkeit entweder als *noumenon* oder als *phainomenon*, als Sachhaft-Denkbares oder als Sinnlich-Erscheinendes. Diese beiden getrennten Bereiche werden bei Platon durch ein Drittes andeutend «vermittelt», denn das Werdende muss aufgenommen, «beheimatet» werden, um in den Status des Seienden zu wechseln. Dies geschieht durch ein unscharfes Verorten während eines ungreifbaren Übergangs, der weder von der Vernunft noch von den Sinnen vorgenommen wird. Platon nennt diese «dritte Gattung» im Übergang vom einen zum anderen den Raum, *chora*, im Sinne von «Leerstelle»<sup>6</sup>. Leerstelle wäre bei Derrida jene verschwindende Spur der Spur, die die Abwesenheit Gottes (nicht: seine Nicht-Existenz) oder genauer noch sein Nicht-mehr-Anwesendsein hinterlässt, wobei freilich nichts Hinterlassenes zu sehen ist. Anstelle von theologisch-begrifflicher Bejahung oder Verneinung Gottes gräbt sich für Derrida nur noch der Name selbst als Spur ins Gedächtnis. «Chora kommt zu uns, und zwar als Name.»<sup>7</sup> Damit wäre die Wüste des Vorderen Orients unmittelbar Ausgang einer Entgrenzung (*délimitation*) des Denkens, sowohl für die Griechen wie für die Juden, jene beiden ersten Quellen europäischen Philosophierens. Und diese Entgrenzung laufe mit der «Spur und der Spur vom Erlöschen der Spur»<sup>8</sup> bis zur Gegenwart und unabschließbar fort. Allerdings gibt es Wüste als «verlorene Heimat des Denkens» nicht ein zweites Mal. Nur das Erlöschen der Wüste und das Erlöschen (des darin vorgestellten) Gottes hält die Erinnerung an den am Anfang Erfahrenen wach.

Was damit in spröder und schwer zu fassender Logik gesagt wird, ist in die Landschaft der Leere schlechthin gestellt, und dort noch einmal in ihr ebenso leeres Inneres.

In der Reflexion der Inhumanität des 20. Jahrhunderts wird solcherart ein eigenartiger Atheismus in der Spur Gottes formuliert, welcher «die Logik des Adieu» in Anschlag bringt: «Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (a-dieu) ist»<sup>9</sup>. Nicht mehr kann der Heilig-Gute einfachhin diskurstheoretisch eingeführt werden; gesucht wird der Ursprung noch vor dem «jeweiligen Gott» der Religionen. Aber: die Leerstelle «Gottes» darf nicht, auch nicht von Sozialnormen, besetzt werden. Das aufklärerische Selbstbewusstsein und seine soziale Vernunft werden gerade in seiner Selbstreferenz kritisiert und zu einem Transzendieren «gezwungen». Transzendieren wohin?

*Postmoderne Anwesenheit: eines «Anderswoher»*

Wittgenstein beendet den *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22) mit der These 7: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen». Derrida hüllt den Satz in eine seiner üblichen Verrätselungen: Es gebe ein «Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.»<sup>10</sup> Die jetzige Weiterführung des Satzes geht Spuren nach, die in den letzten Jahren gelegt wurden, um sie am Horizont aufblitzen zu lassen und zu verdichten.

Philosophie steht klassisch für Suche nach Wahrheit. Aber schon Sokrates war ein Ironiker, was das Reden über Wahrheit angeht – allerdings nicht aus Skepsis gegenüber der Wahrheit wie bei den Sophisten, sondern aus Skepsis gegenüber der menschlichen Fähigkeit und Willigkeit, sich ihr aufzuschließen. «Platon hat die Sinn-Macht der Wahrheit offenbar in einer Weise erlebt, welche die Erkenntnis absoluter Gültigkeit der Idee mit der Erfahrung menschlicher Unzulänglichkeit verband.»<sup>11</sup> So sehr Platon im Denken des Sokrates den Maßstab für Wert, ja für Wirklichkeit überhaupt findet, so eigenartig hartnäckig lässt er Sokrates betonen, er sei kein Lehrer: Man braucht nur an die letzten der sieben Reden im *Symposion* denken, wo Sokrates hinter Diotima zurücktritt, die ein – immer noch nicht letztes – Wort über den Eros sagt. Oder an die Aporien, worin das Denken stecken bleibt, wohinein aber Sokrates die Schüler immer wieder treibt. So gibt es «ein Wissen um die Wahrheit und zugleich ein Wissen um die Inkommensurabilität der eigenen Kraft ihr gegenüber; eine Erkenntnis der eigenen Ungemäßheit, aus der aber nicht Skepsis, sondern höchste Zuversicht hervorgeht.» «Wahrheit (...) ist ein *excessivum*.»<sup>12</sup>

Seitdem hat die Philosophie diese Spannung weitergetrieben. Wahrheit kann in der Idee, der Sichtgestalt der Dinge, gesucht werden, so Platon; oder im Sein, so Aristoteles; sie kann als Satz Wahrheit zeichentheoretisch untersucht werden, vom Nominalismus bis zur heutigen Semiotik; sie kann in der Werttheorie verankert werden, bei Augustinus bis zu Scheler; sie kann aber auch als Ideologie und mythischer Rest, als Lüge entlarvt werden, so Nietzsche. Sie taucht bei Husserl auf als Wesenswahrheit des Phänomens, bei Heidegger als Unverborgenheit und nach der «Kehre» als Ereignis, im Strukturalismus als Konstruktion. Die heutige, vor allem französische Phänomenologie ist der Wahrheit des Erscheinens von Phänomenen neu und anders auf der Spur. Denn dem neuzeitlichen Denken, insbesondere bei Kant, ist die Art und Weise des Erscheinens an das Subjekt und dessen Voraussetzungen gebunden, und das heißt an die Begrenzungen des Erkennens. Das Ich und die Welt, in der das Ich steht, sind zum einschränkenden Horizont für alle Arten von Phänomenen geworden. So kann nur Skepsis bleiben: Wir verstehen immer nur das, was wir selbst gemacht haben (*verum*

*factum* bei Vico), oder genauer: was wir in unser Verstehen gezwängt haben. Noch einfacher: Verstehen versteht (nur) sich selbst.

Jean-Luc Marion und Bernhard Waldenfels haben in letzter Zeit versucht, eine Transformation der Phänomenologie durchzuführen: Kann das Sehen von etwas Neuem, von einem methodisch Sich-Entziehenden überrascht werden? Sind nämlich Ich und Welt wirklich die Grenze jeder Erkenntnis, so gibt es grundsätzlich nichts Neues, sondern der philosophische Blick holt alles Gegebene, die Daten, immer nur im Rahmen seiner eigenen Vorgabe ab – subjektzentriert gelesen. Diesen Vorwurf kann man bereits an Aristoteles richten, der den Blick auf Welt kategoriell ordnet, und *kategorieren* heißt anklagen, zur Rede stellen. Kant verwendet dasselbe Bild, wenn er die Vernunft auf dem Richterstuhl Platz nehmen lässt, um anzuklagen – und Francis Bacon, Physiker und englischer Lordoberrichter, verwendet unverblümt das Beispiel der Folterung, in welcher der Natur mit den Daumenschrauben des Experiments die Ergebnisse abgepresst werden. Solange der Mensch aber Ankläger, und das heißt Richter (Folterknecht?) der Wirklichkeit ist, bleibt fraglich, ob sie sich ihm über das Abgezwungene hinaus öffnet.

Nochmals: Kann sich Wirkliches zeigen, kann sich Neues einstellen, das nicht in den überkommenen Kategorien oder Horizonten aufgeht? Gibt es die Kundgabe eines Unbegreiflichen, das die phänomenologische Methode überfordert? Gibt es ein Erscheinen und Sich-Zeigen, das auf keine Intentionalität trifft, sie sogar außer Kraft setzt? Gibt es eine Sinnvorgabe, die weder vorhersehbar noch prognostizierbar ist, sondern durch ein «Ereignis» einbricht?

Unter dieser Fragestellung hat Marion Husserls phänomenologischen Blick in seiner (allerdings unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Phänomenologie antastet.<sup>13</sup> Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität führt nach Marion unreflektiert zu einem «idolisierenden» Blick auf die Phänomene.<sup>14</sup> Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielgerichtet im Erblickbaren; er «stellt» seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchschaut zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die angeblich alles Erkennen konstituiert, führt dazu, dass vom «entschlossenen» Blick das Wirkliche einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite zugelassen wird. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Kann sich Wirkliches noch als es selbst zeigen (*phainomenein*), solange die begrenzte Ab-Sicht wirkt? Denn schon die Einrahmung in einen «Horizont» begrenzt den Blickwinkel, unter dem sich das Erscheinende zeigen «darf»: «Die Phänomenologie (...) setzt die Sachen selbst in Szene. Diese Inszenierung entfaltet sich in einem Horizont.»<sup>15</sup>

So wird nach Marion selbst das Göttliche zum Idol, wenn es im *templum*, dem «Abgemessenen» schlechthin, verortet wird<sup>16</sup>, und auch das lateinische Wort *sanctum* (*sancire* = einzäunen) führt nicht aus dem Abgezirkelten heraus. Mit dem zugewiesenen Radius mutiert das Sich-Zeigende zum selbst-erstellten Götzen, während das wirkliche Bild des Göttlichen und Bild des Wirklich-Göttlichen von seinem Unsichtbaren lebt, vom Geschehenlassen eines Unfassbaren: so die Ikone im Unterschied zum Idol. Denn das Phänomen enthält mehr als das Gesehene, es lebt von der Distanz zwischen dem Blick und der unauslotbaren Tiefe des Sich-Zeigenden: «Das Wesentliche im Blick (...) kommt ihm von anderswoher zu, oder vielmehr: kommt ihm aus dieses Anderswo zu.»<sup>17</sup>

Solchermaßen bricht eine «Gegen-Richtung» (*contre-intentionnalité*) in das gegenstandsbezogene Bewusstsein ein: das *Sinnereignis*.<sup>18</sup> Erst damit wird grundsätzlich Neues denkbar: Nicht nur das immer schon (latent) Gewusste erweist sich als gegenwärtig. Ereignis ist deswegen «mehr» als ein Erlebnis, weil es nicht mehr nur Erleben eines Subjekts ist, sondern das Denken gemeinsam verändert und herausfordert.<sup>19</sup> Das Sinnereignis vollzieht einen Aufprall im Denken, der ein unbekanntes Gegenüber verrät. So tritt die Erkenntnis in ein Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des identischen, sogar herrischen Ich wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, dass die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden besteht. Von daher ist paradigmatisch der Vorgang jeder, auch der religiösen Offenbarung als Ereignis von der Phänomenologie her bedenkenswert, ohne dass sie deswegen Theologie oder Metaphysik würde.<sup>20</sup> Das bedeutet *nicht*, dass Marion das Subjekt als Träger jeder Erfahrung leugnet, doch es bedeutet, dass es keineswegs alle sich gebenden Anschauungen in den Begriff fassen kann – damit öffnet sich ein unabsehbarer Bereich *möglicher* Erfahrung, wo die Anschauung das Begreifen übersteigt. Der Anschauende wird zum Zeugen, nicht mehr zum «Herrn von Erfahrung»<sup>21</sup>. Der Zeuge hat mit einer «Gegen-Wahrheit» zu tun, die sich in einem mit Liebe gemischten Schmerz zeigt, ihn «affiziert, vielleicht verletzt»<sup>22</sup>, freilich ungegenständlich und ohne begriffen zu werden.

Welche Sprache diese Zeugenschaft (*témoignage*) der «Sättigung» mit Wirklichkeit spricht, bedarf einer hier nicht auszuführenden Klärung. Doch wölbt sich von hier die Brücke zu einem «Anderswoher», das bezeugt wird.

### *Postmoderner Weg nach Jerusalem*

Für jenen anderen, konkreten Einbruch, die Apokalypse = Offenbarung einer von «anderswoher» vernommenen Wirklichkeit steht die Metapher Jerusalem. Wie findet «Athen» zu «Jerusalem»?

«Wir haben die große Aufgabe, jene Prinzipien auf Griechisch zu sagen, die Griechenland nicht kannte.»<sup>23</sup> Levinas stellt zur Klärung des Unbekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirrnis ziellosen Umherstreifens *anamnetisch* zum heimatlichen Anfang zurückkehrt (wie das Sein immer wieder in seinen Anfang, das Nichts, mündet), und die Metapher Abrahams, der in das schlechthin Unbekannte, sperrig Heimatlose aufbrechen muss, einer fremden Stimme folgend – im reinen Gehorsam des Hörens.<sup>24</sup> Welche «griechischen Prinzipien» werden darin aufgebrochen? Abraham steht in einem asymmetrischen Verhältnis gegenüber einem «Befehl» jenseits autonomer Subjektivität und emanzipatorischer Vernunft.

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

Bei Levinas bleibt dieser andere strikt mundan – er bleibt die Übersetzung des ursprünglich göttlichen Rufes an Abraham in den menschlichen Ruf des jeweils Bedürftigen, in jenes Antlitz (*visage*), das nur noch Schrei (nach mir, nicht überhaupt) ist. Die einzig legitime Form des Ich wird nunmehr das mit dem anderen trüchtige Ich – maskuline Mündigkeit hat sich zu verlieren in die unmündige Weiblichkeit und Verletzlichkeit des Ich, in die vom anderen diktierte Weise des Seins. Fürsorge hat zu treten anstelle von leerer apriorischer Sorge um das Eigene – alles eklatante Verletzungen der Autonomie und ihrer Dignität. Am Ende dieses Freiheitsverlustes steht die völlige Kenose, die Entleerung des Anspruchs auf Selbstsein, Identität, Freiheit im gewohnten Sinn; die Odyssee endet nicht mehr zuhause. Die Metamorphose wird endgültig, der Herr wird Knecht.

Die «Komplikation» des biblischen Fadens durch Levinas hat Themen wie Selbstbesitz als unethisch aufgedeckt, als Ich-Okkupation fremden Terrains. Leben selbst wäre nicht aus der Verteidigung des Selbstseins heraus zu leben, sondern nur aus seiner Preisgabe, näherhin: aus seinem übernommenen Preisgebensein. Damit wird anthropologisch formuliert, was Marion erkenntnistheoretisch formuliert hatte.

### Das neue Subjekt

Nicht zufällig bildet das Erleiden des Anderen eine Parallele zu Marions Gegen-Intentionalität. Aber das in Jerusalem erfahrbar gewordene «Anderer» kennt noch eine Apokalypse, denn Jerusalem war auch der Ort einer Hinrichtung, Ort des «Todes Gottes».

Diese Aussage führt auf ein Phänomen, das nicht allein der Theologie, sondern ebenso der Philosophie zu denken gab: das Phänomen der *Kenose*, der Leere, der Entäußerung von Fülle. Die Denkvorgabe lautet: «Er, der Gott gleich war, entäußerte sich selbst und wurde ein Mensch.» (Phil 2,5-11) In der Sprache der Theologie: Gott entbirgt sich im Fleisch. In der Sprache der Fundamentalontologie: Das Sein ereignet sich *im* Seienden. Das Sein ereignet sich *in* der Zeit. Das Sein entbirgt, bewahrheitet sich nicht *hinter* dem Seienden, nicht *nach* der Zeit. Aber das Offenbarwerden *im* Endlichen meint auch sofort ein Sich-Verbergen im Endlichen, denn was zu sehen ist, gibt sich eben nur als Banales zu sehen. *Kenon* ist das Leere – wie könnte es etwas zeigen? Ist es nicht nur eine Hohlform, in die sich etwas ergießt und damit verschwindet? Jean Paul formulierte treffend, die beste Verkleidung Gottes, gekettet an Ort und Zeit, sei immer noch der Jude und Zimmermannssohn.<sup>25</sup>

In der Sprache der Phänomenologie: Im Erscheinen wird etwas verdeckt – ein Abgründiges, dem das normale Hinsehen nicht gewachsen ist. In Marions Formulierung ist es gerade die Banalität, die «sättigen» könnte, wenn man sie denn wirklich eindringen ließe. Sättigung meint eine unabsehbare Bedeutungsfülle, die über alles Brauchen und Verwenden, alle instrumentelle Vernunft hinausreicht und wiederum alles Begreifen hinter sich lässt. In diesem Sinn könnten viele (alle?) Phänomene, sofern sie nicht ausdrücklich funktional entworfen sind, sättigend wirken, das heißt sich dem Anschauenden in den Bereich des Unerschöpflichen öffnen.<sup>26</sup>

Von dieser allgemein erkenntnistheoretischen Aussage aus gibt es eine Parallele zur verbergenden und doch enthüllenden *Kenose* des erwarteten, des verworfenen und doch Vielen machtvoll aufscheinenden Messias. Es ist wohl kein Zufall, dass in den letzten Jahren mehrere philosophische Reformulierungen von Paulus stattfanden.<sup>27</sup> Er, der Jesus nicht als geschichtliche Person gekannt hatte, scheint als eine aus vollständiger Erschütterung kommende Existenz jenen Umsturz vorzustellen, der anstelle der postmodernen «Mehrfach-Identität» ein unerhört Neues vorlebt. In Paulus wird das Phänomen des Messias konkret (damit angreifbar), der das Alte für immer zerbrochen hat.

Einen solchen Umsturz im Blick auf Paulus arbeitet der italienische Philosoph Giorgio Agamben in einem philologisch genauen und mitreißenden Kommentar zum Römerbrief aus.<sup>28</sup> Man kann Paulus den «Theoretiker des

neuen Subjektes» nennen, das durch einen Bruch, eine Entleerung gegangen ist. Das neue Subjekt stammt dabei aus dem unvorhergesehenen *Ereignis*: Diesem Einzelnen zeigt sich etwas, was seine bisherigen Eigenschaften aufhebt. Hier wird das Leere zunächst als Entleerung fruchtbar. Hier gibt es kein Mitschleppen des Alten, auch nicht des Verbrochenen (Paulus billigte den Mord an Stephanus und wollte selbst morden), sondern Offenheit und Umgestaltung. «Ist also einer in Christus, dann ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen; siehe, Neues ist geworden.» (2 Kor 5, 17)

Dabei führt dieses Neue auch zu einem Universalismus: von der Möglichkeit her können alle dazugehören. Denn alle, die dasselbe Ereignis wahrnehmen aufgrund eines Zeugnisses, werden «Mensch ohne Eigenschaften», ohne jene festgeschriebenen Prägungen der Herkunftskultur, die bisher alle besetzt hielten. Das Christus-Ereignis, so Paulus, vereinigt im Bekenntnis zu einem neuen Dasein, zu einer neuen Gemeinschaft: ohne bestimmte, vorausgesetzte Kultur, ohne bestimmte Werte, ohne Regeln, ohne aristokratisches, abgesondertes «Eigen- und Anderssein». Also ohne den Hochmut der (vermeintlich) überlegenen Kultur und der höheren Bildung (wie bei den Griechen), des ausgeklügelten Rechtssystems (wie bei den Römern). Paulus spricht sowohl gegen die jüdische Forderung von «Zeichen», soll heißen Beglaubigungen, als auch gegen die griechische Forderung von «Weisheit», soll heißen durch Denken erschließbare Wahrheit (1 Kor 1, 22ff). Es gibt im Christus-Ereignis keine Voraussetzungen, außer: sich davon treffen zu lassen.

Mehr noch: Alle Formen staatlicher oder sakraler Macht werden zweitrangig, sind in ihren Grundlagen ausgehebelt. Das betrifft die kosmisch-politische Ordnung, wie sie die alten Großreiche errichteten und wie sie das Römische Reich in seiner weltumspannenden Totalität darstellt; das betrifft auch und sogar die Auserwählung Israels, die sich in der Thora ihren elitären Ausdruck geschaffen hatte. Das Christus-Ereignis ist a-kosmisch, il-legal. Wer von der *klésis* getroffen ist, dem Ruf, der gehört in eine neue Polis, in das neue Israel. Er gehört zur *ecclesia*, und dieses Herausgerufensein ist universal. Der Ruf spart niemanden aus. «Es gilt nicht mehr Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau – einer seid ihr in Christus.» (Gal 3, 28; vgl. Gal 3, 13) Die Unterschiede dieser Welt, auf denen die Herrschaft der einen über die anderen ruht, gibt es immer noch, aber unwichtig sind sie geworden vor dem einen großen Ereignis.

Somit bleibt mehr als negative Theologie. Bei Paulus gibt es ein Redenmüssen von diesem Neuen, sonst würden die Steine schreien. Und es ist seine vorausgehende Blendung, sein Getroffensein vom blendenden Licht, das sein Zeugnis unterstreicht – nach Derrida darf man nur dem einmal Blindgewordenen trauen.<sup>29</sup>

### À Dieu des Denkens

Es war Athen, das den anklagenden (kategoriellen) Blick zur Sicherung und Ordnung von Welt entwickelt hat. In vielen nachfolgenden Orten, darunter auch Königsberg, wurde das Sehen weiter in die Skepsis des Begriffs eingebunden, in den Standpunkt des Subjekts im Horizont von Welt. Gewonnen wurde damit die Kraft der Fest-Stellung, der Definition auf der Suche nach Eindeutigkeit und Handhabbarkeit von Welt.

Das (durchaus notwendige) Denken in Kategorien verhindert aber auch, dass das Ganze in seiner verdeckten, mehrbödigen Tiefe erfasst wird. Die Eindeutigkeit verzerrt das Urteil; Rechthaben setzt merkwürdigerweise von sich aus ins Unrechthaben, *summum ius summa iniuria*. Das ist eine jener Umkehrungen, die im Endlichen als dem Begrenzten wirksam sind und erst im Absehen von der selbstgesetzten Absicht Freiheit erlangen. Es ist diese Freiheit des Denkens und des Anschauens, die «Athen» ebenfalls in seinen großen Vertretern ausgesprochen hat: Dass Vernunft, *nous*, nicht im eigenmächtigen Agieren, sondern im Vernehmen, im Sich-Nehmen-Lassen von dem, was sich zeigt, zu sich selbst kommt: ja sogar in der Blendung durch das Licht außerhalb der Höhle. Solche Blendungen haben die Philosophie zur Begleiterin aller Arten von Wahrheitssuche gemacht.

Aber «Jerusalem» gibt dem, was sich zeigt und blind macht, einen Namen. Eigentlich ist er doppelt: einmal der unaussprechliche, nicht-idolisierbare, nicht gegenständliche Name, *schem*, und dann der Menschensohn, *ben adam*, gegenständlich, vernehmbar, einer wie alle und somit banal. So bleibt die Spannung zwischen Sehen und doch nicht Sehen, Hören und doch nicht Hören, Begreifen und doch nicht Begreifen ein konstitutiver Anreiz für die philosophische Auslegung Jerusalems.

Kierkegaard, ein Schüler und Bewunderer des Sokrates, stellt jedenfalls den nur messenden, anmaßenden Blick, der sich der uneindeutigen Wirklichkeit entzieht, vor ein einzigartiges Gericht – in dem Sinne, dass er sich selbst nur in einem entmachtenden Umsturz entzogen werden kann. Erst dieses Entmachten, das vom Unangenehmen bis zum Schmerzlichen reicht, bedeutet Heilung, Wiedereinsetzen ins Ganze. Das aber geschieht nicht sachlich, sondern von einer Begegnung, ja von einem Blick her: «Der Predigtvortrag in unsrer Zeit hat zum ersten rein übersehen und zum andern es ganz vergessen gemacht, daß die christliche Wahrheit eigentlich nicht Gegenstand von «Betrachtung» sein kann. Denn die christliche Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, selber Augen, damit zu sehen, ja, sie ist wie lauter Auge; aber es wäre ja recht störend, ja, es würde mir dadurch unmöglich werden, ein Gemälde oder ein Stück Tuch zu betrachten, wenn ich, indem ich mich anschicke, es zu betrachten, entdecken müßte, daß da das Gemälde oder das Tuch auf mich blickten – und so ist es eben der Fall mit



der christlichen Wahrheit; sie ist es, die mich betrachtet, ob ich tue, was sie sagt, daß ich tun soll.»<sup>30</sup>

Es soll nicht befremden, dass hier von der christlichen Wahrheit die Rede ist. Auch andere religiöse Überlieferungen haben an den *spermata tou logou*, den Samen des Wortes, nach patristischer Lehre Anteil. Es geht hier aber um die christliche Reflexivität, in welche diese Lehre – gegenüber vielen anderen narrativen, mythischen oder weisheitlichen Lehren – gegossen und damit theoriebefruchtend wurde.

In der Umkehrung der Aktion zum Pathos des Ergriffenseins baut sich eine Brücke von Athen nach Jerusalem: *Vernunft ist die Brücke*, die über sich hinausgreift oder besser: über sich hinausgerissen wird – denn eben als Vernunft ist ihr eingeschrieben das Staunen, *thaumazein*, vor dem Anschauen. Vielleicht sogar, im literarischen Hochtou, ein «herzsprenghendes Entzücken»<sup>31</sup>, denn sie begegnet nicht einem Es, etwa dem Sein, dem Nichts, dem Phänomen, der Struktur, dem transzendentalen Ich, sondern einem Du.

Postmoderne «Wüste» stellt die Frage nach einem Selbstüberstieg, in dem das Denken von einem wirklichen und wirkungsvollen Gegenüber herausgefordert wird. Es stößt eben nicht nur auf ein eigenes, sondern auf ein anderes, ebenso vertrautes wie fernes «Innen», *interior intimis meis* (Augustinus). Sofern diese Bewegung nicht vollzogen wird, bleibt das Denken selbstbezüglich und selbstthematisch, letzten Endes nur auf Methodenfragen zugespitzt: Es fragt nach «wie», nicht mehr nach «was». Oder positiv ausgedrückt: Sofern die gemeinsame Anstrengung des Denkens jenes Gegenüber sucht, genauerhin seine «Spur» zulässt, rührt sie an die Grenze des universitär Möglichen. Und doch, was wäre denn der Mühe wert als eben dieses die Grenzen der Akademie Sprengende?

Nüchterner: Worüber man nicht schweigen kann, davon muss man sprechen. Sprechen freilich unter dem Vorbehalt, dass man auch versteht aufzuhören (im genialen Sinn des deutschen Wortes): aufhorchend von etwas ablassen und hinhorchend sich ausstrecken auf das, was sich vernehmen lässt. À Dieu? Postmodern gelesen kann es auch heißen, von einem zu klein gedachten Gott «ablassen» und sich ausstrecken auf ein Neues (lang Vergessenes, gut Verborgenes).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> George STEINER, *Der Garten des Archimedes*, München 1997, 65.

<sup>2</sup> George STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 2002, 215f.

<sup>3</sup> Jacques DERRIDA, *Glaube und Wissen. Die zwei Quellen der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Die Religion. Seminar von Capri* (1994), Frankfurt 2001.

- <sup>4</sup> Vgl. Jacques DERRIDA, *À Dieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München 1999.
- <sup>5</sup> PLATON, *Timaios*, 27 c–d.
- <sup>6</sup> Vgl. Karlheinz RUHSTORFER, *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*, in: Freiburger Zs. für Philosophie und Theologie 51 (2004), 123–158; hier: 132f.
- <sup>7</sup> Jacques DERRIDA, *Chora* (1993), in: DERS., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000.
- <sup>8</sup> RUHSTORFER, *Adieu* (s. Anm. 6), 146.
- <sup>9</sup> RUHSTORFER, *Adieu* (s. Anm. 6), 131.
- <sup>10</sup> Jacques DERRIDA, *Falschgeld I. Zeit geben*, München 1993, 189.
- <sup>11</sup> Vgl. Romano GUARDINI, *Wahrheit und Ironie* (1965), in: DERS., *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, 41–50; hier: 49.
- <sup>12</sup> GUARDINI, *Wahrheit und Ironie* (s. Anm. 11), 49f.
- <sup>13</sup> Vgl. Jean-Luc MARION, *Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung*, in: Michael GABEL/Hans JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München/Freiburg 2007.
- <sup>14</sup> Jean-Luc MARION, *Idol und Bild*, in: Bernhard CASPER (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, 107–132.
- <sup>15</sup> MARION, *Aspekte* (s. Anm. 13), 33.
- <sup>16</sup> MARION, *Idol und Bild* (s. Anm. 14), 114.
- <sup>17</sup> MARION, *Idol und Bild* (s. Anm. 14), 128.
- <sup>18</sup> MARION, *Aspekte* (s. Anm. 13), 15–36.
- <sup>19</sup> Vgl. Marc RÖLLI, *Ereignis auf Französisch*, München 2004.
- <sup>20</sup> Auf diesen Vorwurf antwortet MARION in: *Sättigung als Banalität*, in: GABEL/JOAS (Hg.), *Ursprünglichkeit der Gabe* (s. Anm. 13), 99–106.
- <sup>21</sup> MARION, *Sättigung als Banalität* (s. Anm. 20), 103.
- <sup>22</sup> MARION, *Sättigung als Banalität* (s. Anm. 20), 137.
- <sup>23</sup> Zit. nach Susanne SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: *zur debatte* 5 (2004), 22.
- <sup>24</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987.
- <sup>25</sup> Jean PAUL, *Werke* 49/51, 92.
- <sup>26</sup> Ähnlich schon Martin BUBER in *Ich und Du* (1923), wo jedes funktionale «Es» zu einem von aller Brauchbarkeit freien «Du» werden kann.
- <sup>27</sup> Alain BADIOU, Jacques DERRIDA, Slavoj ŽIŽEK, Giorgio AGAMBEN.
- <sup>28</sup> Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt. Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2002.
- <sup>29</sup> Jacques DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997.
- <sup>30</sup> Sören KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, SW XII, 214.
- <sup>31</sup> Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder* (1933ff), Frankfurt 1964, 1083.

RÉMI BRAGUE · PARIS/MÜNCHEN

UNSERE NEUE PROBLEMLAGE:  
DAS SCHEITERN DES ATHEISMUS  
UND DIE NOTWENDIGKEIT DER RELIGION

Nach 40 Jahren des Bestehens der «Communio» scheint es mir ratsam, sich über die Gesamtstrategie auf lange Frist Gedanken zu machen. Aus Anlass der Feier des 40. Gründungsjahres der deutschsprachigen Ausgabe möchte ich nun einen Beitrag zu so einer Strategie liefern.

Meine These lautet: Der Atheismus ist gescheitert und folglich zum Verschwinden verurteilt. Unsere Aufgabe besteht darin, diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen und die Folgen daraus zu ziehen. Dabei habe ich den Eindruck, offene Türen einzurennen. Das Problem ist jedoch, dass die Mehrzahl unserer Zeitgenossen sich weigert, diese Tatsache überhaupt anzuerkennen. Wir leben mitten in Versuchen, sie zu vertuschen.

1. *Sieg des Atheismus?*

Gegen meine These liegt es nahe, ein gewaltiges *videtur quod non* geltend zu machen. Wäre es nicht richtiger, ganz im Gegenteil von einem Triumphzug des Atheismus zu sprechen? Das ist übrigens die Art und Weise, wie sich manche Atheisten die Lage vorstellen. Viele Umfragen zeigen die immer geringere Anzahl der Kirchgänger in Europa, und zwar, so scheint es, in jedem Land christlicher Prägung. Das ist zu offensichtlich, als dass ich viel Zeit darüber verschwenden müsste.

Zwar erleben heutzutage die Religionen ein unerwartetes Comeback, vor allem in ihren radikalsten Formen – am auffälligsten, weil am kriegereichsten, im Islam, aber auch im Hinduismus. Das geschieht auch in friedlicheren Formen, wie im Judentum bei den *Haredim*, und auch im Christentum «evangelikaler» Richtung.

Die Antwort haben die Atheisten aber schon parat: Es handelt sich um Nachhutgefechte. Die Fortschritte der Wissenschaft und der mit ihr eng

*RÉMI BRAGUE, geb. 1947, Mitglied des Institut de France. Professor emeritus für mittelalterliche und arabische Philosophie in Paris I. Professor für Philosophie (Guardini-Lehrstuhl) an der Münchener LMU, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

verbundenen Technologie bringen unaufhaltsam eine Säkularisierung der Verhältnisse mit sich. Es heißt nur, sich mit Geduld zu wappnen. Europa bildet die Avantgarde, der Rest der Welt wird Folge leisten.

Was dieser Erwartung eine gewisse Plausibilität verleiht, ist die Tatsache, dass auch sozial der Atheismus große Siege feiert. In seinen Dezember 1791 geschriebenen «Thoughts on the French Affairs» bemerkte Edmund Burke, dass die Atheisten ihre traditionelle Zurückhaltung zugunsten einer offeneren, ja provokativen Attitüde aufgegeben haben: «Boldness formerly was not the character of Atheists as such. [...] But of late they are grown active, designing, turbulent and seditious»<sup>1</sup>. Heutzutage, nach zwei Jahrhunderten, würde er sich noch pointierter ausdrücken. Unter den führenden Geistern der Moderne gab es viele Atheisten, die für ihren Unglauben warben und die Religion regelrecht angriffen. Die Namen von Marx, Freud und Nietzsche stechen dabei hervor.

Heute haben wir es mit Leuten zu tun, deren intellektuelle Qualität zwar derjenigen der soeben Genannten kaum die Waage halten kann, die aber noch lärmender sind als sie und die in den Medien einen starken Widerhall finden.

## 2. Die Erfolge einer nicht-theistischen Weltsicht

Ferner sind dem Atheismus gewaltige sachliche Erfolge zugute zu halten. Zwei Beispiele möchte ich hier anführen. Sie gehören dem theoretischen und dem praktischen Bereich an.

1. Auf der theoretischen Ebene ist es der neuzeitlichen «in mathematischer Sprache geschriebenen»<sup>2</sup> Naturwissenschaft gelungen, eine Beschreibung der Wirklichkeit zu entwerfen, die sich nicht auf die «Hypothese Gott» zu berufen braucht, um auf das bekannte Gespräch zwischen Laplace und Napoléon anzuspielden. Die persönliche Frömmigkeit mancher Naturforscher spielt hier keine Rolle. Wenn sie Physik treiben, arbeiten sie ohne Bezug auf Gott als «Lückenbüßer»<sup>3</sup>. So brauche man die Religion nicht oder nicht mehr, wenn es um eine Welterklärung geht.

Dabei ist zu bemerken, dass es schon zweifelhaft ist, die Religion als Welterklärung überhaupt zu deuten. Als solche ist ihr die wissenschaftliche Weltsicht zwar turmhoch überlegen, man darf aber fragen, ob irgend eine Religion je so eine Erklärung bezweckt hat. Naturwissenschaftler oder eher Journalisten, die mit den Naturwissenschaften kokettieren, sehen kurzichtig die Religion als eine Art Physik, die noch in Kinderschuhen steckt. Die Erforschung der Weltanschauung der sogenannten «primitiven» Urvölker zeigt aber, dass sie sich um die Beschaffenheit der Welt kaum kümmern, auch nicht um ihre Ursachen, geschweige denn um ihre Entstehung.<sup>4</sup> Auch

könnte man etwa Buddhas Äußerung anführen, der jede kosmologische Frage als irrelevant abtat, oder Shankara, oder gar den Talmud.<sup>5</sup>

2. Im praktischen Bereich ist es dem neuzeitlichen politischen Denken gelungen zu zeigen, dass Gesellschaften sich ohne Bezug auf ein übermenschliches Legitimationsprinzip organisieren können. Schon 1682 hatte Pierre Bayle sein berühmtes Paradoxon verteidigt, nach dem der Atheismus für den Staat nicht gefährlicher sei als der Aberglaube, ja dass eine Gesellschaft von Atheisten willfähriger wäre als eine von Schwärmern.<sup>6</sup> Unsere Gesellschaften haben diese Intuition oder diese Wette in die Tat umgesetzt, jeweils in ihrem eigenen Stil (*wall of separation*, *laïcité* usw.).

Dabei ist auch zu bemerken, dass nicht alle Religionen versuchen, der Gesellschaft Ordnungsmuster aufzuprägen. Gerade das Christentum unterscheidet sich von den übrigen Religionen dadurch, dass es dem Menschen keine andere Verhaltensregeln aufzwingt als diejenigen, die die natürliche Vernunft von selbst entdeckt hat oder entdecken könnte.

Als Fazit darf man auf jeden Fall bemerken: Zur Orientierung in der materiellen Welt und zur Organisation der Gesellschaft braucht man die Religion nicht.

### 3. Zum Begriff des Agnostizismus

Es sei mir hier erlaubt, über diesen Atheismus zwei Bemerkungen zu machen:

1. Er ist als Überzeugung nicht notwendig kämpferisch. Er existiert vor allem als methodische Einklammerung des Göttlichen. Das Wort «Agnostizismus» ist in genau diesem Zusammenhang vom englischen Naturforscher und unermüdlichen Verfechter der Darwinistischen Evolutionslehre Thomas Huxley geprägt worden. Im England der viktorianischen Ära war Atheismus *hardly the thing*. Im Lauf einer 1869 gehaltenen Diskussion in der «Metaphysical Society» schlug Huxley vor, seine eigene Position «Agnostizismus» zu nennen.<sup>7</sup>

2. Der Agnostizismus stellt keine Haltung dar, die ausschließlich religiöse Probleme betrifft, wie etwa die Frage nach dem Dasein Gottes oder die Unmöglichkeit, sie positiv oder wie auch immer zu beantworten. Auch auf dem Gebiet der Erforschung physikalischer Phänomene herrscht eine ähnliche Bescheidenheit. Der Positivismus Auguste Comtes und Claude Bernards erhebt den Verzicht auf eine Kenntnis der letzten Ursachen zu einem Prinzip. Die Forschung soll sich damit begnügen, die Verhältnisse, die sie zwischen den Phänomenen feststellt, so genau wie möglich auszudrücken, was mit Hilfe der mathematischen Sprache geschieht. Warum das Bestehende das ist, was es ist, warum es so ist, wie es ist, darf sie nicht fragen.<sup>8</sup>

#### 4. Die unbeantwortete Frage

Trotz seiner Erfolge birgt der Atheismus, auch in seiner milden Form, einen verheerenden Nachteil in sich, eine «Krankheit zum Tode».

Der Atheismus hat nämlich über eine Grundfrage nichts zu sagen. Ja, er gründet sich auf die Entscheidung, auf jede mögliche Beantwortung dieser Frage zu verzichten. Diese Grundfrage lautet: Angenommen, es gäbe auf der Erde ein Wesen, als *homo sapiens* bekannt, das dazu fähig wäre, sich ohne Bezug auf irgendeine Transzendenz vom ihn umgebenden Universum Rechenschaft abzulegen und sich in einer harmonischen Gemeinde mit seinen Mitwesen zu arrangieren – wäre es *gut*, dass es so ein Wesen gäbe?

Anders ausgedrückt: Wir können eine rein immanente Beschreibung der physikalischen Welt entwerfen, die es den Menschen erlaubt, diese Welt zu beherrschen und zu ihren Gunsten auszubeuten. Wir brauchen die Wahrheit über sie nicht zu enthüllen. Wir können die Spielregel des menschlichen Zusammenlebens rein immanent setzen. Es genügt, einen Vertrag zu konzipieren, durch den die Menschen sich dazu gegenseitig verpflichten, einander zu schonen, und zwar weil das ihr Interesse darstellt.

Dabei ist der letzte Zweck, dass die Menschheit fortbesteht, ja fortschreitet. Damit bleibt aber die Frage unberührt, inwiefern dieses Fortbestehen bzw. dieser Fortschritt überhaupt wünschenswert sei.

Auf diese Frage hat der Atheismus keine Antwort, ja er kann keine haben.

Um das zu zeigen, muss ich hier ein paar Worte über die Selbstzerstörung des Atheismus wagen.

#### 5. Dialektik des Atheismus

Das Scheitern des Atheismus ist eine direkte Folge seines Erfolgs. So könnte man vielleicht von einer Dialektik sprechen, im Sinne der vielbesungenen Adorno-Horkheimerschen «Dialektik der Aufklärung», oder den schon fadenscheinig gewordenen Kalauer zitieren: gescheit, gescheiter, gescheitert. Hier hätten wir es aber mit einer Dialektik zu tun, die völlig konkrete Züge annehmen würde. Diese Dialektik möchte ich hier skizzenhaft darstellen:

Das Projekt des neuzeitlichen Atheismus bestand darin, eine Emanzipation des Menschen zu bewirken. Der Mensch sollte sein Schicksal selber bestimmen, sich das Gesetz selber vorschreiben (Autonomie).

Das war in der Vergangenheit nicht möglich, so wenigstens das Geschichtsverständnis des Projekts. In früheren Zeiten richtete sich der Mensch nach Prinzipien, die außerhalb von ihm lagen. Dabei spielte die Leitrolle entwe-

der die schöne Ordnung des Kosmos (ein Ausdruck, der einer Tautologie gleichkommt) oder ein göttliches Gesetz<sup>9</sup>. Die zwei Bezugspunkte sind übrigens ineinander verflochten: Der Gott, der die Gebote erteilt, ist auch derjenige, der die Welt erschaffen hat, der Gesetzgeber ist auch der Schöpfer.

Die Neuzeit weigert sich immer mehr, in diese zwei Richtungen zu schielen. Ihr Ideal wäre es, den Menschen lediglich auf Menschliches zu gründen, so dass irgendein Bezug zu einem wie auch immer gearteten Äußeren, Anderen, Höheren usw. ausgeschlossen wäre, ja sich als sinnlos erübrigen würde. Um es mit dem jungen Marx auszudrücken: Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.<sup>10</sup>

Für dieses Ideal hat das 19. Jh. einen Namen geprägt, der auch beim jungen Marx vorkommt: «Humanismus». Das Wort hat mehrere Bedeutungen. Historiographisch bezeichnet er die im Italien des 14. Jh. anhebende Bewegung der Wiederentdeckung und -aneignung des Erbes der antiken Literaturen. Konkret waren die führenden Geister dieser Strömung, wie etwa Petrarca, gar keine Widersacher der Religion, sondern durchaus fromme Menschen.

Es ist jedoch interessant, zu beobachten, dass die Prägung des Wortes als Kategorie der Geschichtsschreibung zur gleichen Zeit geschah wie der Gebrauch desselben Wortes als Unabhängigkeitserklärung des Menschen Gott gegenüber. So wurde «Humanismus» in den frühen 40er Jahren des 19. Jh. als Epochenbegriff und als erneute Beschäftigung mit der Antike wohl zum ersten Mal vom Historiker Carl Heinrich Wilhelm Hagen gebraucht.<sup>11</sup> «Humanismus» als ausschließliche Rücksichtnahme auf den Menschen ist bei Arnold Ruge zu lesen<sup>12</sup>, dann bei Feuerbach, Proudhon usw.

Nun ist dieser «Humanismus» gerade deswegen, weil er keine höhere Instanz als den Menschen anerkennt, außerstande, ein Urteil über den Wert oder Unwert des Menschen als solchen zu fällen. Der Mensch kann unmöglich sich zugunsten oder zuungunsten seiner selbst aussprechen. Selbstverständlich liegt es nahe, dass der Mensch pauschal das Dasein des Menschen bejahen würde. So ein Freisprechen wäre aber völlig wertlos. In einem Vortrag der unmittelbaren Nachkriegszeit hat das Jean-Paul Sartre auf den Punkt gebracht, indem er sich über eine Äußerung Jean Coctaus lustig macht. Der französische allseitige Künstler und Schriftsteller saß in einem Flugzeug, das eine Bergkette überflog. Dabei bewunderte er die Landschaft und vor allem den erfinderischen Geist des Menschen, indem er rief: «Der Mensch ist ja toll» (*l'homme est épatant*). Das mag stimmen, aber, fragt Sartre, wer spricht hier? Sicher kein Hund oder Pferd, kein unbeteiligter Richter, sondern eben ein Mensch. Es ist aber klar, dass keiner über sich selbst objektiv urteilen kann.<sup>13</sup>

## 6. Die konkrete Gestalt der Selbstvernichtung

Die oben gestellte Frage, nämlich: «Ist es gut, dass es Menschen gibt?», könnte man als eine lebensferne, akademische Frage vom Tisch wischen. Das wäre der Fall, wenn nicht zwei neue Elemente aufgetreten wären.

A) Der Mensch besitzt jetzt die Möglichkeit, sich selbst zu vertilgen. Die Frage nach dem Selbstmord existiert seit der grauen Vorzeit, sie erfuhr etwa in der Stoa eine theoretische Bearbeitung. Heutzutage hat diese Frage aber eine kollektive Dimension angenommen. Jetzt kann das Menschengeschlecht einen Gesamtselftmord verüben. Es ist im Besitz der Mittel, die das bewirken könnten. Von diesen Mitteln möchte ich hier drei nennen:

1. Seit dem Anfang der Industrialisierung verschmutzt der Mensch die Umwelt. Das könnte sehr wohl zu einer Lage führen, die das Menschenleben auf der Erde unmöglich machen könnte.

2. Seit der Entdeckung der Kernenergie und deren militärischer Anwendung verfügt der Mensch über die Fähigkeit, sich in einem Augenblick durch einen Atomkrieg zu vernichten.

3. Mit den zeitgenössischen Verhütungsmitteln kann ebenso jede Generation darüber entscheiden, ob es eine künftige Generation geben wird oder keine mehr. Diese dritte Möglichkeit wäre friedlich und allmählich, daher unauffällig. Im Unterschied zum zweiten Beispiel, aber genauso wie im ersten, wäre dieses Ende der Menschheit nicht von oben her oktroyiert, etwa von der Regierung, die den atomaren Angriff in Gang gebracht hätte. Vielmehr wäre es das Ergebnis eines alltäglichen Plebiszits, in dem jedes Individuum sich frei entscheiden könnte.

In einer Anmerkung zu seinem Glaubensbekenntnis des Savoyardischen Vikars nimmt Rousseau kurz den damals schon rituell gewordenen Vergleich zwischen Fanatismus und Atheismus auf. Er endet mit einer tief-sinnigen Formel: «Seine [*sc.* Des Atheismus] Grundsätze bringen den Menschen nicht den Tod, verhindern aber, dass sie geboren werden.»<sup>14</sup> Der Fanatismus lässt zwar das Blut fließen. Er beflügelt aber die Menschen zu großartigen Unterfangen, fährt Rousseau fort – ein ziemlich befremdlicher Gedanke. Der Atheismus, ohne auch einen einzigen Menschen umzubringen, erweist sich aber langfristig als tödlicher.

Soweit das Eine. Mit dem zweiten neuen Element wird aber die Möglichkeit zu einer Versuchung größer, da

B) der Mensch seine eigene Legitimität bezweifelt. Das kann man auch unter drei Aspekten betrachten:

1. Der Mensch ist nicht mehr davon überzeugt, dass er befugt ist, die Erde zu erobern und auszubeuten.

2. Der Mensch ist nicht mehr von seiner Überlegenheit den übrigen Lebewesen gegenüber überzeugt.



3. Der Mensch ist sich nicht einmal mehr sicher, dass er sich von diesen übrigen Lebewesen durch wesentliche Merkmale unterscheidet: Es bestehe kein qualitativer Sprung zwischen den Menschen und etwa den Bonobo-Affen.

### 7. Das Projekt einer Aufklärung ist in Gefahr

Selbstverständlich können wir uns damit begnügen, uns einzubilden, dass der Instinkt für das Überleben der Menschheit sorgen wird. Das war in der Vergangenheit der Fall. Es ist in der Tat wahrscheinlich, dass der Mensch als Spezies weiter existieren wird, weil Menschen sich fortpflanzen werden. Schopenhauer hat zu zeigen versucht, dass der sexuelle Instinkt kaum mehr ist, als eine Falle, durch die uns der Lebenswille prellt, ohne auch sich um das Glück des Individuums zu kümmern.<sup>15</sup> Haben wir eine Antwort?

Mit einer Berufung auf den Instinkt würden wir aber das Projekt der Aufklärung zugrunde richten. Damit meine ich nicht nur die selbstbewusst gewordene und sich so nennende Bewegung im europäischen 18. Jh., sondern das Projekt der Philosophie in der ganzen Breite seiner Auswirkungen.

Dieses Projekt ist so alt wie Sokrates und sein Unterfangen, jeden Fachmann zu Rede zu stellen, ihn dazu zu zwingen, seine Zuständigkeit zu beweisen. Das sollte dadurch geschehen, dass er erklärte, warum eigentlich er das tut, was er tut, indem er Rechenschaft ablegt (*logon didonai*).

In erweiterter Form bestand darin das Projekt, für jedes Phänomen nach einem Grund zu fragen. Metaphysisch hat es Leibniz auf den Thron gesetzt, als er den Satz vom Grund formulierte.<sup>16</sup> Historisch galt das vor allem von den Institutionen: Jede Rechtsverordnung, jede soziale Organisation sollte sich vor dem Richterstuhl der Vernunft ausweisen, ob sie «ihre freie und öffentliche Prüfung aushalten» kann.<sup>17</sup> Generell sollte aber jede Handlung ausnahmslos begründet werden. Dürfen wir auf die Suche nach einem Grund und auf die Angabe so eines Grundes im Falle des Daseins der Menschheit verzichten? Wenn wir das tun, dann vertrauen wir das Dasein des einzigen Wesens, das die Vernunft tragen kann, der Unvernunft an.

Hier finden wir übrigens ein Paradoxon wieder, auf das schon auf einer anderen Ebene hingewiesen wurde: Die Naturwissenschaften stellen einen Sieg der Vernunft dar, zeigen aber gleichzeitig, dass die Vernunft lediglich als ein Produkt, und zwar ein ungewolltes Produkt, ein Epiphänomen der Evolution ist, einer Bewegung, die nur von blinden und irrationalen Mächten geleitet wird. Mit uns wäre es jedoch im zweiten Fall noch schlimmer bestellt. Dass die Vernunft von Unvernünftigem stamme und abhängt, kann man ihr nicht vorwerfen. In dem Fall, für den ich mich jetzt interessiere, würde die Vernunft an sich selbst Selbstmord verüben und Hochverrat begehen.

Konkret hören wir überall, dass der beste Weg, den Bevölkerungszuwachs zu hemmen, die Erziehung sei, insbesondere die Schulpflicht für die Mädchen. Das mag stimmen. Was auf jeden Fall über allem Zweifel erhaben ist, ist dass diese Methode ethisch viel besser ist als Zwangsmaßnahmen, wie etwa die Sterilisierung. Möglich, ja wahrscheinlich ist es übrigens, dass sie auch besser taugt.

Daraus darf man aber eine recht unangenehme Folge ableiten: Je klüger, je gebildeter eine Menschengruppe ist, desto unfruchtbarer ist sie. Oder umgekehrt: je dümmer, je unwissender, desto kinderreicher. Von dieser Gleichung liefern uns die demographischen Verhältnisse im heutigen Europa einen fast experimentellen Beweis. Es ist vielleicht kein Zufall, wenn der heutigen Geburtenrückgang Europa trifft, und dort das sogenannte Bildungsbürgertum, und im Rest der Welt die Länder und sozialen Schichten, die am «fortgeschrittensten» gelten.

### 8. *Ursache und Grund*

Jetzt aufgepasst: Ich behaupte keineswegs, dass der Schwund des religiösen Glaubens in Europa die *Ursache* des Geburtenrückgangs darstelle. Wenn man nach Ursachen sucht (was übrigens schon höchst problematisch ist), dann muss man davon ausgehen, dass diese Ursachen aller Wahrscheinlichkeit nach eine bunte Vielfalt darstellen, dass sie einander beeinflussen usw. Um das Knäuel zu entwirren, könnte und müsste man Soziologie, Psychologie, Wirtschaft usw. mobilisieren, alles Fächer, für die ich übrigens gar nicht zuständig bin.

Hier muss man aber eine uralte, sehr klassische Unterscheidung durchführen, und zwar diejenige zwischen Ursache und Grund. Eine Tatsache hat Ursachen, eine Handlung hat Gründe. Die Ursache erklärt das schon Vorhandene, der Grund betrifft das, was man künftig zustande bringen kann. Wenn man die Ursachen einer Handlung ausfindig machen könnte, dann wäre diese Handlung keine freie mehr, ja nicht einmal mehr eine echte Handlung, ein Mechanismus.

Ganz gleich, wovon der Geburtenrückgang bei gebildeten Leuten herührt; das, was wir hier brauchen ist keine Erklärung, sondern einen Grund zum Handeln. Wir müssen wieder fähig sein, zu sagen, warum das Dasein der Menschen auf der Erde ein Gutes ist.

Wenn das Projekt der Aufklärung glücken soll, dann braucht der Mensch einen Grund, weiterzuleben, und zwar als Mensch, als vernünftiges und freies Wesen, nicht bloß als federloser Zweifüßler. Er braucht einen Bezugspunkt, der seine Gegenwart auf der Erde rechtfertigen kann – und zwar ohne ihm einen Kaperbrief anzugeben. Das Dasein einer übermenschlichen Instanz, die das Dasein des Menschentums bejahen kann, ist der erste

Inhalt der Religion. Diese Instanz ist, um Thomas von Aquin berühmte Formel am Ende der fünf Wege zur Anerkennung des Daseins Gottes, der sogenannten «Gottesbeweise» zu zitieren: *quod omnes nominant Deum*.<sup>18</sup>

### 9. Notwendigkeit der Religion

Konkret heißt das: Wir brauchen eine Menschenart, die Glaube und Vernunft miteinander in Einklang bringen kann. Dies brauchen wir nicht als Ausstattungsstück, um das Leben der Menschen zu verschönern, auch nicht, um das soziale Leben zu ölen – ein zu oft gemachter Zug der Apologetik –, sondern um die Fortdauer des menschlichen Abenteuers überhaupt erst zu ermöglichen.

Als Schlagwort, selbstverständlich nicht ohne einen Anflug von Ironie, schlage ich vor:

Wir brauchen ein neues Mittelalter. Oder: Wir müssen dem neuzeitlichen Versuch, sich vom Mittelalter loszusagen, den Garaus machen. Ich meine: Wir brauchen ein echtes Mittelalter, auf keinen Fall dagegen das Zerrbild, das die Neuzeit daraus gemacht hat, um sich zu rechtfertigen. Ja, wir brauchen ein Mittelalter, das den Errungenschaften der Neuzeit positiv nachkommt und sie in eine neue Synthese integriert. Mediävistik wird zu einem völlig aktuellen Fach. Die Probleme, mit denen das Mittelalter gerungen hat, sind immer noch unsere. Kein «Zurück zu ...» also, sondern auch in diesem Fall eine «Hermeneutik der Kontinuität».

Die Frage ist nicht mehr, ob wir ohne Gott durchkommen, sondern mit welcher Art Gott wir weiterleben können werden. Der Gott der Bibel und der Christen ist nicht der einzig mögliche. Es gibt neben Ihm den Gott anderer Religionen, auch den der neo- oder paraheidnischen Bewegungen, und dazu noch den Pascalschen «Gott der Philosophen und der Wissenschaftler». Es scheint mir aber, dass der Gott der Bibel und der Christen ein sehr guter Kandidat sein könnte.<sup>19</sup> Das steht aber auf einem anderen Blatt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> E. BURKE, *Thoughts on French Affairs*, in: *The Works of the Right Honourable E. Burke*, Bd. VII, London 1801, 58.

<sup>2</sup> G. GALILEI, *Il saggiaiore*, 1623, 6.

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER, *Gedanken zum Taufstag von D. W. R.*, 25.5.1944, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge, Gütersloh 1985, 155.

<sup>4</sup> Vgl. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, 54.

<sup>5</sup> *Aggivaçhagotta Sutta* (Nr. 72), in: *The Teachings of Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikaya*, übers. v. B. Ñanamoli, Boston 1995, 590-594, bes. 591-592; Sankara, *Svâtma-nirûpana*, 93, zitiert in H. VON GLASENAPP, *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*, Baden-Baden 1948, 74-75; *Mischna Hagiga*, ch. 2.

<sup>6</sup> P. BAYLE, *Pensées diverses sur la Comète*, Ausg. A. Prat & P. Rézat, Paris 1994, § 113-132, 301-350.

<sup>7</sup> Vgl. Th. H. HUXLEY, *Life and Letters*, hg. v. L. Huxley, Bd. 1, New York 1900, 343-344.

<sup>8</sup> Vgl. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, 1 in: Philosophie des Sciences, hg. v. J. Grange, Paris 1996, 138 ; C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Appendice, Paris 1878, 397.

<sup>9</sup> Der ideengeschichtlichen Erforschung dieser zwei Möglichkeiten habe ich je ein Buch gewidmet. Vgl. *La Sagesse du monde. Essai sur l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999, dt.: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2005 und *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.

<sup>10</sup> K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung; in: Frühe Schriften, hg. v. S. Landshut, 7. Aufl., Stuttgart 2004, 283.

<sup>11</sup> K. HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Mit besonderer Rücksicht auf Willibald Pirckheimer*, Erlangen 1841, 58-60; vgl. W. STROH, *De origine vocum humanitatis et humanismi*, Gymnasium 115 (2008), 564.

<sup>12</sup> Vgl. W. RÜEGG, *Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs* [1950], in: *Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform*, Frankfurt 1973, 181-197, v. a. 186.

<sup>13</sup> Vgl. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 91f.

<sup>14</sup> J.-J. ROUSSEAU, *La Profession de foi du vicaire savoyard* (= Emile, IV), in: *DERS., Œuvres complètes*, Bd. 4, Paris 1969, 632f.; dt. Übers. v. E. Sckommodau, Stuttgart 1965, 636f.

<sup>15</sup> Vgl. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 44: *Metaphysik der Geschlechterliebe*, in: *Werke*, hg. v. W. von Löhneysen, Bd. 2, Darmstadt 1980, 678-727.

<sup>16</sup> Vgl. N. CUSANUS, *De sapientia*, II, § 35, hg. v. Renate Steiger, Hamburg 1988, 58; G. W. LEIBNIZ, *Theoriae motus abstracti definitiones*, in: *Die philosophischen Schriften*, hg. C. J. Gerhardt, Hildesheim 1965, Bd. 4, 232.

<sup>17</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage, A XI.

<sup>18</sup> Th. VON AQUIN, *Summa Theologica*, Ia, qu. 2, a. 3.

<sup>19</sup> Vgl. mein *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris 2008.

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

## GLAUBE UND LITERATUR

*Beobachtungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis*

Zu den Aufgaben, die der ›Communio‹ von ihren Gründern gestellt wurden, gehört auch die Beobachtung der sogenannten Schönen Literatur im Lichte religiöser Fragestellungen. Man erwartet freilich nicht religiöse oder glaubenskonforme Antworten, sondern betrachtet Literatur unter den Bedingungen einer säkularisierten Welt und nach Maßgabe der Autonomie der kulturellen Disziplinen als ein Medium der menschlichen Selbstreflexion, das sich von der Bindung an religiöse Vorgaben entfernt hat, um den Menschen in seiner präntendierten Autonomie und Gottesferne zu zeigen, die von der Literatur keineswegs nur als traurige Gottverlassenheit dargestellt wird, sondern auch als Erfahrung und Ermöglichung von Freiheit und Glück – ganz im Sinne der von dem emanzipierten Pfarrersohn Gottfried Benn zu Beginn der 1930er Jahre unter Berufung auf den emanzipierten Pfarrersohn Nietzsche ausgegebenen Devise: «Nihilismus ist ein Glücksgefühl.»<sup>1</sup> Aber wie dem auch sei – : Die Schöne Literatur hat sich jedenfalls wie die Philosophie im Laufe der Neuzeit oder Moderne davon entfernt, eine «ancilla theologiae», eine Magd oder Vasallin der Theologie oder der Religion, zu sein. Spätestens seit der emanzipierte Pfarrersohn Friedrich Schlegel 1798 mit dem 116. ›Athenäum-Fragment‹ feststellte, «dass die Willkür [oder Freiheit] des Dichters kein Gesetz über sich leide»,<sup>2</sup> betrachtet sich die Schöne Literatur als autonom und isonom: Sie besteht darauf, dass sie das Recht hat, die Welt mit eigenen Augen zu sehen und im eigenen Namen zu beschreiben; und sie erhebt den Anspruch, dass ihre Weltfassung und Existenzdeutung nicht weniger wert ist als die der anderen Disziplinen. Das schließt nicht aus, dass die Schöne Literatur immer wieder auf dieselben Fragen und Probleme kommt, die auch Gegenstand des religiösen Denkens sind. Ja, sie tut dies in dem Maße, dass der Literaturtheoretiker Horst-Jürgen Gerigk feststellte, dass auch alle moderne Literatur von Rang nach Anspruch und Anlage im mehrfachen Schriftsinn der Bibelexegese zu lesen sei, weil sie bei allem, was sie vordergründig behandle, auch

*HELMUTH KIESEL, geb. 1947, Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

immer die Frage nach der Eingliederung des Menschen in die Welt und in den Kosmos, in Zeit und Ewigkeit stelle.<sup>3</sup> Und ähnlich hat der schweizerische Theologe Rolf Bossart in Form seiner Dissertation ein Plädoyer für die «theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert» vorgelegt, anders gesagt: für eine hermeneutisch vertretbare Lektüre profaner Texte, die nach der «Bündnisfähigkeit» der Literatur mit dem Heilsverlangen der Menschen fragt.<sup>4</sup> Ein Teil der Schönen Literatur sucht, so kann man durchaus sagen, ja schreit nach einer Antwort auf die Frage nach den letzten Dingen. Zugleich aber weigert sie sich, misstrauisch gegenüber ihren eigenen Einsichten und Imaginationen, eine Antwort zu formulieren. Und mit religiös vorformulierten Antworten mag sie nicht arbeiten; dies gilt als unaufgeklärt, unmodern und – jenseits epochaler Indizierungen – als Verstoß gegen die menschlich begrenzte Ehrlichkeit, die die modernen Autoren zum Prinzip ihres Schaffens erhoben haben und die wir von der Kunst erwarten. In diesem Sinne befand Benn 1927 in seinem Essay «Epilog und lyrisches Ich» und bekräftigte es 1950 in den poetologischen Passagen seiner Autobiographie «Doppelleben», dass Gott ein «ungünstiges» beziehungsweise «schlechtes Stilprinzip» sei,<sup>5</sup> was soviel heißen mag wie: dass die Berufung auf die Religion eine schlechte Methode der Weltwahrnehmung, Weltbeschreibung und Weltdeutung sei, weil die Bezugnahme auf Gott oder welche Glaubenswahrheiten auch immer die reine menschliche Wahrheit, die die Kunst zu zeigen habe, negiere oder verfälsche: «wenn man religiös wird, erweicht der Ausdruck», schrieb Benn 1934.<sup>6</sup>

Daraus erklärt sich, warum Gott oder die Rede von Gott, warum erkennbare religiöse Figurationen, liturgische Formen und Gebete in der Literatur der letzten Jahrzehnte eine solch geringe Rolle spielt und kaum mehr in einem als gläubig indizierten Sinn verwendet wird.<sup>7</sup> Die letzten deutschsprachigen Autoren von internationalem Rang, bei denen sich religiöse Rede in gläubig bekennender Weise findet, sind, wenn ich recht sehe, der aus dem jüdischen zum katholischen Glauben konvertierte Alfred Döblin und Elisabeth Langgässer, die Tochter eines jüdischen Konvertiten. Döblin schildert in seinem großen Roman «November 1918», der von 1939 bis 1944 im Exil entstand und 1949 publiziert wurde, die Rückwendung eines schwer verwundeten Weltkriegsoffiziers zum längst vergessenen Glauben und instrumentiert diesen Prozess mit Kirchenliedern und Gebeten.<sup>8</sup> In Elisabeth Langgässers Roman «Das unauslöschliche Siegel» (gemeint ist die Taufe), der ab 1936 entstand und 1946 erschien, wirft sich eine Ehebrecherin namens Helene Gitzler aus Verzweiflung über ihr zerrissenes Leben unter einen Zug, überlebt aber mit schweren Verletzungen und stirbt in den Armen einer einfachen Frau, die in dieser Stunde ein eingeübtes Gebet spricht. Langgässer zitiert dieses Gebet; aber sie zitiert es nicht nur, sondern beschwört zuvor mit Bildern und Worten von

höchstem Pathos die heilmäßige Bedeutung und ästhetische Würde dieses Gebets:

«Rosine betete. Eine Bewegung, die dem Zittern der Sehne glich, welche soeben den nie verfehlenden Pfeil in die Mitte der Gnade entlassen hatte, überlief ihre ganze Erscheinung. Dann begann ihr Mund wie von selbst zu sprechen: Worte, welche nur Nachhall waren und gleichsam als Echo mächtiger Rufe und Warnungsschreie erschienen, die ein gepanzerter Engel von draußen in sie hineingetönt hatte, um ihr durch qualmenden Rauch den Weg von Pforte zu Pforte zu weisen. Sie folgte ihnen. Sie tastete blind an den mächtigen Säulen der Sätze entlang, die glatt und schon abgegriffen von zahllosen Händen waren; alt und verlässlich, in ewiger Ordnung den Flehenden aufgerichtet: <Sei begrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit! Unser Leben, unsre Wonne, unsre Hoffnung, sei begrüßt.> <Leben ... Wonne ... Hoffnung ...>, glaubte Helene zu stammeln, während auf ihren klaffenden Lippen die letzten Bewegungen zuckten. <Zu dir rufen wir, elende Kinder Evas. Zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tale der Tränen. Wohlan denn unsere Fürsprecherin – – !>

Wohlan denn – ! Hier war die Pforte der Freiheit. Der Schoss der Wiedergeburt. Ein Säulenrücken. Zerreißende Helle ...»<sup>9</sup>

So konnte Hochliteratur in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg noch sprechen, ohne dass dies als ein Verstoß gegen die zeitgemäße Erfahrung der Gottverlassenheit oder gegen den Geist der Moderne betrachtet worden wäre. Der große österreichisch-jüdische Romancier und Philosoph Hermann Broch hat sich 1949 in einer langen und durchaus kritischen Rezension mit dem <Unauslöschlichen Siegel> auseinandergesetzt, an dieser und ähnlichen Stellen aber keinen Anstoß genommen und im übrigen auch keinen Zweifel daran gelassen, dass es sich bei Langgässers Roman um «ein dichterisches Kunstwerk hohen Ranges» handelte.<sup>10</sup>

Die folgenden Jahre brachten einen großen Wandel. Wenn wir wieder in einem prominenten Werk der deutschen Literatur auf ein Gebet stoßen, klingt das ganz anders. Günter Grass zitiert im dritten Buch seines 1959 publizierten Romans <Die Blechtrommel> am Ende des ersten Kapitels «Feuersteine und Grabsteine» das Vaterunser.<sup>11</sup> Aber es wird nicht mehr fromm und gläubig gesprochen. Vielmehr weht der Text – der Erzähler ist als Steinmetzgehilfe mit seinem Meister dabei, einen Grabstein aufzustellen – von einer nahen Beerdigung herüber, und während dort das Gebet gesprochen wird, muss der Erzähler-Gehilfe seinem Meister zwei reife Furunkel im Nacken ausdrücken: ein Vorgang, in dessen ekelerregende Schilderung die herüberklingenden Bitten des Vaterunsers einmontiert werden. Die ostentative Krassheit der Schilderung und ihre auffällige

Positionierung am Ende eines Kapitels macht diese Episode unübergebar und zwingt zur Frage, welche Bedeutung sie hat. Wenn es nur darum gegangen wäre, ein sozial-sanitäres Milieu zu schildern, in dem Furunkel gedeihen, wäre eine andere Lösung leicht zu finden gewesen. Aber es ging eben nicht nur um gesundheitliche oder hygienische Dinge; vielmehr wurde die Begräbnis- und Furunkelepisode dazu genutzt, ausgerechnet das Gebet, das «der Herr uns gelehrt hat», mit dem widerwärtigsten Schmutz der Kreatürlichkeit zu konfrontieren (man könnte auch sagen: zu bewerten), um ihm seine Würde zu nehmen, wie ja die «Blechtrommel» mit ihren blasphemisch oder frivol wirkenden Christus-Analogien insgesamt darauf angelegt ist, den Würdeanspruch der christlichen Botschaft, der Liturgie und der Kirchenkunst zu unterminieren. Freilich ist dies nicht als Akt bedenkenloser Frivolität oder grundloser Aggressivität zu verstehen, sondern als eine für den Autor wohl unabweisbare Reaktion auf die Diskreditierung des christlichen Evangeliums und jedes Gottesglaubens durch Krieg und Völkermord. Im übrigen steht Grass damit nicht allein. Vielmehr haben auch andere Autoren auf je unterschiedliche Weise an dieser auf Verunmöglichung oder wenigstens Erschwerung zielenden Unterminierung oder Diskreditierung der religiösen Rede mitgewirkt. 1957, als Grass noch an der «Blechtrommel» arbeitete, schrieb Ernst Jandl das Gedicht «fortschreitende räude», das den Anfang des Johannes-Evangeliums einer progressiven sprachlichen Verhöhnung unterwirft, indem es nach und nach allen Wörtern entstellende Konsonanten hinzufügt. Daraus ergibt sich – wie bei der Räude – zunächst ein ästhetischer Effekt, eine klangliche Veränderung, die den Sinn der Wörter noch erkennen lässt und zunächst nur befremdlich oder komisch wirkt:

«him hanfang war das wort hund das wort war bei  
gott hund gott war das wort [...]»

Diese «Verräudung» oder Entstellung wird in den folgenden Strophen intensiviert (2: «him hanflang war...»; 3: «schim schanflang war...»; 4: «schim schanschlang schar ...») und so lange vorangetrieben, bis sie auch den Sinn zerfrisst und vom vielberufenen Eingang des Johannes-Evangeliums nur noch ein kakophonisches und abstoßendes Widerwort bleibt:

«schim schanhschlang schar das wort schlund schasch wort  
schar schlei schlott schund flott war das wort schund  
schasch fort schist schleisch schleschlorden schund  
schat schlunter schluns scheschlont /  
s-----c-----h  
s-----c-----h  
schllls-----c-----h  
flottsch»<sup>12</sup>



Wie die Furunkepisode ist «fortschreitende räude» für jeden Menschen, der eine prinzipielle Achtung vor der kulturellen Überlieferung hat, eine starke Provokation; Jandls katholischer Verleger Otto F. Walter hat es verständlicherweise zunächst nicht drucken lassen, so dass es erst dreizehn Jahre nach der Entstehung, 1970, erscheinen konnte. Aber auch in diesem Gedicht ist die Provokation nicht gegenstandslos und nicht Selbstzweck. Auch «fortschreitende räude» will zeigen, was die Geschichte und zumal das zwanzigste Jahrhundert aus dem Eu-Angelion gemacht haben: ein Wort, das allen Sinn, allen Glanz und alle Glaubwürdigkeit verloren hat. – Ganz anders im Ton, aber kaum in der Aussage, Paul Celans 1961 entstandenes Gedicht «Psalm»:

«Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,  
niemand bespricht unsern Staub.  
Niemand. /  
Gelobt seist du, Niemand.  
Dir zulieb wollen  
wir blühen.  
Dir  
entgegen. /  
Ein Nichts  
waren wir, sind wir, werden  
wir bleiben, blühend:  
die Nichts-, die  
Niemandrose. /  
Mit  
dem Griffel seelenhell,  
dem Staubfaden himmelswüst,  
die Krone rot  
vom Purpurwort, das wir sangen  
über, o über  
dem Dorn.»<sup>13</sup>

Das Gedicht greift zwar den Ton der Psalmen auf, aber doch nur, um den Glauben an Gott, den allmächtigen und rettenden Schöpfer und Herrn, den die Psalmen beschwören, zu negieren. Die Würde der religiösen Rede wird gewahrt, aber sie dient nicht der Bekräftigung des Glaubens oder der Existenz Gottes, sondern der Klage über die Einsicht in deren Nichtigkeit. Die ästhetische Anmutung ist positiv, aber sie kontrastiert klagend mit den Verneinungen, mit denen nicht nur der angesprochene «Niemand», sondern auch die sprechenden «Nichts[e]» bedacht werden. Und kann – und will – sie nicht aufheben. Auch die hochgetriebene Schönheit der letzten Versgruppe hebt den Befund der Gottverlassenheit und des Nihilismus nicht

auf, sondern intensiviert nur die Klage und bezieht das dichterische «Purpurwort», das «über dem Dorn» einst möglich schien, in die Nichtigkeit der «Nichts[e]» «mit» ein.

Fasst man zusammen, so kann man sagen, dass viele und zumal tonangebende Autoren der Nachkriegszeit Welt und Menschen im Zustand der heilloosen Gottverlassenheit und die Religion im Zustand der Unglaubwürdigkeit sahen. Dem entsprechen die klagenden Verkehungen der religiösen Botschaft (wie bei Celan) und die respektlosen Verhunzungen der religiösen Rede (wie bei Grass und Jandl). Sie sind der genaue, manchmal drastische und für jeden Christenmenschen schmerzliche Ausdruck einer Geschichtserfahrung und Weltwahrnehmung, deren glaubenserstörender Kraft außer dem unverfügbaren Glauben nichts entgegenzusetzen ist. «Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verlieret», heißt es in Lessings Trauerspiel *«Emilia Galotti»* (IV,7), «der hat keinen zu verlieren». Im Hinblick auf die geschichtlichen Greuel des 20. Jahrhunderts kann man statt «Verstand» auch «Glauben» setzen.



In der Literatur der frühen Nachkriegszeit bis zu Heinrich Bölls *«Ansichten eines Clowns»* artikuliert sich oft ein starkes Leiden unter der Erfahrung des Glaubensverlusts und dem Gefühl der Gottverlassenheit. In den sechziger Jahren änderte sich dies. Die bürgerliche Gesellschaft zog – nach einem trefenden Wort Martin Mosebachs – die «metaphysischen Antennen»<sup>14</sup> ein und ließ die Religion zu einem Randphänomen werden. Dies spiegelt sich, wie Mosebach in seinem ganz außerordentlich umsichtigen und klugen Essay *«Was ist katholische Literatur?»* an seinem eigenen Beispiel zeigt, im Verschwinden der Religion aus der Gegenwartsliteratur. Mosebach bemerkt:

«Gewiß, in meinen Büchern, die beinahe alle in religiös indifferentem Milieu spielen, kommen zwar gelegentlich Anspielungen auf katholische Verhältnisse vor, Bemerkungen und Vergleiche, die vermuten lassen, daß der Autor mit der römischen Liturgie, mit der Heiligenverehrung der Kirche mit katholischen Sitten und Gebräuchen vertraut ist, aber ich bin der Meinung, daß diese Merkmale an der Oberfläche meiner Erzählungen angesiedelt sind. Da kommt dann einmal ein Priester vor, dann taucht ein Wort aus der kanonischen Terminologie auf, und das mag in der Gegenwartsliteratur nicht gerade häufig sein, denn der Gegenwart ist die Fühlung mit der katholischen Welt beinahe vollständig verlorengegangen. Im großstädtischen Bürgertum des gebildeten und akademischen Zuschnitts kann man heute ein ganzes Leben verbringen, ohne jemals einen katholischen Priester im Habit gesehen, ohne ein von der Tradition überliefertes Gebet gehört zu haben.»<sup>15</sup>

Und nicht nur dies. Zurecht stellt Mosebach auch fest, dass die Menschen unter dieser Religions- und Kirchenferne gar nicht leiden, nicht allesamt «unglücklich, leer und krank» sind, sondern vielfach «glücklich, produktiv und gesund».<sup>16</sup> Benns Diktum, dass «Nihilismus ein Glücksgefühl» sei, scheint Wirklichkeit geworden zu sein.

Freilich zeigt die Literatur – und Mosebachs Romane bestätigen auch dies – auch, dass der Zustand der glücklich scheinenden Ferne von metaphysischen oder religiösen Fragen mitunter von mehr oder minder bewussten Defizitgefühlen begleitet war und ist. Ein sehr schönes Beispiel dafür findet sich in Botho Strauß' Theaterstück *«Kalldewey, Farce»* von 1981.<sup>17</sup> Dort feiert (auf einen Kern reduziert) eine kleine Gesellschaft eine Party. Sie wird von zwei jungen Frauen dominiert, die in ihrem Lesben- und Emanzentum (man gestatte das zeitgemäße Wort) einen voll befriedigenden Lebensinhalt, ja Lebensauftrag haben; ihr Lesben- und Emanzentum hat geradezu die Qualität einer «verkappten Religion», wie der Kulturkritiker Carl Christian Bry dergleichen 1924 nannte.<sup>18</sup> Nichts scheint ihnen zu fehlen. Bis ein unbekannter Mann auftaucht und auf geheimnisvolle Weise wieder verschwindet. Dieser unbekannt Mann, der sich Kalldewey nennt, wird nämlich, weil er provokative Reden führt, bei der Party von den Damen ausgegrenzt. Er muss unter den Tisch kriechen, der mit einem bis zum Boden reichenden Tuch bedeckt ist. Als man nach einiger Zeit wieder nach ihm schaut, um ihn nach dem Sinn der einen oder andern Äußerung zu fragen, ist er auf geheimnisvolle Weise spurlos verschwunden. Dieses Verschwinden bleibt nun aber nicht folgenlos, sondern hinterlässt ein Defizit – oder genauer: bewirkt, dass die andern bemerken, dass sie insgeheim an einem Defizit leiden und in Erwartung einer sinngebenden Einsicht oder Botschaft leben. Das ist leicht erkennbar, doch wird die Tiefendimension dieses Vorgangs erst deutlich, wenn man ihn theatergeschichtlich betrachtet. Denn dieser Kalldewey, der im Theaterboden (oder in der Theater-«maschine») verschwindet, ist das genaue Gegenteil jener himmlischen Wesen, jener hilfreichen Götter oder Engel, die in früheren Zeiten aus dem Theaterhimmel hernieder schwebten, um bedrängten Menschen zu Hilfe zu eilen. Aus dem *deus ex machina* ist ein *deus in machinam* geworden, aus dem erscheinenden und sich offenbarenden Gott ein verschwindender Gott, der den Menschen nur ihre Gottverlassenheit und Unerlöstheit offenbart, um sie dann unberaten zurück zu lassen.

Die Literatur (sofern es erlaubt ist, sie als Kollektivsubjekt zu betrachten) ist bei dieser Defizitbeschreibung nicht stehengeblieben. Vielmehr gibt es Texte, in denen die rettende und sinnstiftende Rede versucht wird, und dies unter Rückgriff auf religiöse Vorstellungen und liturgische Formen. Ein herausragendes und eindrucksvolles Beispiel ist Peter Handkes Schau-

spiel «Über die Dörfer»,<sup>19</sup> das 1981 während der Salzburger Festspiele an einem Sonntagvormittag zur besten Gottesdienstzeit uraufgeführt wurde. Mit seinem Untertitel «Dramatisches Gedicht» erinnert es an Lessings Drama «Nathan der Weise» und dessen heilsgeschichtliche Dimension.

Das Geschehen besteht – kurz gesagt – darin, dass ein Dichter mittleren Alters, der lange im Ausland gelebt hat, in seine Heimat zurückkehrt, weil Erbschaftsangelegenheiten zu regeln sind und die Geschwister im Streit miteinander liegen. Als er über die Dörfer der Heimat zuwandert, stellt sich eine Begleiterin ein, die sich Nova nennt, irdisch und überirdisch zugleich wirkt, und den Dichter anweist, das sich abzeichnende «Schicksalsdrama» zu unterlaufen. Er findet seine Geschwister in einer Baustellenlandschaft, ausgemergelt und verbittert, aber doch auch als Wartende,<sup>20</sup> Verwandbare<sup>21</sup> und auf «Verklärung» Hoffende.<sup>22</sup> Zunächst eskaliert der Streit; dann aber gebietet die hinzutretende Nova Frieden und hält über die Mauer des Friedhofs, vor der sich die Geschwister versammelt haben, eine über zehn Druckseiten sich erstreckende Rede, die ein modernes Evangelium darstellt, eine frohe Botschaft für die verhunzte Welt und die geplagten, ausgebeuteten, von sich selbst entfremdeten und untereinander zerstrittenen, potentiell aber immer noch schöpferischen Menschen in ihr. Sie beginnt mit Worten, die die Sprecherin unter die Menschen dieser Gegend einordnen, aber doch auch zur Prophetin einer neuen Zeit machen:

«Nur ich bin das hier, Abkömmling aus einem anderen, nicht gar verschiedenen Dorf. Doch seid gewiß: aus mir spricht der Geist des neuen Zeitalters, und der sagt euch jetzt folgendes.»<sup>23</sup>

Der Grundgestus dieser Rede ist: Ich aber sage euch! Die Beschreibung der negativen Gegenwart – der vernutzten Umwelt, der unglücklichen Menschen, der verstellten Zukunft – wird konterkariert durch die Beschwörung der Erneuerbarkeit und Heilbarkeit von Mensch und Welt. Dies geschieht mit vielerlei Rückgriffen auf religiöse Vorstellungen und religiöses Vokabular, aber durchaus auch auf eine Weise, die eher an Nietzsches «Zarathustra» als an die Evangelien erinnert und mit christlichen Vorstellungen wohl kollidieren dürfte. Die zentrale Passage lautet:

«Laßt euch nicht mehr einreden, wir wären die Lebensunfähigen und Fruchtblosen einer End- oder Spätzeit. Weist mit Entrüstung zurück das Geleier von den Nachgeborenen. Wir sind die Ebenbürtigen. Wir sind hier so nah am Ursprung wie je, und jeder von uns ist bestimmt zum Welteroberer. Soll die Zeit des Lebens nicht die Episode des Triumphs sein? Ja, die Zeit unsres Daseins soll unsre triumphale Episode sein! Vielleicht gibt es keine Orte einer Wildnis mehr; aber das Wilde, immer Neue, ist noch immer: die Zeit. [...] Leute von hier: vergeßt die Sehnsucht nach den vergangenen heiligen Orten

und Jahren. Mit euch ist die heilige weite Welt. Jetzt ist der heilige Tag. Wirkend arbeitend, seht ihr ihn und könnt ihn fühlen. Jetzt: das sind die Farben. Ihr seid jetzt, und ihr seid die Gültigen. Dass ihr seid, ist ein Datum. Handelt danach. Und lasst ab von dem Gegrübel, ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindlig, das andere tötet die Phantasie, und ohne Phantasie wird kein Material Form: diese ist der Gott, der für alle gilt. Das Gewahrwerden und Prägen der Form heilt den Stoff! Gottlos allein, schwanken wir. Vielleicht gibt es keinen vernünftigen Glauben, aber es gibt den vernünftigen Glauben an den göttlichen *Schauder*. Es gibt den göttlichen *Eingriff*, und ihr alle kennt ihn. Es ist der Augenblick mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt: *Ich bin es*. Ihr weint, und es weint – ihr lacht, und es lacht. Ja, es gilt: dem langsamen Blick, wenn dieser zugleich ein Aufblicken ist, lächeln aus den Dingen die Antlitze der Götter. (Seht das Wunder und vergeßt es.) Und die Stimme der Gottheit geht so: Du kannst dich lieben. (Wenn ihr euch selber nicht zugeneigt seid, ist es besser, ihr seid tot.) Leute von jetzt: entdeckt, entgegengehend, einander als Götter – als Raumaushalter, Raumerhalter. Wollt es, werdet es, seid es – und führt euch nicht auf als die Hunde, bei deren Anblick sofort die Phantasie erstirbt. Menschen, götterflüchtige Götter: Schafft den großen Satz. Wollet den Sprung. Seid die Götter der Wende.»<sup>24</sup>

Interessant ist indessen nicht nur der Inhalt dieser Verkündigung; im Hinblick auf das Verhältnis von Literatur und Religion sind auch die rhetorische Struktur und die poetische Faktur dieser Rede interessant und bedeutungsvoll. Sie sind durch und durch liturgisch!

In «Communio» 2011 bemerkt Andreas Bieringer, ausgehend von Walter Kaspers «Liturgie der Kirche», dass die elementare Struktur der christlichen Liturgie durch die Momente «Versammeln», «Verkündigen» und «Antworten» bestimmt ist:

«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. [Antwort]»<sup>25</sup>

Es ist unschwer, diese Struktur in der Rede von Handkes Nova nachzuweisen. Mehrfach ertönt der Ruf zur Versammlung und Sammlung: «Ihr Leute von hier», «Leute von jetzt». Mehrere Sätze sind Verkündigung: «Jetzt ist der heilige Tag.» Mehrere Sätze können als imperativisch formulierte Antwort im liturgischen Sinn betrachtet werden: «Wollt es, werdet es, seid

es ...» oder «Richtet euch auf. Abmessend-wissend, seid himmelwärts». Mustert man dann die poetische oder sprachliche Faktur, so zeigen sich auch hier Momente, die an die Liturgie denken lassen, so vor allem die vielen Wiederholungen, die etwas sperrige und dadurch feierliche Syntax, die Kombination von alltäglichen und unalltäglichen Wörtern.<sup>26</sup> – Dass sich auch in Handkes anderen Büchern vielerlei Bezugnahmen auf die Liturgie finden und dass sein Werk insgesamt auch eine große Auseinandersetzung mit religiösen Fragen ist, sei nur angemerkt.



Bei aller Affinität, die Handkes große Schlußrede zur Liturgie hat – : sie zitiert nicht unmittelbar und erkennbar das biblische Wort, das überlieferte Gebet, die festgefügte liturgische Formel. Dies geschieht erst in Martin Walsers jüngstem Roman *«Muttersohn»*<sup>27</sup>, der im Sommer 2011 erschien und die Literaturkritik durch sein souveränes Spiel mit philosophisch-religiösen Fragestellungen und liturgischen wie poetischen Formen zum Staunen brachte. Wie Handke beendet Walser die Defizitbeschreibung und das Lamento über Glaubensverlust und Gottesmangel. Aus der Unmöglichkeit, dieses Defizit auszuhalten, zieht er die Konsequenz des Glaubens: «Egal ob es Gott gibt oder nicht, ich brauche ihn»<sup>28</sup>, sagt der geistige spiritus rector des Romans, der Psychiater Prof. Dr. Dr. Feinlein, dessen Vorname nicht zufällig Augustin lautet. Dieser Glaube, der freilich sehr brüchig ist und flüchtig bleibt, wird unter Aufbietung der ganzen Kirchenkunst – Architektur, Malerei, Musik und Liturgie – zelebriert oder gefeiert, zugleich aber unter Aufbietung von Denk- und Redefiguren der Mystik und der dialektischen Theologie nach seinen Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen befragt.

Das Geschehen, in das weit ausgreifende Lebenserzählungen integriert sind, spielt zum größten Teil im Psychiatrischen Landeskrankenhaus Scherblingen, einem ehemaligen Prämonstratenser-Kloster, das man sich in Oberschwaben zwischen Zwiefalten und dem Bodensee vorstellen darf. Die Ortswahl ist bedenkenswert. Zum einen könnte sie bedeuten, dass das, was dort geschieht, außerhalb dessen steht, was heute als *«normal»* gilt; man scheint dort ein bisschen *«verrückt»* zu sein – und der Leser muss sich überlegen, wie weit er diese *«Verrücktheit»* mitmachen will: Mutet sie ihm doch einen Helden zu, der allen Ernstes behauptet, dass seine Mutter ihn *«geboren habe, ohne dass vorher ein Mann nötig gewesen sei»*<sup>29</sup>. Zum andern ist Scherblingen unter der Leitung jenes Augustin Feinlein im Begriff, *«ein Vorzimmer des Himmels»*<sup>30</sup> zu werden, und der Roman vergegenwärtigt es (und schickt sich, indem er dies tut, an, es ebenfalls zu werden): Wenn man Feinlein besuchen will, muss man über eine weitläufige Treppe, die das Schreiten in ein *«Schweben»*<sup>31</sup> verwandelt, entlang an prunkvollen Bildern

von Heiligen, Reichsprälaten und Äbten, unter denen auch ein Vorfahre Feinleins ist, zur ehemaligen Präfektur, die sich Feinlein als Refugium reserviert hat und in der er an einer Abhandlung über die Frage, was die «Echtheit» von Reliquien ausmacht, arbeitet (oder eigentlich: betet). Kommt man dahin, dann hört man Musik aus der ehemaligen Prälatur, geistliche natürlich, beispielsweise ein von einer Frauenstimme gesungenes, feierliches und überwältigendes «Benedictus»:

«Die Frauenstimme hat praktisch nur ein Wort. Mit diesem Wort fliegt sie in jede Höhe. Und landet vollkommen unmerklich, das heißt weich, und zieht, wieder nur mit dem Wort benedictus, hinauf, höher hinauf, als man es sich überhaupt vorstellen kann, man wird mitgerissen, hinaufgerissen in den Jubel dieser absoluten Höhe, ein winzig feines Tirilieren, danach kann man auch wieder atmen. Das hundertfache Benedictus endet.»<sup>32</sup>

Der den Anstaltsleiter da besucht, ist ein ehemaliger Patient und Zögling, Percy Anton Schlugen, dem der Professor Latein beigebracht hat, um ihm die Liturgie zu erschließen. Wenn sie sich voneinander verabschieden, verneigen sie sich ein bisschen voneinander, und der Professor sagt «Tu autem». Der Erzähler erläutert:

«Das war immer die Schlussformel ihrer Liturgie. Der Professor hatte sie Percy erklärt: Tu autem domine, miserere nobis. Jedes Mal, wenn der Professor mit dieser Formel aus dem kirchlichen Stundengebet ihre Unterhaltung beendete, sah Percy im Professor den Abt, dem er dann theatralisch den Ring küsste, den dunkelgrünen goldgefassten Stein. Er küsste ihn nicht wirklich, sondern theatralisch. Und beide lachten. Der Professor natürlich weniger als Percy. Sie imitierten ein Lachen. Aber die Imitation riss sie dann doch beide hin.»<sup>33</sup>

So auch bei dem aktuellen Besuch. Das Gespräch ist zu Ende, der Professor und Percy sitzen noch und schweigen. Dann drückt der Professor auf den Knopf der Stereo-Anlage:

«Ein gewaltiger, aber friedlicher Chor brach los. Magnificat anima mea Dominum.

Sie saßen neben einander und hörten zu, als werde ihnen etwas mitgeteilt. Immer wieder anima mea. Und jedes Mal noch sehnsüchtiger hochstrebend. Nach dem Amen saßen sie wieder, ohne zu reden, aber nicht schweigend. Als es Zeit war, sagte der Professor: Tu autem.»<sup>34</sup>

Das musste hier, obwohl es nichts wesentlich Neues mehr mitteilt, zitiert werden, um deutlich zu machen, in welchem Umfang und in welcher Frequenz in diesem Roman Kirchenkunst und Liturgie erzählerisch repro-

duziert oder wörtlich zitiert werden – : nicht nur beiläufig einmal, sondern immer wieder und ausgiebig: vielfach Musik; seitenlang Caravaggios Madonna dei Pellegrini in der römischen Basilika Sant' Agostino;<sup>35</sup> und immer wieder die Marienbilder der Wallfahrtsorte, die Percy und seine Vorfahren aufgesucht haben: «Das Kind, das der Mutter in den Ausschnitt greift. Die größtmögliche Zärtlichkeit.»<sup>36</sup>

Neben der Reproduktion der Kirchenkunst und der Zitation der Liturgie stehen Texte der Mystiker, die die Größe und Unfassbarkeit Gottes beschrieben haben: drei Seiten Seuse, drei Seiten Böhme, fünf Seiten Swedenborg und anderes mehr. Die folgende Passage vergegenwärtigt eine rituell wirkende therapeutische Übung, die Percy Anton Schlugen mit einer verstorbenen Frau namens Gretel Strauch veranstaltet. Langes gemeinsames Gehen auf dem Dachboden der großen alten Zehntscheuer, dem Getreidespeicher des Klosters, gehört dazu, dann aber auch das Hersagen von Texten, die bei vorausgehenden Übungen auswendig gelernt worden sind. In diesem Fall ist es eine Art geistliches Responsorium:

«Er [Percy] sagte:

Erhabenster, Gütigster, Machtvollster, Allgewaltigster, Erbarmungsreichster und Gerechtester, Verborgenster und Allgegenwärtigster, Lieblichster, Kraftvollster!

Und sie fuhr fort:

Du stehst felsenfest und bist doch nicht erkennbar; Du unwandelbarer wandelst alles; bist niemals jung, niemals alt; Du ernennst alles und gibst die Hochmütigen der Vergänglichkeit preis, ohne dass sie's fassen.

Und er:

Du bist immer geschäftig, immer ruhig, geeint und bedürfnislos, tragend, erfüllend und behütend, wirkend, sättigend und beschließend und ewig suchend, obwohl dir nichts ermangelt.

Und sie:

Du bist die leidenschaftslose Liebe; Du bist der ruhige, milde Eifer; Deine Reue ist schmerzlos.

Und er:

Was aber bringe ich vor mit alledem, mein Gott, mein Leben, Du meine heilige Wonne?

Und sie:

Welchen Wert haben überhaupt unsere Worte, wenn man von Dir redet?

Und er:

Und dennoch:

Und sie:



Weh denen, die Dich verschweigen.

Und er:

Ihr Schweigen ist gar zu beredt.

Und sie, stehenbleibend, ausatmend:

Augustin.

Und er: Augustin ist immer unser Anfang. Du spürst, wenn wir ihn ansprechen, wir rufen ihn nicht an. Sondern? Gretel Strauch!

Wir ernennen ihn, sagte sie.

Und er: Dafür, dass du das nicht vergessen hast, danke ich dir.

Sie wunderte sich auch darüber, dass, was sie vor zwei Jahren in diesem Raum ihm nachgesprochen hatte, jetzt genau so wieder gesprochen werden konnte.»<sup>37</sup>

Man fragt sich, wenn man dies liest, wer oder was hier alles zitiert wird. Die Psalmen? Augustinus? Der eine oder andere Mystiker? Wer nachzusehen beginnt, wird vorzugsweise Augustinus entdecken, der ja nicht umsonst auch genannt wird. Aber letztlich ist dies nicht sonderlich wichtig. Das zitierte Responsorium, das sich noch über drei Seiten hinzieht und dabei auch Seuse zur Sprache kommen lässt, ist ein Text, den Martin Walser der Hauptfigur seines Romans *«Muttersohn»* und einer Adeptin in den Mund legt. Historische Texte sind in diesen Text integriert, aber er ist eine eigenständige und ganz und gar gegenwärtige Rede dieser beiden Figuren über ihre Gottes- und Glaubensvorstellungen. Und diese Passage war dem Romancier so wichtig, dass er sie knapp dreißig Seiten später, wenn die therapeutische Übung wiederholt wird, in aller Ausführlichkeit fast wörtlich noch einmal wiedergibt.<sup>38</sup> Angesichts der ästhetischen Ökonomie, der dieser Roman – wie jedes Kunstwerk – unterliegt, ist dies eine außerordentlich starke Hervorhebung und Auszeichnung.

Diese ist selbstverständlich nicht grundlos. Es geht in dieser Passage um die zentralen Probleme dieses Romans: um das wesensmäßige Verhältnis von Mensch und Gott, oder anders gesagt: um die Qualität der menschlichen Vorstellungen von Gott sowie der menschlichen Rede über Gott. Es ist ja augenfällig, dass die Passage zweigeteilt ist. In der ersten Hälfte führen die Sprechenden im Ton des glaubensfesten Preisens viele der bekannten Attribute Gottes auf und beschreiben damit sein alles umfassendes und zugleich alles übersteigendes Wesen. Dann aber kommt die Frage, welchen Wert denn angesichts dieses unfassbaren Wesens menschliche Worte über Gott haben. Und unausgesprochen schwingt die Frage mit, ob es denn nicht besser, angemessener wäre, die Rede über Gott einzustellen, von Gott zu schweigen. Sie wird verneint. Von Gott muss gesprochen werden, weil es unmöglich ist, von ihm zu schweigen; das Schweigen von ihm wäre «gar zu beredt». Gott und Himmel – oder was Gott und Himmel genannt werden

– scheinen im menschlichen Denken angelegt zu sein und gleichsam sprachbildend gewirkt zu haben. Dass es Wörter wie ‹Gott› und ‹Himmel› gibt, ist, wie Percys Lehrer Augustin Feinlein an anderer Stelle erläutert, allerdings kein Beweis für die Existenz von Gott und Himmel.<sup>39</sup> Gott und Himmel werden durch das Vorhandensein entsprechender Wörter nicht Gegenstand des menschlichen Wissens, wohl aber des möglichen Glaubens. Dass es Wörter wie ‹Gott› und ‹Himmel› gibt, macht das *Glauben* an sie möglich, ebenso das *Nichtglauben*; aber der Unterschied zwischen Glauben und Nichtglauben ist für Augustin Feinlein letztlich hinfällig: «Erst wenn uns auffällt, dass wir daran glauben, merken wir, dass wir nicht daran glauben. Dieses Nichtglauben unterscheidet sich kein bisschen vom Glauben. Das ist EINE Art von Gefühl oder Existenz. Immer unterschieden vom Wissen.»<sup>40</sup>

Glauben wird in Walsers Roman als eine paradoxe Angelegenheit gekennzeichnet. Zweimal lässt Walser seinen Augustin Feinlein sagen, was er bei seinem frommen Vorfahren, dem Abt Eusebius Feinlein, gelesen haben will: «Glauben heißt Berge besteigen, die es nicht gibt.»<sup>41</sup> Und Glauben ist in diesem Roman eine brüchige und flüchtige Angelegenheit. Er ist nicht verfügbar und stellt sich nur momentweise ein: «Manchmal nur eine Sekunde, und weniger als eine Sekunde», sagt Augustin Feinlein, aber nicht ohne sogleich hinzuzufügen: «Aber eine Sekunde glauben ist mit tausend Stunden Zweifel und Verzweiflung nicht zu hoch bezahlt.»<sup>42</sup> Fragt man warum, so erhält man eine Antwort, die verblüffend ist und zunächst enttäuschend wirkt: «Glauben heißt die Welt so schön machen, wie sie nicht ist.»<sup>43</sup> Es wäre allerdings verkehrt, zu schlussfolgern, dass der Glaube in diesem Roman die Funktion eines Palliativs oder Opiats habe, mit dessen Hilfe die Übelstände der Welt aus dem Bewusstsein des Menschen verdrängt werden sollten. Ausdrücklich wird ja gesagt, dass die Welt im Glauben so schön erscheint, wie sie nicht ist – aber sein könnte, sein sollte, einst war und einst sein wird. Immer war Religiosität mit Schönheit verbunden und verstand die Welt letztlich als Kosmos, als schön geordnete Ganzheit.<sup>44</sup> Im übrigen ist der Begriff der Schönheit in diesem Roman mit dem der Liebe verbunden, wie der Begriff der Hässlichkeit mit dem des Hasses. Deswegen sagt Feinleins Schüler Percy: «Unsere wichtigste Begabung: Wir finden etwas schön. Der Hass findet alles hässlich. Die Liebe findet alles schön.»<sup>45</sup> Liebe aber zur Welt und zum Leben ist die ethische Hauptbotschaft des Romans: «Mein Programm ist Liebe»,<sup>46</sup> sagt Percy, und seine Devise besteht in einem mehrfach wiederholten Satz, den Percy von seiner Mutter gehört hat: «Dem Leben zuliebe.»<sup>47</sup> «IN LIEBE» ist auch Augustin Feinleins Devise.<sup>48</sup>

Wenn Walsers – man erlaube das Wort: – Glaubenshelden unter diesen Bedingungen mitunter geradezu von einem «Glaubensübermut» erfüllt sind, so fehlt ihnen doch alle Glaubensgewissheit, die sich für andere gültig

machen möchte. «Kein Mensch außer mir muss das glauben», was er glaubt, sagt Percy, und: «Es gibt keine zwei Menschen, die dasselbe glauben. Jeder hat nur seinen Glauben. Der Glaube, das ist die Handschrift der Seele.»<sup>49</sup> Und Feinlein: «Ich will keinen einzigen Menschen überzeugen. Nur mich selbst. Wenn mir das gelingt, wenn mir das gelänge, wäre ich der glücklichste Mensch in dieser Welt.»<sup>50</sup> Auch gehören zum Glauben der Walserschen Helden kein Wissen über die letzten Dinge. Auf die Frage eines Fernsehmoderators, ob es «ein Leben nach dem Tod» gebe, antwortet Percy: «Immer wenn ich darüber nachdenke, lande ich bei der Gewissheit, dass meine Hosenträger unsterblich sind.»<sup>51</sup> Das ist eine Antwort in der Tradition des Dadaismus, der Fragen, auf die vernünftigerweise keine begründete Antworten zu geben waren, mit unsinnigen Antworten beschied.

Wenn der Glaube von Percy als Sache jedes einzelnen bezeichnet wird, so ist dies doch nicht alles. Denn es ist ja auffällig, welch große Rolle familiäre und kirchliche Überlieferung in diesem Roman spielen: Percy glaubt, was seine Mutter ihm gesagt hat,<sup>52</sup> und er wandert alle die Wallfahrtsorte ab, die sein Großvater mit seiner Mutter besucht hat.<sup>53</sup> Augustin Feinlein greift auf, was sein frommer Vorfahre Eusebius Feinlein aufgeschrieben hat.<sup>54</sup> Er verteidigt die Echtheit der Reliquien und definiert sie neu, weil es ihm bedeutungsvoll erscheint, dass die Vorfahren daran geglaubt haben, und weil schon Eusebius sie verteidigt hat.<sup>55</sup> Er studiert die Kirchenlehrer, die Mystiker, die Kirchenkunst und die Kirchenmusik. Er integriert liturgische Formen und klösterliche Lebensvorstellungen in einem solchen Maß in sein persönliches Erscheinungsbild und in seine chefärztlichen Direktiven, dass die jüngeren Ärzte höhnen, der Chef wolle Scherblingen offensichtlich «zum Prämonstratenser-Kloster zurückschrauben, statt Lithium dona nobis pacem».<sup>56</sup> Oft sitzt er in der Scherblinger Stiftskirche, die er als sein «Element», als seinen eigentlichen Existenzrahmen entdeckt hat:

«Solange ich in der Kirche sitze und Zeuge werde, wie die Dämmerung das Licht schluckt, wie die Stille alles andere als lautlos ist, erlebe ich, wie mich alles, was mich hier umgibt, trägt. Wenn die Luft das Element ist, das Vögel und Flugzeuge trägt, wenn das Wasser das Element ist, in dem Fische leben, dann ist diese Kirche mein Element.»<sup>57</sup>

Was für Augustin Feinlein die Scherblinger Stiftskirche ist, sind für Percy Anton Schlugen die oberschwäbischen Pfarrhäuser und Marienwallfahrtsorte. Bei Pfarrern kehrt er auf seinen langen Wanderungen ein, und mit einem von ihnen, Anton, zieht er schließlich von Mühlheim aus auf den Welschenberg zu den Ruinen der Maria-Hilf-Kapelle, die nach dem Dreißigjährigen Krieg errichtet worden war, vermutlich um den Segen des Himmels auf den jungen Frieden herab zu rufen. Das ist im vorletzten Kapitel des Romans. Das kurze letzte Kapitel berichtet dann noch knapp

von Percys «Hinrichtung» durch einen Biker-Club, der das Motorradfahren zur Ersatzreligion erkoren, den «Hass» zum «Programm» gemacht hat und dem Liebesapostel Percy Anton Schlugen eine Lektion erteilen will. Mit ihm geht Percys Leben auf eine Weise zu Ende, die seinem Wesen und seiner Botschaft widerspricht – und damit den Optimismus des Romans in Frage stellt. Mit dem vorausgehenden Wallfahrtskapitel aber erreicht Percys Wallfahrerleben – und mithin auch seine geistliche Existenz – einen Höhepunkt. Er predigt dort den Leuten, was sein Großvater seiner Mutter und diese ihm über die Maria-Hilf-Ruinen gesagt hat: «Die Ruinen der Zukunft.»<sup>58</sup> Dann folgt eine Andacht unter der Leitung des Pfarrers Anton, und wieder ist es dem Autor Walser wichtig, den Hergang genau zu schildern und die Gebete zu zitieren:

«Pfarrer Anton, der ganz unbemerkt in der Ruine, in einer Art Sakristei, verschwunden war, trat jetzt heraus, angetan mit Alba und Stola, die er im Rucksack heraufgetragen hatte.

Er begann mit dem Kreuzzeichen, das machten alle nach.

Dann sagte er:

Seht, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde,  
und dessen, was vorher war, wird man nicht mehr gedenken.

Freude wird sein und Jubel über das, was ich schaffe.

Die Leute: Halleluja.

Der Pfarrer: Komm, Herr Jesus! Dir sei Lob und Ehre in Ewigkeit.

Die Leute sagten: Amen.

Dann stimmte er an:

Gegrüßet seist du, Königin,  
erhabene Frau und Herrscherin,  
o Maria, o Maria.

Freut euch, ihr Kerubim,

lobsingt, ihr Serafim,

grüßet eure Königin:

Salve, salve, salve, Regina.

Percy fühlte sich wohl bei diesem Lied. Er genoss die innige Inhaltslosigkeit.»<sup>59</sup>

Das Beten und Singen geht noch weiter, doch braucht dies nicht alles zitiert zu werden. Es dürfte deutlich geworden sein, dass auch an diesem Höhepunkt des Romans die Liturgie und ein Marienlied, das den Gemeinden seit langer Zeit – laut «Gotteslob» seit 1852 (T) bzw. 1712 (M) – vertraut ist, eine beseligende Rolle spielen. Die abschließende Bemerkung, dass Percy die «innige Inhaltslosigkeit» des Liedes genoss, darf nicht übersehen, aber auch nicht missverstanden werden – und ist wohl auf alles zu übertragen, was in diesem Roman an Gebeten und liturgischen Formeln aufgerufen

wird: Sie sind nicht Ausdruck eines genau bestimmbareren Wissens, sondern einer Haltung und Erfahrung, Hoffnung und Bereitschaft; auch sie müssen wohl jener Entleerung unterzogen werden und in den Zustand jener «Vernichtigkeit» geraten, von welcher Seuse sagt, dass mit ihr das «Versinken in das göttliche Jetzt» beginnt.<sup>60</sup>



Martin Walsers Roman *«Muttersohn»* markiert in der Beziehung zwischen Literatur und Religion ein epochales Datum. Er beschwört die Berechtigung zum Glauben auch unter den Bedingungen der Moderne. Er legitimiert den Glauben zum einen durch den Verweis auf ein unabstreifbares Bedürfnis, das sein Recht gegen alle rationalen Einwände behält, zum andern durch die Denkfiguren der Mystik und der dialektischen Theologie.<sup>61</sup> Er qualifiziert und legitimiert die Rede von Gott mit sprachanalytischen und sprachphilosophischen Argumenten. Er rehabilitiert die frühere Rede von Gott, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Rede der Kirchenlehrer, der Mystiker, der Theologen, kurz: unserer europäischen Vorfahren<sup>62</sup> viel weniger naiv war, als die säkularisierte Moderne meinte. Er entdeckt, zeigt und zelebriert die Schönheit der Kirchenkunst und der Liturgie, wie es seit über zweihundert Jahren, seit Heinrich Wilhelm Wackenroders und Ludwig Tiecks<sup>1797</sup> mit ihren *«Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders»*<sup>63</sup> die Romantik eingeläutet haben, in der deutschen Literatur nicht mehr geschah. Damit beendet dieser Roman die mit der Aufklärung einsetzende Entfremdung zwischen Religion und Literatur, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Diktat der von Nietzsche getroffenen Nihilismusdiagnose zur Frontstellung geworden war. Er kehrt zurück zu jener Verhältnisbestimmung, mit der Martin Opitz, der *«Vater der neueren oder modernen deutschen Literatur»*, im Jahr 1624 seine Grundlegung der *«deutschen Poeterey»* begann: *«Die Poeterey»*, sagt Opitz nach der *«Vorrede»* mit dem ersten Satz der eigentlichen Abhandlung, *«ist anfanges nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen sachen»*.<sup>64</sup> Trotzdem ist Walsers Roman ein dezidiert moderner (oder, wenn man will: postmoderner<sup>65</sup>) Roman im Sinne des 116. *«Athenäum-Fragments»*, wonach die moderne Dichtung, die Schlegel als die *«romantische»* (= nach-antike, nach-klassische) bezeichnet, dadurch charakterisiert ist, dass sie – als *«progressive Universalpoesie»* – alle intellektuellen Disziplinen und Ausdrucksformen in sich vereinigt.<sup>66</sup> *«Muttersohn»* spricht nicht nur von geistlichen, sondern auch von weltlichen Dingen; die Passagen, die sich mit religiösen Fragen befassen, sind eingebettet in weitläufige Lebensbeschreibungen, in denen es – in einer höchst gegenwärtigen Diktion – um allerlei menschliche Befindlichkeiten geht und religiöse Fragen allenfalls eine periphere Rolle spielen. Dezidiert modern ist dieser Roman

auch insofern, als er nichts von dem zurücknimmt, was die Moderne nach Opitz sich erkämpft hat. Es steht außer Frage, dass die von Schlegel im 116. «Athenäum-Fragment» postulierte Autonomie<sup>67</sup> der Dichtung auch für diesen Roman uneingeschränkt gilt. Dichtung wird in ihm und durch ihn nicht zur «ancilla theologiae» oder gar «ecclesiae»; vielmehr spricht sie in eigenem *dichterischem* Namen, wenn auch unter Verwendung älterer Texte, über religiöse Fragen. Es mag eine Durchdringung von Theologie und Poesie sein, aber keine Unterordnung der Poesie unter ein theologisches Dogma oder kirchliches Interesse. Auch gibt es kein Zurück hinter Nietzsche; vielmehr ist selbstverständlich, dass die religiösen Reflexionen dieses Romans in der dauernden Auseinandersetzung mit Nietzsches Botschaft vom Tod Gottes stehen.<sup>68</sup> Und moderne (oder postmoderne) Literatur im Sinne Schlegels ist dieser Roman nicht zuletzt auch insofern, als das gläubig und bekenntnishaft Wirkende durch eine immer wieder inszenierte und mehrfach beschworene Ironie gebrochen wird: Wenn Augustin Feinlein seinen Schüler Percy mit dem «Tu autem» entlässt und dieser ihm andeutungsweise den Ring küsst, geschieht dies alles «theatralisch» (und das heißt auch «ironisch», insofern die Grundbedeutung von «Ironie» «schalkhafte Verstellung» ist). Aber das Theatralische-Ironische entwertet das Geschehen nicht; es nimmt ihm nur seine Unbedingtheit, macht es zum Gegenstand der Reflexion und erlaubt, dass sich die Agierenden in ihrem Tun gleichsam selbst beobachten. Der Ernst wird spielerisch gebrochen, aber das Spiel produziert auch wieder Ernst: «Sie imitierten ein Lachen. Aber die Imitation riss sie dann doch beide hin.»<sup>69</sup> Ausdrücklich verweist Feinlein gegen Ende seiner Aufzeichnungen auf die Bedeutung – man könnte auch sagen: das Vorzeichen – der Ironie, die ungesagt machen möchte, was sie gesagt hat, und doch sagen muss, was sie gerne ungesagt lassen oder ungesagt machen möchte:

«Der Vorfahr: Wir glauben mehr, als wir wissen. Und die Wörter taten ihm dann weh. Ich möchte mich auch durch Sprachlosigkeit unangreifbar machen.

Ich möchte gern gegen mich vorgehen, wenn ich mich bei solchem Wörterschleudern antreffe. Ich möchte einen Prozess anstrengen gegen mich. Obwohl ich weiß: Je ernster ich den Prozess gegen mich betreibe, desto unernster meine ich es. Das ist ein Gesetz. Jeder kann es bei sich, mit sich nachprüfen. Je ernster einer den Prozess gegen sich betreibt, desto eher wird daraus Ironie.»<sup>70</sup>

Ironie – es sei wiederholt – entwertet aber nicht, was sie sagt oder zum Gegenstand macht. Sie stellt es nur in Frage, zeigt es in seiner Übertriebenheit, Einseitigkeit, Begrenztheit, Bedingtheit und Vorläufigkeit. Aber auch in seinem Wagemut, in seiner Kühnheit, in seiner Risikobereitschaft. Ironie sagt mehr, als sie unter allen Umständen verantworten kann, aber nicht

bedenkenlos, sondern aus guten Gründen und mit dem Mut zum Überschuss.



Am Ende dieses Referats mag sich die Frage stellen, wie Walsers ›Muttersohn‹ im Hinblick auf das allgemeinere gegenwärtige Verhältnis von Literatur oder Intellektualität und Religion einzuschätzen ist. Ist er nur – was seinen Wert nicht schmälern würde – die Reflexion eines einzelnen, wenn auch bedeutenden Autors? Oder zeigt er eine allgemeinere neue Aufgeschlossenheit der Intellektualität gegenüber religiösen Fragen und Einstellungen an? Das ist ohne weitere empirische Erhebungen kaum zu sagen. Immerhin lässt sich anführen, dass die literaturkritische Resonanz auf ›Muttersohn‹ zumeist positiv war und die religiösen Passagen jedenfalls nicht zum Anlass für Pauschalverrisse genommen wurden. Auch ist zu sehen, dass prominente Vertreter des zeitgenössischen oder postmodernen Philosophierens seit einiger Zeit ein produktives Interesse an religiösen Motiven entwickelt haben. Zwischen Gianni Vattimos ›Apologie‹ (man könnte wohl auch sagen: Theologie) ›des Halbgläubigen‹, über die ›Communio‹ im letzten Jahr berichtet hat,<sup>71</sup> und Walsers ›Muttersohn‹ gibt es frappierende Parallelen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Gottfried BENN, *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von Gerhard Schuster. Stuttgart, Band III (1987): Prosa 1, 315 und 320, sowie Band IV (1989): Prosa 2, 185.

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken I* (1796–1801). Herausgegeben und eingeleitet von Hans Eichner. München usw. 1967, 183.

<sup>3</sup> Vgl. Horst-Jürgen GERIGK, *Lesen und Interpretieren*. Göttingen 2002, 119ff.

<sup>4</sup> Rolf BOSSART, *Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert: Studien zu einer verdrängten Hermeneutik*. Würzburg 2009.

<sup>5</sup> Vgl. BENN, *Sämtliche Werke* (s. Anm. 1), Band III (1987): Prosa 1, 131, und Band V (1991): Prosa 3, 166.

<sup>6</sup> Vgl. BENN, *Sämtliche Werke* (s. Anm. 1), Band IV (1989): Prosa 2, S. 175.

<sup>7</sup> Die folgenden Ausführungen exponieren freilich nur die Tendenz und wären um viele weitere Beobachtungen zu ergänzen. Vgl. dazu den folgenden Band, der mehrere einschlägige Aufsätze enthält: Aleksandra CHYLEWSKA-TÖLL (Hg.): ›Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe‹: die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg. Nordhausen 2011.

<sup>8</sup> Vgl. Alfred DÖBLIN, *November 1918. Eine deutsche Revolution*. Erzählwerk in drei Teilen. Zweiter Teil, zweiter Band: *Heimkehr der Fronttruppen*. Olten und Freiburg im Breisgau 1991, 293 und 336.

<sup>9</sup> Vgl. Elisabeth LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel*. Roman. München 1989, 283f.

<sup>10</sup> Vgl. Hermann BROCH, *Kommentierte Werkausgabe*. Hrsg. von Paul Michael Lützeler, Frankfurt/Main 1975, hier: Band 9/1: *Schriften zur Literatur 1: Kritik*, 405–411; Zitat: 411.

<sup>11</sup> Vgl. Günter GRASS, *Die Blechtrommel*. Roman. München 1999, 586f.

- <sup>12</sup> Vgl. Ernst JANDL, *Poetische Werke*. Hrsg. V. Klaus Siblewski, München 1997, Band 4: «der künstliche baum», 111 (Erstpublikation 1970).
- <sup>13</sup> Vgl. Paul CELAN, *Die Gedichte*. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann. Frankfurt/Main 2003, 132.
- <sup>14</sup> Vgl. Martin MOSEBACH, *Was ist katholische Literatur?* In: M. MOSEBACH, *Schöne Literatur*. Essays. München und Wien 2006, 105–129; Zitat: 117.
- <sup>15</sup> Vgl. MOSEBACH, (s. Anm. 14), 116f.
- <sup>16</sup> Vgl. MOSEBACH, (s. Anm. 14), 117.
- <sup>17</sup> Botho STRAUSS, *Kalldewey, Farce*. München und Wien 1981.
- <sup>18</sup> Vgl. Carl Christian BRY, *Verkappte Religionen*. Gotha und Stuttgart 1924.
- <sup>19</sup> Peter HANDKE, *Über die Dörfer. Dramatisches Gedicht*. Frankfurt am Main 1981.
- <sup>20</sup> Vgl. ebd., 38.
- <sup>21</sup> Vgl. ebd., 29.
- <sup>22</sup> Vgl. ebd., 59f.
- <sup>23</sup> Vgl. ebd., 96.
- <sup>24</sup> Vgl. ebd., 102–104.
- <sup>25</sup> Vgl. Andreas BIERINGER, «Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch»: *Walter Kaspers Theologie der Liturgie angesichts der Krise der Moderne*. In: *IKaZ Communio* 40 (2011) 192–200; Zitat: 193.
- <sup>26</sup> Andreas Bieringer hat dies auch an Handkes Stück «Immer noch Sturm» beobachtet: vgl. Andreas BIERINGER, «Hühnerleiter wird Jakobsleiter»: *Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»*. In: *IKaZ Communio* 39 (2010) 701–708.
- <sup>27</sup> Martin WALSER, *Muttersohn*. Roman. Reinbek bei Hamburg, 2011.
- <sup>28</sup> Vgl. ebd., 322.
- <sup>29</sup> Vgl. ebd., 19 u. ö.
- <sup>30</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 41.
- <sup>31</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 26f.
- <sup>32</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 50.
- <sup>33</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 43 (und 68).
- <sup>34</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 162.
- <sup>35</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 295–303.
- <sup>36</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 63.
- <sup>37</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 121f.
- <sup>38</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 147f.
- <sup>39</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 329 und 352.
- <sup>40</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 329 (und ähnlich 316).
- <sup>41</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), 316 und 352.
- <sup>42</sup> Vgl. ebd., (s. Anm. 27), S. 352.
- <sup>43</sup> Vgl. ebd.
- <sup>44</sup> Vgl. Rémi BRAGUE, *Die Weisheit der Welt: Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*. München 2006.
- <sup>45</sup> Vgl. WALSER, *Muttersohn*, (s. Anm. 27), 487.
- <sup>46</sup> Vgl. ebd., 429.
- <sup>47</sup> Vgl. ebd., 23, 24, 39 und 467.
- <sup>48</sup> Vgl. ebd., 350.
- <sup>49</sup> Vgl. ebd., 173 und 174.
- <sup>50</sup> Vgl. ebd., 289.
- <sup>51</sup> Vgl. ebd., 186.
- <sup>52</sup> Vgl. ebd., 173.
- <sup>53</sup> Vgl. ebd., 23 und 485f.
- <sup>54</sup> Vgl. ebd., 31 und 351.
- <sup>55</sup> Vgl. ebd., 308ff.
- <sup>56</sup> Vgl. ebd., 41.
- <sup>57</sup> Vgl. ebd., 308.



<sup>58</sup> Vgl. ebd., 486.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 488f.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 125.

<sup>61</sup> Zur Bedeutung Karl Barths für Walser vgl. Martin WALSER, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek bei Hamburg 2012.

<sup>62</sup> Vgl. WALSER, *Muttersohn*, (s. Anm. 27), 316.

<sup>63</sup> Vgl. Wilhelm Heinrich WACKENRODER und Ludwig TIECK, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Hrsg. v. Martin Bollacher, Stuttgart 2005.

<sup>64</sup> Vgl. Martin OPITZ, *Buch von der Deutschen Poeterey*. Hrsg. v. Cornelius Sommer, Stuttgart 1977, 12.

<sup>65</sup> Der vielberufene Gegensatz zwischen Moderne und Postmoderne scheint mir sehr viel geringer zu sein, als viele meinen, weil die Moderne viel weniger monolithisch war, als viele meinen. Vgl. dazu Helmuth KIESEL, *Geschichte der literarischen Moderne*, München 2004.

<sup>66</sup> SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken* (s. Anm. 2), hier: 182.

<sup>67</sup> (s. Anm. 2).

<sup>68</sup> Zur Bedeutung von Nietzsche für Walser vgl. Martin WALSER, *Nietzsche lebenslänglich. Eine Seminararbeit*, Hamburg 2010, und WALSER, *Über Rechtfertigung* (s. Anm. 61), 58ff.

<sup>69</sup> Vgl. WALSER, *Muttersohn*, (s. Anm. 27), 43.

<sup>70</sup> Vgl. WALSER, *Muttersohn*, (s. Anm. 27), 329. – Zur Bedeutung von Ironie für Walser vgl. Martin WALSER, *Selbstbewußtsein und Ironie. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt/ Main 1981.

<sup>71</sup> Vgl. Jakob H. DEIBL, «Glauben zu glauben»: *Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, in: *IKaZ Communio* 40 (2011) 284-300.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

VOM GLÜCK UND DER SCHWIERIGKEIT,  
DIENER DER FREUDE ZU SEIN

*Priesterszenen in der Gegenwartsliteratur:  
Arnold Stadler – Felicitas Hoppe – Peter Handke*

Ein Wort mit falschem Plural: ‹Freude› – es gibt keine ‹Freuden›, nur ‹Freude›

*Peter Handke<sup>1</sup>*

Wenn man neuere Publikationen zur Theologie des priesterlichen Dienstes durchgeht, kann man eine erstaunliche Beobachtung machen. Im Kontrast zum freudlosen Ton, der die Debatten um die Kirchenreform zumeist beherrscht, fällt auf, dass in vielen Titeln das Wort ‹Freude› begegnet: *Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein* (George Augustin); *Die Freude, Priester zu sein* (Christoph Schönborn); *Priester – Diener der Freude* (Walter Kasper); *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität* (Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.).<sup>2</sup> Was ist das für eine Freude, von der hier die Rede ist? Ist sie stark genug, um der leisen Versuchung zur Entmutigung und Resignation in der Stunde der Krise zu widerstehen? Was sind die Quellen dieser Freude? Vermag sie mit der Ohnmacht und Not der Leidenden mitzugehen und die scheinbare Erfolglosigkeit und Last des alltäglichen Tuns zu prägen?

Aus der Warte einer Hermeneutik des Verdachts ließe sich rückfragen, ob durch die auffällige Rhetorik der Freude, die aus den Titeln der jüngeren Priester-Literatur spricht, die Krise des priesterlichen Amtes nicht überdeckt und kaschiert werden soll. Ein polyphones Crescendo der Freude gleichsam, das den anschwellenden Chor der Kirchenklagen und Krisendiagnosen übertönen soll. Unstrittig ist ja nicht nur der priesterliche Dienst, sondern die Kirche als Ganze einem massiven Transformationsprozess ausgesetzt, der mit der beschleunigten Moderne und der Veränderung ihrer Lebenswelten zu tun hat. Sollen – um Kardinal Kasper zu zitieren – der ‹Mangel an Priesterberufungen, die Diskussion um die Zölibatsverpflichtung,

*JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

die Reformwünsche für die Priesterausbildung, die menschlichen und beruflichen Krisen im Leben vieler Priester, die vielen Animositäten zwischen Priestern und Laien»<sup>3</sup> beiseitegeschoben und durch einen trotzigem Aufruf zur Freude ersetzt werden? Sicher nicht. Was aber dann? Selbstverständlich gibt es Anfechtungen, Enttäuschungen und Krisen im Leben und Wirken von Priestern, aber ein Argument gegen die Freude, von der Paulus im zweiten Brief an die Korinther gesprochen hat (vgl. 2 Kor 1,24), wird erst dann daraus, wenn Freude mit Spaß verwechselt wird. «Nun ist gegen Spaß dort, wo er angebracht ist, nichts zu sagen, und er wird auch im Alltag des Priesters nicht fehlen. Aber es gehört zum Schönen des priesterlichen Dienstes, dass er wie kein anderer Beruf dem menschlichen Leben in seiner ganzen Bandbreite begegnet, auch in Situationen, wo der Spaß aufhört, und wo der Priester dennoch Diener der Freude sein kann.»<sup>4</sup>

Was aber sind die Quellen der Freude, die auch dann bestehen bleibt, wenn der Spaß aufhört? Diese Freude, die den priesterlichen Dienst bestimmt oder bestimmen soll, kann nicht von Menschen kommen, sie kann weder gemacht noch künstlich forciert werden. Sie kommt aus dem Glauben an Jesus Christus. Der Priester, der ein «Diener der Freude» sein soll, ist oder muss einer sein, der aus dem *Paschamysterium Jesu Christi* lebt.<sup>5</sup> Christus, der auferweckte Gekreuzigte, ist die Quelle seiner Freude, er gewährt die Gabe seiner Gegenwart im Wort des Evangeliums, in den Sakramenten, vor allem der Eucharistie, aber auch im Antlitz des notleidenden Anderen. Damit ist ein zweiter Aspekt verbunden. Niemand behält die Freude, die ihn erfüllt, für sich, sie will geteilt und weitergegeben sein. Der Priester ist und soll daher zugleich ein Diener der *Gemeinschaft* sein, der das Wort der Freude – das Evangelium – in Worten und Taten bezeugt, die Charismen der Gläubigen aufspürt und fördert sowie zur eine Kultur der Vergebung einlädt. Der gemeinsame Glaube darf praktisch nicht folgenlos sein. Aus ihm erwächst als dritter Aspekt die *Sendung*, das Mitgehen mit den Suchbewegungen der Fragenden, der Einsatz für die Benachteiligten und Schwachen, der diakonische Dienst.

Alle drei Aspekte – Mysterium, Gemeinschaft, Sendung – spielen auch in die literarische Inszenierung von Priestergestalten hinein. Zwar ist die Literatur ein seismographischer Spiegel für die geschichtlichen Transformationen des Priesterbildes. Wurde in den Romanen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts der Priester noch als «Hochwürden» mit besonderer Berufung und eigenem Stand geschildert und dadurch die kultisch-sacerdotale Sicht des priesterlichen Amtes literarisch bestätigt<sup>6</sup>, so kommt der Priester danach zunehmend als Mensch in den Blick, von dem bestimmte Funktionen erwartet werden und der hinter Amt und Soutane selbst emotionale Rollenkonflikte auszutragen hat. Im letzten Roman von Heinrich Böll «Frauen vor Flusslandschaft» (1985) wird dieser Wandel zur Normalisierung

und Funktionalisierung des priesterlichen Amtes deutlich ins Wort gebracht: Wir brauchen die «Priester als Dekoration und auch als Dekorateur, wir brauchen sie für die Stimmung, aber wir haben sie auch derart abgenutzt, dass wir sie nicht mehr nötig haben und sie uns bald lästig werden könnten.»<sup>7</sup> Elisabeth Hurth, die die literarischen Verschiebungen des Priesterbildes in ihrer Studie «Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien» anhand vieler Beispiele nachgezeichnet hat, kommt zu dem keineswegs überraschenden Ergebnis, «dass am Ende dieser Entwicklung der Priester immer mehr lediglich als eine Kombination von verschiedenen gesellschaftsrelevanten Berufen erscheint, als Psychologe, Sozialtherapeut oder Lehrer. Die eucharistische Lebenskultur des Priesters, seine Verbindung mit Jesus Christus, sein Dienst in Transparenz auf den Herrn hin, der sich als «Brot für die Welt» verschenkt, – dies alles ist in der Literatur kaum noch sichtbar.»<sup>8</sup>

Umso bemerkenswerter ist es, dass es in der Gegenwartsliteratur Stimmen gibt, welche die Aufmerksamkeit genau auf diese lange eher vernachlässigten Aspekte zurücklenken. Ob der Priester persönlich aus dem Mysterium Jesu Christi lebt oder ob er bloß auf billigen Applaus aus ist, wird sehr genau registriert. Ob er eine Kultur des Wortes hat und das, was er sagt, von der Schrift her gedeckt ist – oder ob sich sein Wort von den vielen Worten der vorgestanzten Alltagssprache kaum unterscheidet, ist von Interesse. Ob in der Feier der Liturgie die Gesten zum Wort passen, das sie zur Darstellung bringen, ist ebenfalls wichtig. Wird hier nur simuliert, dass in der Liturgie etwas Wichtiges geschieht, an das man eigentlich nicht mehr recht glaubt oder das man aus bloßer Routine vollzieht – oder ereignet sich hier «Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens»? Selbstverständlich wird auch der Lebensstil des Priesters in den Blick genommen. Bildet er einen glaubwürdigen Kommentar zum Evangelium – oder klaffen Wort und Wirken auseinander? Ist der Priester den Menschen nah – oder lebt er in frommen Sonderwelten, die keinen Brückenschlag zur Erfahrungswelt seiner Zeitgenossen kennen? Dieser Fragekatalog, der leicht erweiterbar wäre, zielt auf ein Suchbild ab, er sollte keinen unmenschlichen Erwartungsdruck erzeugen, an dem ein Priester letztlich nur scheitern kann.

Drei Stimmen von Gegenwartsschriftstellern sollen im Folgenden zu Wort kommen, die ein neues Interesse an den priesterlichen Kernaufgaben spiegeln: Arnold Stadler, Felicitas Hoppe und Peter Handke. Stadler, der selbst Theologie studiert hat und ein reserviertes Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese unterhält, hat in seinem Roman *Salvatore* einen Gottesdienstbesuch geschildert, der deutlich macht, wie eine Predigt verunglücken kann, wenn das Schielen nach Modernitätsverträglichkeit zum Verrat an der Botschaft des Evangeliums wird. Felicitas Hoppe, die einen viel beachteten Roman über Johanna von Orléans geschrieben hat,

zeigt in ihrem biographisch gefärbten Essay *Beichtkinder*, wie der Priester «Diener der Freude» sein kann, wenn er im Namen des Absoluten das Sakrament der Absolution erteilt.<sup>9</sup> Die Zurückhaltung des Priesters, der «das aufgespannte Ohr Gottes» repräsentiert, stellt sie dem gnadenlosen Voyeurismus der Talkshows entgegen, die den «Geständigen» nach dem *coming out* vor einem Millionenpublikum mitleidlos sich selbst überlässt. Peter Handke schließlich hat von seinem ersten Buch *Die Hornissen* (1966) an immer wieder von Priestergestalten erzählt und Erfahrungen mit der Liturgie eingeflochten, zuletzt in seinem Roman *Der Große Fall* (2011). Hier findet sich eine bemerkenswerte Szene, in der die Feier der Eucharistie eine «stille Freude» freisetzt, die das Leid der anderen nicht verdrängen muss.

Selbstverständlich bietet diese Auswahl keinen repräsentativen Querschnitt. In Petra Morsbachs bekanntem Buch *Gottesdiener* findet sich der facettenreiche Alltag eines Pfarrers einfühlsam beschrieben, der sich für seine Gemeinde verzehrt und immer am Rande der Überforderung steht; in Paul Ingendaays Internats-Roman *Warum du mich verlassen hast* kommt ein Ordenspriester als Erzieher und gebildeter Intellektueller vor, der einem Jugendlichen auf seine Fragen nach Gott und der Welt wertvolle Fingerzeige gibt; in Martin Walsers Roman *Muttersohn* wird ohne Häme das Wirken der Priester beschrieben.

### 1. Der Priester als Zeuge des Wortes – das Schielen nach Modernitätsverträglichkeit als Verrat am Evangelium bei Arnold Stadler

Als erste Szene sei aus dem Roman *Salvatore* von Arnold Stadler eine Passage eingespielt, in der zwei Priester miteinander verglichen werden.<sup>10</sup> Der eine bemüht sich um eine authentische Spiritualität, in der auch Ohnmachtserfahrungen Platz haben, die er in seinen Predigten sich nicht scheut, öffentlich zu machen. Der andere ist durch eine aufgeklärte Theologie hindurchgegangen und hat in der Predigt die Zustimmung seiner vermeintlich aufgeklärten Zeitgenossen im Blick. Prekär ist, dass er zum Evangelium, das er eigentlich zu bezeugen hat, innerlich auf Distanz geht.

Der Protagonist von Stadlers Buch *Salvatore*, ein ehemaliger Theologiestudent, der den Glauben seiner Kindheit verloren hat und jahrelang keine Kirche mehr aufgesucht hat, wird auf einer Vortragsreise am Christi Himmelfahrtstag von der Sehnsucht heimgesucht, einen Gottesdienst zu besuchen. Noch vor wenigen Tagen hat er der Satz ins Tagebuch geschrieben: «Auch der Unglaube ist nur ein Glaube» (46). Sein Glaube, nicht mehr glauben zu können, ist selbst brüchig geworden. Dies ist die Voraussetzung dafür, der Sehnsucht nach dem ganz Anderen Raum zu geben, die ihn dann voller Erwartung in die Kirche gehen lässt. Schon auf dem Weg zur Kirche hört er im Autoradio die Übertragung eines Gottesdienstes, in welchem die

Zusage des Auferstandenen verlesen wird: «Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28, 20). Der ehemalige Theologiestudent Salvatore weiß, dass diese Zusage auf die Offenbarung am Sinai zurückverweist, in der JHWH dem Mose seinen Namen zu erkennen gegeben hat: «Ich bin der für euch da ist» (Ex 3,14). Der Auferstandene wusste, woran er anknüpfte, als er sein Wort sprach. Und Salvatore weiß, dass die Geschichte mit Jesus am Ende nicht zu Ende ist, dass vielmehr «am Ende des Evangeliums das Evangelium stand, dass diese Geschichte niemals zu Ende wäre» (49). Es kommt ihm vor, als kehre er in sein erstes Leben zurück, als finde er nach einer Zeit der Gottesverdunklung zurück in die Religion seiner Kindheit. Man könnte bereits hier den Verdacht hegen, Stadler würde einer infantilen Regression das Wort reden und die heile Welt der Kindheit literarisch verklären. Doch folgen wir zunächst weiter dem Erzählverlauf.

Das Verlorene und insgeheim Gesuchte wird wieder gefunden. Salvatore geht in die Kirche, die er 20 Jahre lang nicht aufgesucht hat, aus der er aber auch nie ausgetreten war. Die Kirche ist unspektakulär, nur wenige sind gekommen, weil im Grunde «der schöne Norden heidnisch geblieben» (54) war. Schon am Portal wird er durch den Pfarrer, einen Herrn Müller, begrüßt. Die freundlich-joviale, aber ein bisschen herablassende Begrüßung befremdet ihn. Er hätte es lieber gehabt, wenn der Priester «Gelobt sei Jesus Christus» gesagt hätte statt «Guten Tag» (55). Dann hätte er auch «In Ewigkeit. Amen» antworten können und hätte nicht den banalen Gruß erwidern müssen. Er hätte sich einen Pfarrer gewünscht, der mit Gott per Du ist. «Denn Salvatore war Gott bisher nicht begegnet und er konnte nicht du sagen zu jemandem, den er überhaupt nicht kannte, wenn er sich auch nach ihm sehnte wie nach niemandem sonst» (56).

Allerdings hat er es längst aufgegeben, mit anderen über Gott zu sprechen. «Er wusste, dass unter Theologen praktisch nichts peinlicher war als Gott, zu dem ihnen so viele Bücher eingefallen waren, der ihr Objekt und Lieblingsspielzeug und ihre diesseitige Lebensversicherung war, der Fettrog, aus dem sie wunderbar lebten, und wäre ausgelacht worden, hätte er über Gott reden wollen (56)». Dennoch hat er Sehnsucht nach einem Menschen, der mit Gott betend im Gespräch ist, für den das Unsichtbare ebenso wirklich ist wie das Sichtbare. Ein solcher Mensch, der mit Gott wirklich per Du war, ist ihm im Priester seiner Kindertage begegnet. Er hatte es gewagt, Gott vor allen mit den schlichten, aber beeindruckenden Worten anzusprechen: «Lieber Gott, ich kann nicht mehr, ich schaffe es nicht mehr. Jetzt bist du an der Reihe!» (57). Seit seinen Kindertagen hatte er keinen Menschen mehr gefunden, der einen solch einfältigen, aber kraftvollen Glauben gehabt hatte, einen Glauben, der aus dem Wort lebte: «Kommt her, die ihr es nicht geschafft habt, ich werde eure Freude sein» (56). Und Salvatore selbst hatte es nicht geschafft, aus seinem Unvermögen herauszu-

kommen. Allerdings wusste er auch, dass der Unglaube nur ein Glaube ist, und so gesellte er sich am Tag einer Himmelfahrt unter die «Menschen, die nicht wussten, wo sie hingehörten, und trotz allem noch etwas suchten, auf etwas warteten und immer noch die Hoffnung nicht aufgegeben hatten» (59). Die Haltung des Wartens und Suchens ist es, die offensteht für eine neue Begegnung mit dem Wort des Evangeliums. Als wenn er seine Gottesdienstbesuche nie unterbrochen hätte, fügt er sich ein in die liturgische Abfolge; das *Gedächtnis des Körpers* ist stärker als das jahrelange *Vergessen des Kopfes*: «Bald saß und stand und kniete, antwortete und bekreuzigte er sich an der richtigen Stelle. Salvatore wusste, wie es ging. Das verlernte man nicht, so wenig wie das Schwimmen und das Fahrradfahren» (60).

Und er hört das Wort, das er mit jeder Faser seiner Existenz aufnimmt. «Seid gewiss, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt – das hätte eigentlich jeden Menschen umhauen müssen, aber an diesem blauen Tag war es wahrscheinlich nur Salvatore, den es umhaute» (62). Die Predigt des Pfarrers vermeidet auf das Evangelium einzugehen, das er als peinlich empfindet, weil es mit dem aufgeklärten Bewusstsein scheinbar nicht mehr zur Deckung zu bringen ist. Salvatore mutmaßt, dass er durch die Schule der historisch-kritischen Exegese gegangen ist, die von der Himmelfahrtsperikope nicht mehr als eine fromme Legende übrig gelassen hat. Dem Pfarrer wäre es lieber gewesen, Matthäus hätte diese Geschichte von der Himmelfahrt «besser nicht geschrieben und hätte für sein Buch einen anderen Schluss gefunden, mit dem die aufgeklärten Gläubigen hätten leben können, und der kein solches Fressen für die Kritiker gewesen wäre» (63). In seiner Predigt versucht er alles zu erklären und zu entschuldigen, was dem aufgeklärten Bewusstsein möglicherweise anstößig sein könnte. Dabei vergisst er, auf den theologischen Sinngehalt – die Zusage der verborgenen Präsenz des Auferstandenen – aufmerksam zu machen, und erzählt stattdessen eine Anekdote von zwei Möbelpackern – lebensnah aus dem Alltag, wie er es im Predigerseminar gelernt hat, auch wenn diese Anekdote mit dem Evangelium nichts zu tun hat. Aber Salvatore will sich, wie es pointiert heißt, durch die Aufklärung den Himmel nicht verdunkeln lassen.

Diese erste Szene aus Stadlers *Salvatore* zeigt, dass Schriftsteller sensibel reagieren auf missglückte Auslegungen des Wortes. Durch Anpassung an das vermeintlich aufgeklärte Bewusstsein wird die Freude über die Zusage des Auferstandenen verraten, Langeweile und Ernüchterung stellen sich ein. Die *traditio* – Überlieferung des Wortes – wird so zur *traditio* im Sinne von Verrat. Selbst wenn man einräumt, dass jeder homiletische Fährmannsdienst riskant ist, weil er beim Übersetzen in den aktuellen Verstehenshorizont etwas von der Fracht des Evangeliums verlieren kann, wirft die Szene bei Stadler, die sich mit allen gelangweilten und enttäuschten Hörern von Predigten solidarisiert, Rückfragen auf: Bedient Stadler nicht auch anti-

intellektuelle Affekte, wenn er den einfachen Glauben gegen den kritisch geschulten Verstand der Theologen ausspielt? Um ein Abdriften der Frömmigkeit in sentimental Kitsch zu vermeiden, ist die theologische Reflexion unabdingbar, die Anselms Programm der *fides quaerens intellectum* je neu einzulösen hat. Umgekehrt bedarf die Theologie, damit sie nicht zum akademischen Glasperlenspiel verkommt, der spirituellen Rückbindung in Gebet und Liturgie. Stadlers mit provozierender Einseitigkeit vorgetragene Kritik an der Theologie wäre sicher falsch verstanden, wenn man sie als Aufforderung zur Flucht in vermeintlich heile Kindheitswelten interpretieren würde. Theologieresistenz unter Priestern (und Priesteramtskandidaten!) ist ebenso besorgniserregend wie Frömmigkeitsabstinenz bei Theologen. Stadlers *Salvatore* gibt daher einen Anstoß, über das gelungene Zueinander von Frömmigkeit und Theologie neu nachzudenken.

## 2. Die Schweigespirale der Schuld durchbrechen – Felicitas Hoppe oder die Freude der Vergebung<sup>11</sup>

Das Sakrament der Buße steht in Verdacht, die Freiheit des Menschen eher zu behindern und die Freuden am Leben zu vergiften. Selten nur wird die Beichte als ein Ort beschrieben, an dem der Mensch in einem geschützten Raum zur Sprache kommen kann, an dem er sagen kann, was ihn belastet, an dem ihm zugehört wird, an dem ihm ein Neuanfang geschenkt wird. Die Beichte kann gerade so eine Schule der Freiheit sein, der Blick auf die eigene Lebensgeschichte wird nicht halbiert und auf Erfolge reduziert, auch die andere Seite – Schuld und Versagen – kommen zur Sprache. Anders als eine Pastoral der «billigen Gnade», in der ein allzeit gütiger Gott allen immer schon alles verzeiht, so dass immer schon alles beim Alten bleiben kann, werden die Schattenseiten der Freiheit, Sünde und Schuld, im Licht der Gnade aufgedeckt und aufgearbeitet. Wie ein Gott der Liebe gegenüber der Verweigerung von Liebe nicht gleichgültig bleiben kann, so muss die Bußpastoral deutlich machen, dass Gott den Sünder bejaht, seine Sünde aber verneint und ihn daher zur Umkehr einlädt.

Die anhaltende Krise der Beichte mag viele Ursachen haben. Die traumatisierende Erinnerung an Verhöre im Beichtstuhl ist in der jüngeren Generation allerdings kaum noch vorhanden, vielmehr dürfte das Verblässen des Gottesbewusstseins die Krise des Sündenbewusstseins mit hervortreiben. Wo es scheinbar kaum Schuld und Sünde gibt, braucht es auch keine Vergebung. Es wird verdrängt und bezichtigt. Die Kunst es nicht gewesen zu sein, läuft nach Odo Marquard aber fast immer darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen.<sup>12</sup> Diesen Mechanismus unterbricht die Kultur der kritischen Selbstbefragung im Kontext der Beichte. Dass hier alles gesagt und bekannt werden kann, dass die Beichte ein Ort der absoluten Diskreti-



on ist, weil der Priester sich selbst verpflichtet hat, Stillschweigen zu wahren, dass die drückende Last der Sünde aus dem Schweigen herauskommen und im Bekenntnis eine Sprache finden kann, dass durch den sakramentalen Akt der Lossprechung am Ende ein unbeschwerter Neuanfang möglich wird, davon ist nur selten etwas zu hören. In ihrem bemerkenswerten Essay *Beichtkinder* hat die Schriftstellerin Felicitas Hoppe die Beichte als einen Ort der Sprachbefähigung und Befreiung beschrieben und sie von den reibrischen Geständnisritualen in Talkshows unterschieden:

Meine erste Beichte legte ich im Alter von fünf Jahren ab, kurz bevor ich zur ersten heiligen Kommunion ging. Damals erschien mir die Möglichkeit einer persönlichen Beichte geheimnis- und verheißungsvoll, der Beichtstuhl als ein Ort, an dem alles gesagt und nicht verraten werden durfte, das *aufgespannte Ohr Gottes*, dem ich straffrei alles anvertrauen durfte, was ich mir ausgedacht hatte. Ich sage *«ausgedacht»*, weil, was ich dem unbekanntem Ohr hinter dem Beichtgitter zu sagen hatte, tatsächlich nichts anderes als *«ausgedacht»* war, eine Mischung aus vagem Schuldbekenntnis und Erfindung, der ich als Kind nicht gewachsen war. In Wirklichkeit aber war ich ihr vermutlich nur als Kind gewachsen und später nie wieder, denn jenseits aller Zweifel an der Institution, jenseits des Zwanges und meiner Angst lehrte die erste Beichte mich allem voran die Schönheit der Diskretion und den Glauben an die unendlichen Möglichkeiten der Fiktion einerseits und die mögliche Absolution davon andererseits, von der ich schon damals ahnte, dass sie in der öffentlichen Welt niemals zu haben sein würde.

Ob Gott gnädig ist, sei dahingestellt, dass aber die Welt keine Gnade kennt, ist hinlänglich bekannt. Niemals wieder hat man mich dermaßen *beim Wort* genommen wie in den Beichtstühlen meiner Kindheit, was vermutlich schlicht und einfach der Tatsache geschuldet war, dass der so gut wie unsichtbare Geistliche, der jenseits jeder Idee eines Verwertungszusammenhanges keine andere (und keine geringere) Aufgabe hatte, als mir alle erfundenen und nicht erfundenen Sünden gleichermaßen zu vergeben und danach die Geschichte, die er vermutlich schon unzählige Male gehört hatte, sofort wieder zu vergessen.<sup>13</sup>

Der Geistliche als der, der zuhört, der das aufgespannte Ohr Gottes repräsentiert, vor dem alles gesagt werden darf, *«straffrei»* gesagt werden darf, der Geistliche, der hinter dem Beichtgitter kaum sichtbar diskret bleibt und nicht gnadenlos nachbohrt oder inquisitorisch befragt, der aufmerksam zuhört und gerade so die religiöse Sprachfähigkeit des bekennenden Ichs fördert und in die schwierige Kunst einführt, sein Leben persönlich vor Gott zu bringen, nicht zu verstummen und zu verdrängen – gerade dann, wenn es um Scheitern und Versagen geht. *«Wie schwierig das ist, weiß jeder, der auch nur ein einziges Mal versucht hat, sich wirklich Ausdruck zu verschaffen, und vermutlich schon auf halbem Weg gescheitert ist.»*<sup>14</sup> Und am Ende eines Geständnisses, das durch das Ringen um Worte hindurchgegangen ist,

steht das Wort des Priesters, das im Namen Jesu Christi und der Kirche schließlich das gewährt, was in der säkularen Welt niemand geben kann: *Ego te absolvo*.

Damit unterscheidet sich der Priester von den Moderatoren jener Talkshows, die ihren Gästen durch findiges Nachfragen die intimsten Geständnisse entlocken wollen, um die Sensationslust der Zuschauer zu befriedigen. Auch unterscheidet sich der reuige Pönitent in der Beichte vom Talkshowkandidaten dadurch, dass er im geschützten Raum um eine persönliche Sprache ringen darf, die seiner eigenen und nur seiner eigenen Geschichte und seinen Verfehlungen entspricht. Der vor laufenden Kameras Geständige bedient sich demgegenüber gewöhnlich einer Sprache, die von ihm erwartet wird – eine Sprache der Superlative, die den Drachen des Voyeurismus befriedigen soll, eine Sprache, in der sein aufgeblasenes nach Anerkennung gierendes Ich die ausgesuchtesten Perversionen und schrillsten Geschichten von sich gibt, ohne zu bereuen, eine Sprache, in der es keine Pausen und keine Nachdenklichkeit gibt. Der Geständige aber, der sich alles von der Seele geredet hat, oft ohne Scham und ohne Diskretion, ist für die Show in dem Augenblick abgehakt, wo es heraus ist. Hat er die Bühne verlassen, steht er mit sich allein, das Publikum kann zwar Verständnis zeigen und tut es meist auch, absolvieren aber kann es nicht. Sehr genau beschreibt Hoppe diese Differenz, wenn sie die Sensationsgier der Medien mit einem unersättlichen Drachen vergleicht, der unablässig auf den Verzehr von Jungfrauen aus ist:

Da wir aber als Teilnehmer eines zwanghaften Wettbewerbs unermüdlich auf Belohnung aus sind, fragen und erzählen wir nur selten das, was wir wirklich wollen, sondern meistern das, was andere von uns hören möchten. Tückischerweise werden wir trotzdem nie mit Erleichterung belohnt und bleiben buchstäblich auf unserer Schuld sitzen, von Absolution ganz zu schweigen. Absolution nämlich hieße, dass wir kurzfristig verstummen dürften, dass wir kurzfristig erlöst, kurzfristig entlastet wären, ein Zustand, der sich, wie wir gut wissen, in den Medien grundsätzlich als unwirtschaftlich erweist, weil die Medien genauso unersättlich sind wie die alten Märchen-drachen unserer Träume und unserer Kindheit, die unablässig auf den Verzehr von Jungfrauen aus sind.<sup>15</sup>

Dieses autobiographische Zeugnis von Felicitas Hoppe wirft Fragen auf: Wie steht es um die Kultur des Zuhörens und des sensiblen Mitgehens in den Beichtstühlen? Ist den Priestern bewusst, dass sie hinter dem Beichtgitter das aufgespannte Ohr Gottes repräsentieren? Dass sie die unter ihrer Sünde Leidenden gerade durch ihr Zuhören zu einer Sprache des Bekenntnisses befähigen, welche die Schweigespirale der Schuld durchbricht? Nur wo «die schöne Diskretion» gewahrt bleibt und auf inquisitorisches Fragen verzichtet wird, kann der Priester zum Geburtshelfer eines Bekenntnisaktes werden, der der verbreiten Kunst, es nicht gewesen zu sein, eine Absage erteilt.

Felicitas Hoppe ist nicht die Einzige, die Erfahrungen im Beichtstuhl literarisch verarbeitet.<sup>16</sup> Auch in Ralf Rothmanns Roman *Junges Licht* findet sich eine beeindruckende Szene, in der ein Junge für die Sünde seines eigenen, nicht mehr zur Kirche gehenden Vaters beichten will.<sup>17</sup> Der Junge bricht werktags zur Kirche auf, um schon vor der Frühmesse zu beichten. Der Priester wundert sich, ist aber spontan bereit, die Beichte abzunehmen. Der Junge spult zunächst in vorgestanzter Sprache sein Sündenbekenntnis herunter: «Ich war ungehorsam, ich habe gelogen, ich habe gestohlen, und ich war unkeusch. Amen.» Der Priester fragt behutsam nach, was sich im Einzelnen hinter den Worten verbirgt, und reagiert verständnisvoll, als er hört, dass unter dem Titel der Unkeuschheit der erste Kuss eines Mädchens gemeint ist: «Tja, das ist vielleicht ein bisschen früh, aber deswegen hättest du nicht so dringend beichten müssen, Julian. Das hätte auch bis Samstag Zeit gehabt. Du kommst jetzt in ein Alter, indem solche Anfechtungen zunehmen, weißt du. Doch das ist normal, und nicht alles ist gleich Sünde. Wichtig ist, dass du Gott nicht aus den Augen verlierst dabei» (208). Doch dann erst rückt der Junge mit seinem eigentlichen Problem heraus. Er will – ohne den Namen preiszugeben – die Sünde seines Vaters beichten, der kurz zuvor Ehebruch begangen hat. Der Beichtvater reagiert perplex und weist seinen jungen Pönitenten zurecht, jeder müsse seine Sünden persönlich bereuen, niemand könne stellvertretend für einen anderen zur Beichte gehen. Aber der, für den er beichten wolle, gehe nie zur Kirche, antwortet der Junge. Der Pfarrer schüttelt den Kopf, das gehe nicht. Der Junge widersetzt sich und bleibt dabei, für seinen Vater etwas tun zu wollen, was dieser eigentlich selbst tun müsste, aber zu tun nicht bereit ist. Der Priester ist überfordert, gibt dem Jungen eine Buße auf, übersieht aber in seiner beicht-theologischen Belehrung, dass der Wille des Jungen, für seinen Vater einzutreten, von einer tiefen intuitiven Nachahmung Christi geleitet ist.

### *3. Der Priester als Vermittler einer Freude, die sich niemand selbst geben kann und die am Unglück der anderen keine Grenze findet (Peter Handke)*

Peter Handke hat in seinem Werk immer wieder von Priestern erzählt, Höhen und Tiefen ihres Wirkens ins Wort gebracht. Dabei hat er die pädagogische Überwachung durch Priester im Knabenseminar seiner Jugend durchaus als Last empfunden:

Die fünf Jahre im Internat sind eine Erzählung nicht wert. Es genügen die Wörter Heimweh, Unterdrückung, Kälte, Gemeinschaftshaft. Das Priestertum, auf das wir alle angeblich abzielten, winkte mir keinmal als eine Bestimmung, und auch kaum ein anderer der Jugendlichen kam mir berufen vor; das Geheimnis, welches dieses Sakrament noch in der Dorfkirche ausgestrahlt hatte, wurde hier von morgens bis abends entzaubert. Keiner der zuständigen Geistlichen begegnete mir je als ein Seelsorger; entweder saßen sie zurückgezogen

in ihren warmen Privatgemächern, und wenn sie einen zu sich kommen ließen, war es höchstens, um zu verwarnen, zu drohen und auszuhorchen – oder sie gingen, immer in ihren schwarzen, bodenlangen Soutanen-Uniformen, das Gebäude ab als Wärter und Aufseher, von denen es eben solche und solche gab. Selbst am Altar, bei der täglichen Messe, verwandelten sie sich nicht in die Priester, zu denen sie doch einmal geweiht worden waren, sondern führten jede Einzelheit der Zeremonie aus in der Rolle des Ordnungshüters: Standen sie abgekehrt, in Schweigen, mit zum Himmel erhobenen Armen, so schienen sie zu lauschen, was hinter ihrem Rücken geschah, und wendeten sie sich dann um, wie um alle zu segnen, so wollten sie nur mich ertappen. Wie anders war es mit dem Pfarrer des Dorfs gewesen: Gerade hatte er noch vor meinen Augen die Kisten mit den Äpfeln in den Keller geschafft, die Radio-nachrichten gehört, sich die Haare aus den Ohren geschnitten – und jetzt stand er im Prachtornat im Gotteshaus und beugte das Knie, mochte dieses auch knacksen, vor dem Allerheiligsten, entrückt uns übrigen, die aber gerade so zu einer Gemeinde wurden.<sup>18</sup>

Auf der Linie der negativen Internatserfahrungen gibt es bei Handke, der ein treuer Gottesdienstbesucher ist, sehr scharfe Kritik am routinierten Tun von Priestern: «Die meisten Priester sind geistlose Arrangeure, die da vorn am Altar ordinäre Haushaltsgeräusche vollführen. Jedes kleine Zeichen von Geist aber würde mich sogleich zu Tränen rühren.»<sup>19</sup>

Man würde Handkes Dichtung allerdings halbieren, wenn man allein seine kritischen Worte beachten wollte. In seinem Roman «Der Chinese des Schmerzes» gibt es einen wortkundigen Priester, der über das Motiv der Schwelle in der heiligen Schrift referiert, in «Mein Jahr in der Niemandsbucht» das Porträt eines befreundeten Priesters, in dem über Berufung, über Erfahrungen im Religionsunterricht, über Seelsorge und vieles andere berichtet wird. Auch Selbstkritik und Zweifel kommen zu Wort: «Hatte er, der Priester, sich die Freude erhalten? – «Nicht wirklich (dachte er jetzt dann, mitten in der Frühmesse, beim Ausruf «Empor die Herzen!»), oder zumindest nicht immer.» «Nach einer Umfrage galten die Priester, laut Zeitung, der Mehrheit der Bevölkerung als gesellschaftlich nützlich, auch wenn sie aus der Öffentlichkeit fast verschwunden schienen; bloß, stand da weiter, strahlten sie in den Augen der meisten nichts Freudiges oder Frohbotschaftliches mehr aus.»

Von dieser Freude ist nun im vorletzten Buch *Der Große Fall* die Rede, das von einem Schauspieler handelt, der von der Peripherie einer Stadt ins Zentrum wandert, um dort am Abend einen Filmpreis entgegenzunehmen. Als der Schauspieler in die Gassen am Rande der Stadt kommt, verspürt er nachmittags (kurz vor 3 Uhr?) unversehens den zweiten Hunger – einen Hunger, der nach mehr ausgreift, als durch Essen gestillt werden könnte.

Trotz des Getöses in den Straßen hört der Schauspieler Glockenschläge, die nicht nur die Stunde der Zeit anzeigen, sondern auch an die Ewigkeit

erinnern.<sup>20</sup> Er folgt instinktiv dem Geläut, und «eines wusste er in seinem Heißhunger nach einem bestimmten Leib und ebenso nach dem Schöpfer Geist nun doch, im voraus: Das Gotteshaus wäre offen, und trotz der Nachmittagsstunde würde darin eine Messe gelesen» (177). Die Szene, in der er die Kirche betritt, wird genau beschrieben: Die Kerzen stehen bereits angezündet auf dem Altar, der Priester sitzt in goldenem Ornat in der offenen Sakristei und bereitet sich, «in sein Buch versenkt und zugleich hellwach, auf das Amt vor» (ebd.). Der Geistliche stolpert nicht gehetzt in die Liturgie, er nimmt sich Zeit, um die Zeit des anderen, die andere Zeit feiern zu können. Er feiert still die Messe und nimmt über weite Strecken die gleiche Gebetsrichtung ein wie der Schauspieler, der als einziger Teilnehmer anwesend ist. Dieser stört sich nicht daran, im Gegenteil scheint er es ganz in Ordnung zu finden, dass der Priester nicht «vom Allerheiligsten abgewandt»<sup>21</sup> zelebriert. Mit großer Andacht werden Epistel und Evangelium verlesen, es folgt eine eigenwillige Predigt über die Ohnmacht und Allgegenwart Gottes.

Man könnte meinen, hier werde eine bloß ästhetische Faszination an der sakralen Aura des Priesters und seinen gottesdienstlichen Handlungen literarisch festgehalten. In der Tat wirft der folgende Passus die Frage auf, ob Handke nicht eine «Häresie der Inhaltslosigkeit» begeht, wenn er die Stiftung von Beziehung mit Christus und den anderen – die eigentliche Pointe der hl. Kommunion – kaum in den Blick nimmt. Aber stellen wir Wertungen einstweilen zurück, zumal eine Erzählung kein theologischer Traktat ist und Handke von seiner katholischen Herkunft sehr wohl weiß, was in der Messe gefeiert wird. Seit seinem Erstling *Die Hornissen* (1966) hat er immer wieder die *Wirklichkeitsverdichtung* der eucharistischen Wandlung dichterisch zu umkreisen versucht. «Das schönste Warten, das auf die Verwandlung», heißt es im Journal «Gestern unterwegs».<sup>22</sup> In *Der Große Fall* wird nun die Reaktion des Schauspielers auf die heilige Handlung beschrieben und gerade dadurch indirekt auf die Bedeutung des Geschehens hingewiesen: «Bei der Verwandlung des Brotes in den Leib und des Weins in das Blut hätte es sich gehört, dass der einzige Teilnehmer der Eucharistiefeyer auf die Knie fiel. Das hatte der Schauspieler bisher nicht einmal in den Filmen über sich gebracht, und auch jetzt knickte er die Knie in seiner Kirchenbank nur, wie seit der Kindheit, in dem Kalkül, der Priester werde darin ein Hinknien sehen. Im selben Moment aber spürte er ein Bedürfnis, eine Sehnsucht – oder war das Teil seines Hungers – nicht allein auf die Knie zu fallen, sondern der Länge nach hinzustürzen und mit dem Gesicht nach unten liegenzubleiben» (180f).<sup>23</sup> Spontan sträubt sich im Schauspieler etwas gegen den Gestus des Kniens. Der heutige Mensch ist Herr seiner selbst und will es bleiben. Demut ist seine Sache nicht. Doch die Wahrnehmung der verborgenen Gegenwart des Herrn, der in seinem Sterben alles

gegeben und sich in der Kenosis bis ins Äußerste erniedrigt hat, lässt die Sehnsucht nach einer Antwort aufkommen, die ebenfalls alles zu geben bereit wäre und die Bewegung der Erniedrigung mit vollziehen würde. Das völlige Niederstrecken des Körpers – die *Prostratio* – ist nur in der Weiheliturgie und am Karfreitag vorgesehen, wenn um 3 Uhr nachmittags der Sterbestunde des Herrn gedacht wird. Doch nicht ohne Erleichterung registriert der Schauspieler zugleich, dass das Gestühl der Kirchenbänke ihn daran hindert, sich auf dem Boden niederzustrecken. Er bleibt gesammelt, folgt aber nicht der Einladung zur Kommunion. Offen bleibt, warum. Fühlt er sich nicht disponiert? Oder würde er durch die Teilnahme aus der Rolle des Zuschauers herausgerissen und zu einem Beteiligten, der gerade durch den Vollzug der Kommunion nicht so bleiben kann, wie er ist, weil die Begegnung mit Christus Umkehr und Änderung einschließt? Der Text schweigt, er bringt nur zum Ausdruck, dass ein letzter Vorbehalt bleibt. Am Ende der Zeremonie empfängt der Schauspieler den Segen, den der Priester, der ihn vorher kaum beachtet, nun eigens an ihn – im Singular! – adressiert: «Geh hin in Frieden!» (181)

An die Feier der Messe schließt sich dann aber doch ein gemeinsames Mahl in der Sakristei an. Der Priester, ein Spätberufener und ehemaliger Automechaniker, der unter dem Priestergewand einen blauen Arbeitsanzug trägt, tauscht sich mit dem Schauspieler aus – in einer anhaltenden Atmosphäre der «Heiterkeit». Sie teilen die Flasche Wein, die der Priester aus einem «Supermarkt-Plastiksack» hervorholt. Der Priester errät den Beruf des Schauspielers. Er habe ihn erkannt an der Fähigkeit, sich bis zur totalen Unauffälligkeit selbst zurückzunehmen, gleichsam zur Unperson zu werden, an der Ernsthaftigkeit und Unbedingtheit. Er, der Priester, sei ebenfalls eine Art Schauspieler. Das Wort vom Priester als Schauspieler mag auf den ersten Blick anstößig erscheinen. Aber schon vorher wird die Frage nach der angemessenen Darstellung als das eigentliche Problem des Schauspielers gekennzeichnet: «Jemand, der auch in seinen Mußeperioden, nicht beständig, nicht tagaus, nachtein mit dem Problem, dem schönen, dem einengenden, dem befreienden, dem beglückenden und peinigenden Problem des Darstellens lebte, hatte nach ihm, kein Recht, sich Schauspieler zu nennen, ein Wort, das für ihn eine andere Bedeutung hatte als für nicht wenige» (17). Auch der Priester bringt etwas zur Darstellung. Er ist keiner, der eine Schau gibt und sich selbst in den Mittelpunkt spielt (auch wenn dieses Selbstmissverständnis bei Priestern durchaus begegnet), vielmehr ist der Priester einer, der er im Namen eines anderen spricht und handelt – gerade in der Liturgie.

Nach dem «Schmaus» mit dem Priester pilgert der Schauspieler beschwingt weiter stadteinwärts und spürt eine Freude in sich, die sich von anderen, vorangegangenen Freuden unterscheidet. Diese «sind schnell wie-

der vorbei» (186), sie stoßen gerade dann, wenn sie sich ausbreiten wollen, an das Unglück der anderen – und verebben. Darf man sich freuen, wenn es anderen schlecht geht? Die moralische Selbstzensur verbietet ein Glück, das die Solidarität mit den Armen und Leidenden der Welt aufkündigt. Das Postulat einer Erinnerungssolidarität mit den Geschlagenen der Geschichte, das seit Walter Benjamin in den philosophischen Diskurs der Moderne eingegangen ist, scheint jede Freude unter den Verdacht der Leidunempfindlichkeit zu stellen und im Keim zu ersticken.<sup>24</sup> Zu Recht lehnt es das mitleidlose Vergessen der Sieger, die die Erinnerungsspuren an die Opfer auslöschen, um ungestört leben und besser genießen zu können, als Zynismus der Macht ab. Die Freude steht unter Ideologieverdacht, sie darf nicht aufkommen, da das Eingedenken fremden Leids das Bewusstsein beherrschen soll. Es sind nicht nur die unzähligen Opfer der Kriege und Naturkatastrophen, von denen in den Nachrichten allabendlich die Rede ist, es ist auch der Gedanke an den fernen Sohn und seine Einsamkeit, der den Schauspieler belastet. Er hat sich seit Jahren nicht um seinen Sohn gekümmert, das sind die moralischen Hypotheken der instabilen Beziehungswelten, in denen er sich bewegt, das ist das schlechte Gewissen, das im Hintergrund des Bewusstseins knirscht: «Meine Freude durfte nicht mehr sein. Und zuletzt stellte sie sich auch nicht mehr ein.» (187)

Das Erstaunliche nun an der Freude nach der Teilnahme an der stillen Messe ist, dass sie das Leid der anderen nicht verdrängt oder vergisst. «Das Unglück wurde darin allgegenwärtig, aber es erschien als Teil dieser Freude, und es durchwirkt sie, statt sie zu durchkreuzen. Es war eine Freude durchwirkt von Schmerz, in welcher er dahinpilgerte, und er spürte in ihr, mit ihr und durch sie (wie es in Anlehnung an die Schlussdoxologie des Hochgebetes heißt) keinerlei Unrechtsbewusstsein und schlechtes Gewissen: nicht seine persönliche Freude war es, die ihn trug, nicht hatte sie zu schaffen mit ihm allein, sie überstieg ihn. Diese schmerzhafteste Freude war eine einhellige» (188). Diese Freude kann nicht gemacht, sie kann nur empfangen werden. Sie kommt – wie es lapidar heißt – «aus einer Reinigung, durch eine Zeremonie, eine gemeinsame – mochten sie auch bloß zu zweit gewesen sein» (189). Reinigung ist eine Kategorie, die der Gegenwartstheologie beinahe abhanden gekommen ist. Aber sie geschieht – in jeder Liturgie.

Was der Schriftsteller Peter Handke hier in dichter Sprache beschreibt, ließe sich eucharistietheologisch weiter ausloten. Die Verwandlung von Brot und Wein in der eucharistischen Liturgie wird zur Gabe der Verwandlung, das Alltagsbewusstsein findet durch Sammlung, Dank und Gabe zu einer verloren geglaubten Freude zurück, die am Leid der anderen keine Grenze findet, sondern dieses verwandelt in sich enthält. Man könnte von einer Transsubstantiation des Bewusstseins sprechen, die sich der verborgenen Gegenwart Christi verdankt. Aber die Dichte der Szene bei Handke

wird gerade auch durch den völligen Verzicht auf theologische Fachbegriffe erreicht. Die Freude, die sich nach der Feier der Eucharistie ganz absichtslos einstellt, verrät die Leidenden nicht. Sie steht einem verbreiteten Lebensgefühl entgegen: «Wenn man sich freut, hat man schon Angst, sich gegen die Solidarität mit den vielen Leidenden zu vergehen. Ich darf mich eigentlich gar nicht freuen, denkt man in einer Welt, in der soviel Elend, soviel Ungerechtigkeit da ist.»<sup>25</sup> Aber die österliche Freude über die Überwindung des Todes durch den Auferstandenen ist nicht mit einem leidunempfindlichen Triumphalismus zu verwechseln. Es wäre fatal, sie in einer Haltung der Doxologieverweigerung zu unterdrücken. Denn sie bleibt rückgebunden an die Passion auf Golgotha und die Erfahrung der Gottesnacht. Am Kreuz ist der nach Gott schreiende und am Ende tödlich verstummte Christus den Leidenden und Verlorenen gleich geworden, hier hat er sich auf die Seite der Geschlagenen der Geschichte gestellt. Auch als Auferstandener ist er gezeichnet durch die Spuren des Leids, er ist, wie die Wundmale des Verklärten zeigen, durch den Schmerz und die Negativität hindurchgegangen. Er kommt auch heute nahe und gewährt durch die Gabe seiner Gegenwart eine stille Freude, die mehr und anderes ist als die funkelnden Verlockungen von Fun, Wellness und Jugendkult.

### *Epilog*

Literatur ist eine Quelle der Theologie. Sie bringt Dinge zur Sprache, die in der gewöhnlichen Wahrnehmung unterzugehen drohen. Interessant ist, dass es in der Gegenwartsliteratur neuerdings Stimmen gibt, die sich dem Trend zur Funktionalisierung und Normalisierung des Priesters widersetzen und an nicht zu vernachlässigende Grundvollzüge erinnern. Ohne nach den angeführten Priesterszenen bei Arnold Stadler, Felicitas Hoppe und Peter Handke ein Resümee zu ziehen, könnte man sagen:

Der Priester ist Diener der Freude, wenn er selbst ein wacher Hörer des Evangeliums ist. Sein Wort wird in der Homilie zum gelungenen Fährmannsdienst, wenn er das Evangelium sprechen lässt und es in die Verstehenshorizonte der Gegenwart über-setzt, anstatt allzu schnell ankommen zu wollen und dabei Wichtiges zu verlieren. Die Liebe zum Wort – «Philologie» im Sinne der aufmerksamen Betrachtung – steht daher am Anfang jeder gelungenen Predigt.

Der Priester ist Diener der Freude, wenn er zuhört und den anderen sprechen lässt, ohne vorschnell mit pastoralen Devisen dazwischen zu fahren. Er repräsentiert das aufgespannte Ohr Gottes, in das alles hineingestammelt werden kann. Gerade durch die mit- und nachgehende Aufmerksamkeit befähigt er ein unter der Last der Sünde leidendes Ich zu einer eigenen Sprache, die die lähmende Schweigespirale der Schuld durchbricht. Die



Beichte kann so zur religiösen Sprachbefähigung beitragen und zugleich eine Schule der Freiheit sein. Am Ende steht das lösende Wort, das das gewährt, was keiner sich selbst geben kann und doch jeder nötig hat: Vergebung.

Der Priester ist schließlich Diener der Freude, wenn er in der Feier der Eucharistie gesammelt das Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi begehrt. Der anamnetische Kult im Zeichen des gebrochenen Brotes steht quer zur kulturellen Amnesie, die in der Jagd nach Glück das Leiden der anderen vergessen und verdrängen muss. Die verborgene Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten gibt Anteil an einer Freude, die nicht mehr untergeht, weil sie durch Leid und Passion hindurchgegangen ist.<sup>26</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Peter HANDKE, *Gestern unterwegs*, Frankfurt/M. 2006, 247. – Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der auf dem Symposium «Priestertum Christi und priesterlicher Dienst» auf Einladung des Kardinal Walter Kasper Instituts am 14. März 2012 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar gehalten wurde.

<sup>2</sup> George AUGUSTIN, *Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein*. Mit einem Geleitwort von Walter Kardinal Kasper, Freiburg 2010; Christoph Kardinal SCHÖNBORN, *Die Freude, Priester zu sein*. Mit einem Geleitwort von Benedikt XVI., Freiburg 2011; Walter KASPER, *Diener der Freude*, in: DERS., *Die Kirche und ihre Ämter* (WKGS 12), Freiburg 2009, 325–426; Joseph RATZINGER, *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, Freiburg 1988.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Die Kirche und ihre Ämter* (s. Anm. 2), 181.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Geleitwort*, in: G. AUGUSTIN, *Zur Freude berufen* (s. Anm. 2), 8.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Winfried HAUNERLAND, *Mysterium paschale als Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung*, in: George AUGUSTIN/Kurt Kardinal KOCH (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, Freiburg 212, 189–209.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den *Katechismus Romanus* (II, 7, 2): «Da die Priester die Person Gottes selbst auf Erden vertreten, ist offenbar ihr Amt so, dass man sich kein höheres ausdenken kann. Daher werden sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch «Götter» genannt, weil sie des unsterblichen Gottes numinose Kraft bei uns vertreten.» Zitiert nach Gisbert GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg 2000, 35.

<sup>7</sup> Heinrich BÖLL, *Frauen vor Flusslandschaft*, Hamburg 1985.

<sup>8</sup> Elisabeth HURTH, *Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien* (Theologie und Literatur, Bd. 15), Mainz 2003, 17.

<sup>9</sup> Das Wortspiel verdanke ich einem Gespräch mit Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ.

<sup>10</sup> Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt/M. 2009 (Seitenzahlen im Folgenden im Text). Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010, 114–138.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von Erich GARHAMMER, *Zweifel im Dienst der Hoffnung*, Würzburg 2011, denen ich Einiges verdanke. Vgl. ebenfalls: Hans Joachim HÖHN, *Vom Beichtstuhl zur Talkshow. Zur Inflation des Intimen*, in: IKaZ 33 (2004) 116–122.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewusstseins als Anstoß für die Soteriologie*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 579–589.

<sup>13</sup> Felicitas HOPPE, *Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang*, in: Florian HÖLLERER/Tim SCHLEIDER (Hg.), *Betrifft*, Frankfurt/M. 2004, 88–95, hier 90f. Vgl. Dies., *Hoppe. Roman*, Frankfurt/M. 2012, 178.

<sup>14</sup> Ebd. 90.

<sup>15</sup> Ebd., 89f.

<sup>16</sup> Bei Peter Handke findet sich in der *Wiederholung* eine Erinnerung an die hohe Beichtfrequenz, wie sie in der Zeit seiner Kindheit üblich war: «Sogar am Sonntag warteten sie lang aufgereiht vor dem Beichtstuhl in der Kirche, die katedralengroß in einer Wiese stand, und wer, seiner Sünden ledig, ins Freie trat, nach sich gerade die Zeit, in sich hineinzugrinsen, und marschierte schon weiter zur Kniebank, um dort unverzüglich sein Bußgebet zu verrichten.» Peter HANDKE, *Die Wiederholung*, Frankfurt/M. 1986, 149.

<sup>17</sup> Ralf ROTHMANN, *Junges Licht*, Frankfurt/M. 2004, 206–210. Vgl. dazu Holger ZABOROWSKI, *Junges Licht, Altes Dunkel oder: Von Entdeckung und Erfahrung der Freiheit. Zu Ralf Rothmanns Junges Licht*, in: IKaZ 35 (2006) 518–524, hier 521f.

<sup>18</sup> Vgl. auch die Passage in: *Die Hornissen*. Zitiert nach: Malte HERWIG, *Meister der Dämmerung. Peter Handke. Eine Biographie*, München 2011, 94: «Das Priestertum, auf das wir alle angeblich abzielten, winkte mir kein mal als eine Bestimmung, und auch kaum ein anderer der Jugendlichen kam mir berufen vor; das Geheimnis, welches dieses Sakrament noch in der Dorfkirche ausstrahlt hatte, wurde hier von morgens bis abends entzaubert. Keiner der zuständigen Geistlichen begegnete mir je als ein Seelsorger; entweder saßen sie zurückgezogen in ihren warmen Privatgemächern, und wenn sie einen zu sich kommen ließen, war es höchstens um zu verwarnen, zu drohen und auszuhorchen oder sie gingen, immer in ihren schwarzen bodenlagen Soutanen-Uniformen das Gebäude ab als Wärter und Aufseher, von denen es eben solche und solche gab.»

<sup>19</sup> Peter HANDKE, *Die Geschichte eines Bleistifts*, Frankfurt/M. 1985, 244.

<sup>20</sup> Vgl. zum Motiv der Glocke: Peter HANDKE, *Über die Dörfer*, Frankfurt/M. 1981, 27f: «Einst hat man uns erklärt: die Glocken geben nicht die Zeit an, sondern gemahnen an die Ewigkeit. Doch unsereinem verkünden sie nichts mehr, und sie rufen niemanden – großer Klöppel, luftverdrängender Eisenguss, mieser Blechlärm. Hunde kommen in die Kirchen gelaufen und trinken die Weihwasserbecken leer. Keiner kümmert sich vor Ort. Wieviel Überlieferungswertes geht da immer wieder vor sich [...] – und keiner hält etwas fest; nichts mehr wird weitergegeben.»

<sup>21</sup> Nach einer Wendung von Arnold STADLER, welche die geläufige Rede «mit dem Rücken zum Volk» kontrapunktiert. DERS., *Salvatore*, Frankfurt/M. 2009, 16.

<sup>22</sup> Vgl. Peter HANDKE, *Gestern unterwegs*, Frankfurt/M. 2007, 86.

<sup>23</sup> Vgl. die frühe autobiographische Äußerung (1957): «Während der Messe wartete ich auf die Bewegungsänderungen, vor dem Evangelium auf das Aufstehen, vor der Predigt auf das Sitzen, vor der Wandlung auf das Knien.» Aber auch: «Wenn ich die Hostie mit den Zähnen berührte, erschrak ich.» Peter HANDKE, *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms*, Frankfurt/M. 1973, 11. Oder: «Ich roch den Wein an den Fingern des Priesters, wenn er mit die Hostie auf die Zunge legte» (ebd., 15).

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch die signifikante Notiz von Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, 66: «Das Unrecht, das alle heitere Kunst, vollends die der Unterhaltung begeht, ist wohl eines an den Toten, am akkumulierten und sprachlosen Schmerz.»

<sup>25</sup> Joseph RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 39.

<sup>26</sup> Vgl. dazu das Schlusskapitel «Eucharistische Passagen» in: Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg <sup>3</sup>2012.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

## BEKEHRUNG ZUR WAHRHEIT

*Ein paulinisches Motiv und seine Bedeutung in der Moderne:  
Die Beispiele John Henry Newman und Edith Stein*

### 1. Die Wahrheitsfrage

Paulus ist der letzte der Apostel (1Kor 15,1-11). Er ist der Intellektuelle, aber auch der Mystiker unter den ersten Zeugen des Glaubens. Er ist Missionar, aber auch Seelsorger durch und durch. Er sieht sich als Kirchengründer (1Kor 3,10-17), aber auch als Pastor, als Leiter seiner Gemeinden. Er stellt sich in seinen Briefen als «Diakon» vor, der sich vom Dienst Jesu prägen lässt, aber auch als Priester, der alle Völker zum Gehorsam des Glaubens führt (Röm 1,5), so dass sie zu einer Opfergabe an Gott werden (Röm 15,15f.)<sup>1</sup>. Paulus ist ein Mensch mit einer bewegten Vergangenheit; er hat eine echte Biographie<sup>2</sup>; er ist einer der ersten Menschen, die mit Betonung «Ich» gesagt haben – weil er ein göttliches «Du» erfahren hat: den, «der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,19s.). Paulus ist aber auch ein Vollblut-Theologe<sup>3</sup>, er hat eine hohe Kunst der Exegese an den Tag gelegt; er hat in seinen Briefen nie nur appelliert, sondern immer auch argumentiert. Vor allem hat er den Glauben in seinem Bezug zu der Wahrheit reflektiert, die ihm durch Jesus Christus geoffenbart worden ist. Er hat die innerkirchlichen Konflikte seiner Zeit nicht gescheut, um bei der Wahrheit zu bleiben. Er hat die Auseinandersetzung mit dem pharisäischen Judentum wie mit der Philosophie seiner Zeit gesucht, um die Erkenntnis des Glaubens zu verteidigen und zu vertiefen.

Dieser Ansatz der Theologie hat Paulus von Anfang an Kritik eingetragen. Besonders scharf wird sie in der Moderne, sofern sie den Rekurs auf Wahrheit in Sachen Religion nur als Ideologie zu erfassen vermag. Friedrich Nietzsche ist das Paradebeispiel.<sup>4</sup> Die beflissenen Anwälte des «Neuen Atheismus»<sup>5</sup> sind nur die Epigonen einer Religionskritik, die prinzipiell die Wahrheitsliebe von Religion, die Verantwortungsfähigkeit der Kirche und

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

die Wissenschaftlichkeit der Theologie bezweifelt, aber regelmäßig auch die Fähigkeit der Vernunft, über einen Pragmatismus hinauszukommen, und die Berufung des Menschen, den Arbeitsalltag hinter sich zu lassen. Deshalb ist der «Neue Atheismus» unzeitgemäß. Er stößt sich nicht nur an den Überzeugungen derer, denen etwas heilig ist. Er stößt auch auf die Kritik westlicher Philosophen, die, wie Charles Taylor<sup>6</sup>, in der Säkularisierung eine – wenngleich ambivalente – Wirkung des Christentums sehen, das zur Differenzierung von Religion und Politik, Glaube und Kultur in der Lage sei; und er stößt auf den flammenden Widerspruch politischer Denker aus Osteuropa, die, wie Václav Havel, den «Versuch, in der Wahrheit zu leben»<sup>7</sup>, als einzigen Ausweg aus der Herrschaft der Lüge anerkennen.

Dass Paulus in seiner Theologie die Gretchenfrage: «Sag, wie hältst du's mit der Religion?», als Wahrheitsfrage stellt, begründet mithin gerade seine Aktualität und hat in der Moderne große Konversionen inspiriert, die – konfliktgeladen, wie sie sind – Orientierung zu stiften vermögen. John Henry Newman und Edith Stein sind untypische, aber charakteristische Figuren einer katholischen Moderne, die paulinisch geprägt ist. Sie zeigen, dass das paulinische Motiv einer Bekehrung zur Wahrheit aktuell ist wie nie.

## 2. Die paulinische Bekehrung

Die Kirche feiert am 25. Januar das Fest der Bekehrung Pauli. Welche Bekehrung?<sup>8</sup> Die Neuzeit denkt sich eine Konversion meist als Religionswechsel. Dann müsste Paulus vom Judentum zum Christentum konvertiert sein. Tatsächlich sieht ihn die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts als Befreier von der Kasuistik des Gesetzes, vom Partikularismus der Pharisäer und von der Sakralität der Priester. Adolf von Harnack ist der glänzende Apologet einer modernen Liberalität, die sich auf Paulus beruft, um die Reformation in Deutschland zu vollenden.<sup>9</sup> Aber ihre Tragik ist die Sympathie für einen repristinieren Markionismus.<sup>10</sup> Er kann die Einheit Gottes nicht erfassen; ihm bleibt die Inkarnation ebenso ein Rätsel wie die Auferweckung des Gekreuzigten; er muss sich auf Ethik verlegen, um den Sinn des menschlichen Daseins zu erfassen; er bleibt hinter der Dialektik von Glaube und Vernunft zurück, die Paulus aufbaut.

Der Blick sowohl in die Briefe des Apostels selbst und seiner Schule als auch in die Apostelgeschichte zeigt, dass Paulus nicht im mindesten denkt, durch seine Vision Jesu (1Kor 9,1), die er als «Offenbarung» deutet (Gal 1,16), vom Judentum abgekommen und zum Christentum hingekommen zu sein.<sup>11</sup> Er bleibt ja beim Gesetz und bei den Propheten. Er bleibt bei den Psalmen und beim Opfer. Er bleibt beim einen Gott, den mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft – nach Jesus auch: mit ganzem Verstand (Mk 12,28–34 parr.) – zu lieben Israel gerufen ist (Apg 6,4f.).

Was sich allerdings ändert, ist seine Einstellung zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten; was sich auch ändert, ist sein Verständnis des einen Gottes, der sich ihm durch die Christusoffenbarung als Vater, als Sohn, als Heiliger Geist zeigt. Was sich ebenso ändert, ist seine Einstellung zu sich selbst und zu den Heiden. Neu ist der Standpunkt, von dem aus er die Schrift liest, und die Basis, auf der er das Gesetz – in der Liebe – zu erfüllen geführt wird. Im Galaterbrief schreibt er über seine Lebenswende, indem er den Aspekt der Berufung hervorhebt (Gal 1,13–17)<sup>12</sup>:

<sup>13</sup>Ihr habt von meinem Wandel im Judentum gehört, dass ich ohne Maß die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte <sup>14</sup>und im Judentum Fortschritte machte, mehr als viele meiner Altersgenossen in meinem Volk, ein überschäumender Eiferer der väterlichen Überlieferungen. <sup>15</sup>Als es aber dem, der mich von meiner Mutter Leib erwählt und in seiner Gnade berufen hat, <sup>16</sup>gefiel, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn den Völkern verkünde, zog ich nicht Fleisch noch Blut zurate, <sup>17</sup>ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu den Aposteln vor mir, sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.

Heinrich Schlier hat in seinem Galaterbrief-Kommentar, konzipiert vor seiner Konversion, aber bis in die jüngste Zeit immer wieder nachgedruckt und übersetzt, mit starken Worten die Gnade Gottes betont, die sich dem Apostel im Lichte der Berufung Jeremias (Jer 1,4) und des jesajanischen Gottesknechtes (Jes 49,1) erschließen: «Es ist nach des Apostels Überzeugung in jeder Weise Gottes Eingreifen, dem er sein Evangelium und sein Apostolat verdankt. Gott hat seinen Beschluss gefasst. ... Gott hat aus seinem freien und unbegreiflichen Ermessen heraus sich für die Offenbarung seines Sohnes an Paulus entschieden»<sup>13</sup>. Die Widmung des Kommentars an seinen Lehrer Rudolf Bultmann kommt nicht von ungefähr.

Paulus konnte aber nur zum Apostel der Völker berufen werden, weil er sich bekehrt hat. Über diese seine Bekehrung legt er im Galaterbrief ebenso Rechenschaft ab. Die Reflexion seiner Berufung durch Gottes Gnadenwahl ist auch eine Lebensbeichte. Paulus erweckt nicht den Eindruck, dass es die Tora selbst gewesen sei, die ihn zur Christenverfolgung getrieben hätte; wäre es so, müsste es eine tödliche Feindschaft zwischen Juden und Christen geben und der Glaube wäre nur als Negation des Gesetzes vorzustellen. Wie sollte das mit der Einheit Gottes, mit dem Leben Jesu «unter dem Gesetz» (Gal 4,4f.), mit seinem Psalmgebet, mit seinem Judesein (Röm 9,4) vereinbar sein? Paulus sucht aber die Schuld gar nicht bei anderen, sondern bei sich. Er ist selbstkritisch. Er macht seinen Übereifer – auf Griechisch: seinen Zelotismus – für sein Verhalten haftbar.

Sein Mentor Gamaliel hat – folgt man der Apostelgeschichte – so gedacht, wie Paulus selbst aus seinem Gesetzesverständnis heraus besser gedacht hätte, nämlich rechtlich und theologisch. Als die Apostel vor dem Hohen Rat angeklagt werden, rät Gamaliel (Apg 5,38):

Lasst ab von diesen Männern, lasst sie gehen.  
 Denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen ist,  
 wird es zerstört werden.  
 Wenn es aber von Gott ist,  
 werdet ihr es nicht zerstören können.  
 Dass ihr ja nicht als Kämpfer gegen Gott erfunden werdet!

Dass Paulus anders gedacht und gehandelt hat, muss er im Rückblick als den großen Fehler seines Lebens eingestehen. Seine Bekehrung ist nicht Abkehr vom Gesetz, sondern von Gewalt im Namen Gottes. Vor Damaskus war Paulus die fleischgewordene Bestätigung des gegenwärtig immer wieder erhobenen Vorwurfs, der Monotheismus sei prinzipiell intolerant, weil er jede Alternative und jede Variante um der Eindeutigkeit des Bekenntnisses willen zerstören müsse.<sup>14</sup> Nach Damaskus ist Paulus aber die leibhaftige Widerlegung dieser Kritik. Man kann ihm, dem Missionar *par excellence*, viele Vorwürfe machen, aber kaum den einer gewaltsamen Mission. Im Gegenteil: Paulus ist ein Friedensapostel. Sein Evangelium steht im Zeichen des auferweckten Gekreuzigten. Mag sein, dass er diesem Anspruch nicht immer hat gerecht werden können. Aber er steht ihm vor Augen – und er begründet seine außerordentliche Wirkung bis weit hinein in die moderne und postmoderne Philosophie, die der Metaphysik den Abschied geben will, aber gerade sein radikales Denken vom Opfer her als Angelpunkt einer Verständigung über universale Werte markiert.<sup>15</sup>

Die Berufung zum Apostel hat Paulus zu einem neuen Menschen gemacht. Sie ist ihm nicht nur widerfahren; sie hat ihn verwandelt. Er ist bekehrt worden – und er hat sich bekehrt. Die alttestamentlichen Referenztexte erlauben ihm, die Gnadenwahl Gottes nicht als Fremdbestimmung zu denken, sondern als Möglichkeit der Selbsterkenntnis. Im Licht, das ihm erschienen ist (vgl. 2Kor 4,4ff.), sieht er nicht nur Jesus als Sohn Gottes, sondern auch sich selbst. Er erkennt sein wahres Ich als jenes, das Gott immer schon – von seiner Empfängnis an – in ihm gesehen hat. Damaskus ist für ihn die Stunde der Wahrheit.

Diese Wahrheit macht er im Galaterbrief stark. «Wahrheit» ist ein theologisches Hauptwort gerade dieses Schreibens.<sup>16</sup> Sie ist die «Wahrheit des Evangeliums» (Gal 2,5.10; vgl. 4,16; 5,7). In dieser paulinischen Spur hat das Zweite Vatikanische Konzil, um den instruktionstheoretischen Ansatz der Neuscholastik hinter sich zu lassen, von der «Heilswahrheit» gesprochen, die durch Jesus Christus von den heiligen Schriften (zu denen ja das Paulus-schreiben gerechnet wird) bezeugt wird.<sup>17</sup>

Im Galaterbrief wird aber nicht nur das ursprüngliche Verständnis dieser Heilswahrheit deutlich, die sich aus der Liebe Gottes in Jesus Christus ergibt, sondern auch der Ort, an dem Paulus zu dem Urteil gelangt ist, die Glaubensfrage als Wahrheitsfrage stellen zu müssen. Dieser Ort ist die

Einheit der Kirche. Im Apostelkonzil (Gal 2,1-10)<sup>18</sup> stand sie ebenso auf dem Spiel wie im antiochenischen Konflikt (Gal 2,11-14)<sup>19</sup>, den Paulus mit Kephas, Barnabas und allen anderen Judenchristen hat austragen müssen. Die gesamte Rechtfertigungslehre, in deren Zusammenhang die «Wahrheit des Evangeliums» von Paulus entdeckt und verteidigt wird, hat, wie die neuere Paulusforschung herausgearbeitet hat, nicht nur den Sinn, die individuelle Heilsfrage zu beantworten, sondern auch die Völkermission theologisch abzusichern und die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden zu begründen.<sup>20</sup>

Der Ausweis dieser Einheit, die in der Wahrheit des Evangeliums begründet liegt, ist die Freiheit.<sup>21</sup> Heinz Schürmann hat die paulinische Freiheit in ihrer Dialektik als Freiheit von Sünde und Tod wie als Freiheit zur Liebe und Wahrheit erklärt, als Freiheit zum Leben in der Kirche.<sup>22</sup> Dass die Verkündigung des Evangeliums der Befreiung dient, ist der Ausweis seiner Wahrheit. Stärker können ein ekklesialer Uniformismus und ein doktrinärer Fundamentalismus nicht konterkariert werden.

Durch den Bezug auf die Wahrheit, ohne die es keine Freiheit geben kann, wird die Bekehrung nicht nur zur Entscheidung, sondern auch zur Erkenntnis. So kennzeichnet Paulus sie im Philipperbrief (Phil 3,7-11):

<sup>7</sup>Doch was mir Gewinn gewesen, das habe ich um Christi willen für Verlust erachtet. <sup>8</sup>Ja, tatsächlich halte ich all das für Verlust um der überragenden Erkenntnis Christi Jesu willen, meines Herrn, dessentwegen ich alles verloren gebe und es einen Dreck achte, damit ich Christus gewinne <sup>9</sup>und in ihm erfunden werde, so dass ich nicht mehr meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Christusglauben, die Gerechtigkeit aus Gott im Glauben, <sup>10</sup>um ihn zu erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, mitgestaltet zu werden von seinem Tod, <sup>11</sup>wenn ich denn so zur Auferstehung von den Toten gelange.

Erik Peterson hat in seiner Auslegung des Briefes betont, dass es gerade die Erkenntnis ist, die Paulus zu einem freien Menschen macht: Die Erkenntnis Christi ist die «Erkenntnis, dass von Christus und nicht von dem Volke, auch wenn es das auserwählte Volk der Juden ist, die rettende Kraft ausgeht, daß also nicht die Werte der Abstammung, der blutmäßigen und sprachlichen Verbundenheit und des dem Volk gegebenen Gesetzes sowie der damit gegebenen Rechtfertigung der gesamten Existenz des Einzelnen das Letzte darstellen, sondern daß das Letzte Christus ist, Ende eines alten und Anfang eines neuen Äons, Ende alter Werte und Anfang einer neuen Wertordnung, Christus als die göttliche Rechtfertigung einer Existenz, die nicht in dieser Welt ihre Grundlage hat, sondern an einen anderen kommenden Äon glaubt»<sup>23</sup>. Die Pointe dieser Auslegung ergibt sich aus dem Erscheinungsjahr: 1938, zwei Jahre nach den Nürnberger Rassegesetzen. Im gesamten Kommentar arbeitet Peterson die Notwendigkeit des freien

Zeugnisses für den Glauben heraus. Für dieses Recht sitzt Paulus im Gefängnis, ohne sich den Mund verbieten zu lassen. Das ist ein wesentlicher Aspekt paulinischer Theologie.

Die Erkenntnis, die Paulus beschreibt, ist im strengen Sinn eine Erkenntnis des Glaubens. Sie basiert auf einer Eingebung durch Gott. Aber die Offenbarung hat ihre eigene Logik. Sie schaltet den Verstand nicht aus, sondern ein. Sie lässt ihn nichts von dem verkennen, was nach Paulus auch eine natürliche Gotteserkenntnis zu erfassen hätte imstande sein müssen (Röm 1,18-23). Sie weitet den Horizont des Denkens. Sie verknüpft die Rationalität mit der Spiritualität und Moralität. Sie erschließt die Wahrheit Gottes als Wahrheit des eigenen Lebens. Sie verbindet das Bekenntnis zu Gott mit dem Bekenntnis der eigenen Schuld.

Die Bekehrung zu Jesus Christus ist bei Paulus eine Bekehrung zur Wahrheit, weil sie eine Bekehrung zu Gott ist. Allerdings fragt sich, wie er dann diejenigen sieht, die nicht an Jesus glauben. Die Antwort fällt differenziert aus; sie ist in den neutestamentlichen Quellen auch nicht ganz einhellig. Paulus arbeitet sich vor allem an dem Problem ab, dass die große Mehrheit der Juden nicht zum Glauben an Jesus gekommen ist und voraussichtlich auch nicht kommen wird, solange die Zeit währt. Das muss einen Sinn haben. Doch erst im Römerbrief reflektiert er die bleibende Erwählung Israels (Röm 9-11). Er erkennt, mit Joseph Ratzinger zu sprechen, dass Gott den Juden «in der Zeit der Heiden eine eigene Sendung aufgetragen» hat<sup>24</sup>, die sich von ihrer Treue zur Schrift her erschließt, von ihrem Bekenntnis des einen Gottes, von ihrer Hoffnung auf den Messias, der das Reich Gottes vollendet. Weit problematischer ist das Verhältnis zu den Heiden. Hier müsste man sich mit Lukas auf den Areopag führen lassen, wo Paulus inmitten der vielen Kulte den ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ geweihten Altar entdeckt und von ihm aus die Verkündigung des einen Gottes als die Entdeckung dieses großen Unbekannten verkündet, der den Athenern immer schon präsent, aber nicht bewusst gewesen sei (Apg 17,16.34). Auch wenn die historischen und hermeneutischen Probleme groß sind, wird hier eine Spur sichtbar, die nicht über eine Einschränkung und Verflachung, sondern über eine Vertiefung und Öffnung des Wahrheitsbegriffs zu einer Theologie der Religionen und Kulturen im Sinn von *Nostra Aetate* führt.

Die Liebe des Paulus zur Wahrheit begründet seinen religiösen Ernst und sein missionarisches Engagement. Ohne sie gäbe es kein moralisches Recht, andere zur Konversion zu führen und das Recht auf Religion in der Öffentlichkeit einzuklagen. Seine Wahrheitsliebe treibt ihn zur Religionskritik und lässt ihn kritisch ihr gegenüber sein. Mit der Bekehrung zur Wahrheit holt Paulus die Religion aus dem Schatten einer Tradition, die sakrosankte Konvention ist, wie Cicero sie den Römern auferlegt hat<sup>25</sup>, und stellt sie ins Licht der Freiheit, die Gottes- und Nächstenliebe verbindet.



### 3. Moderne Bekehrungen

1949 hat Gustave Bardy eine Monographie zum Thema der Bekehrung in der Antike vorgelegt, weil er – weitsichtig, wie er war – die Bedeutung des Themas in der Moderne und speziell in Westeuropa, dem Vaterland der Aufklärung, erkannt hat.<sup>26</sup> Die These seiner Arbeit lautet, dass im Christentum die Bekehrung essentiell ist, weil es in der Religion um die Wahrheit und nichts als die Wahrheit gehe. Deshalb seien Verkündigung und Mission notwendig – wie sie keine andere Religion und Weltanschauung gekannt habe. Mag dies überzogen sein – Bardy verkennt nicht die engen Bezüge zum Martyrium der jüdischen Makkabäer, denen Gott über alles geht, weil sie ihn als den einen und einzigen erkannt haben, und zum Martyrium des Sokrates, der wegen seiner Wahrheitsliebe eher den Schierlingsbecher hat nehmen als den Fluchtweg hat einschlagen wollen. Es ist die Wahrheit, die befreit, wie Jesus nach Joh 8,32 gesagt und Paulus in seinen Briefen reflektiert hat.

Zwei Personen, die unterschiedlicher kaum sein könnten, sind darin verbunden, dass sie alles auf diese Karte gesetzt haben: John Henry Newman<sup>27</sup> und Edith Stein,<sup>28</sup> ein Mann und eine Frau, ein Mensch des 19. und ein Mensch des 20. Jahrhunderts, ein Kardinal und eine Märtyrerin, ein Anglikaner und eine Jüdin, ein Theologe und eine Philosophin – aber beide moderne Individuen, beide Intellektuelle, beide betende Menschen mit einer bewegten Biographie voller Krisen und Sternstunden, beide katholisch geworden, beide auch mit einer prägenden Beziehung zu Paulus. Das theologische Hauptwerk Edith Steins heißt *Kreuzeswissenschaft*<sup>29</sup>; paulinischer geht es nicht, auch wenn die Studie Johannes vom Kreuz behandelt. Das theologische Lebensthema Newmans ist, wie sein *Essay in Aid of a Grammar of Assent* von 1870<sup>30</sup> zeigt, die Verbindung von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Zustimmung, darin aber, wie *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* bereits 1859 herausgearbeitet hat<sup>31</sup>, von individueller Gewissensfreiheit und ekklesialer Gemeinschaft – gleichfalls ein paulinisches Thema; in der Nachfolge des Apostels steht *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*.<sup>32</sup>

Die Prägung durch Paulus geht aber weit über charakteristische Themen und Perspektiven wissenschaftlichen Arbeitens hinaus. Sie bestimmt auch die Formen der Theologie. John Henry Newman hat in den Spuren paulinischer Konversionsbiographie eine *Apologia pro vita sua* geschrieben, die mit schonungsloser Offenheit seine religiöse Entwicklung dokumentiert.<sup>33</sup> Edith Stein, die in der Przywara-Ausgabe Briefe Newmans ediert hat<sup>34</sup>, lässt sich ihrerseits im Spiegel ihrer Briefe, die als Formen für Konfessionen paulinischen Ursprungs sind, am besten als eine Frau erkennen, die Gott gesucht – und gefunden hat, dass Gott immer schon auf der Suche nach ihr war.<sup>35</sup>

In beiden paulinischen Formen tritt beider Konversion hervor, die beider Leben Gestalt gegeben hat. Nur einige wenige Aspekte dieser Lebenswende können hier angesprochen und in ihrer Beziehung zu Paulus reflektiert werden, die keineswegs exklusiv, aber durch und durch positiv ist.

Die Unterschiede sind dramatisch: Dass ein prominentes Mitglied der englischen Staatskirche zur römisch-katholischen Kirche über- und dann in ein Oratorium eintritt, lässt sich bei aller Radikalität nicht damit vergleichen, dass eine säkularisierte Jüdin zum Christentum findet und schließlich im Orden der Karmeliterinnen eingekleidet wird.

Dennoch gibt es eine wesentliche Gemeinsamkeit. Denn für beide ist es die Begegnung mit der «Wahrheit des Evangeliums», die zur Entscheidung in Gewissensnöten, zum Entschluss unter Schmerzen, aber auch zum Gehorsam in Freiheit und zur Orientierung im Glauben geführt hat. Beide Male wird die Subjektivität dieser Wahrheit voll erkannt – die ja immer nur die Wahrheit «für mich» sein kann, wenn sie das Heil «meines» Lebens wird; beide Male wird aber auch (1.) die Objektivität dieser Wahrheit betont, sofern sie nur als Wahrheit von Gott Anspruch auf Geltung erheben kann, und (2.) ihre Intersubjektivität, sofern ohne die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, das Evangelium, das seine Wahrheit zu entdecken offenbart, gar nicht verkündet, geglaubt und gelebt werden könnte. Dieser Bezug auf die Wahrheit ist ganz gegen moderne und postmoderne Tendenzen, Religion als reine Innerlichkeit oder bloße Kultur zu sehen, aber doch auf eine ungeheuer inspirierende Weise modern, weil sie die Freiheit und Erkenntnis zu Ehren bringt, und noch in der Postmoderne ist diese Wahrheit von kritischer Aktualität, weil sie kein idealistisches, sondern ein realistisches Menschenbild entstehen lässt.

John Henry Newman<sup>36</sup> ist schon in seiner anglikanischen Zeit ein Glaubentheologe von Graden. Glaube ist für ihn aber nicht nur Vertrauen, sondern auch Bekenntnis, das auf Erkenntnis beruht. So predigt er am Sonntag in seiner Oxforder Pfarrkirche St. Mary's: «Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, sondern wir müssen uns nach der Wahrheit richten».<sup>37</sup> Diesem Grundsatz ist er gefolgt, als Pastor und Theologe, als Konvertit und Kardinal. Mary Holmes, einer anglikanischen Journalistin, die mit einer Konversion liebäugelt, rät er in einem Brief vom 8. März 1848 deshalb zuerst zum Weg nach innen: «Religiöse Wahrheit erfasst man nicht durch Verstandestätigkeit, sondern durch *inwendige Wahrnehmung*. Denken kann jeder; nur der disziplinierte, erzogene, gebildete Geist kann wahrnehmen. So ist denn für Sie nichts wichtiger als Selbstbeherrschung.»<sup>38</sup> Denselben Grundsatz bezieht Newman auch auf sich: «Ich habe meine Aufgabe und meine Sendung – und wenn ich sie in diesem Leben nie erfahre, im künftigen wird sie mir kund. ... Ich bin an meinem Platz so nötig wie ein Erzengel am seinigen. ... Gott hat mich nicht umsonst erschaffen. Ich soll an meinem Posten ein

Engel des Friedens, ein Verkünder der Wahrheit sein.»<sup>39</sup> Er bezieht ihn nicht zuletzt auf die Theologie: Sie gehört an die Universität, weil sie das «System der Wahrheiten, die uns von Gott bekannt sind», analysiert.<sup>40</sup> Damit erhellt die Theologie die Voraussetzung aller Wissenschaft, insofern sie von der Frage umgetrieben wird, weshalb etwas ist und nicht vielmehr nichts. Umgekehrt ist die Theologie in der Universität bestens aufgehoben, weil sie hier den Glauben mit dem Zweifel, das Wissen mit der Skepsis, die Überzeugung mit der Kritik konfrontiert findet – in der Neuzeit durch die Naturwissenschaften und den Positivismus mehr herausgefordert denn je, sie selbst zu sein. «Den einen großen Vorteil hat ein Zeitalter, in dem der Unglaube ausgesprochen wird: dass auch der Glaube ausgesprochen werden kann, dass, wo der Irrtum die Wahrheit angreift, auch die Wahrheit den Irrtum angreifen kann.»<sup>41</sup> Vielleicht sollte man heute nur noch anfügen, dass nicht nur die Herausforderungen, sondern auch die Möglichkeiten der Theologie wachsen, in der Universität zu Wort zu kommen, weil sie dort nicht nur Feinde, sondern auch Freunde und nicht nur Ignoranten, sondern auch Sympathisanten findet, gerade bei ihren Kritikern.

Es war die theologische Erforschung der Kirchenväter, die Newman auf dem Höhepunkt des *Oxford Movement* zur Entscheidung für die römisch-katholische Kirche gebracht hat – weil sie römisch und weil sie katholisch ist. Es war seine Wahrheitsliebe, die ihn das, was er erkannt hat, auch hat vollziehen lassen. Die Wahrheit, die ihm aufschien, war nicht nur, dass – wie für die Väter – die Kirche ein *alter Christus* ist, oder: paulinisch und präziser ausgedrückt: der Leib Christi; das hätte ein reines Autoritätsargument bleiben können. Newman erschließt sich aber die Sache: Die Wahrheit des Evangeliums ist nicht eine Abstraktion, sondern eine Person; sie braucht deshalb das personale Prinzip der universalen Sendung und der gültigen Beauftragung, des wirksamen Sakraments und des geistlichen Zeugnisses; sie braucht die katholische Kirche.

Seine Konversion beendet nicht sein Ringen um die Wahrheit, sondern lässt es neu beginnen. Er bleibt bei der Freiheit. Er will keine Konvertiten machen, sondern den Glauben fördern. Er tritt dafür ein, «dass die Kirche ebenso für Konvertiten bereitet werden müsse wie Konvertiten für die Kirche»<sup>42</sup>. In einer Zeit, da er selbst des Modernismus verdächtigt wird, setzt er darauf, dass mit der Zeit die Wahrheit ans Licht kommen wird. Das gilt nicht nur für die Kirche, sondern auch für die Welt. Noch der sechs- und achtzigjährige Kardinal bewahrt sich seinen im Glauben gründenden Optimismus. Er setzt auf das, was Paulus im Römerbrief die Energie des Evangeliums genannt hat; die Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f.). 1887 schreibt er: «In diesen Tagen des religiösen Indifferentismus und Unglaubens ist es seit langem meine Hoffnung und mein Trost, daran zu denken, dass ein stiller und verborgener Prozess in den Herzen vieler vor sich geht,

der – obgleich er seine Grenzen und seine Tragweite nicht in dieser oder der nächsten Generation erreichen wird – ein eindeutiges Werk der göttlichen Vorsehung ist. Im Blick auf einen Zustand von Religion, wie ihn die Welt noch nie gesehen hat. Er wird sich ... in einer öffentlichen Meinung entfalten, stark genug für die kraftvolle Ausbreitung und das Gedeihen der göttlichen Wahrheit über die ganze Welt hin.»<sup>43</sup> Vorausgesetzt ist, dass es – in einer qualifizierten Minderheit – Zeugen gibt, wie er selbst einer war. «Die Wahrheit wird nur zur Geltung gebracht durch das Opfer derer, die für sie eintreten.»<sup>44</sup>

In seiner Bekehrung zur Wahrheit taugt Newman nicht als Kronzeuge einer Rekonfessionalisierung der katholischen Kirche. Er ist vielmehr der Anwalt einer katholischen Ökumene, die um der Entdeckung der Wahrheit willen die Freiheit der Forschung, die Freiheit des Gewissens, die Freiheit des Glaubens fordert – und darauf setzt, dass nichts als die Wahrheit Autorität hat.

Im Vergleich zu Newman entwickelt Edith Stein das Pathos der Wahrheit in einer anderen Sprache. Es hatte ja auch andere Konsequenzen. Edith Steins Wahrheitsrede ist nicht männlich, sondern weiblich; sie ist nicht reflexiv dominant, sondern konfessorisch und kontemplativ. Das Medium, dem sie diese Wahrheit anvertraut, kann, anders als bei ihm, dem Priester und Professor, weder die Predigt in der Kirche noch die Vorlesung im Hörsaal sein, sondern nur der Brief, das Gespräch und erst spät auch die Abhandlung. Nach einer nächtlichen Lektüre der Biographie Theresas von Avila ist über ihren Weg entschieden – nach langen Vor- und in langen Nachbereitungen. «Das ist die Wahrheit», soll Edith Stein gesagt haben.<sup>45</sup> Was sie sieht, ist, so schreibt sie, Realität: die Realität des Glaubens, die zur Wahrheit ihres Lebens wird.<sup>46</sup> Insofern gilt für sie ebenso wie für Newman: Bekehrung zum katholischen Glauben ist Bekehrung zur Wahrheit und nur als solche zu denken, zu rechtfertigen, zu leben. Ihre Habilitationsschrift, die sie als solche nie hat einreichen dürfen, die aber dennoch ihrer Profession ein glänzendes Zeugnis ausstellt, entwickelt sie vom Arbeitstitel *Potenz und Akt* (1931) zum Thema *Endliches und ewiges Sein* (1936) weiter, um die geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens in die philosophische Diskussion einbeziehen zu können und die kanonischen wie die traditionellen Zeugnisse des Glaubens mit der Brille der Philosophie genauer zu entziffern, so dass sie als Wahrheiten nicht nur behauptet und empfunden, sondern begründet werden können.

Die philosophisch-theologische Theorie ist ihr aber nur deshalb von Bedeutung, weil sie die Praxis des Glaubens erhellt. Das hängt an der Wahrheit und führt sie in die tiefsten Spannungen ihres Lebens. Von überragender Bedeutung ist nicht das Verhältnis zu ihrem «Meister» Edmund Husserl<sup>47</sup>, sondern zu ihrer Mutter, der engagierten Jüdin, die ihre Tochter – und

nicht nur Edith – immer loyal und klug, liebevoll und effizient unterstützt hat. Hier wird das Problem, das Paulus im Römerbrief zu seinen drei Kapiteln Israeltheologie geführt hat, existentielle Aktualität. Der Schmerz des Apostels über das Nein der meisten Juden zu Jesus erscheint bei Edith Stein als Schmerz, der enttäuschten Mutter gegenüber einen Schritt rechtfertigen zu sollen, den sie nicht verstehen kann.<sup>48</sup>

Paulus konnte sich im Rückblick des Philipperbriefes bescheiden, «nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig» gewesen zu sein (Phil 3,6). Edith Stein hingegen konvertiert nicht aus einem gelebten Judentum zu einem gelebten Christentum, sondern tritt aus dem Milieu akademischer Indifferenz in das Haus des Glaubens ein. Als Christin beginnt sie, mit den Augen Jesu und mit den Fingerzeigen des Apostels Paulus die Wahrheit Israels zu entdecken. Als sie im Karmel zu ahnen beginnt, was den Juden im Nazi-Deutschland und im besetzten Europa blüht, ist für sie noch einmal die Stunde der Wahrheit gekommen. Theologisch betont sie in der *Kreuzeswissenschaft* die paulinische Kategorie der *hypomoné*: einer Geduld, die Leidenschaft mit Hoffnung verbindet, einer Ausdauer, die Kraft verleiht, einem Bleiben unter der Wahrheit, das Gehorsam ist, aber auch Freiheit, weil nur Gott, ihm allein, dem einzig wahren und wahrhaft einzigen, Macht über das eigene Leben zuerkannt wird.

Biographisch erweist sie im Karmel zu Köln und Echt ihre Treue zu Israel. Genauer: Durch ihre Bekehrung zu Jesus Christus entdeckt sie, was Israel ist. Paulus hat durch seine Berufung und Bekehrung die Verheißung Israels als Eröffnung des Heiles für alle Völker entdeckt; Edith Stein hat erkannt, was Paulus in Röm 9,4f. memoriert:

<sup>4</sup>Sie sind Israeliten; ihrer sind die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bünde und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen,  
<sup>5</sup>ihrer sind die Väter und aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach.

Am 2. August 1942 von der GESTAPO verhaftet, sollte ihr Name für immer ausgelöscht werden; aber: «Komm, wir gehen für unser Volk», sagt sie ihrer Schwester Rosa beim Abtransport und bewahrheitet so, was Bekehrung zur Wahrheit für sie hieß, «die große Tochter Israels und des Karmel», wie Johannes Paul II. sie bei ihrer Seligsprechung genannt hat. Sie war und blieb eine Jüdin; sie hat sich auf die Seite des Gekreuzigten gestellt, um von ihm gesegnet zu werden: nicht für sich allein, sondern mit allen, für die Jesus gestorben und auferstanden ist.

Das ist ernst, todernst. Aber es ist die dunkle Seite eines hellen Lichts, das noch niemand sehen kann. Und es ist das, was Bekehrung zur Wahrheit im äußersten Fall meint. Das paulinische Motiv hat sowohl John Henry Newman als auch Edith Stein in die katholische Kirche geführt. Das war kein Zufall, ist aber kein Grund zum Triumphgeschrei, sondern zur Selbst-

besinnung. Wenn die Wahrheit den Ausschlag gibt, die als Wahrheit des Evangeliums immer auch die Wahrheit des Glaubens sein muss, um als Wahrheit des Lebens Heil wirken zu können, dann kann die Zugehörigkeit zur Kirche immer nur Mittel sein, nie Selbstzweck, immer nur Weg, nie letztes Ziel (wenn anders die Kirche Sakrament ist).

Paulus hat das gewusst (Phil 3,12ff.):

<sup>12</sup>Nicht dass ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre. Aber ich jage danach, ob ich es wohl ergreife, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen bin. <sup>13</sup>Brüder, ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon erreicht hätte. Aber eines tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir ist. <sup>14</sup>Auf das Ziel jage ich zu, nach dem Preis der hohen Berufung Gottes in Christus Jesus.

Die Bekehrung zur Wahrheit war für den Apostel nicht Ende, sondern Anfang: Aufbruch in eine Entdeckungsreise, die sportliche Fitness verlangt, gute Orientierung und Freude an Gott.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Robert VORHOLT, *Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung*, in: IKaZ Communio 38 (2008), 67–81; Friedrich-Wilhelm HORN, *Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15*, in: Udo SCHNELLE (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 225–246: 239–243.

<sup>2</sup> Zu seiner Biographie vgl. (in ökumenischer Verbundenheit) Klaus HAACKER, *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart 2008.

<sup>3</sup> Zu seiner Theologie vgl. (in protestantischer Exzellenz) Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.

<sup>4</sup> Vgl. Edith DÜSING, *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006.

<sup>5</sup> Vgl. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London 2006; deutsch: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

<sup>6</sup> Charles TAYLOR, *A secular Age*, Harvard 2007; deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.

<sup>7</sup> Vaclav HAVEL, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek bei Hamburg 1989.

<sup>8</sup> Vorstudien: *Petrus und Paulus. Die Biographie zweier Apostel*, in: Friedrich-Wilhelm GRAF – Klaus WIEGANDT (Hgg.), *400 Jahre Christentum* (Fischer TB 18277), Frankfurt/Main 2009, 122–167; «Ich lebe, aber nicht ich» (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: IKaZ Communio 38 (2009) 119–134; *Paulus von Tarsus – seine Berufung und Bekehrung*, in: Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 12–43.

<sup>9</sup> Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950.

<sup>10</sup> Zur Kritik des modernen Markionismus vgl. Karl-Heinz MENKE, *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2011.

<sup>11</sup> Das herauszuarbeiten, ist ein wesentlicher Impuls der (nicht mehr ganz so) «neuen Paulusforschung»; vgl. Ed. P. SANDERS, *Paul*, Oxford 1991; deutsch: *Paulus*, Stuttgart 1995.

<sup>12</sup> Zur Einzelexegese vgl. Alfio Marcello BUSCEMI OFM, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

<sup>13</sup> Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen <sup>15</sup>1989 (<sup>10</sup>1949), 27.

<sup>14</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003; Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

<sup>15</sup> Vgl. Alain BADIOU, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris 1997; deutsch: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich – Berlin 2009 (1997); Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000; deutsch: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/Main 2006.

<sup>16</sup> Aufgeschlossen und methodenkritisch konkretisiert von Christof LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), Tübingen 1999.

<sup>17</sup> Zum Offenbarungsverständnis vgl. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831.

<sup>18</sup> Vgl. Karl-Wilhelm NIEBUHR, *Gemeinschaft der Apostel. Das «Apostelkonzil» als Bezugspunkt und Modell konziliarer Gemeinschaft in der Kirche*, in: Dagmar HELLER – Johann SCHNEIDER (Hgg.), *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland* (ÖR.Beih 83), Frankfurt 2009, 46–69.

<sup>19</sup> Einen Versuch zur ekklesiologischen Deutung habe ich vorgelegt in: *Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2, 11–14)*, in: Reinhard VON BENDEMANN – Markus TIWALD (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113.

<sup>20</sup> Das arbeitet die neueste internationale und interkonfessionelle Studie zur Weiterführung der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» heraus; vgl. *The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification. An Ecumenical Follow-Up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, presented by a task force of biblical scholars and systematic theologians from the Lutheran World Federation, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, the World Communion of Reformed Churches, and the World Methodist Council, Geneva 2011. (Die deutsche Übersetzung erscheint 2012.)

<sup>21</sup> Vgl. Anatoly A. ALEXEEV – Christos KARAKOLIS – Ulrich LUZ (Hg.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament* (WUNT 218), Tübingen 2008.

<sup>22</sup> Heinz SCHÜRMAN, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?* (1971), in: DERS., *Studien zur Ethik des Neuen Testaments*, hrsg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 197–245.

<sup>23</sup> Erik PETERSON, *Apostel und Zeuge Jesu Christi* (1938), in: DERS., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, hrsg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 2), Würzburg 1995, 83.

<sup>24</sup> Joseph RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt* (1994), in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II* (Gesammelte Schriften 8), Freiburg – Basel – Wien 2010, II 1130.

<sup>25</sup> Vgl. Jörg RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München <sup>2</sup>2006 (2001).

<sup>26</sup> Gustave BARDY, *La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris 1949; deutsch: *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, ed. et transl. Josef Blank, Freiburg – Basel – Wien 1988.

<sup>27</sup> Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, *John Henry Newman begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg <sup>2</sup>2003 (2000).

<sup>28</sup> Vgl. Hanna-Barbara GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991.

<sup>29</sup> Edith STEIN, *Kreuzwissenschaft Studie über Johannes vom Kreuz* (1950), in: Edith-Stein-Gesamtausgabe 18, Freiburg – Basel – Wien 2003.

<sup>30</sup> John Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), in: *The Letters and*

*Diaries of John Henry Newman*, vol. XXIV: January 1868 to December 1869, Oxford 1973; deutsch: *Entwurf einer Zustimmungslhre* (Ausgewählte Werke 7), Mainz 1962.

<sup>31</sup> John Henry NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, ed. John Coulsen, London 1961, rev. ed. London 1986; cf. *id.*, *Consulting the Laity*, in: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX: January 1859 to June 1861, London 1969.

<sup>32</sup> John Henry NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens I* (Ausgewählte Werke I-II), Mainz 1940.

<sup>33</sup> John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Being a History of his Religious Opinions*, London 1864; deutsch: *Geschichte meiner religiösen Überzeugungen*, Illertissen 2010.

<sup>34</sup> John Henry NEWMAN, *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche 1801-1845*. Gesammelte Schriften I, übersetzt von Edith Stein, München 1928: «Nicht nur im Interesse einer Biographie, sondern um ins Innere der Dinge zu gelangen, ist die Veröffentlichung von Briefen die rechte Methode. Biographien schminken, sie legen Motive unter, sie setzen Gefühle an, sie deuten Lord Burleighs Kopfnicken; doch zeitgenössische Briefe sind Tatsachen».

<sup>35</sup> Edith Steins Werke VIII-IX: *Selbstbildnis in Briefen*, Freiburg – Basel – Wien 1976.

<sup>36</sup> Anregungen zum folgenden bei Günter BIEMER, *Aus der Tiefe leben dehnt den Augenblick. Was ich von John Henry Newman gelernt habe*, in: Claus ARNOLD – Bernd TROCHOLEPCZY – Knut WENZEL (Hgg.), *John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne*, Freiburg – Basel – Wien 2009, 10-24.

<sup>37</sup> *The Letters and Diaries*, vol. VIII, p. 167, deutsch: *Predigten*, Stuttgart 1948-1967, vol. VI, 94-105.

<sup>38</sup> *The Letters and Diaries*, vol. VIII, p. 274.

<sup>39</sup> *Betrachtungen und Gebete*, transl. Maria Knoepfler, München <sup>3</sup>1952, 3s.

<sup>40</sup> *The Idea of a University* (1873). The Integral Text unabridged, ed. with a pref. by Teresa Iglesias, Dublin <sup>2</sup>2010; deutsch: *Die Idee der Universität*, übersetzt von Edith Stein (ESGA 21), Freiburg – Basel – Wien 2004, p. 62.

<sup>41</sup> NEWMAN, *The idea of a University* (s. Anm. 40), 320.

<sup>42</sup> *Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern*, Stuttgart 1959, 335.

<sup>43</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Mainz 1964, 407.

<sup>44</sup> *Lectures on the Present Position of the Catholics in England*, London <sup>2</sup>1857, 403.

<sup>45</sup> Nach GERL, *Unerbittliches Licht* (s. Anm. 28), 25.

<sup>46</sup> Briefe an Roman INGARDEN, in: *Edith Steins Werke XIV*, Freiburg – Basel – Wien 1991, Brief 114 vom 8. 11. 1914.

<sup>47</sup> Seine wohlwollende «Empfehlung für eine Habilitation» (Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, hrsg. u. übers. v. Waltraud Herbstrith [Herderbücherei 1035], Freiburg – Basel – Wien 1983, 77) ist gewiss großzügig, aber, im Stil der Zeit, paternalistisch.

<sup>48</sup> Brief 78 vom 15. 10. 1921 N Roman Ingarden: «Eben jetzt habe ich sehr schwere Tage. Für meine Mutter ist der Übertritt das Schlimmste, was ich ihr antun kann, und mir ist es schrecklich zu sehen, wie sie sich damit quält und ich ihr nichts erleichtern kann. Denn es gibt hier eine absolute Grenze des Verständnisses» (in: *Edith Steins Werke XIV*).

*Der Beitrag basiert auf einem Vortrag beim Patrozinium 2012 des Collegium Albertinum, Bonn.*



MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

## DER GEIST UND DIE SINNE

*Zur Theologie der Kirchenmusik Joseph Ratzingers*

«Die Musik, die dem Gottesdienst des Menschgewordenen und am Kreuz Erhöhten entspricht, lebt aus einer anderen, größer und weiter gespannten Synthese von Geist, Intuition und sinnhaftem Klang. Man kann sagen, dass die abendländische Musik vom Gregorianischen Choral über die Musik der Kathedralen und die große Polyphonie, über die Musik der Renaissance und des Barock bis hin zu Bruckner und darüber hinaus aus dem inneren Reichtum dieser Synthese kommt und sie in einer Fülle von Möglichkeiten entfaltet hat. Es gibt dieses Große nur hier, weil es allein aus dem anthropologischen Grund wachsen konnte, der Geistiges und Profanes in einer letzten menschlichen Einheit verband. Sie löst sich auf in dem Maß, in dem diese Anthropologie entschwindet. Die Größe dieser Musik ist für mich die unmittelbarste und evidenteste Verifikation des christlichen Menschenbildes und des christlichen Erlösungsglaubens, die uns die Geschichte anbietet. Wer wirklich von ihr getroffen wird, weiß irgendwie vom Innersten her, dass der Glaube wahr ist, auch wenn er noch viele Schritte braucht, um diese Einsicht mit Verstand und Willen nachzuvollziehen.»<sup>1</sup>

Diese Passage aus dem Aufsatz «Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik» enthält hochkonzentriert das Wesentliche aus Joseph Ratzingers «Theologie der Kirchenmusik». Unter diesem Titel sind in Band 11 seiner Gesammelten Schriften verschiedene Vorträge und Aufsätze (darunter auch dieser) versammelt, die der heutige Papst in den Jahren 1974 bis 1994 über die *Musica sacra* verfasst und gehalten hat. Wenn auch der Zeitraum, in dem die einzelnen Teile der «Theologie der Kirchenmusik» entstanden, durchaus beträchtlich ist, so bleiben die leitenden Thesen der einzelnen Texte im Kern doch dieselben, so dass in der Tat von einer in sich geschlossenen «Theologie der Kirchenmusik» gesprochen werden kann. Der Abschnitt «Musik und Liturgie» aus

*MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Studium der katholischen Kirchenmusik an der Musikhochschule Köln, Orgelstudien in London, Musikwissenschaft, Kunstgeschichte, lateinische Philologie des Mittelalters in Freiburg i.Br., Chef dramaturg und Wissenschaftlicher Leiter der Internationalen Bachakademie Stuttgart. Mitglied des Redaktionsbeirates dieser Zeitschrift.*

seinem im Jahr 2000 erschienen Buch «Der Geist der Liturgie», das ebenfalls in den Band 11 der Gesammelten Schriften aufgenommen wurde, bestätigt diesen Befund.

Wohl in der Biographie Papst Benedikts liegt seine Liebe zur westlichen Kunstmusik begründet, von der er sich zutiefst «getroffen» fühlt und deren «verwandelnde Macht», die großer Liturgie und großer Kunst gemeinsam sei, er spürt.<sup>2</sup> Der Traditionsstrang vom Gregorianischen Choral bis hin zu Bruckner «und darüber hinaus», den er in der obigen Passage definiert, bezeichnet «seine» Musik. Es ist die Musik eines deutschen Katholiken (Werke etwa des französischen Repertoires kommen bei Ratzinger nicht vor), und es ist offenkundig, dass er sie nicht nur theologisch grundzulegen, sondern zu verteidigen sucht. Seine Texte zur Kirchenmusik sind Rechtfertigungsschriften zugunsten eines von mehreren Seiten (gerade auch innerkirchlich) angefeindeten und gefährdeten Repertoires.

Wesentliche Aspekte der «Theologie der Kirchenmusik» sind – neben der persönlich gefärbten Liebe zur Schönheit «großer» Musik – die «Synthese von Geist, Intuition und sinnhaftem Klang», die Grundierung der *Musica sacra* durch ein Menschenbild, in dem «Geistiges und Profanes» zu einer Einheit verbunden sind, sowie die Einschätzung, dass die Verflüchtigung dieses Menschenbildes in der Gegenwart Hauptursache für das Ausbleiben großer kirchenmusikalischer Neuschöpfungen ist.

Insbesondere die Begriffe des «Geistigen» und des «Sinnlichen» sind zentral für Ratzingers Theologie der Kirchenmusik. Eine Kirche, die auf der Fleischwerdung des Logos gründet, kann nicht bloß «geistig» sein, in ihr sind Sinne und Geist untrennbar miteinander verschmolzen. Insofern ist Kirchenmusik dann «wahr», wenn sie dieser Einheit entspricht und in ihr selbst Sinne und Geist zu einer sich wechselseitig durchdringenden Einheit verschmilzen: «Das Musikwerden des Glaubens ist ein Teil des Vorgangs der Fleischwerdung des Wortes ... Es ist nicht nur Fleischwerdung des Wortes, sondern zugleich Geistwerdung des Fleisches. Holz und Blech werden Ton, Unbewusstes und Ungelöstes wird geordneter und sinnerfüllter Klang. Es spielt sich Verleiblichung ab, die Vergeistigung ist, und Vergeistigung, die Verleiblichung ist.»<sup>3</sup>

Mit dieser Feststellung argumentiert Ratzinger nicht nur gegen all jene in der Kirchengeschichte, die die Musik aus der Kirche verbannen wollten. Er grenzt die *Musica sacra* damit auch gegen andere Arten von Musik ab<sup>4</sup>: gegen die «Agitationsmusik», deren Ziel es sei, zu kollektiven Zwecksetzungen zu animieren; gegen eine rein sinnliche Musik, die aufs Erotische ziele; gegen die bloße Unterhaltungsmusik, die nur die Last der Stille aufbrechen wolle; gegen eine rationalistische Musik, in der Töne bloß rationalen Konstruktionen dienten. Ratzinger zählt zur letztgenannten auch «in Kommissionen konstruierte moderne Gesänge» und «dürre Katechismus-

lieder». <sup>5</sup> Zugleich richtet sich die Kritik an «rationalistischer» Musik auch gegen die musikalische Avantgarde, wie aus einer Passage in «Der Geist der Liturgie» erhellt wird: «Die so genannte E-Musik (Klassik) hat sich inzwischen – von Ausnahmen abgesehen – weithin in ein elitäres Ghetto hineinmanövriert, in das nur Spezialisten eintreten mögen und auch sie vielleicht manchmal mit gemischten Gefühlen.» <sup>6</sup> Gefahren eines innerweltlichen Kultes sieht Ratzinger bei der Popmusik, die sich an die Masse richtet und letztlich einen Kult des Banalen pflegt, sowie bei der Rockmusik, deren Festivals sich zu einem Gegenkult zum christlichen Kult entwickelt hätten, einem Gegenkult, «der den Menschen im Erlebnis der Masse und der Erschütterung durch Rhythmus, Lärm und Lichteffekte sozusagen von sich selbst befreit». <sup>7</sup>

Eine weitere wichtige Abgrenzung nimmt Ratzinger einer bloß nützlichen Gebrauchsmusik gegenüber vor, weil dieser Begriff wiederum eine Trennung der Sinne vom Geist impliziert, indem die Sinnlichkeit der Musik hier als etwas bloß Nützliches begriffen wird, das dem höheren Ziel der Vergeistigung dient. Eine solche Trennung findet Ratzinger schon bei Augustinus vor, aus dessen *Confessiones* er folgenden Satz zitiert: «Es soll durch die Freude der Ohren der noch schwache Geist den Aufstieg finden zur Welt der Frömmigkeit». <sup>8</sup> «Damit», so folgert Ratzinger, «ist die Kirchenmusik auf der Ebene des pädagogisch Nützlichen angesiedelt und praktisch unter den Maßstab des «Brauchbaren» gestellt.» <sup>9</sup> – nicht ohne anzufügen, dass «Thomas wie auch Augustin sachlich dann doch ungleich mehr zu sagen wissen». <sup>10</sup> Wenige Seiten später führt er dies genauer aus: «Das tönende Lob führt uns und andere zur Ehrfurcht, sagt Thomas des Weiteren. Und: es weckt den inwendigen Menschen auf – genau das hatte Augustinus in Mailand erfahren, wo ihm das Erlebnis der singenden Kirche zu einer den ganzen Menschen durchdringenden Erschütterung wurde, die ihn, den Akademiker, der Christentum als Philosophie schätzen, aber Kirche als etwas reichlich Vulgäres nur mit einem gewissen Unbehagen sehen konnte, auf den Weg zur Kirche brachte. Von da wird nun das andere, das Pädagogische, das «Hineinreißen der anderen ins Gotteslob» auch sinnvoll und verständlich. Wenn man überdies weiß, was Pädagogie den Alten hieß: Führung zum Eigentlichen, ja, den Prozess von Erlösung und Befreiung, dann wird man auch diese Gedanken nicht als bedeutungslos beiseite schieben.» <sup>11</sup>

Nimmt man dies alles zusammen, dann ergibt sich eine klare Definition dessen, was «wahre Kirchenmusik» zu sein habe: eine Musik, die im Innersten zu erschüttern vermag, die aber nicht zur betäubenden Ekstase führt <sup>12</sup>; eine Musik, die sich nicht auf banale Zweckerfüllung reduzieren lässt, wie es die «Kommissionsgesänge» tun, welche die unermüdlich tätig teilnehmende Gemeinde beschäftigt halten sollen; eine Musik, die sich nicht bloß mit sich selbst befasst, wie es die Avantgarde des zwanzigsten Jahrhunderts

mit ihren quasi-mathematischen Konstruktionen getan hat, sondern ihr höheres Ziel im Auge behält; eine Musik, die nicht die Masse unterhält, sondern die mit den Engeln singt: «Rechte Liturgie erkennt man daran, dass sie uns vom allgemeinen Agieren befreit und uns wieder die Tiefe und die Höhe zurückgibt, die Stille und den Gesang. Rechte Liturgie erkennt man daran, dass sie kosmisch ist, nicht gruppenmäßig.»<sup>13</sup>

In Joseph Ratzingers «Theologie der Kirchenmusik» sind Kunst und Kult, Schönheit und Liebe eng verschwistert. Energisch wendet er sich zum Beispiel gegen eine Behauptung in dem von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler 1967 herausgegebenen Kleinen Konzilskompendium, echte Kunst sei mit dem Wesen der Liturgie und dem obersten Grundsatz der Liturgiereform «kaum in Übereinstimmung zu bringen».<sup>14</sup> Bei Ratzinger ist es gerade umgekehrt: Nur echte Kunst mit ihrer vom Künstler intuitiv bewirkten Verschmelzung von Geist und Sinnen kann wahre Kirchenmusik sein. Besonders deutlich wird dies in einer Passage aus «Der Geist der Liturgie»: «Das Zeitalter des Barock hatte (auf je verschiedene Weise im katholischen und im protestantischen Raum) noch einmal eine erstaunliche Einheit von weltlichem Musizieren und Musik im Gottesdienst gefunden, die ganze Leuchtkraft der Musik, die sich auf diesem Höhepunkt der Kulturgeschichte ergeben hatte, in den Dienst der Verherrlichung Gottes zu stellen vermocht. Ob wir Bach oder Mozart in der Kirche hören – beide Male spüren wir auf wunderbare Weise, was *gloria dei* – Herrlichkeit Gottes – heißt: Das Mysterium der unendlichen Schönheit ist da und lässt uns Gottes Gegenwart lebendiger und wahrer erfahren, als es durch viele Predigten geschehen könnte.»<sup>15</sup> Wohl niemand anderer als ein von der reichen heimatlichen, süddeutsch-barocken Kultur geprägter Deutscher hätte solche Sätze schreiben können. Nirgendwo sonst in Ratzingers Schriften zur Kirchenmusik wird aber auch das Problematische seines Ansatzes deutlicher als hier. Zwei Aspekte fallen besonders ins Gewicht:

Zum einen gründet Ratzingers «Theologie der Kirchenmusik» ausschließlich auf den künstlerischen Hervorbringungen der mitteleuropäischen, insbesondere deutschen Kirchenmusikgeschichte. Dieses Problem ist Ratzinger bewusst, da er schreibt: «Sicher kann man diese große Kirchenmusik Europas nicht einfach als Musik der Kirche überhaupt dekretieren».<sup>16</sup> Auch in «Der Geist der Liturgie» thematisiert er es: «Da ist zunächst die kulturelle Universalisierung, die von der Kirche zu leisten ist, wenn sie die Grenzen des europäischen Geistes definitiv übersteigen will, also die Frage, wie Inkulturation im Bereich der *musica sacra* aussehen muss, damit einerseits die Identität des Christlichen bestehen bleibt und andererseits seine Universalität zur Entfaltung kommt.»<sup>17</sup>

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Sacro-sanctum Concilium*, versuchte im Kapitel VI über die Kirchenmusik einen

Spagat: Einerseits definierte sie den Gregorianischen Choral als den der Kirche eigenen Gesang<sup>18</sup> und forderte, dass der Schatz der überlieferten Kirchenmusik «mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden»<sup>19</sup> und die Pfeifenorgel in hohen Ehren gehalten werden solle.<sup>20</sup> Andererseits plädierte sie für eine Wertschätzung der überlieferten Musik der Völker und ihrer Förderung auch im Gottesdienst: «Da die Völker mancher Länder, besonders in der Mission, eine eigene Musiküberlieferung besitzen, die in ihrem religiösen und sozialen Leben große Bedeutung hat, soll dieser Musik gebührende Wertschätzung entgegengebracht und angemessener Raum gewährt werden, und zwar sowohl bei der Formung des religiösen Sinnes dieser Völker als auch bei der Anpassung der Liturgie an ihre Eigenart, im Sinne von Art. 39 und 40. Deshalb soll bei der musikalischen Ausbildung der Missionare sorgfältig darauf geachtet werden, dass sie im Rahmen des Möglichen imstande sind, die überlieferte Musik der betreffenden Völker sowohl in den Schulen als auch im Gottesdienst zu fördern.»<sup>21</sup>

An dieser Stelle geht Joseph Ratzinger – der, wie wir gesehen haben, ansonsten die Liturgiekonstitution gegen manche ihrer Exegeten (z. B. Rahner und Vorgrimler) verteidigt – offenbar nicht mit. Wieder argumentiert Ratzinger mit den Begriffen «Geist» und «Sinne». Die «Aufnahme der Musik in die Liturgie» müsse «Aufnahme in den Geist sein, eine Verwandlung, die Tod und Auferstehung zugleich bedeutet. Deswegen musste die Kirche gegen die vorfindliche Musik der Völker kritisch sein; sie konnte nicht unverwandelt ins Heiligtum eingelassen werden: Kultmusik heidnischer Religionen hat einen anderen Stellenwert in der menschlichen Existenz als die Musik der Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung. Sie zielt in vielen Fällen darauf ab, durch Rhythmus und Melos selbst die Ekstase der Sinne herbeizuführen, nimmt aber damit gerade nicht die Sinne in den Geist auf, sondern versucht, den Geist in die Sinne zu verschlingen und durch solche Ekstase zu erlösen.»<sup>22</sup> Man könnte aber auch – angesichts der Nähe der Begriffe «wahre Kunst» und «echte Kirchenmusik» bei Ratzinger – davon sprechen, dass nur solche Musik «ins Heiligtum eingelassen werden» kann, die dem abendländischen Begriff von hoher musikalischer Kunst entspricht. Was bedeutet das für die Feier der Liturgie etwa in Teilen Afrikas? Spitzt man Joseph Ratzingers Theologie der Kirchenmusik mit ihrer Parallelsetzung von vergeistigt-sinnlicher Musik und fleischgewordenem Logos zu, müsste das rechte Verstehen westlicher Kunstmusik durch jeden einzelnen Gläubigen geradezu Voraussetzung für eine angemessene Feier der Liturgie sein.

Ein anderer, durchaus nicht unproblematischer Aspekt der Ausführungen Ratzingers besteht im Verhältnis von Welt und Kirche und damit von weltlicher und geistlicher Musik. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang jene oben zitierte Passage aus «Der Geist der Liturgie»: «Das Zeitalter des Barock hatte ... noch einmal eine erstaunliche Einheit

von weltlichem Musizieren und Musik im Gottesdienst gefunden, die ganze Leuchtkraft der Musik, die sich auf diesem Höhepunkt der Kulturgeschichte ergeben hatte, in den Dienst der Verherrlichung Gottes zu stellen vermocht.» In der Tat verdanken sich die Messen Mozarts und Haydns, die Kantaten und Passionen Bachs, eigentlich sogar die ganze bedeutende Kirchenmusik dieser Zeit der engen Verflechtung geistlicher und weltlicher Autorität. Es waren der Rat der Stadt Leipzig, der Fürst Esterhazy und der Fürsterzbischof von Salzburg, die diese Kirchenmusik beauftragten und die Musiker der Stadt und des Hofes auch zu liturgischen Diensten verpflichteten. Nur vor dem Hintergrund der Verbindung von geistlicher und weltlicher Autorität konnte eine Musik entstehen, die außerhalb und innerhalb der Kirche im Wesentlichen die gleiche war. Mit der Säkularisation im Gefolge der französischen Revolution ging diese Einheit weitgehend verloren. Joseph Ratzingers Begeisterung für diese Epoche und ihre Musik steht durchaus quer zu jener Forderung nach Entweltlichung, die Papst Benedikt XVI. am 25. September 2011 im Freiburger Konzerthaus erhob: «In der geschichtlichen Ausformung der Kirche zeigt sich jedoch auch eine gegenläufige Tendenz, dass nämlich die Kirche sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam wird und sich den Maßstäben der Welt angleicht. Sie gibt Organisation und Institutionalisierung größeres Gewicht als ihrer Berufung zur Offenheit. Um ihrem eigentlichen Auftrag zu genügen, muss die Kirche immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von der Weltlichkeit der Welt zu lösen. Sie folgt damit den Worten Jesu nach: «Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin» (Joh 17,16). Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder Ähnliches – bedeuteten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich ja dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblöbte und wieder ganz ihre weltliche Armut annahm.»<sup>23</sup>

Zwar ist offenkundig, dass die Kritik des Papstes hier vor allem auf eine bürokratisch organisierte Gremienkirche zielt, eine Kirche, die – so könnte man seine Kritik in seinen eigenen Formulierungen fortspinnen – auch für «manche dürren Katechismuslieder, manche in Kommissionen konstruierten modernen Gesänge»<sup>24</sup> verantwortlich zeichnet und in der der Geist nurmehr als laues Lüftchen weht. Dennoch ist die Spannung zwischen beiden Textpassagen unübersahbar: Jene abendländische *musica sacra*, in der der Geist und die Sinne eine großartige, das christliche Menschenbild widerspiegelnde Einheit bilden, wäre ohne die Verquickung der Kirche mit der Welt kaum denkbar gewesen. Radikal gedacht, entzieht Papst Benedikt Freiburger Rede seiner Theologie der Kirchenmusik den Boden.

Die Säkularisierungsschübe haben die Kirchenmusik in eine Lage gebracht, in der kaum noch «große Musik» für die Liturgie entsteht. Kirchenkomponisten des ausgehenden neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts haben durch Rückgriffe auf den Gregorianischen Choral und den «Palestrina-Stil» versucht, eine der Kirche eigene, gewissermaßen entweltlichte Musik zu schaffen; die Ergebnisse sprechen in der Regel weder die Sinne noch den Geist besonders an. Die Kirchenmusiker der Stadt- und Domkirchen pflegen heute das Repertoire von Palestrina bis Bruckner. Die wenigen bedeutenden Neuschöpfungen geistlicher Musik (etwa von Penderecki oder Rihm) sind nicht für die Liturgie entstanden. Joseph Ratzingers Formulierung im eingangs zitierten Text: «... bis hin zu Bruckner und darüber hinaus ...» spricht Bände. Namen relevanter Komponisten nennt er nicht. Um das «darüber hinaus» aber, das hier die Aufzählung so merkwürdig vage beschließt, muss es in Zukunft gehen. Ratzinger hofft auf das Entstehen von «Inseln geistiger Sammlung», aus denen «neue kulturelle Reinigung und Einigung hervorbrechen» könne.<sup>25</sup> Die Kirche muss sich freilich auch fragen, wie sie ganz praktisch Künstler inspirieren, fordern und beauftragen kann.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Theologie der Liturgie*, hrsg. von Gerhard Ludwig Müller, 3., vom Autor erneut durchgesehene Auflage, Freiburg 2010, 543. Alle weiteren Fußnoten – sofern nicht anders angegeben – beziehen sich auf diesen Band.

<sup>2</sup> Ebd., 518.

<sup>3</sup> Ebd., 540.

<sup>4</sup> Vgl. 542f.

<sup>5</sup> Ebd., 543.

<sup>6</sup> Ebd., 131.

<sup>7</sup> Ebd., 131

<sup>8</sup> Ebd., 513.

<sup>9</sup> Ebd., 513f.

<sup>10</sup> Ebd., 514.

<sup>11</sup> Ebd., 518f.

<sup>12</sup> Vgl. auch 520.

<sup>13</sup> Ebd., 547.

<sup>14</sup> Ebd., 501.

<sup>15</sup> Ebd., 130.

<sup>16</sup> Ebd., 526.

<sup>17</sup> Ebd., 131.

<sup>18</sup> SC 116.

<sup>19</sup> SC 114.

<sup>20</sup> SC 120.

<sup>21</sup> SC 119.

<sup>22</sup> RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 520.

<sup>23</sup> Rede im Freiburger Konzerthaus vom 25.9.2011. Dokumentiert in: Jürgen ERBACHER (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg 2012, 11–17.

<sup>24</sup> Vgl. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 543.

<sup>25</sup> Ebd. 545.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## FÜR VIELE UND FÜR ALLE

*Marginalien zur «pro multis»-Entscheidung des Papstes*

Die Feier der Eucharistie ist für Katholiken die Quelle der Einheit und Gemeinschaft. Aber ausgerechnet im inneren Raum des Heiligen schwelt seit längerem Streit. Man ist sich uneinig, wie man im Hochgebet die Einsetzungsworte über den Kelch übersetzen soll. Im deutschen Messbuch, das 1974 approbiert worden ist, heißt es: «Dies ist mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird». In der lateinischen Vorlage, dem römischen Missale, steht allerdings *pro multis*, nicht *pro omnibus*. In einem Schreiben vom 17. Oktober 2006 an die Bischofskonferenzen hat daher der Präfekt der Gottesdienstkongregation, Kardinal Francis Arinze, darum gebeten, den lateinischen Text im Sinne der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) «genauer und präziser» zu übersetzen. Die Deutsche Bischofskonferenz ist dieser Bitte bislang nicht nachgekommen, offensichtlich weil bezüglich der Übersetzung der Worte *pro multis* in den Kanongebeten der heiligen Messe nach wie vor keine Einigkeit erzielt werden konnte. Um einer «Spaltung im innersten Raum unseres Betens» zuvorzukommen, hat Benedikt XVI. dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitsch, versprochen, sich schriftlich zu dieser Frage zu äußern. In einem Schreiben vom 14. April 2012, das zugleich an alle Bischöfe des deutschen Sprachraums versandt wurde, hat er dieses Versprechen eingelöst und die wörtliche Neuübersetzung «für viele» angeordnet. Es handelt sich um eine letztinstanzliche Entscheidung, die allerdings nicht wie ein autoritäres Machtwort – nach dem Motto *Roma locuta causa finita* – verfügt wird. Vielmehr führt der Papst für seine Entscheidung eine Reihe von Argumenten an, die es mit jenem «Vorschuss an Sympathie» aufzunehmen gilt, «ohne den es kein Verstehen gibt»<sup>1</sup>. Eine Hermeneutik des Verdachts, welche die päpstliche Entscheidung als bloße Offerte an traditionalistische Kreise abtut, ohne die differenzierte theologische Argumentation des Schreibens zu würdigen, ist unangemessen.<sup>2</sup> Dabei haben – das ist unbestritten – traditionalistische Kreise von Anfang an Anstoß an der offenen Übersetzung des Kelchwortes «für alle» genommen. Nach der Wiederzulassung der tridentinischen Messe als außerordentlicher Form des römischen Ritus durch das Motu proprio *Summorum pontificum* (2007) und nach der Aufhebung der



Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe (2009) könnte die Entscheidung des Papstes für die wörtliche Übertragung des *pro multis* also durchaus als weiterer Schritt in den Aussöhnungsbemühungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Piusbruderschaft gedeutet werden.<sup>3</sup> Doch stellen wir kirchenpolitische Mutmaßungen zurück und wenden uns den Argumenten des Schreibens zu.

### 1. Die Argumente

Da ist zunächst das *philologische Argument*: «für viele» ist die genauere Übersetzung. Im Missale Romanum steht eben nicht *pro omnibus* (für alle), sondern *pro multis* (für viele). Wie aber konnte es nach dem Konzil überhaupt zu der Übersetzung «für alle» kommen? Der Papst erläutert, es habe seinerzeit einen Konsens in der Exegese gegeben, dass das griechische Wort «*hyper pollon*» in den Einsetzungsberichten bei Markus und Matthäus – von Jes 53,11f. her – ein Semitismus sei, der eine Gesamtheit, also «alle» meine. Diese Auffassung, die auf den Göttinger Neutestamentler Joachim Jeremias zurückgeht<sup>4</sup>, habe sich in den 1960er Jahren schnell durchgesetzt und dazu geführt, dass man bei der Übertragung des neuen *Ordo Missae* in die unterschiedlichen Landessprachen das *pro multis* mit «für alle» übersetzt habe. Der exegetische Konsens sei allerdings inzwischen «zerbröckelt; er besteht nicht mehr». Die Mehrheit der Gelehrten gehe heute davon aus, dass «viele» in Jes 53 und auch an anderen Stellen zwar eine Gesamtheit bezeichne, aber nicht einfach mit «alle» gleichgesetzt werden könne. Es sei die Gesamtheit Israels gemeint.<sup>5</sup> Der Papst verweist vor diesem Hintergrund darauf, dass moderne Bibelübersetzungen wie die deutsche Einheitsübersetzung wortgetreu formulieren: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird» (Mk 14, 24; vgl. Mt 26, 28).<sup>6</sup> Für den Papst folgt daraus: «Die Wiedergabe von «pro multis» mit «für alle» war keine reine Übersetzung, sondern eine Interpretation, die sehr wohl begründet war und bleibt, aber doch schon Auslegung und mehr als Übersetzung ist.» An dieser Aussage ist zweierlei bemerkenswert: Erstens wird traditionalistischen Stimmen eine klare Absage erteilt, die zwischen der «Messe aller Zeiten» – gemeint ist das Missale Pius V. (1570) – und der «Neuen Messe» – gemeint ist das Missale Paul VI. (1969) – unterscheiden und letztere auch wegen der landessprachlichen Übertragung des *pro multis* mit «für alle» als ungültig einstufen. Zweitens bleibt die pontifikale Option für eine wörtliche Übertragung nicht in einem leeren Verbalismus stecken, sondern fordert ergänzend eine theologische Auslegung.<sup>7</sup> Die Fremdheit der biblischen Sprach- und Denkwelt, die in der wörtlichen Übersetzung gerade nicht abgeschliffen wird, gibt der kirchlichen Auslegungsgemeinschaft zu denken und muss interpretativ für das heutige Verstehen aufgeschlossen werden. Das Votum für philologische

Exaktheit schließt Fortschreibungen und modische Aktualisierungen aus, wie sie im Modell der dynamisch-äquivalenten Übersetzung der 1970er Jahre hin und wieder vorkamen, und folgt dem Modell der Konkordanz, das Differenzierungen in der Ausgangssprache (*multi – omnes*) durch semantische Äquivalente auch in der Zielsprache (*viele – alle*) widergibt.<sup>8</sup> Dadurch wird der biblische Text in seiner Anstößigkeit nicht eingeebnet und auf das Maß unserer Lesegewohnheiten verkleinert. Die Fremdheit des Textes stark zu machen, schließt die Bereitschaft ein, die eigenen Denk- und Verstehensmuster kritisch befragen zu lassen. Biblizismus wird man dem bibeltheologisch geschulten und hermeneutisch versierten Pontifex daher nicht nachsagen können. Kritikwürdig ist allenfalls, dass Benedikt XVI. nicht nur von der Treue zum biblischen Zeugnis, sondern auch vom «Respekt vor dem Wort Jesu» spricht, als könne man aus den Abendmahlsberichten der Evangelien die authentische Stimme Jesu – seine *ipsissima vox* – vernehmen. Aber dass es die Abendmahlsworte Jesu nur in vier voneinander abweichenden Textzeugen gibt, ja dass die «Wandlungsworte» im römischen Missale selbst ein Mischzitat darstellen, welches das «für euch» der lukanisch-paulinischen Tradition und das «für viele» bei Markus und Matthäus zusammenzieht, ist Joseph Ratzinger natürlich bekannt. Er selbst hat dazu vermerkt: «Wir gehen davon aus, dass es die Überlieferung der Worte Jesu nicht ohne die Rezeption durch die werdende Kirche gibt, die sich streng zur Treue im Wesentlichen verpflichtet wusste, aber sich auch bewusst war, dass die Schwingungsbreite der Worte Jesu mit ihren subtilen Anklängen der Schrift in Nuancen Gestaltungen zuließ.»<sup>9</sup>

Das zweite Argument des Papstes ist die *Einheitlichkeit*. Ausdrücklich spricht er von der «Gefahr einer Spaltung im inneren Raum unseres Betens». Nicht nur unter den deutschen Bischöfen herrscht Uneinigkeit, wie das *pro multis* zu übersetzen sei, auch gibt es in den unterschiedlichen Sprachräumen der katholischen Weltkirche divergierende Übersetzungen. Im Polnischen und Norwegischen heißt es «für viele», im Französischen findet sich die sperrige Wendung «pour la multitude», die Italiener haben «per tutti», die Spanier «per todos los hombres» und die Amerikaner sind bereits 2010 auf Weisung des Heiligen Stuhls von «for all» auf «for many» umgestiegen, ohne dass dieser Wechsel größere Schwierigkeiten verursacht hätte. Um die Sprachverwirrung in der Herzmitte des Heiligen zu beheben, ist eine einheitliche Sprachregelung in der kulturell polyzentrischen Weltkirche wünschenswert.

Das *pastorale* Argument, das der Brief nur streift, wendet sich gegen das Missverständnis des Heilsautomatismus. Dass Christus für alle gestorben ist, heiße nicht schon automatisch, dass auch alle das Heil finden. Die Möglichkeit der freien Verweigerung bleibt, wie gerade eine Theologie der Freiheit anerkennen wird. Statt sich erlösen zu lassen, könnte man sich auch auf sich

selbst versteifen: «Lieber schuldig bleiben als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt – so will es unsere Souveränität», notierte schon Nietzsche. Allerdings wird eine heilsuniversalistische Theologie auf der Linie des II. Vatikanischen Konzils darauf hinweisen, dass Gott auch dem sich weigern wollenden Sünder noch einmal werbend gegenüber tritt. Es wäre ein Rückfall in den Heilspartikularismus würde man mit Gewissheit davon ausgehen, dass einige definitiv verloren gehen. Mit einem neuen Infernalismus, der im Jansenismus, aber auch noch in traditionalistischen Strömungen der Gegenwart vertreten wurde und wird, wäre der Kirche ebenso wenig gedient wie mit einer Allererlösungstheorie, welche die Freiheit des Menschen überspielt. Indirekt dürfte Benedikt XVI. durch den Hinweis auf die subjektive Aneignung des Heils auch die persönliche Disposition der Gläubigen und damit die eucharistische Unterscheidungskultur im Blick haben. Der Empfang der Kommunion ist mehr und anderes als das gewöhnliche Essen und Trinken, woran bereits Paulus erinnert hat (vgl. 1 Kor 11, 26–29).

Erstaunlich ist, dass der Papst das *ökumenische* Argument unerwähnt lässt. Nicht nur die orientalischen und byzantinischen Kirchen haben in ihren liturgischen Formularen durchgängig Äquivalente des lateinischen *pro multis*, kennen also die interpretative Wendung «für alle» nicht. Auch die Anglikaner, Lutheraner und Reformierten übersetzen, wenn sie sich nicht auf die Wendung «für euch» im Anschluss an Lk 22,19–20 beschränken, wörtlich. Die interpretative Übersetzung des *pro multis* mit «für alle», zu der sich die Liturgiereformer nach dem Konzil berechtigt fühlten, ist also in den letzten Jahren ein Sonderweg der katholischen Kirche gewesen. «Aus ökumenischen Gründen kann man deshalb die Entscheidung Roms, zu einer wörtlichen Übersetzung des *pro multis* zurückzukehren, nur begrüßen.»<sup>10</sup>

## 2. »Eine ungeheure Herausforderung«

Dennoch provoziert die päpstliche Entscheidung Irritationen und ruft Gegenstimmen auf den Plan. Hat die katholische Kirche in Deutschland gegenwärtig nicht andere Probleme? Wie kommt die Korrektur «für viele» bei den Gläubigen an, nachdem es in den Hochbeten über 35 Jahre lang «für alle» hieß? Steht hier nicht doch eine problematische Ausgrenzungslogik im Hintergrund? Soll gar die heilsuniversalistische Theologie des Konzils zurückgeschraubt werden? Benedikt XVI. räumt offen ein, dass die Änderung für die normalen Gottesdienstbesucher wie ein «Bruch mitten im Zentrum des Heiligen» wirken könnte. «Sie werden fragen: Ist nun Christus nicht für alle gestorben? Hat die Kirche ihre Lehre verändert? Kann und darf sie das? Ist hier eine Reaktion am Werk, die das Erbe des Konzils zerstören will? Wir wissen alle durch die Erfahrung der letzten 50 Jahre, wie tief die Veränderung liturgischer Formen und Texte die Menschen in die

Seele trifft; wie sehr muss da eine Veränderung des Textes an einem so zentralen Punkt die Menschen beunruhigen.»

Um diese Missverständnisse abzuwehren, fordert der Papst – wie schon das Schreiben von Kardinal Arinze – erläuternde *Katechesen*, die in den einzelnen Sprachräumen der Einführung der Neuübersetzung vorausgehen sollen. Solche Katechesen könnten eine Chance sein, über die Erläuterung des Kelchwortes hinaus den Zusammenhang zwischen letztem Abendmahl und Passion neu zu verdeutlichen und so den Glauben an die rettende und versöhnende Kraft des Todes Jesu hermeneutisch zu erschließen. Hier müsste zunächst klargestellt werden, dass die universale Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu nicht zur Disposition steht. Dass Christus für alle gestorben ist, gehört zu den Gewissheiten der kirchlichen Lehrtradition und ist biblisch gut begründet. Schon im 5. Jahrhundert wurde die These des Priesters Lucidus zurückgewiesen, dass Christus nur für die Erwählten gestorben sei (vgl. DH 332), auf der Synode von Quiercy von 853 wurde sodann gegen Gottschalks Lehre von der doppelten Prädestination und dessen Leugnung des universalen Heilswillens formuliert: «So wie es keinen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat» (DH 624). Gegenüber der immer wieder aufflackernden Versuchung des Heilspessimismus in der Theologie Calvins, aber auch im Jansenismus wurde die universale Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu vom kirchlichen Lehramt wiederholt affirmiert (DH 2005f; 2304; 3866–3877). Auch in der Schrift finden sich einschlägige Stellen, auf die der Papst in seinem Brief ausdrücklich verweist (vgl. Röm 8, 32; 2 Kor 5, 14; 1 Tim 2, 6). Christus ist für alle gestorben, das steht unverrückbar fest.

Die objektive Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu und die subjektive Aneignung sind allerdings zu unterscheiden. Der Empfang der «verwandelten» Gaben von Brot und Wein, in denen der *Christus passus* seine Gegenwart schenkt, ist eine Gabe der Verwandlung, die man im Glauben frei annehmen, die man aber auch ausschlagen kann. Dennoch wäre es problematisch, wenn die Unterscheidung zwischen objektiver Heilsbedeutsamkeit und subjektiver Aneignung auf der Linie einer heilspartikularistischen Theologie gedeutet würde, mag diese auch in der theologischen Tradition vielstimmig zu finden sein. Der Römische Katechismus, das wohl wichtigste Dokument des ordentlichen Lehramts in dieser Frage, führt die scholastische Distinktion an, der Heilstod Jesu sei zwar für alle ausreichend (*sufficiens pro omnibus*), aber nur für viele wirksam (*efficax pro multis*). Diese Unterscheidung, die sich auf die Stimmen einiger Kirchenväter, vor allem aber auf die scholastische Theologie berufen kann<sup>11</sup>, impliziert, dass nicht alle gerettet werden, sondern definitiv einige verloren gehen. Verbieht es aber nicht der eschato-

logische Vorbehalt, eine solche Einschränkung der Heilshoffnung vorzunehmen? Der unter Federführung von Walter Kasper verfasste *Erwachsenenkatechismus* von 1985 ruft demgegenüber in Erinnerung: «Weder in der Heiligen Schrift noch in der kirchlichen Glaubensüberlieferung wird von irgendeinem Menschen mit Bestimmtheit gesagt, er sei tatsächlich in der Hölle. Vielmehr wird die Hölle immer als *reale Möglichkeit* vor Augen gehalten, verbunden mit dem Angebot der Umkehr und des Lebens.»<sup>12</sup> Der *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 hat eine Einschränkung der Heilshoffnung zurückgewiesen und in der Auslegung des zweiten Glaubensartikels über Jesus Christus vermerkt: «Jesus erklärt, er gebe sein Leben hin «als Lösegeld für viele» (Mt 20,28). Der Ausdruck «für viele» ist *nicht einengend*, sondern stellt die ganze Menschheit der einzigen Person des Erlösers gegenüber, der sich hingibt, um sie zu retten (vgl. Röm 5,18-19). Im Anschluss an die Apostel (vgl. 2Kor 5,15; 1Joh 2,2) lehrt die Kirche, dass Christus ausnahmslos für alle Menschen gestorben ist» (KKK, Nr. 605).<sup>13</sup>

Wenn die universale Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu klargestellt ist, kann das Kelchwort im Römischen Kanon, das die Lesarten «für euch» und «für viele» verbunden hat, näher erläutert werden. Das «für euch» geht auf den Abendmahlsüberlieferung bei Lukas und Paulus zurück. Auf den ersten Blick schränkt es den Kreis noch weiter ein auf die, die beim Abendmahl versammelt sind. Aber die Jünger wissen, dass «die Sendung Jesu über sie und ihren Kreis hinausreicht». Es geht demnach nicht um Abschließung, sondern um eine Konkretisierung. Die beim Gottesdienst Versammelten sind persönlich angesprochen und gemeint. Das «für viele» geht auf die Abendmahlsüberlieferung bei Markus und Matthäus zurück. Es macht deutlich, «dass Jesus sich als den Gottesknecht von Jes 53 zu erkennen gab, sich als die Gestalt auswies, auf die das Prophetenwort wartete». Hier könnte und müsste die israeltheologische Einsicht vertieft werden, dass Jesus sich nicht nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels gesandt wusste, sondern dass er am Ende sein Geschick vom Vierten Gottesknechtslied her gedeutet hat und dadurch «seinen bleibenden Anspruch auf ganz Israel dokumentierte»<sup>14</sup>.

### 3. Die Dialektik «für viele» – «für alle»

Die eigentliche und bislang kaum angemessen gewürdigte Pointe des päpstlichen Schreibens findet sich am Schluss. Hier unterläuft der Papst die Alternativlogik mancher seiner Kritiker, die meinen «viele» gegen «alle» ausspielen zu sollen. Zunächst hält er fest: ««Alle» bewegt sich auf der ontologischen Ebene – das Sein und Wirken Jesu umfasst die ganze Menschheit, Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft. Aber faktisch, geschichtlich in der konkreten Gemeinschaft derer, die Eucharistie feiern, kommt er nur

zu «vielen».) Diese Unterscheidung zwischen ontologischer Universalität und heilsgeschichtlicher Konkretion ist nicht gleichzusetzen mit der scholastischen Distinktion zwischen Heilssuffizienz für alle und Heilseffizienz nur für viele. Sie ist nämlich offen für die biblische Logik der Stellvertretung, die von Benedikt in einer dreifachen Zuordnung zwischen viele und alle entfaltet wird.

Da sind zunächst die, die am Tisch des Herrn versammelt sind und die konkret angesprochen werden. Für sie gibt es, wie der Papst sagt, «Freude und Dankbarkeit» darüber, in die Nachfolge Christi und damit in die Gemeinschaft der Kirche berufen worden zu sein. Diese Gemeinschaft darf sich allerdings nicht in sich abschließen, sie ist kein exklusiver Heilsclub, sondern mit einer universalen Sendung beauftragt. Es gibt daher – und das ist der zweite Aspekt auf der Linie der biblischen Stellvertretungsaussagen – eine *Verantwortung* der vielen für alle. Wie Israel den heilsgeschichtlichen Auftrag habe, Segen für die Völker zu sein, so habe die Kirche die Mission, Salz der Erde und Sauerteig für die Welt zu sein. Joseph Ratzinger hat diese missionarische Dynamik der Kirche schon früh als «qualitative Katholizität» gekennzeichnet und erläuternd hinzugefügt: «Gerade sie lässt die Selbstbescheidung auf einen einmal erfassten Kreis nicht zu, sondern fordert immerfort die missionarische Dynamik des Sauerteigs, der den ganzen Teich durchdringt, des Lichtes, das auf dem Leuchter *für alle* leuchtet. Deswegen muss Kirche, die katholisch sein will, von dieser inneren Katholizität her immer auf die äußere Katholizität hin drängen, Kirche aller Völker und Kulturen zu sein.»<sup>15</sup> Es geht also nicht um die Beanspruchung einer heilsarroganten Sonderrolle, als ob die Grenzen der Kirche die Grenzen des Heils bedeuteten. Es geht auch nicht um Weltflucht oder Rückzug in die Bastion, wie man das interpretationsbedürftige Wort von der Entweltlichung in der Freiburger Rede des Papstes teilweise gedeutet hat. Vielmehr hat die Kirche im Sinne des II. Vatikanischen Konzils einen universalen Auftrag: «Deshalb ist dieses messianische Volk, auch wenn es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und nicht nur einmal als kleine Herde erscheint, dennoch für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils» (*Lumen gentium* Nr. 9). Dieser universale Auftrag ist angesichts der galoppierenden Erosion der Volkskirche hierzulande durchaus eine Herausforderung. Schon lange sind die praktizierenden Katholiken nicht mehr viele, sondern wenige, ja sie werden – anders als in anderen Regionen der Weltkirche<sup>16</sup> – immer weniger. Der Papst beschönigt die Lage nicht, hält aber gegenüber resignativen Emotionslagen das Therapeutikum bereit: «Aber nein, wir sind viele» – denn jede noch so kleine Gemeinde tritt bei der Feier der Eucharistie in die Gemeinschaft mit allen, rund um den Globus verstreuten Ortskirchen ein (vgl. LG 26). «Wir sind viele und stehen für alle.»

Unabhängig von der Debatte um das *pro multis* wird hier die eigentliche Herausforderung der Kirche sichtbar, wie das Evangelium in die Pluralität der spätmodernen Lebenswelten zu übersetzen sei. Nach einem Bonmot der Sprachtheorie ist jeder *traduttore* ein *traditore*, der im Akt des Übersetzens immer auch Verrat an der Vorlage begeht. Auch die Auslegungsgemeinschaft der Kirche wird hinter dem Original des Evangeliums immer zurückbleiben und in der Glaubenspraxis allenfalls abgeschwächte Versionen bieten können. Dabei wäre es durchaus nötig, in der bunten Palette heutiger Sinnangebote eine ansprechende und authentische Übersetzung vorzulegen. Wenn «viele» das wieder intensiver versuchen würden, hätten am Ende «alle» etwas davon.<sup>17</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 22.

<sup>2</sup> Christian GEYER hat daher gegenüber einer rein kirchenpolitischen Lesart, wie sie vom Münsteraner Philosophen Klaus MÜLLER vertreten wird, notiert: «Nicht untypisch für deutsche Rom-Empfindlichkeiten: kaum hat man einmal eine theologisch wirklich erhebliche Frage am Wickel, die ins Zentrum der christlichen Erlösungsidee vorstößt, lässt man sie schon wieder im kirchenpolitischen Pulverdampf untergehen.» DERS., *Für viele, nicht für alle: Mit der neuen Messformel setzt der Papst keine Reaktion ins Werk, sondern verschafft dem Wortlaut der Bibel Geltung*, in: F.A.Z. vom 27. April 2012 (Nr. 99), S. 29.

<sup>3</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben Motu proprio Summorum pontificum*, in: Albert GERHARDS (Hg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg 2008, 12-28. Die Aussage des Dokuments, dass das Missale von 1962 «niemals abgeschafft» (ebd., 15) worden sei, steht allerdings in einer gewissen Spannung zur Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* Pauls VI. vom 3. April 1969, in der sich eine an Deutlichkeit kaum zu überbietende Derogationsformel findet: «Unsere Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung jedweder entgegenstehender Konstitutionen und Verordnungen unserer Vorgänger sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien und auch wenn sie besonderer Erwähnung und Derogation bedürften» (AAS 61, 1969, 217-222, hier 222). Auch gegenüber Erzbischof Lefebvre hat sich Paul VI. mit entsprechender Deutlichkeit geäußert: «Aus Deiner falschen Geisteshaltung kommt, daß Du die *mißbräuchliche Feier* der nach dem hl. Papst Pius V. benannten hl. Messe beibehältst. Das Werk der Erneuerung der Liturgie, das in unserer Zeit geleistet wurde, wurde durch das Konzil ausgelöst, begründet und ausgerichtet [...]. Wir haben diese Erneuerung mit unserer Autorität als gültig anerkannt und verordnet, dass sie *von allen Katholiken* mitvollzogen wird. Wenn wir entschieden haben, dass in dieser Sache *kein Aufschub* angebracht und *keine Ausnahme* zu gewähren ist, so wegen des Heils der Seelen und der Einheit der ganzen kirchlichen Gemeinschaft [...]. Was Deinen Fall betrifft, ist das Festhalten am alten Ritus in Wirklichkeit der Ausdruck einer verfälschten Ekklesiologie, Mittel zur Bekämpfung des Konzils und seiner Reformen» (zitiert nach Yves CONGAR, *Der Fall Lefebvre*, Freiburg 1976, 126f.). An den Karfreitagsfübitten im alten und im neuen Missale ließe sich die unterschiedliche Ausrichtung der Ekklesiologien exemplarisch illustrieren. – Bereits in seiner Autobiographie hat Joseph RATZINGER seine Bestürzung «über das Verbot des alten Missale» geäußert, etwas Derartiges habe es «in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben» (DERS., *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 172). Mit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* von 2007 hat Benedikt XVI. die Entscheidung seines Vorgängers revidiert.

<sup>4</sup> Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, 170: «Während «viele» im Griechischen (wie im Deutschen) im Gegensatz zu «alle» steht, also ausschließenden Sinn hat (viele, aber nicht alle), kann hebr. *rabbim* einschließenden Sinn haben (die Gesamtheit, die viele einzelne umfasst). Dieser inkludierende Sprachgebrauch hängt damit zusammen, dass das Hebräische und das Aramäische kein Wort für «alle» besitzen.» Jeremias schließt daraus, dass Mk 14,24 «im inkludierenden Sinn zu interpretieren» sei. «Pollon ist also Semitismus» (174).

<sup>5</sup> Zu dieser Einschätzung gelangt – unter Rückgriff auf Arbeiten von B. Janowski und H.-J. Hermisson – auch Michael THEOBALD, «Pro multis» – Ist Jesus nicht «für alle» gestorben? *Anmerkungen zu einem römischen Entscheid*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»*, Freiburg 2006, 29–54, hier 40f. Vgl. auch Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 26–28) (EKK I/4), Düsseldorf 2002, 115f.

<sup>6</sup> Die revidierte Luther-Bibel, die Neue Zürcher Bibel (die auf Zwingli zurückgeht) verfahren nicht anders.

<sup>7</sup> Der Hinweis, dass jede Übersetzung eine Interpretation ist, erscheint in diesem Zusammenhang ebenso banal wie zutreffend, greift aber dann wohl zu kurz, wenn in der Zielsprache semantische Äquivalente (viele – alle) vorhanden sind, die der Originalsprache (*multi – omnes*) entsprechen. Über das Postulat der philologischen Exaktheit hinaus geht die keineswegs leicht zu beantwortende Frage, wie die poetische Qualität der lateinischen Liturgiesprache in den jeweiligen Landessprachen erreicht werden kann: «Treue in der Übersetzung des einzelnen Wortes kann fast nie den Sinn voll wiedergeben, den es im Original hat. Denn dieser erschöpft sich nach seiner dichterischen Bedeutung fürs Original nicht in dem Gemeinten, sondern gewinnt diese gerade dadurch, wie das Gemeinte an die Art des Meinens in dem bestimmten Worte gebunden ist.» Walter BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: DERS., *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 50–62.

<sup>8</sup> Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Dem Ursprungssinn verpflichtet. Zur Revision der «Zürcher Bibel»*, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 566–571, bes. 570.

<sup>9</sup> Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 147f.

<sup>10</sup> Helmut HOPING, «Für die vielen». *Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe*, in: STRIET (Hg.), *Gestorben für wen?* (s. Anm. 5), 65–79, hier 74.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Manfred HAUKE, «Für viele vergossen». *Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten*, Augsburg 2008, 55–62; sowie Michael THEOBALD, «Pro multis» (s. Anm. 5), 44–48.

<sup>12</sup> *Katholischer Erwachsenen-Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, 423.

<sup>13</sup> Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Freiburg 2000.

<sup>14</sup> Michael THEOBALD, «Pro multis» (s. Anm. 5), 43.

<sup>15</sup> Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Gesammelte Schriften 8/1 und 2), Freiburg 2010, 194f.

<sup>16</sup> Vgl. John L. ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2011.

<sup>17</sup> Bei dem vorliegenden Essay handelt es sich um die erweiterte Version des Beitrags: *Für viele und für alle*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 11. Mai 2011 (Nr. 109), S. 49. – Die differenzierte Argumentation des päpstlichen Schreibens, aber auch der Austausch mit meinen Wiener Kollegen Ludger Schwienhorst-Schönberger und Hans-Jürgen Feulner haben mich zur Revision meiner bisherigen Position veranlasst. Vgl. Jan-Heiner Tück, *Memoriale passionis. Die Selbstgabe Jesu Christi für alle als Anstoß für eine eucharistische Erinnerungssolidarität*, in: Striet, *Gestorben für wen?* (s. Anm. 5), 93–110.



## SIND WIR KATHOLISCH GENUG?

*Editorial*

Das dritte Kirchenattribut – «katholisch» – ist wohl das am schwersten verständliche. Wer sich als Katholik zur «heiligen, katholischen Kirche» bekennt, legt in dieses Bekenntnis zumeist zu viel und zugleich zu wenig hinein. Zu viel, wer sich damit zu seiner eigenen konfessionellen Identität zu bekennen meint, in Abgrenzung von anderen christlichen Kirchen; zu wenig, wer nicht bedenkt, dass alle Christen jedweder Konfession sich im Credo zur Katholizität der (ihrer) Kirche bekennen. Dass eine Konfession zu ihrer Kennzeichnung ein Kirchenattribut in Anspruch nimmt, zu dem sich alle christlichen Kirchen bekennen müssen: das stellt das vielleicht schwierigste ekklesiologische Problem dar.

Zwar grenzen sich auch zwei andere Kirchengemeinschaften mit einem Attribut ab, zu dem sich alle christlichen Kirchen bekennen. Jede christliche Kirche oder kirchliche Gemeinschaft wird sich als «orthodox», rechtgläubig, bezeichnen und ebenso sehr als «evangelisch», am Evangelium ausgerichtet und ihm verpflichtet. Doch diese beiden Attribute sind im Gegensatz zum «katholisch» nicht in das allgemeine Glaubensbekenntnis eingegangen.

Dazu kommt ein weiterer Stein des Anstoßes. Von den vier im Credo aufgezählten Kennzeichen der Kirche – «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche» – ist «katholisch» das einzige, das keine biblische Grundlage hat. Es ist zwar sehr alt und findet sich schon in den ersten nach-apostolischen Schriften, wie mehrere der nun folgenden Beiträge erwähnen. Und doch stellt sich die Frage, was diese Schriftsteller dazu geführt haben kann, dieses unbiblische Wort zu gebrauchen. Denn als «katholisch», das heißt «allumfassend», kennzeichnen sie ausgerechnet die damals noch sehr kleinen Einzelgemeinden. Diese Beobachtung führt in das Herzstück der Ekklesiologie: Das Allumfassende findet sich im Vereinzelten, «das Ganze im Fragment» (*Werner Löser*), «universale Einheit in ortsgebundener Vielfalt» (*Walter Kardinal Kasper*).

Das Paradox lässt sich, wie die folgenden Beiträge betonen, nur christologisch erklären und lösen. Wie Gott in einem geschichtlich und geographisch bestimmten Einzelmenschen Mensch wurde, so verwirklicht sich die eine allumfassende «katholische» Kirche, als Frucht und Weiterführung der Menschwerdung Gottes, nur in einer Vielzahl von geschichtlich und geographisch begrenzten Ortskirchen. Dass diese Vielzahl in der Geschichte

zu Trennungen und Spaltungen geführt hat, ist die ekklesiologische Tragik; dass in der Vielgestalt der einen «katholischen» Kirche die Einheit dennoch fort dauert, ist das große Hoffnungszeichen. Dieses Fortdauern meint das vieldiskutierte «*subsistit*»; denn in gutem Latein und in den neulateinischen Sprachen heißt «*subsistere*» ganz schlicht «fortdauern». Dass sich die wahre Katholizität im Sinne des Fortdauerns nur in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht findet, ist die Einsicht, die John Henry Newman (im Gegensatz zu Oscar Wilde) zur Konversion bewogen hat (*Thomas Möllenbeck*).

Von der so verstandenen Katholizität werden jedoch nicht nur die einzelnen Gläubigen in Pflicht genommen. Grundlegender noch steht die Kirche selbst unter einer vierfachen, unaufgebbaren Verpflichtung. In erster Linie muss sie zu dem Sorge tragen, was ihre Einheit in der Vielfalt und ihre Vielfalt in der Einheit garantiert. Das ist das Bischofsamt, das die Eigenständigkeit der Ortskirchen garantiert und zugleich auch die Einheit der Gesamtkirche durch die kollegiale Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom. Das Petrusamt ist der eigentliche Garant der Katholizität der Kirche, indem es zugleich die Garantie für ihre Apostolizität ist. Noch grundlegender wird die Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Riten und Charismen durch die Sakramente garantiert, namentlich durch die Taufe und die Eucharistie und, als deren Ermöglichungsgrund, durch das Weiheamt. Die Sakramente verbinden die Kirche als «Leib Christi» je und je unmittelbar mit Christus – eine Perspektive, die nicht zuletzt durch Henri de Lubac wieder in die theologische Diskussion eingebracht wurde (*Michael Figura*).

Dabei ist die Kirche «alles andere als eine geschlossene Gesellschaft». Einerseits – und das ist die zweite Aufgabe, die die Katholizität der Kirche stellt – ist innerhalb ihrer kollegial-sakramentalen Einheit Vielfalt nicht nur möglich, sondern gefordert. Keine einzige geschichtlich-kulturelle Ausprägung kann die ganze Fülle, das «*pleroma*» Christi adäquat zum Ausdruck bringen. Deshalb ist die Vielfalt der Riten und der Charismen innerhalb der einen Kirche nicht nur zu dulden, sondern zu pflegen und zu fördern (1 Kor 12, 4–31). Das geschieht in der Vielfalt der Ordensgemeinschaften und kirchlichen Bewegungen neben und unter dem um die Einheit besorgten Amt, und nicht zuletzt in der Vielfalt der Riten innerhalb der einen Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte, diese Vielfalt den Bischöfen dadurch bewusst zu machen, dass die Eucharistie in der Konzilsaula jeden Tag in einem andern Ritus gefeiert wurde. In die gleiche Richtung gehen auch die Einheitsbemühungen Papst Benedikts XVI.

Heilsgeschichtlich wohl noch wichtiger ist die durch diese «innere» Katholizität ermöglichte Katholizität der Kirche nach außen, ihre Öffnung auf die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu, aber auch zur ganzen Weltwirklichkeit. Die ökumenische Verpflichtung ist

der Kirche als katholischer sozusagen ins Wesen eingeschrieben, und wehe, wenn sie diese ihre Pflicht nicht wahrnimmt (*Walter Kasper, Kurt Koch, Frère François*). Ihr Wesen als fortlebender Christus verbietet es ihr jedoch, dieser Pflicht nur pragmatisch-politisch nachzukommen und nur eine «versöhnte Verschiedenheit» anzustreben (*Johannes Schellhas*). Das Bemühen muss vielmehr dahin gehen, in der gemeinsamen Verwurzelung in Christus zu einer wahrhaft katholischen Einheit der Kirchen zurückzufinden. Ein erster Schritt in dieser Richtung wäre die Anerkennung der geschichtlich gewordenen Vielfalt nicht als kirchentrennend, sondern als «katholische» Bereicherung. Das könnte in dem Maße geschehen, als sich die Verschiedenheiten nicht aus einem Widerspruch gegen das Überlieferte ergeben haben, sondern aus (vielleicht einseitigen) Entfaltungen verschiedener Aspekte der einen Fülle Christi.

Über diese ökumenische Offenheit hinaus ist auch die Offenheit für alle menschliche Wirklichkeit konstitutiv für die Katholizität der Kirche. Kraft der Überbrückung aller menschlichen Gegensätze (Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Sklaven und Freie, männlich und weiblich) in der Gemeinschaft der einen Kirche, auf die Hans Urs von Balthasar wiederholt verwiesen hat (*Werner Löser*), bleibt der Kirche nichts Menschliches fremd. Zu diesem Menschlichen gehören die verschiedenen Religionen der Menschheit, aber auch die nicht religiösen humanistischen Werte. Das II. Vatikanische Konzil hat in seinen «Erklärungen» eine Tür zum Verständnis dieser menschlichen Werte aufgetan; deshalb kann es im Blick auf die Katholizität der Kirche nicht angehen, diesen Erklärungen lehramtlichen Wert abzusprechen und ihre Verbindlichkeit herabzustufen (*Jan-Heiner Tück*). Sie gehören vielmehr zum wesentlichen Erkenntnisfortschritt, den das Konzil der Kirche gebracht hat.

Die Offenheit für alles Menschliche muss schließlich auch dazu führen, die Stimme jener Menschen ernsthaft anzuhören, die ausdrücklich außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen wollen. In diesem Sinn wird in diesem Heft eine neue Rubrik eingeführt: «Die Stimme des Gastes» (*Julia Kristeva*).

Angesichts dieser vielfältigen Aufgaben, die die Katholizität der katholischen Kirche stellt, wird der Schluss unausweichlich: Die Kirche und wir Katholiken müssen noch «katholischer» werden, um wirklich katholisch zu sein.

*Peter Henrici*

WALTER KASPER · ROM

## KATHOLIZITÄT

### ALS CHRISTOLOGISCH UND PNEUMATOLOGISCH BEGRÜNDETE EINHEIT IN VIELFALT

Wenn man von der katholischen Kirche spricht, dann versteht man das Adjektiv katholisch gewöhnlich als unterscheidende Konfessionsbezeichnung für die römisch-katholische Kirche sowie für die Ostkirchen, welche in voller Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen. Dieses Verständnis stößt sich jedoch mit der Tatsache, dass auch die orientalisches-orthodoxen, die orthodoxen Kirchen wie alle traditionellen evangelischen Kirchen und Kirchengemeinschaften sich mit dem Glaubensbekenntnis der alten Kirche zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Auch sie nehmen für sich in Anspruch katholische Kirche zu sein. Die evangelischen Kirchen tun dies auch dann, wenn sie in der deutschen Übersetzung statt von der katholischen Kirche von der allgemeinen oder von der christlichen Kirche sprechen. Das wirft die Frage auf: Was bedeutet katholisch?, und was meinen wir, wenn wir von der katholischen Kirche sprechen?<sup>1</sup>

#### *1. Patristische Grundlegung*

Der Begriff «katholisch» meint in seinem ursprünglichen Wortsinn das Allgemeine und umfassende Ganze, das mehr ist als die Summe seiner Teile. Dieser Begriff «katholisch» findet sich im Unterschied zu den drei anderen Attributen der Kirche – Einheit, Heiligkeit und Apostolizität – im Neuen Testament noch nicht als Attribut der Kirche.<sup>2</sup> Er begegnet uns jedoch bereits in sehr frühen Glaubensbekenntnissen (DH 2-5) und in den Canones des ersten ökumenischen Konzils von Nikaia (325) (DH 127f.). Von dort ist er in das Große Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel (381) (DH 150) eingegangen, das in allen östlichen wie westlichen Kirchen

*WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 1964-1970 Professor für Dogmatik an der Universität Münster, 1970-1989 an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, seit 1999 Sekretär, 2001-2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Teil der Liturgie geworden ist. Auch das Apostolische Glaubensbekenntnis, ursprünglich ein Taufbekenntnis, bekennt sich in der allen westlichen Kirchen gemeinsamen endgültigen Fassung zur «heiligen katholischen Kirche» (DH 30).

Alle diese Bekenntnisaussagen sind älter als die erst späteren Spaltungen, sowohl die von den orientalisch-orthodoxen Kirchen (5. Jahrhundert), von den orthodoxen Kirchen (11. Jahrhundert) und erst recht die von den evangelischen Kirchen und Kirchengemeinschaften (16. Jahrhundert). Sie sind nach der Hl. Schrift das wohl stärkste Band, welches die getrennten Kirchen ökumenisch verbindet und zusammenhält. Sie sind eine Zusammenfassung der biblischen Botschaft und deren maßgebliche kirchliche Interpretation.

Fragt man nun, was das Adjektiv «katholisch» in Bezug auf die Kirche sagt, dann muss man bei dem Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien ansetzen, der es in seinem Brief an die Smyrner (nach der Frühdatierung schon vor dem Jahr 117, nach anderen erst gegen Mitte des 2. Jahrhunderts) erstmalig gebraucht. Er schreibt: «Wo der Bischof erscheint, da ist die Gemeinde (πληθος) wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche (καθολικὴ ἐκκλησία) ist» (Smyrn 8, 2). Ignatius will damit sagen: Die einzelne Ortskirche, deren Haupt der Bischof ist, ist die Vergegenwärtigung der katholischen Kirche, die überall dort ist, wo man auf Jesus Christus hört (vgl. Eph 6,2). Katholisch ist die Kirche also letztlich von Christus her; in ihm ist ja Gott in seiner ganzen Fülle (πλήρωμα) erschienen (Kol 1,19; 2,9), ein Begriff, den man in einem gewissen Sinn als biblisches Äquivalent von katholisch verstehen kann. Diese christologische Fülle ist in der vom Bischof geleiteten Ortskirche präsent. Damit gehört sowohl die christologische Begründung wie die bischöfliche Verfasstheit von Anfang an zur Katholizität der Kirche.

Diese bei Ignatius nur angedeuteten Zusammenhänge kommen bereits um 160 in dem Bericht vom Martyrium des Polykarp zum Ausdruck. Der Bericht ist als Brief «an alle Gemeinden der heiligen katholischen Kirche an allen Orten» (Praeskript) gerichtet. Alle auf dem ganzen Erdkreis zerstreuten Gemeinden (8,1) sind katholisch, weil sie Jesus Christus als den einen Hirten der katholischen Kirche haben (19,2). Entsprechend wird Polykarp Bischof der katholischen Kirche von Smyrna bezeichnet (16,2). Das Bekenntnis zur katholischen Kirche bedeutet also ursprünglich das Bekenntnis zu der einen universalen Kirche Jesu Christi, die in den vielen, über den ganzen Erdkreis zerstreuten Ortskirchen lebt und die von Anfang an unlöslich mit der bischöflichen Verfassung der Kirche verbunden ist. Katholizität meint universale Einheit in ortsgebundener Vielfalt.

Damit sind bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts die Linien vorgezeichnet, die dann bei Augustinus nur noch ausgezogen werden. Nach Augustinus (+ 430) kommt der Ausdruck catholica von καθ' ὅλου und meint

*secundum totum*, d.h. die ganze über die ganze Welt ausgebreitete Kirche (ep. ad Petilianum 2, 38,91). Die katholische Kirche meint also die weltweite universale Kirche im Unterschied zu den lokalen schismatischen Abspaltungen (ep. 93,23). Damit konnte Augustinus den schismatischen nordafrikanischen Donatisten, die nicht in universaler Gemeinschaft stehen, absprechen katholische Kirche zu sein. Es wäre jedoch verkehrt, Augustinus Verständnis allein als geographische Universalität zu verstehen. Dahinter steht bei Augustinus eine tiefere qualitative Bedeutung. Die Einheit der Kirche besteht für ihn in der Liebe; sie ist das Herz seines Kirchenverständnisses. Weil die Spaltungen aus der Liebe herausfallen, zerstören sie die Kirche und das Kirchesein.

Schon kurz vor Augustinus fasst Cyrill von Jerusalem (+ 386/7) die qualitative und die quantitative Bedeutung zusammen: «Die Kirche heißt katholisch, weil sie auf dem ganzen Erdkreis, von dem einen Ende bis zum anderen verbreitet ist, und weil sie allgemein und ohne Unterlass all das lehrt, was der Mensch von dem Sichtbaren und Unsichtbaren, von dem Himmlischen und Irdischen wissen muss, weil sie das ganze Menschengeschlecht, Herrscher und Untertanen, Gebildete und Ungebildete zur Gottesverehrung führt, weil sie allgemein jeder Art von Sünden, die mit der Seele und dem Leib begangen werden, behandelt und heilt, endlich weil sie in sich jede Art von Tugend, die es gibt, besitzt, mag sich dieselbe in Werken oder Worten oder in irgendwelchen Gnadengaben offenbaren» (Myst. Katechesen, 18,23).

Nach Augustin und nicht ohne kritischen Blick auf dessen von ihm als neuartig empfundene Gnadenlehre hat Vinzenz von Lerin (+ um 435) das bekannte, später oft, auch noch vom I. Vatikanischen Konzil (DH 3020) zitierte Axiom aufgestellt, als katholisch habe zu gelten, was überall, immer und von allen geglaubt wurde und wird (Commonitorium 2,5). Die Katholizität hat nach Vinzenz also sowohl eine diachrone die Zeiten übergreifende und auf den Ursprung zurückweisende wie eine synchrone den gegenwärtigen Glaubenskonsens bezeichnende Bedeutung. Sie meint sowohl Ganz- und Rechtgläubigkeit wie geographische Universalität. Cyrill von Jerusalem hat außerdem deutlich gemacht, dass das Kriterium «was von allen geglaubt wird» soziale, ethnische, kulturelle Katholizität einschließt und alle sozialen Gruppen, Arme wie Reiche, Gebildete wie Ungebildete, Hoch- und Niedriggestellte umfasst.

## 2. Konfessionelle Engführungen

Von seinem Wortsinn her hat der Begriff «katholisch» eine universale und integrale Bedeutung. Es wurde aber bereits bei den Kirchenvätern deutlich, dass die Wesensbezeichnung der Kirche als katholisch schon früh zu einem

Kriterium der Abgrenzung von schismatischen und als häretisch betrachteten Gemeinschaften wurde. Das war schon bei Ignatius von Antiochien der Fall, der sich in seinen Briefen gegen auseinander tendierende Strömungen in den Gemeinden wandte und sich mit Nachdruck für die Einheit um den Bischof einsetzte (Eph. 2,2; 4,1f.; 20,2; Magn 6; 7; Trall. 2f.; 7; 13,2 u.a.). Vollends ist diese Tendenz bei Augustinus deutlich geworden.

Die weitere Geschichte wurde vor allem durch zwei Entwicklungen, die zugleich epochale Umbrüche waren, bestimmt.<sup>3</sup> Durch den Codex des Theodosius (438) wurde die Kirche formell zur Reichskirche erklärt. Reichsrechtlich anerkannt waren aber allein die Kirchen, welche in Gemeinschaft mit Rom stehen. Diese Bestimmung wurde in den Codex des Justinian (529–534) übernommen und ist von dort in das Recht des mittelalterlichen Heiligen Römischen Reichs eingegangen. Damit waren Häresie und Schisma nicht mehr nur eine Bedrohung der inneren Einheit der Kirche, sie stellten vielmehr auch die Einheit des Reichs in Frage. Schisma und Häresie wurden darum nun auch reichsrechtlich geahndet und meist blutig verfolgt.

Durch die Gregorianische Reform im 11. Jahrhundert kam ein weiteres einschneidendes Element hinzu. Sie stellte «die größte Wende dar, die die katholische Ekklesiologie erfuhr.»<sup>4</sup> Die Zusammengehörigkeit mit den Kirchen des Ostens hatte sich gelockert beziehungsweise war zerbrochen. Die Päpste bezeichneten nun die römische Kirche als *mater omnium catholicorum*. Am Eingang der Lateran-Basilika in Rom findet man bis heute in Stein gemeißelt in großen Lettern: «*Caput e Mater omnium ecclesiarum*». Das letztere konnte und kann historisch bestenfalls von den Kirchen der westlichen Reichshälfte gelten und zeigt wie sehr der Osten bereits weitgehend aus dem Blickfeld entschwunden war. So konnten die Päpste nach Trennung vom Osten die *ecclesia catholica* als *ecclesia romana* bezeichnen. Das ging bis hin zu der Zuspitzung bei Papst Bonifaz VIII., der in der Bulle «*Unam sanctam*» (1302) feierlich erklärte, dass das Heil allein in der römischen Kirche und in der Unterordnung unter den römischen Pontifex möglich sei (DH 870–872). Ganz aus dem Blick geraten waren die Ostkirchen freilich auch im Mittelalter nicht. Es gab immer wieder Bemühungen um die Einheit. Noch das Konzil von Florenz (1439–1445) sprach ausdrücklich von der Einheit der östlichen und westlichen Kirche (COD 499f.).

Für die seit dem 11. Jahrhundert von Rom getrennten Ostkirchen war und blieb es selbstverständlich, sich mit dem Großen Glaubensbekenntnis zu der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu bekennen; ja sie legten und legen sogar größten Wert auf ihre Katholizität, die sie bis heute als Teilnahme an der Fülle des trinitarischen Lebens Gottes verstehen.<sup>5</sup> In der slawophilen russisch-orthodoxen Tradition des 19. Jahrhunderts kam freilich ein völkisch-nationales Element mit ins Spiel. Katholizität wurde

dort mit dem nur schwer zu übersetzenden Wort «sobornost» wiedergegeben, was die überindividuelle Einheit und Ganzheit des Volkes und der Kirche meint. Aus katholischer Perspektive wurden die orthodoxen Kirchen in der Neuzeit ohnedies als nationale Partikularkirchen wahrgenommen, denen die katholische Universalität abgeht. Von dieser soziologischen und nationalen Sicht versucht sich die patristisch erneuerte neuere orthodoxe Theologie freizumachen. Sie verbindet den Begriff katholisch mit der eucharistischen *communio*-Ekklesiologie, nach der die orthodoxen Kirchen durch den einen Glauben und die eine Eucharistie in synodaler Gemeinschaft in der einen katholischen Kirche verbunden sind.

Eine neue Problemstellung kam durch die Reformation des 16. Jahrhunderts auf. Die Reformatoren intendierten, wie man sich heute wieder deutlicher bewusst macht, keine protestantische Sonderkirche; sie verstanden sich in der Tradition der alten Kirche, wollten eine Reform der ganzen Christenheit und hielten mit dem Bekenntnis der alten Christenheit auch am Bekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche fest.<sup>6</sup> Als sich im Prozess der Konfessionsbildung eigene reformatorische Kirchen herausbildeten, mussten diese schon aus rechtsrechtlichen Gründen Wert darauf legen, als katholische Kirche anerkannt zu werden. Was sich herausbildete, war freilich ein neuer Typ von Kirche, bei dem im Unterschied zu den orthodoxen Kirchen nicht nur die Gemeinschaft mit Rom sondern auch die bischöfliche Verfasstheit verloren ging. Der Verlust der Einheit im Episkopat und im Primat führte zu einem landeskirchlichen Partikularismus und zu immer wieder neuen Abspaltungen. Die Katholizität wurde mit Hilfe des reformatorischen Kirchenverständnisses als Eigenschaft der geglaubten verborgenen bzw. unsichtbaren Kirche verstanden.

Demgegenüber versuchte die katholische Apologetik aufzuzeigen, dass alle vier im Glaubensbekenntnis genannten Kennzeichen der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) allein in der katholischen mit Rom vereinten Kirche verwirklicht sind. Katholizität wurde damit praktisch mit Romanität gleichgesetzt.<sup>7</sup> Das Tridentinische Glaubensbekenntnis (1564) brachte diese Identifizierung zum Ausdruck, indem es vom Bekenntnis zur *sancta catholica et apostolica Romana ecclesia* sprach (DH 1868).

Zu wieder einer neuen Situation kam es durch die Säkularisation von 1803. Sie besiegelte das Ende der alten Reichskirche. Damit entfiel für die evangelischen Kirchen der Grund aus Gründen der politischen und rechtlichen Anerkennung auf ihre Katholizität zu pochen. Jetzt erst konnte katholisch zu einer unterscheidenden, meist polemisch abgrenzenden und auf evangelischer Seite meist negativ besetzten Konfessionsbezeichnung werden. Katholisch galt jetzt im Unterschied zur evangelischen Kirche der Freiheit des Christenmenschen als Ausbund eines ultramontanen römischen, zentralistischen, institutionellen, unfrei machenden Kirchenverständnisses.



### 3. Überwindung des Konfessionalismus

Bereits im 19. Jahrhundert setzten Gegenbewegungen zu diesem engen und verhärteten Konfessionalismus ein. Auf katholischer Seite haben Theologen wie Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler aus dem Geist der Romantik und ihres ganzheitlichen organologischen Denkens aus den konfessionellen Verengungen herauszuführen und das ursprüngliche patristische Verständnis zu erneuern versucht.<sup>8</sup> Vertreter eines hochkirchlichen Neuluthertums (A.F.C. Vilmar, W. Löhe u.a.) haben von anderen Voraussetzungen her das Katholische im Evangelischen wieder entdeckt. In der anglikanischen Gemeinschaft kam es in der Oxford-Bewegung zu einer patristischen Rückbesinnung, aus der John Henry Newman hervorging, der dieses Erbe nach seiner Konversion in die katholische Kirche einbrachte. Möhler und Newman wurden so zu den beiden großen Vorläufern der katholischen kirchlichen Erneuerung im 20. Jahrhundert. Von ihnen angeregt haben Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Adam, Hans Urs von Balthasar u.a. schon vor dem II. Vatikanischen Konzil den ursprünglichen ganzheitlichen Sinn des Katholischen wieder ins Bewusstsein gehoben.<sup>9</sup>

Das II. Vatikanische Konzil konnte an diese Erneuerungsbewegungen anknüpfen und hat die ganzheitliche, umfassende universale Weite des Katholischen in seiner Einheit wie seiner inneren Vielfalt der Völker, Kulturen, Ortskirchen und Charismen neu zur Geltung gebracht (LG 13). Damit hat es eine bedeutsame ökumenische Öffnung verbunden. Es anerkannte, dass sich außerhalb der institutionellen Grenzen der katholischen Kirche vielfältige Elemente des Katholischen finden. Es hat aber im Sinn der alten Kirche an der Bindung des Katholischen an das Bischofs- und an das Petrusamt festgehalten und betonte dabei sogar, dass die Fülle der Heilmittel nur in der katholischen Kirche gegeben ist, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und der Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm subsistiert (LG 8; UR 3). Dieses «subsistit in» hat zu einer breiten kontroversen Diskussion geführt, auf die in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann.<sup>10</sup> In der Sache wollte das Konzil damit im Sinn der altkirchlichen Tradition das Proprium des Katholischen festhalten und sich zugleich der ökumenischen Frage öffnen. Wichtig war ihm vor allem, dass das ganze geistliche, liturgische, disziplinäre und theologische Erbe der Ostkirchen mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört (UR 17).

Auf evangelischer Seite kam es zu einem ähnlichen ökumenischen Wandel. Schon im 19. Jahrhundert entstanden konfessionelle Weltbünde, nach dem II. Weltkrieg kam es zur Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen. Während dessen erste Vollversammlung in Amsterdam (1948) katholisch noch im Sinn eines sakramental, episkopal und zentral verfassten

Kirchentyps verstand und diesem den ereignishaften evangelischen Kirchentyp entgegensetzte, verstand die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) Katholizität als wesensmäßige Qualität der Kirche. Evangelische Theologen wie Nathan Söderblom, Friedrich Heiler, Paul Tillich u.a. hatten vorgearbeitet, die Katholizität auch für die evangelische Kirche neu entdeckt und von einer evangelischen Katholizität gesprochen. Heute nehmen alle maßgeblichen Vertreter der evangelischen Theologie die Bezeichnung katholisch auch für die evangelische Kirche in Anspruch. Zumindest in der seriösen Theologie hat der Begriff katholisch seine Abgrenzungs- und Abschreckungsfunktion verloren.

Doch damit ist die Frage nach dem spezifisch katholischen und nach dem spezifisch evangelischen Verständnis von Katholizität neu aufgeworfen. Als Antwort genügt es nicht, das Katholische selbstbewusst im Sinn des katholischen «und» (Glaube und Liebe, Gnade und Werke, Schrift und Tradition) im Unterscheid zum protestantischen «allein» (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*) zu definieren; denn eben mit diesem vermeintlich ganzheitlichen Verständnis des Katholischen kommt wider Willen doch wieder eine konfessionelle Ab- und Ausgrenzung zum Ausdruck.

#### 4. Katholizität als *concretum universale*

Um weiterzukommen empfiehlt es sich, von dem gemeinsamen trinitarischen und christologischen Verständnis der Katholizität auszugehen. In Jesus Christus wohnt die Gottheit leibhaftig in ihrer ganzen Fülle (πλήρωμα) (Kol 2,9; vgl. 1,19); in und durch Jesus Christus will Gott alles (τα παντα) zusammenfassen (Eph 1,10). Die Kirche ist sein Leib; sie ist die Fülle (πλήρωμα) dessen, der in ihr und durch sie das All erfüllt (Eph 1,23). Die Universalisierung und Konkretisierung dieser wesensmäßigen Katholizität ist das Werk des Hl. Geistes, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (Joh 16,13) und sie nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte zur Mission unter allen Völkern und in allen Kulturen drängt.

Im Hl. Geist soll die Kirche auf dem Weg der Mission die ihr geschenkte Katholizität konkret einholen und konkret einlösen. Die Katholizität hat damit eine ihr wesentliche eschatologische und geschichtlich dynamische Dimension. Die Kirche steht zwischen dem Schon und dem Noch-nicht. Sie ist in ihrer Katholizität sozusagen das Vorwegereignis der eschatologischen Fülle, zu deren voller konkreter Verwirklichung sie noch unterwegs ist.<sup>11</sup> Sie muss in der Erkenntnis der ihr schon geschenkten Fülle der Reichtümer Christi wachsen, sie in allen Dimensionen ihres Lebens zu verwirklichen suchen und sie auf dem Weg der Mission bei allen Völkern und in allen Kulturen gegenwärtig machen. In ihren eigenen Reihen muss sie immer wieder Spaltungen, Verengungen und Verkrustungen überwinden

und dem Reichtum der ihr geschenkten vielfältigen Charismen Raum geben.

So kann man sagen: Katholische Kirche ist dort, wo kein Auswahlevangelium und keine parteiische Ideologie, sondern der ganze Glaube aller Zeiten und Räume in seiner Fülle ohne Abstriche verkündet wird, wo man Jesus Christus bei allen Völkern und in allen Kulturen für alle Menschen ungeachtet ihrer Standes, ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Zugehörigkeit und ihrer Kultur bezeugt und der Christusglaube alle Dimensionen des Menschen ganzheitlich zu durchdringen sucht, wo innerhalb der Einheit einer größtmöglichen Vielfalt Raum gegeben wird und wo man im Hl. Geist hör- und lernbereit ist für das je Größere und je Neue der in Jesus Christus in menschlicher Gestalt erschienen Fülle. Katholizität besagt Ganzheitlichkeit, Universalität, und Fülle und meint das Gegenteil von bornierter Engstirnigkeit und Abgrenzungsmentalität. Sie ist keine statische sondern eine dynamische Wirklichkeit.

Doch *Corruptio optimi pessima*, das Verderbnis des Besten ist das Schlimmste. Das offene, universale und ganzheitliche Verständnis der Kirche darf nicht im Sinn einer unbestimmten Allgemeinheit und einer ins Diffuse und Unbestimmte verschwimmenden Offenheit missverstanden werden. Katholizität bedeutet keinen Synkretismus von Religionen und Weltanschauungen, in dem einander fremde und sich widersprechende Elemente zu einem undefinierbaren Amalgam vermischt werden und so alle Eindeutigkeit und Unterscheidung des Christlichen verloren gehen.

Die Katholizität hat ihren Grund und ihre Identität in Jesus Christus. Das christologische Wunder, man kann sagen: das christologische Paradox und Skandalon besteht darin, dass Gott, die alles umfassende und alles übersteigende Wirklichkeit, in Jesus Christus nicht eine allgemeine Menschheit angenommen hat, sondern «dieser» Mensch, ein konkreter Mensch in einer konkreten Zeit, in einem konkreten Raum, in einem konkreten Volk und in einer konkreten Kultur geworden ist. Jesus Christus ist das *concretum universale*, das konkret gewordene Universale. Analog zu Jesus Christus meint die Katholizität der Kirche nicht unbestimmte, vage Allgemeinheit sondern konkrete, sichtbare, gestalthafte Universalität in Raum und Zeit. In der Kirche soll die in Jesus Christus erschienene Fülle des Heils in konkreter sichtbarer Gestalt anwesend sein. Es geht also um Katholizität in konkreter Gestalt.<sup>12</sup> Zur Katholizität gehört darum Entschiedenheit; sie meint das Gegenteil von Unverbindlichkeit.<sup>13</sup>

In diesem Sinn ist die katholische Kirche überzeugt, dass in ihr, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und mit den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm steht, die Kirche Jesu Christi in konkreter Gestalt geschichtlich verwirklicht ist und ihre konkrete geschichtliche Existenzform hat (LG 8). Für das katholische Kirchenverständnis ist die Katholizität

christologisch begründet. Die Bindung an das Bischofsamt in historischer Sukzession macht den universalen Anspruch Jesu Christi sakramental zeichenhaft deutlich. Durch sie ist die Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt (synchron) wie in ihrer Verbindung mit der Kirche aller Zeiten (diachron) allumfassend. Die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus gibt ihr eine alle Völker und Kulturen umfassende Universalität und zugleich eine innere Einheit, wie sie keine andere Kirche aufweisen kann. Die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und mit den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm sind keine institutionelle Einengung der Katholizität; sie sind vielmehr Zeichen und Werkzeug der in Jesus Christus begründeten Katholizität.

### 5. Ökumenische Katholizität

Mit diesem Verständnis stößt die katholische Kirche auf den Widerspruch der orientalischen und orthodoxen Kirchen wie der Kirchen und Kirchengemeinschaften in der Tradition der Reformation. Ihnen erscheint die Bezeichnung römisch-katholisch, die Partikularität und Universalität verbindet, als ein Widerspruch und die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom als konstitutive Bedingung für die volle Kirchengemeinschaft als eine konfessionalistische Verengung, die von keiner anderen Kirche anerkannt wird und die deshalb nicht als katholisch im Sinn von allumfassend verstanden werden kann. Das christologische Skandolon, dass Gott in konkreter Gestalt erscheint, wiederholt sich in einer gewissen Weise im Selbstverständnis der katholischen Kirche.

Schon im 16./17. Jahrhundert suchten humanistisch eingestellte evangelische Theologen einen Ausweg. Als Ausgangspunkt bot sich ihnen das bereits zitierte Axiom des Vinzenz von Lerin an, das sie in dem Sinn interpretierten, dass nur das als maßgeblich und für alle verbindlich gelten soll, was allen Kirchen in den Glaubensbekenntnissen der ersten Jahrhunderte gemeinsam ist. Sie sprachen von einem *consensus quinque-saecularis*. Auf der Grundlage dieses Basiskonsens in den fundamentalen Glaubensartikeln der ersten fünf Jahrhunderte kamen sie zu dem Vorschlag, dass alle Kirchen auf dieser Grundlage zur Einheit finden und die voneinander abweichenden später hinzugekommenen Glaubensartikel als *Adiaphora* betrachten sollen.<sup>14</sup> In anderer Weise findet sich dieses Konzept auch in der Oxford-Bewegung des 19. Jahrhunderts und in deren Versuch einer *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus.<sup>15</sup>

Die Idee eines Basiskonsens, der unterschiedliche, auch einander widersprechende konfessionelle Sonderlehren aushält, ist in neuer Form in neuere ökumenische evangelische Einheitskonzepte eingegangen. So geht die Leuenberger Konkordie (1973) der europäischen protestantischen Kirchen

von dem Konzept einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit aus, die aber in wichtigen Lehrfragen auch Widersprüche (etwa im Eucharistie- und Amtsverständnis) sachlich unversöhnt neben einander stehen lässt.<sup>16</sup> In abgewandelter Form spielt eine ähnliche Idee auch im Dialog mit den orthodoxen Kirchen eine Rolle, wenn man die Einheit unter weitgehender Ausklammerung des zweiten Jahrtausends auf der Grundlage der gemeinsamen Tradition der ersten Jahrtausends anstrebt.<sup>17</sup>

Die Idee einer solchen Einheit durch Rückgriff auf eine goldene, als klassisch betrachtete, für alle verbindliche Ursprungszeit übergeht die Unterscheidung zwischen einer legitimen, ja wünschbaren Vielfalt, die Ausdruck von Reichtum und Fülle ist, und Widersprüchen, welche die Einheit auflösen und, wenn man sie nicht auflöst, zu neuen Spaltungen führen müssen. Eine solche Einheit kann keinen Bestand haben; letztlich führt sie zu Relativismus und Indifferentismus in der Wahrheitsfrage.

Deshalb ist die katholische Kirche mit ihren «Katholischen Prinzipien des Ökumenismus» (UR 2–4) einen anderen Weg gegangen. Sie geht nicht von verschiedenen Kirchen aus, die sozusagen gleichberechtigt, oder wie man heute zu sagen pflegt: die auf gleicher Augenhöhe Teile einer nirgends konkret verwirklichten unsichtbaren katholischen Kirche sind, die sich auf einer gemeinsamen Basis gegenseitig anerkennen und dabei lehrhafte Differenzen stehen lassen. Die katholische Kirche geht von der Katholizität aus, die in ihr «subsistiert», wenngleich sie konkret nur in unvollkommener Weise verwirklicht ist. Gleichzeitig anerkennt sie, dass die anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften in unterschiedlicher Dichte auf vielfältige Weise an ihrer Kirchenwirklichkeit Anteil haben. Darunter finden sich auch Elemente, welche der katholischen Kirche zwar nicht fehlen, die in ihr aber wenig entwickelt oder etwas aus dem Blick geraten sind, in den anderen Kirchen aber ausdrücklicher entfaltet sind und gelebt werden.

Der ökumenische Dialog ist nicht nur ein Austausch von Ideen, sondern von Gaben (*Ut unum sint* 28). Er soll die Gaben der anderen Kirchen dankbar aufgreifen, auch die legitimen Anliegen, die im Widerspruch zu katholischen Lehren liegen können, er soll diesen Anliegen ihren Widerspruchscharakter nehmen, sie gleichsam entgiften und sie gereinigt ins Ganze des Katholischen integrieren. Auf diese Weise kann der Dialog die anderen Kirchen in ihrer Katholizität bereichern wie die katholische Kirche selbst zu einem tieferen Verständnis und zu einer umfassenderen konkreten Verwirklichung der ihr eigenen Katholizität finden kann.<sup>18</sup>

John Henry Newman hat auf seinem Weg vom Anglikanismus und von der Oxfordbewegung zur katholischen Kirche lange um das rechte Verständnis der Katholizität gerungen. Schließlich kam er zu der Erkenntnis, dass eine *via media* nicht möglich ist, dass die Kirche der Kirchenväter vielmehr in der katholischen Kirche gegenwärtig ist und dass darum katholisch

und römisch dasselbe meinen.<sup>19</sup> Er spitzte diesen Gedanken sogar zu und sagte, dass es «kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus gebe, und dass ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hienieden lebt, sich entweder zum einen oder zum anderen bekennen müsse.»<sup>20</sup> Das mag manchem als ein aufreizender Gedanke erscheinen. Aber nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche war Newman keineswegs blind für Mangelerscheinungen in der katholischen Kirche so wie er sie vorfand. Er klagte über engstirnigen Bürokratismus in Rom, in dem er mangelnden Wirklichkeitssinn sah, und er brachte seine Hoffnung auf Erneuerung zum Ausdruck.<sup>21</sup>

In der Tat kann es in der konkreten Gestalt der katholischen Kirche pathologische Formen des Katholischen geben, und es hat sie immer wieder gegeben. Sie entsprechen nicht, sondern widersprechen recht verstandener Katholizität und desavouieren sie, da sie aus Engherzigkeit, Engstirnigkeit, Arroganz und nicht selten auch aus Ignoranz kommen. Nicht trotz sondern aufgrund ihrer Katholizität ist die katholische Kirche *ecclesia semper purificanda*, stets zur Reinigung und Erneuerung gerufen (LG 8). Immer wieder muss sie sich an ihrem in Jesus Christus ein für alle Mal gelegten Grund orientieren und sich aus ihren Quellen erneuern. Ohne die Bereitschaft zu Umkehr, Buße, Erneuerung und Reform ist der Anspruch auf Katholizität nicht glaubwürdig. Recht verstandene Katholizität setzt darum recht verstandene Ökumenizität voraus. Sie macht uns nicht weniger katholisch, sondern hilft uns, in der Wahrheit und in der Liebe in unserer Katholizität zu wachsen und zu reifen um Jesus Christus in seiner vollendeten Gestalt darzustellen (Eph 4,13).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Wolfgang BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 Bde., Essen 1964; DERS. Art. *Katholisch, Katholizität*, in: HWPh IV (1976) 787–789; Yves CONGAR, in: *Mysterium salutis*, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 478–50; H.U. VON BALTHASAR, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975; Avery DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; DERS., *The Reshaping of Catholicism*, San Francisco 1988; Silvia HELL (Hg.), *Katholizität. Konfessionalismus oder Weltweite?*, Innsbruck 2007; Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 254–265. Aus evangelischer Sicht: Peter STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche: Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin – New York 1981; DERS., Art. *Katholizität*, in: TRE 18 (1989) 72–80; Christoph MARKSCHIES, *Wie katholisch ist die evangelische Kirche?*, in: KNA-Ökumenische Information 2012, Nr. 17, Dokumentation 1–11.

<sup>2</sup> August HAHN – Georg Ludwig HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (1897)*, Hildesheim 1962; John Norman D. KELLY, *Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972.

<sup>3</sup> Dazu ausführlich Max SECKLER, *Katholisch als Konfessionsbezeichnung*, in: DERS., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Br. 1988, 178–197.

<sup>4</sup> Yves CONGAR, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. III/3c, Freiburg i. Br. 1971, 62.

<sup>5</sup> John MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity*, New York 1965; John ZIZIOULAS, *L'Être ecclésiale*, Genf 1981; DERS., *Eucharistie, l'Évêque et l'Église*, Paris 1994; DERS., *L'Église et ses institutions*, 2011; Hilarion ALFEYEV, *Le mystère de la foi*, Paris 2001, 117-121; Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003, 151-158.

<sup>6</sup> Das wird vor allem gleich im 1. Artikel des Augsburger Bekenntnisses von 1530 festgestellt und nochmals im ersten Abschnitt der Konkordienformel wiederholt. Luther hielt am Bekenntnis zur katholischen Kirche fest (WA 50,624; 51, 479), warf aber dem Papst vor, das *catholica* zu Gunsten des *romana* preiszugeben und damit die Kirche zur Sekte zu machen (WA 7,753; 50, 626). Für Calvin ist «katholisch» ein Attribut der unsichtbaren Kirche (Genfer Katechismus von 1542, Frage 93). Vgl. Werner ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München 1931, 240-255; P. STEINACKER, *Kennzeichen der Kirche* (s. Anm. 1), 76f; Wilfried HÄRLE, Art. *Kirche*, VII, in: TRE 8 (1981) 293.

<sup>7</sup> Vgl. Yves CONGAR, *Romanité et catholicité*, in: DERS., *Église et Papauté*, Paris 2002, 31-64; KASPER, *Katholische Kirche* (siehe Anm. 1), 223f.

<sup>8</sup> Johann Sebastian DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in: ThQ 1 (1819) 3-24; 193-210; 369-392; 559-575; Johann Adam MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825)*, Darmstadt 1957. Andere Theologen aus dem damaligen Umfeld bei Joseph Rupert GEISELMANN (Hg.), *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940.

<sup>9</sup> Henry DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938 (dt. Einsiedeln 1970); Yves CONGAR, *Katholizität*, in: DERS., *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966, 159-165; Karl ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1924; Hans Urs von BALTHASAR, *Katholisch: Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1993.

<sup>10</sup> Vgl. dazu KASPER, *Katholische Kirche* (siehe Anm. 1), 234-238.

<sup>11</sup> Walter PANNENBERG, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität*, in: DERS., *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, 219-240; Jürgen MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 373-378.

<sup>12</sup> Dazu KASPER, *Katholische Kirche* (siehe Anm. 1), 144-148.

<sup>13</sup> So vor allem Heinrich SCHLIER, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, in: DERS., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg i. Br. 1971, 297-320.

<sup>14</sup> Zu nennen sind vor allem Georg Calixt und Comenius von der mährischen Brüdergemeinde. Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 7), Münster 1996; Manfred RICHTER, *Comenius als ökumenischer Denker*, in: Comenius-Jahrbuch 16/17 (2008/9) 45-61.

<sup>15</sup> John Henry NEWMAN hatte dieses Konzept in seiner anglikanischen Zeit in «*On the Prophetic Office of the Church*» (1837) ebenfalls vertreten.

<sup>16</sup> Vgl. Harding MEYER, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens*, in: DERS., *Versöhnte Verschiedenheit*, Bd.1, Frankfurt a. M. – Paderborn 1998, 101-119.

<sup>17</sup> Dafür beruft man sich immer wieder auf die These von Joseph RATZINGER aus dem Jahr 1976 in: *Theologische Prinzipienlehre (1982)*, in: JRGS 8/2 724: «Rom muss von dem Osten nicht mehr Primatslehre fordern als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gefordert wurde.» Joseph RATZINGER hat diese These später zu Recht relativiert: DERS., *Kirche, Ökumene, Politik (1987)*, in: ebd. 996f, 1000f.

<sup>18</sup> Zu dieser Konzeption von Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler vgl. Walter KASPER, «*Vom Geist und Wesen des Katholizismus*»: *Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*, in: ThQ 183 (3/2003) 196-212.

<sup>19</sup> John Henry NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausg. Werke VIII), Mainz 1969, 245-248.

<sup>20</sup> *Apologia pro vita sua* (Ausg. Werke I), Mainz o. J., 233, vgl. 238; *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, 162; Entwurf einer Zustimmungsllehre (Ausg. Werke VII), Mainz 1962, 345-350 u.a.

<sup>21</sup> Vgl. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausg. Werke II-III), Mainz 1957, 436 u.a.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## DIE WEITE DES KATHOLISCHEN

nach Henri de Lubacs Erstlingswerk «*Catholicisme*»

### 1. Katholische Kirche

Zu den vier Kennzeichen der Kirche gehört neben der Einheit, Heiligkeit und Apostolizität auch ihre Katholizität, um die es in diesem Heft geht. Über den genauen Sinn des Wortes *katholisch*, das in Bezug auf die Kirche erstmals um 110 im Brief des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien an die Smyrnäer (8,2) vorkommt, sind sich die Philologen nicht ganz einig. Bedeutet *katholisch* nur universal, d.h. die Gesamtkirche betreffend? Oder hat dieses Wort neben seiner geographischen auch noch eine inhaltliche Bedeutung, die auf Wahrheit und Echtheit hinweist?<sup>1</sup>

Henri de Lubac ist in seinem ersten Buch *Catholicisme* (1938)<sup>2</sup> der inhaltlichen Bedeutung von *katholisch* nachgegangen. Dazu schreibt er im Hinweis zur italienischen Ausgabe von *Catholicisme* 1978: «Mein Buch ist kein Buch über die Katholizität oder die katholische Kirche. Es ist eine Sammlung verschiedener Studien, die, durch ihre Verschiedenheit selbst, alle versuchen, den universalen und, noch deutlicher gesagt, den katholischen Charakter des Christentums herauszustellen.»<sup>3</sup> Im 1989 veröffentlichten Rückblick auf seine Schriften schreibt de Lubac zu *Catholicisme*: «Im Großen und Ganzen kann man sagen, das Werk will den zugleich sozialen, geschichtlichen und inneren Charakter des Christentums aufzeigen, denn dieses dreifache Kennzeichen verleiht ihm den universalen und ganzheitlichen Charakter, der im Wort «Katholizismus» am treffendsten zum Ausdruck kommt... *Catholicisme* war zweifellos eine Antwort auf das «geistige Klima der Zeit». Emmanuel Mounier war froh, darin eine theoretische Grundlage für seine «personale und gemeinschaftliche Revolution» zu finden.»<sup>4</sup>

De Lubacs in *Catholicisme* gesammelte Studien sind ein beredtes Zeugnis für die Weite des Katholizismus<sup>5</sup>. Darauf weist bereits deren Untertitel hin:

MICHAEL FIGURA, geb. 1943, Dr. theol. habil., Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, Rom und Freiburg, 1969 Priesterweihe in Rom. Pfarrer in Bingen-Dietersheim. Mitglied des Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.



*Les aspects sociaux du dogme* (Die sozialen Aspekte des Dogmas). De Lubac erklärt die Verbindung von Katholizismus und sozialer Ausrichtung so: «Man wirft uns [den Katholiken] vor, wir seien, allein schon auf Grund unseres Glaubens, selbst wider Willen, Individualisten, während doch in Wirklichkeit der Katholizismus im innersten Wesen sozial ist. Und zwar sozial im tiefsten Sinn dieses Begriffs: nicht etwa bloß durch seine Auswirkungen in den Bereichen des natürlichen Lebens, sondern zunächst in sich selbst, in seinem geheimnisvollen Zentrum, im Wesen seiner Dogmatik. Sozial bis zu dem Grade, dass der Ausdruck sozialer Katholizismus immer wie eine überflüssige Verdoppelung hätte wirken sollen.»<sup>6</sup>

Diese zeigt sich an den Themen, die hier behandelt werden und selbstverständlich mit dem Katholizismus zusammenhängen. Dazu gehört, wenn auch 1938 noch nicht ausdrücklich erwähnt, ebenfalls die ökumenische Bedeutung von *Catholicisme*, die Maurice Villain bereits 1964, im Jahr der Veröffentlichung des Dekrets *Unitatis Redintegratio* während des Zweiten Vatikanischen Konzils, herausgestellt hat.<sup>7</sup>

Hans Urs von Balthasar, der das Werk seines Freundes Henri de Lubac wie kein anderer kennt, stellt in seinem Überblick über dessen Gesamtwerk zu *Catholicisme* heraus: «Aus seinen einzelnen Kapiteln gehen, wie aus einem Stamm, die Äste der nachfolgenden Hauptwerke hervor.»<sup>8</sup>

Papst Benedikt XVI. schreibt in seinem noch als Kardinal erschienenen Buch *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* über seine erste Begegnung mit de Lubacs *Catholicisme*: «Im Herbst 1949 hatte mir Alfred Läßle das vielleicht bedeutendste Werk von Henri de Lubac «Katholizismus» in der meisterhaften Übersetzung von Hans Urs von Balthasar geschenkt. Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verhältnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt. Glaube war hier innere Anschauung und gerade durch das Denken mit den Vätern wieder Gegenwart geworden... Aus einer individualistisch und moralistisch verengten Weise des Glaubens heraus führte Lubac seine Leser wieder ins Freie eines wesentlich sozial, im Wir gedachten und gelebten Glaubens, der eben als solcher seinem Wesen nach auch Hoffnung war, die Geschichte als ganze berührte und nicht nur dem einzelnen private Seligkeit verhiß.»<sup>9</sup>

Diese Weite des Katholischen stellt de Lubac in einer Fußnote so dar: «Der Katholizismus entbindet uns und bindet uns gleichzeitig; er entbindet uns von jeder irdischen sozialen Form, und er bindet uns an jede irdische Gesellschaft. Gegen jeden Anarchismus ist er der gründlichste Konservative als Wahrer der Grundprinzipien, und gegen jeden Konformismus der gründlichste Revolutionär, da seine Ungeduld sich nie nur gegen eine bestimmte soziale Form richtet, sondern über alles hinausstrebt, was das Kennzeichen der Schwäche und irdischen Hinfälligkeit trägt. Der Katholi-

zismus hindert uns darum auch, je zu Sklaven unserer eigenen Amtlichkeit zu werden, weil er das eigentliche soziale Band ins Innere verlegt.» (C 320f / 326) De Lubac weist hier auf eine Differenz zwischen Idealität und Realität der Kirche hin, die jetzt besonders durch Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche offenbar geworden ist.

## 2. Dimensionen des Katholizismus

Vor der genaueren Entfaltung der Dimensionen des Katholizismus soll de Lubacs grundlegende Aussage zum Katholizismus bereits jetzt erwähnt werden. Im neunten Kapitel von *Catholicisme* schreibt er dazu: «Der Katholizismus ist *die Religion*. Er ist die Form, die die Menschheit annehmen soll, um endlich sie selbst zu werden. Er ist die einzige Wirklichkeit, die, um zu sein, es nicht nötig hat, sich *entgegenzusetzen*, also alles andere als eine «geschlossene Gesellschaft» ... Die Kirche ist überall zu Hause, und jeder soll sich in der Kirche zu Hause fühlen können.» (C 256 / 263)

Im Folgenden sollen nur die wichtigsten Aspekte aus de Lubacs *Catholicisme* herausgegriffen werden. Katholizismus bedeutet: Heilssolidarität in der katholischen Kirche, zugleich verbunden mit der Frage, wie das Axiom *Extra Ecclesiam nulla salus* heute verstanden werden kann, sakramentale Struktur der katholischen Kirche, Heilige Schrift und Kirche sowie das Geheimnis des Kreuzes als Zusammenfassung aller Heilswege.

### 2.1 Katholizität als universale Heilssolidarität

Das am 8. März 2012 veröffentlichte Dokument der Internationalen Theologienkommission über *Theologie heute* bezieht sich gleich am Anfang (Nr.2) auf de Lubacs *Catholicisme*, wenn es davon spricht, dass die Einheit der Theologie sowie die Einheit der Kirche von der Katholizität abhängen, die für beide konstitutiv ist, weil die Kirche von Christus herkommt, der Retter der Welt und der ganzen Menschheit (vgl. Eph 1,3-10; 1 Tim 2,3-6) ist.

De Lubac nimmt in *Catholicisme* bereits wichtige Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils voraus, wenn er schreibt, zur Heilsgemeinschaft des Katholizismus gehöre: «Alles sammeln, um alles zu weihen, alles zu retten ... So trägt der auferstandene Herr, wenn er sich seinen Freunden kundtut, das Gesicht aller Rassen, und jeder hört ihn in seiner eigenen Sprache.» (C 256 / 263) Die Heilssolidarität wird in den vier Kapiteln des ersten Teils (das Dogma, die Kirche, die Sakramente, das ewige Leben) entfaltet.

a) *Das Dogma* wird von der grundlegenden Einsicht her entfaltet, dass es in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung nur das eine Bild Gottes gibt, das der Mensch ist: «Die übernatürliche Würde des Getauften ruht, wie wir wissen, auf der natürlichen Würde des Menschen auf, wenn sie auch freilich

unendlich weit darüber hinausgeht ... So setzt die übernatürliche Einheit des mystischen Leibes Christi eine primäre, natürliche, die Einheit des Menschengeschlechtes voraus.» (C 3 / 23). So wie Gott *eine* Menschheit geschaffen hat, so hat er auch seinen Sohn gesandt, um diese *eine* Menschheit zu erlösen. Mit zahlreichen Vätertexten weist de Lubac darauf hin, dass Jesus, indem er bei seiner Geburt aus der Jungfrau Maria eine individuelle menschliche Natur angenommen hat, die ganze Menschheit angenommen hat (vgl. C 14ff / 34f).

Die Sünde als Untreue gegen das göttliche Bild, das der Mensch in sich trägt, hat einen Bruch in die von Gott gewollte Einheit des Menschengeschlechts gebracht. «Ein solcher Bruch kann zwar die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes nicht aufheben – denn das Bild Gottes bleibt, wie besudelt auch immer, unzerstörbar –, es vernichtet aber die geistige Einheit, die nach dem Plan des Schöpfers umso inniger werden sollte, je vollständiger die übernatürliche Einheit des Menschen mit Gott verwirklicht würde.» (C 10 / 30).

De Lubac weitet schließlich den Blick auf den neuen Menschen. Das Geheimnis des neuen Menschen und der Menschheit hängt mit dem Christusgeheimnis zusammen, denn Jesus Christus ist der neue und wahre Mensch (vgl. C 23 / 42f).

b) *Die Kirche* betrachtet de Lubac als *Catholica*, geistiges Israel, *Mater Ecclesia*, mystischer Leib Christi und unter dem Gesichtspunkt der wiedergefundenen Einheit. Dabei durchzieht ein Grundgedanke dieses zweite Kapitel: Die Kirche ist eine «christliche Neuheit» (C 34 / 53). In Bezug auf ihre Katholizität bedeutet dies: «Die Kirche, die «der verbreitete und mitgeteilte Jesus Christus» ist, vollendet, soweit das hienieden möglich ist, das infolge der Sünde geforderte Werk der geistigen Einigung, das mit der Menschwerdung begonnen und auf dem Kalvarienberg fortgeführt wurde. In gewisser Hinsicht ist sie sogar diese Einigung selbst. Dies vornehmlich bedeutet der Name «katholisch», mit dem sie seit dem zweiten Jahrhundert benannt und der ihr lange Zeit, im Lateinischen wie im Griechischen, als Eigenname gegeben wurde. Mit *katholikos* bezeichneten im klassischen Griechisch die Philosophen einen allgemeinen Satz ... Nicht deshalb ist die Kirche katholisch, weil sie eine große Zahl von Anhängern hat und gegenwärtig über die ganze Welt hin verbreitet ist. Sie war katholisch schon am Morgen des Pfingsttags, als noch ein kleiner Saal ihre Mitglieder fasste; sie war es auch zur Zeit, da die Wogen des Arianismus sie zu verschlingen drohten, und sie bliebe es morgen auch dann, wenn sie durch zahllose Abfälle die meisten ihrer Gläubigen verlöre. Die Katholizität ist ihrem Wesen nach nicht Sache der Geographie noch der Zahlen ... Die Kirche wendet sich, in jedem Menschen, an den gesamten Menschen ...» (C 25f / 44f).

De Lubac sieht den Ursprung der Kirche als geistiges Israel im Pfingstwunder gegeben (vgl. C 31-37 / 50-55). Pfingsten ist die Geburtsstunde nicht etwa nur der Urgemeinde in Jerusalem, sondern der katholischen, d.h. der universalen Kirche. In *Lumen Gentium* 23 heißt es dazu, dass die Teilkirchen nach dem Bild der Universalkirche gestaltet sind: «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche». Darauf bezieht sich die Glaubenskongregation 1992 in ihrem Schreiben *Communio notio*, wenn sie darauf hinweist, dass die Universalkirche nicht als die Summe der Teilkirchen und auch nicht als Zusammenschluss von Teilkirchen aufgefasst werden kann: «Sie ist nicht das Ergebnis von deren Gemeinschaft, sondern entsprechend ihrem Geheimnis geht sie jeder Teilkirche seinsmäßig (*ontologice*) und zeitlich voraus.»<sup>10</sup> Um diesen ontologischen und zeitlichen Vorrang der Universalkirche vor den Teilkirchen, der für De Lubac jedenfalls in *Catholicisme* feststeht, ist es nach der Veröffentlichung des Dokuments der Glaubenskongregation zu zahlreichen theologischen Diskussionen gekommen, wobei besonders die «freundschaftliche Auseinandersetzung» von Bischof Walter Kasper, dem späteren Kurienkardinal und Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, der den Vorrang der Teilkirchen vor der Universalkirche vertritt, mit Kardinal Ratzinger, der den ontologischen Vorrang der *ecclesia universalis* vor den *ecclesiae particulares* mit zahlreichen Argumenten aus der Väterzeit auch als Papst weiterhin verteidigt, Aufsehen erregt hat.<sup>11</sup> De Lubac steht in dieser Auseinandersetzung, wie erwähnt, eher auf der Seite der Glaubenskongregation und des heutigen Papstes.

Doch er sieht auch genau den Unterschied zwischen dem alttestamentlichen Israel und dem neuen, geistigen Israel: «Die christliche Neuheit ist weit mehr eine Verwandlung als eine Schöpfung.» (C 34 / 53).

c) De Lubac nimmt das Bild der *Mater Ecclesia* auf, das für katholische Ekklesiologie und vor allem für katholische Frömmigkeit immer schon eine entscheidende Bedeutung hatte. Das Zweite Vatikanum beendet die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* mit einem mariologischen Kapitel: «Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche» (Achstes Kapitel). Zum Abschluss der dritten Konzilsperiode am 21. November 1964, als auch *Lumen Gentium* verabschiedet wurde, proklamierte Papst Paul VI. Maria zur *Mutter der Kirche*: «Zur Ehre der seligen Jungfrau und zu unserem Trost erklären Wir Maria zur Mutter der Kirche, d.h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen sowohl wie der Hirten, die sie ja als ihre liebste Mutter bezeichnen. Zugleich wünschen Wir, dass nun das ganze christliche Volk der Gottesmutter unter diesem Namen noch mehr Ehre erweise und sich im Gebet an sie wende.»<sup>12</sup>

Die Kirche ist Mutter, weil sie alle Menschen beruft, um sie durch die Taufe zum neuen und ewigen Leben zu gebären (vgl. C 40 / 58). Wenn

Paulus das «obere (ano) Jerusalem» unsere Mutter nennt (Gal 4,26), meint er damit «nicht nur etwas Zukünftiges oder in himmlischer Ferne Liegendes, er erblickt sie (die Mutter) vielmehr auf Erden, in jeder Stadt, die das Evangelium angenommen hat...» (C 40 / 58).

Mit zahlreichen Zitaten aus Origenes, Cyprian, Optatus von Mileve, Augustinus, Fulgentius von Ruspe und Caesarius von Arles stellt de Lubac heraus, wie diese Kirchenväter und altkirchliche Theologen die Kirche als *Catholica Mater* feiern. Dabei kommt es ihm besonders darauf an, dass die kindliche Liebe und die unverbrüchliche Treue, die in diesen Texten zum Ausdruck kommt, dieser sichtbaren Kirche geschenkt wird. Mit Cyprian steht für de Lubac fest: «Gott kann nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat.»<sup>13</sup> (C 41 / 59).

d) Mit Paulus (vgl. vor allem 1 Kor 12,12-31a) betrachtet de Lubac die Kirche als *mystischen Leib Christi*: «Als sichtbare ist die Kirche nicht das Reich Gottes, sie ist noch weniger der mystische Leib in seiner Vollendung, auch wenn die Heiligkeit dieses Leibes seine Sichtbarkeit durchstrahlt.» (C 42 / 60). Doch sie ist schon jetzt der sich noch im Wachstum befindende mystische Leib Christi, weil Christus stets das Haupt seiner Kirche ist und diese stets sein Leib bleibt, auch wenn er noch nicht die himmlische Vollendung erreicht hat. In diesem Zusammenhang schreibt de Lubac bereits 1937 einen Satz, der immense ekklesiologische Auswirkungen gehabt hat: «Wenn Christus das Sakrament Gottes ist, dann ist die Kirche für uns das Sakrament Christi, sie repräsentiert ihn in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes: sie schenkt uns seine wahrhaftige Gegenwart.» (C 50 / 68). Damit hat er – zusammen mit dem Frankfurter Dogmatiker Otto Semmelroth SJ (1912-1979), der 1953 sein berühmt gewordenes Buch: *Die Kirche als Ursakrament* veröffentlicht hat, – bahnbrechend gewirkt auf das sakramentale Kirchenverständnis des Zweite Vaticanum, das sich gleich am Anfang von *Lumen Gentium* zeigt: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» (Nr. 1) Das Konzil nimmt de Lubacs Gedanken von der Kirche als Sakrament behutsam auf, wenn es die Kirche nur «gleichsam» (*veluti*) Sakrament nennt. Damit wollte es den Eindruck vermeiden, die Kirche sei nun ein Sakrament, wie es die sieben bekannten Sakramente der katholischen Kirche sind. Bereits Otto Semmelroth hatte ja mit seiner Bezeichnung der Kirche als Ursakrament feststellen wollen, dass die sieben Sakramente der Kirche aus einem Urquell hervorfliessen.

Mit Cyprian von Karthago, Clemens von Alexandrien und Origenes weist de Lubac immer wieder auf die Einheit der Kirche hin. Doch die Einheit der Kirche war stets bedroht, trotz der Bitte des scheidenden Jesus an seinen

himmlischen Vater um die Einheit seiner Jünger (vgl. Joh 17,21). Schon Paulus muss die von ihm gegründete Gemeinde in Korinth zur Einheit mahnen (vgl. 1 Kor 1,10-17). Durch christologische (Arianismus), pneumatomachische und sakramentstheologische (Ketzertaufstreit und Donatismus) Streitigkeiten in der Alten Kirche ist die Einheit der Kirche früh zerbrochen. Dazu kamen weitere Auseinandersetzungen im beginnenden Mittelalter über die Eucharistielehre sowie das Schisma zwischen Ost- und Westkirche 1054 und die Reformation 1517, um nur die wichtigsten zu nennen.

Für de Lubac bedeutet die Einheit zerreißen nichts anderes als die Wahrheit verderben, denn wer eine kirchliche Spaltung heraufbeschwört, rührt an das, was dem Herrn am teuersten ist: die Einheit in der Liebe (vgl. C 51f/ 69f). Er weist dabei auf das alte Bild für die Einheit der Kirche hin: den Rock ohne Naht, den die Soldaten nach der Kreuzigung Jesu nicht zerteilen wollten (vgl. Joh 19, 23f). Für de Lubac ist es entscheidend, die Einheit der Kirche wiederzufinden (C 51-55: *l'unité retrouvée* / 69-73: *die wiedergefundene Einheit*). Worin besteht sie? Sie beinhaltet die Fülle der katholischen Gesinnung, d.h. den Geist der weitesten Universalität und der strengsten Einheit. De Lubac sucht bereits 1938 einen Weg, um die Einheit der Kirche wiederzufinden. Er findet ihn vor allem im Begriff der Katholizität, der ursprünglich nicht konfessionell verstanden wurde, sondern auf die Weite des Glaubens an Jesus Christus und sein Heilswerk hinweist.

e) Zum Ende dieses Teiles soll noch dargestellt werden, wie de Lubac das Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) in *Catholicisme* versteht. Es geht auf Cyprian zurück, der in seinem 73. Brief dem mauretanischen Bischof Iubaianus seine Haltung im Ketzertaufstreit erklärt. Unter Berufung auf 1 Kor 13,3 stellt der Bischof von Karthago die Ungültigkeit der Ketzertaufe und die Wertlosigkeit des Martyriums eines Häretikers heraus, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt: «Wenn aber dem Häretiker weder die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses noch des Blutes zum Heil gereichen kann, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird ihm dann nützen, wenn er im Schlupfwinkel und in der Räuberhöhle mit ehebrecherischem Wasser benetzt wird und die alten Sünden nicht nur nicht bekannt, sondern vielmehr neue und größere auf sich geladen hat?»<sup>14</sup>

Hier kann nicht der Geschichte, Auslegung und Bedeutung dieses Axioms Cyprians nachgegangen werden.<sup>15</sup>

In Kapitel 7 (*Le salut par l'église* [Das Heil durch die Kirche]) beschäftigt sich de Lubac mit mehreren Fragen, z. B. der Rolle der «Ungläubigen» in der Kirche sowie der Verpflichtung zum Eintritt in die Kirche.

In diesem Zusammenhang geht es auch um das Extra-Axiom. De Lubac hat bereits 1938 den Weg zu einem inklusiven Sinn dieses Axioms bereitet,

der auf das Zweite Vatikanum eingewirkt hat. Dazu hat er einen Gedanken des französischen Philosophen Maurice Blondel<sup>16</sup> (1861–1949) aufgenommen und theologisch auf die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche übertragen. De Lubac stellt zunächst die Frage: «Wenn ein unausgesprochenes Christentum zum Heil derer, die kein anderes kennen, genügt, warum dann noch nach einem ausgesprochenen suchen? Kurz, wenn einer schon durch ein anonym besessenes Übernatürliches gerettet werden kann, wie lässt sich ihm dann die Pflicht klarmachen, dieses Übernatürliche durch das Bekenntnis zum christlichen Glauben und durch seine Unterwerfung unter die Kirche ausdrücklich anzuerkennen?» (C 183 /193) Hier wird in modernem Gewand eine alte Frage gestellt: Wenn in manchen Fällen ein  *votum implicitum* (d.h. nicht ausdrückliches, sondern einschlussweises Verlangen) genügt, um das ewige Heil zu erlangen, wie steht es dann mit dem Axiom: «Außerhalb der Kirche kein Heil»? Henri de Lubac gibt darauf zwei Antworten, die aber eine Einheit bilden. Die erste geht von der Blondelschen Dialektik von «weniger» (anonym besessenes Übernatürliches) und «mehr» (Bekenntnis zum christlichen Glauben und Unterwerfung unter die Kirche) aus: «Obgleich das «Weniger»... in manchen Fällen zu genügen scheint, bleibt das «Mehr» der Offenbarung eine strenge Forderung: denn wenn das «Weniger» genügt, wenn das «Ungenügende genügt», so eben darum, weil es das «Mehr» gibt, das die Lücke ausfüllt. Noch genauer: diese Vertretung setzt nicht nur das begrenzte prekäre Dasein jenes «Mehr» irgendwo in der Welt voraus, sondern sein unbegrenztes Wachstum und – in einer für uns geheimnisvollen Form – seine endgültige Vollendung. Anders gesagt: es setzt das Dasein der Kirche voraus und den Erfolg ihrer «Mission».» (C 194 / 204f) Hier wird deutlich, dass ohne die Heilsmittlerschaft der Kirche, die untrennbar mit Jesus Christus, dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), verbunden ist, das Verlangen der Menschen nach Heil nicht zum Ziel kommt. De Lubac stellt heraus, dass «es für die Menschheit als Ganzes ohne die Kirche kein Heil geben kann und dass hier eine strenge Notwendigkeit, eine *necessitas medii* vorliegt, von der nichts entbinden kann.» (C 196 / 207). Dieser *necessitas medii* (Notwendigkeit des Mittels) gibt de Lubac, wie gesagt, bereits in *Catholicisme* einen inklusiven Sinn. Das Problem des «Heils der Ungläubigen» kommt bei ihm zu einer universalen Lösung, die über das Zweite Vatikanum hinaus alle gegenwärtigen Versuche bestimmt, die scheinbare Exklusivität des Axioms auf eine Inklusion der gesamten Menschheit hin aufzubrechen. Von hier aus ergibt sich de Lubacs zweite Antwort: «Und bliebe noch immer das Bedenken, dass ... die Formel: «außerhalb der Kirche kein Heil» recht hart klingt, so besteht kein Hindernis, sie positiv auszudrücken und also zu jenen, die guten Willens sind, nicht zu sagen: «außerhalb der Kirche seid ihr verdammt», sondern: «durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet». Denn durch die

Kirche kommt das Heil, durch sie ist es bereits unterwegs für die Menschheit.» (C 196f / 207).

Das Zweite Vatikanum hat sich in *Lumen Gentium* von de Lubacs *Catholicisme* inspirieren lassen und auch seine Verbindung von Kirche und Heil aufgenommen. In Bezug auf das Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* bedeutet das: Als allumfassendes Sakrament des Heils ist die Kirche – und zwar diese konkrete pilgernde Kirche – zum Heil notwendig: «Den katholischen Gläubigen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, dass diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat..., hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott gestiftete Notwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.» (LG 14,1) Es ist wichtig, dass das Konzil sich an die katholischen Gläubigen wendet, wenn es von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche spricht. Daneben ist für die Frage auch wichtig, wie die Kirche sich selbst versteht. Als universales Sakrament des Heils kann die Kirche nicht in schlechthin getrennte Kirchen zerfallen. «Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen», wird mit der römisch-katholischen Kirche nicht mehr identifiziert, sondern es heißt nach langem Ringen um die bis heute ungeklärte Terminologie: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche (*subsistit in Ecclesia catholica*). Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.» (LG 8,2)<sup>17</sup> Von diesem Verständnis der einzigen Kirche Jesu Christi her anerkennt das Konzil, dass nicht nur einzelne nicht-katholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern dass andere christliche Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben (vgl. UR 21ff; OE 5f). Die katholische Kirche bekennt sich zur Heilsmittlung auch an alle Menschen, die religiös sind ohne Bekenntnis des Christennamens – ein Phänomen, das in letzter Zeit auch bei uns immer mehr zunimmt, – ja schließlich an alle, «die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.» (LG 16)

Was bleibt dann von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, die de Lubac mit der Dialektik von «weniger» und «mehr» und das Zweite Vatikanum



ohne Abstrich an der Tradition mit einer Neubesinnung auf das Wesen der Kirche begründet hat?

Zunächst einmal bleibt im Sinn des altkirchlichen Extra-Axioms die erste Mahnung an jeden Christen, seiner Berufung treu zu bleiben und den Sendungsauftrag Jesu ernst zu nehmen. Auch von de Lubacs inklusivem Verständnis des Axioms lässt sich die Heilsnotwendigkeit der Kirche aufweisen. Sie ist notwendig, weil Jesus zum Heil notwendig ist. Denn letztlich sagt mir nur die Kirche, und zwar die katholische Kirche in Fülle, wer Jesus Christus ist und wie Gott durch seinen menschengewordenen Sohn alle Menschen zum Heil führen will. Dieses Heil kommt auf den Wegen Gottes zu allen und wird durch die Kirche geschenkt. Unter den genannten geschichtlichen (Cyprian) und systematischen (Blondel, de Lubac) Voraussetzungen müssen wir uns nicht scheuen, auch heute noch das Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* zu erwähnen. Denn es wird nun verständlich, dass das Axiom nicht mehr primär konfessionell gemeint ist, sondern dass in ihm der Gedanke der Stellvertretung der Kirche für alle Menschen, worin noch einmal de Lubacs Dialektik von «weniger» und «mehr» sich wiederfindet, zum Ausdruck kommt. Dadurch könnte viel von der manchmal empfundenen Schroffheit des Axioms gemildert werden.

## 2.2 Sakramentale Struktur der katholischen Kirche

*Catholicisme* hat wesentlich dazu beigetragen, dass das Zweite Vaticanum erstmals die Kirche «gleichsam als Sakrament» (LG 1) herausstellt und seitdem die enge Verbindung von Kirche und Sakramenten, d.h. die sakramentale Verfasstheit der Kirche stärker ins Bewusstsein der Theologie und der Seelsorge gerückt ist.

Bereits der erste Satz, mit dem de Lubac das Kapitel über die Sakramente einleitet, nimmt LG 1 vorweg, wenn er schreibt: «Die Sakramente müssen, sofern sie Mittel des Heils sind, als Werkzeuge der Einheit begriffen werden. Im selben Maße, als sie die Vereinigung des Menschen mit Christus verwirklichen, erneuern oder stärken, in demselben verwirklichen, erneuern und stärken sie auch seine Einigung mit der christlichen Gemeinschaft. Dieser zweite, soziale Gesichtspunkt des Sakramentes ist so eng mit dem ersten verbunden, dass man zuweilen ebensogut – gelegentlich sogar besser – sagen kann: gerade durch seine Vereinigung mit der Gemeinschaft vereinigen sich der Gläubige mit Christus.» (C 57 / 74)

Für de Lubac sind alle Sakramente wesenhaft «Sakramente in der Kirche», denn nur in ihr bringen sie ihre volle Wirkung hervor, die Teilhabe an der Gabe des Heiligen Geistes (vgl. C 58 / 74). Er beschäftigt sich aber nicht mit allen sieben Sakramenten der katholischen Kirche, sondern mit den sogenannten *sacramenta maiora* : Taufe, Buße und Eucharistie.

a) Die erste Wirkung der *Taufe* ist die Aufnahme in die sichtbare Kirche. Wieder stellt de Lubac die soziale Komponente der Taufe heraus: «Getauft werden heißt in die Kirche eintreten, also etwas wesentlich Soziales.» (C 58 / 75) Durch die Einverleibung in die Kirche durch die Taufe (*Ecclesiae incorporari*) wird der Getaufte dem mystischen Leib Christi eingeliedert.

Neben der ersten Wirkung der Taufe spricht de Lubac auch von einer letzten Wirkung der Taufe, die ebenfalls sozialer Natur ist: «Wenn nämlich die Sakramente ihre Wirksamkeit *von* der Kirche herleiten, so wird ihnen diese Kraft auch mit Rücksicht *auf* die Kirche anvertraut ... Wenn das Wasser die Stirnen netzt, vollzieht sich nicht nur eine Reihe von Einverleibungen (*incorporationes*) der einzelnen, sondern eine *«Zusammenleibung»* (*concorporatio*) der ganzen Kirche in eine mystische Einheit. Die Wiedergeburt durch die Taufe betrifft also letztendlich nicht eine vereinzelt Seele.» (C 59f / 76). Entsprechend seinem Vorhaben, die soziale Struktur des Katholizismus herauszustellen, hat de Lubac nicht alle Wirkungen der Taufe herausgestellt. Neben der Einverleibung in die Kirche gehören zur Taufe auch die Gemeinschaft mit dem Christusmysterium des Todes und der Auferstehung und die Befreiung von der Erbsünde.

b) De Lubac sieht die Buße in Zusammenhang mit der Taufe. Darauf weist schon das Glaubensbekenntnis hin, das die Taufe als erstes Sakrament der Sündenvergebung sieht. Das Bußsakrament bewirkt die sakramentale Vergabung und die soziale Wiedereingliederung in die Kirche. Dieses Band zwischen Vergabung und Wiedereingliederung kommt nach de Lubac deutlicher in der Bußdisziplin der Alten Kirche zum Ausdruck: «Der ganze Vorgang der öffentlichen Buße und Absolution zeigte deutlich, dass die Wiederversöhnung des Sünders zunächst eine solche mit der Kirche ist, und dass diese das wirksame Zeichen der Wiederversöhnung mit Gott darstellt.» (C 62 / 78) Die Schultheologie drückte diesen Sachverhalt so aus: die *pax cum ecclesia* (Friede mit der Kirche) ist *res et sacramentum* (mittlere Wirkung des Bußsakraments), während die Wiederversöhnung mit Gott *res sacramenti* (letzte Wirkung des Bußsakraments) ist.<sup>18</sup>

c) Das Sakrament schlechthin (*par excellence* [C 63]) ist die *Eucharistie*, die das ganze Geheimnis unseres Heils enthält und das Sakrament der Einheit ist (vgl. C 67/83). De Lubac bereitet die Verbindung von Eucharistie und Heiliger Schrift vor, wenn er schreibt: «Es gibt von der Eucharistie wie von der Heiligen Schrift eine geistliche Einsicht: sie kommt zum Ausdruck in der Gebärde des Brotbrechens, an welcher die Emmausjünger einst den Herrn erkannten...» (C 67/84).

De Lubacs Aussagen in *Catholicisme* nehmen manche Gedanken voraus, die sich später in seinen ausdrücklich der Beziehung von Kirche und

Eucharistie gewidmeten Werken finden. So stellt er in *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944, Neuauflage Cerf 2009 [Oeuvres complètes XV]) heraus: «Die Eucharistie *macht* die Kirche.» (104). Diese Aussage nimmt er wieder in *Méditation sur l'Église* (1953, Neuauflage Cerf 2003 [Oeuvres complètes VIII], auf und ergänzt sie um die gegensätzliche Aussage: «Die Kirche *macht* die Eucharistie», so dass die volle Formel für de Lubac nun lautet: «Die Kirche *macht* die Eucharistie – Die Eucharistie *macht* die Kirche» (123-137)<sup>19</sup>.

Bereits in *Catholicisme* weist de Lubac auf die frühmittelalterliche Bedeutungsverschiebung von *corpus mysticum* und *corpus verum* hin. Im Gefolge der Auseinandersetzungen zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus kommt es im 9. Jahrhundert zu einer Auseinandersetzung um *mysterium* (Geheimnis) und *veritas* (Wahrheit). Während bisher die Eucharistie als der geheimnisvolle Leib Christi und die Kirche als sein wahrer Leib (er das Haupt, wir die Glieder) angesehen wurden, wird nun die Bezeichnung, um die volle Realität der Eucharistie mit dem Leib Jesu, der aus Maria geboren ist, am Kreuz gelitten hat, auferstanden und zur Rechten des Vaters erhöht ist, umgedreht: Die Eucharistie ist nun *corpus verum* und die Kirche *corpus mysticum*. Das ist das große Thema de Lubacs bereits erwähnter großer Studie *Corpus mysticum*.

De Lubac betrachtet die Eucharistie unter verschiedenen Aspekten: Sie ist Gemeinschaft mit dem mystischen Leib Christi, Opfer der Einheit der Kirche, was sich alles auch in alten Liturgien (C 74-83/ 91-99) darstellt. In der Feier der Eucharistie sieht er trotz aller Veränderungen im Lauf der Geschichte eine Einheit. Zur Messfeier von 1938, die auf dem nach dem Konzil von Trient (1545-1563) herausgegebenen Missale Romanum (1570) beruhte, schreibt er: «Diese Gebete unserer römischen Messe – Gleichwertiges enthalten die anderen lateinischen Riten – entsprechen denen der alten Liturgien.» (C 78 / 95)

De Lubacs Aussagen zu Eucharistie und Kirche sind wegweisend geworden für die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum. Nachdem die Außerordentliche Bischofssynode 1985 – zwanzig Jahre nach Ende des Konzils – herausgestellt hatte, dass die «Communio-Ekklesiologie die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente»<sup>20</sup> sei, hat sich de Lubacs dogmengeschichtliches und theologisches Bemühen durchgesetzt, Kirche von der Eucharistie und Eucharistie von der Kirche her zu verstehen. Der Selige Papst Johannes Paul II. hat de Lubacs Aussagen zu Kirche und Eucharistie in seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 ausführlich erwähnt (vgl. Enchiridion Vaticanum 22 [2003-2004], Nr.213-325).

### 2.3 Heilige Schrift und Kirche

Auf 46 Seiten beschäftigt sich de Lubac im längsten Kapitel von *Catholicisme* mit der Interpretation der Schrift. Der reiche Inhalt dieses Kapitels ist gleichsam ein Präludium zu seinen folgenden umfangreichen Werken über Schriftauslegung in Geschichte und Gegenwart.<sup>21</sup>

In *Catholicisme* betont der Autor immer wieder den inneren Zusammenhang zwischen Kirche und Heiliger Schrift (z.B. 148f /160; 157/ 167), denn ohne die Kirche gäbe es keine Heilige Schrift. Zugleich stellt er den historischen Charakter der in den heiligen Schriften hinterlegten göttlichen Offenbarung sowie die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament heraus. Hier zeigt sich besonders deutlich das bereits erwähnte Urteil von Hans Urs von Balthasar, dass *Catholicisme* gleichsam ein dicker Stamm ist, aus dem die Äste der nachfolgenden Werke herauswachsen.

Aus *Catholicisme* sind herausgewachsen: *Histoire et Esprit* (1950; Neuauflage Cerf 2002 [Oeuvres complètes XVI]), eine große Studie über das Schriftverständnis nach Origenes, das vierbändige zwischen 1959 und 1964 herausgegebene Werk *Exégèse médiévale* über mittelalterliche Exegese, *L'Écriture dans la Tradition* (Aubier-Montaigne 1966), ein Sammelband, in dem de Lubac wichtige Texte zur Schriftinterpretation zusammenfasst. Hans Urs von Balthasar hat 1952 in der Reihe «Christ heute» ein Bändchen von Henri de Lubac herausgegeben: *Der geistige Sinn der Schrift*. Schließlich sei noch erwähnt de Lubacs Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* (Neuauflage Cerf 2006 [Oeuvres complètes IV])<sup>22</sup>.

De Lubac tritt bereits 1938 für eine Erneuerung der geistigen oder geistlichen Schriftlesung ein. Das zeigt sich an seiner Unterscheidung und Verbindung von buchstäblichem und geistigem Schriftsinn oder an der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament. Er stellt fest, dass es verkehrt wäre, die Allegorie (das Mysterium Christi oder das Neue Testament) in Gegensatz zu bringen zur Geschichte (Buchstabe oder Altes Testament). Zwischen Geschichte (buchstäblicher Sinn) und Allegorie (geistiger Sinn) muss unterschieden werden, denn erst durch die Neuheit Christi gewinnt die Schriftauslegung der Kirche ihre Gestalt.

### 3. *Mysterium Crucis*

De Lubac beschließt *Catholicisme* mit der Aussage: «Das ganze Mysterium Christi ist ein Mysterium der Auferstehung. Es ist aber auch ein Mysterium des Todes.» (C 323 / 348). Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Geheimnis des Kreuzes enthüllt sich das gesamte Heilsgeheimnis Christi und der Kirche.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Yves CONGAR, *Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten*, in: Werner LÖSER (Hg.), *Die römisch-katholische Kirche* (Die Kirchen der Welt, Bd. 20), Frankfurt/M. 1986, 47ff.

<sup>2</sup> Vgl. die vorzügliche Präsentation dieses Werks durch P. Jean STERN MS, in: Henri DE LUBAC, *Catholicisme* (Oeuvres complètes VII), Paris 2003, [I] – [XI].

<sup>3</sup> Avertissement à l'édition italienne des *Oeuvres complètes* (1978), ebd., V.

<sup>4</sup> *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Oeuvres complètes XXXIII), Paris 2006, 25 (*Meine Schriften im Rückblick*, dt. Übers. v. Manfred Lochbrunner, August Berz u.a., Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1996, 55f.) Als Antwort auf das geistige Klima der Zeit erwähnt de Lubac nur den französischen Philosophen und Publizisten *Emmanuel Mounier* (1905-1950), der, beeinflusst von *Blaise Pascal*, *Charles Péguy*, *Maurice Blondel* und *Gabriel Marcel*, in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ein spirituelles Umdenken im Sinn eines dialogischen Personalismus radikaler Liebe angesichts des sozialen Elends totalitärer Strukturen forderte (vgl. ausführlicher Vincent BERNING, *Mounier, Emmanuel*, in: LThK<sup>3</sup> 1998, 508).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Eugen MAIER, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Horizonte. Neue Folge 22), Einsiedeln 1983; Roman A. SIEBENROCK, *Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs «Catholicisme»(1938) in einer rastlosen Zeit – eine Relecture*, in: Peter REIFENBERG/Anton VAN HOOFF (Hrsg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*. FS Walter Seidel, Mainz 2001, 56-72.

<sup>6</sup> *Catholicisme* (wie Anm. 2), IX f. (dt. Übers. v. Hans Urs von BALTHASAR, *Glauben aus der Liebe «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970, 15). Im Folgenden werden Angaben zu Zitaten aus *Catholicisme* gleich im Text angeben, zunächst mit C (= *Catholicisme*) und Seitenzahl der frz. Ausgabe, dann hinter dem Schrägstrich die Seitenzahl der dt. Übersetzung.

<sup>7</sup> Maurice VILLAIN, *Un grand livre oecuménique: Catholicisme*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 3: *Perspectives d'aujourd'hui* (Théologie 58), Paris 1964, 319-329.

<sup>8</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 30.

<sup>9</sup> Stuttgart 1998, 69.

<sup>10</sup> *Enchiridion Vaticanum* 13 (1991-1993), Nr. 1787; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 107, Nr. 9.

<sup>11</sup> Vgl. Walter KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 793ff. Bischof Kasper stützt sich für seine Position in dieser Frage auch auf Henri DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971 (dt. Übers. v. Hans Urs von Balthasar, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974). Vgl. dazu auch Michael FIGURA, *Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac*, *IKaZ Communio* 30 (2001) 468-483.

<sup>12</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015.

<sup>13</sup> Cyprien DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église* (SC 500), Paris 2006, 188f.

<sup>14</sup> *Epistula* 73, XXI,2 (CCL III C), 555. Vgl. dazu Maurice BÉVENOT, *«Salus extra ecclesiam non est»* (St. Cyprian), in: Hans Jörg AUF DER MAUR u.a. (Hrsg.), *Fides sacramenti / sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, Assen 1981, 97-105.

<sup>15</sup> Vgl. dazu nur Yves CONGAR, *Außerhalb der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils* (dt. Übers.), Essen 1961, 107-171; Josef Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339-361; Michael FIGURA, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* In: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560-572.

<sup>16</sup> *Zur Methode der Religionsphilosophie*. Übers. v. Ingrid u. Hansjürgen Verweyen (Theologia Romanica V), Einsiedeln 1974, 192: «Damit aber das Unvollkommene oder Ungenügende ausreichen kann, ist es unerlässlich, dass das Hinreichende existiert und dass man ihm Gelegenheit gibt zu wirken.»

<sup>17</sup> Vgl. Alexandra von TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in* (LG 8). *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Bartolomé Maria XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Rom 1922; Bernhard POSCHNANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 1), Bonn 1940 (Fotomechanischer Nachdruck 1964); Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. XI: *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Paul MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edimbourg 1993.

<sup>20</sup> Enchiridion Vaticanum 9 (1983–1985), Nr. 1800.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (Sammlung Horizonte, Neue Folge 31), Freiburg i.Br. 1998.

<sup>22</sup> Rudolf Voderholzer hat diesen Text mustergültig übersetzt: Henri DE LUBAC, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br. 2001.

WERNER LÖSER · FRANKFURT AM MAIN

## VERSTETIGUNG DES WUNDERS

*Zu den Dimensionen des Katholischen  
auf den Spuren Hans Urs von Balthasars*

Wer das apostolische oder das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis spricht, bekennt sich nicht nur zur Einheit, Heiligkeit und Apostolizität, sondern auch zur Katholizität der Kirche. Diese Kennzeichnung der Kirche ist alt. Zum ersten Mal ist sie bei Ignatius von Antiochien, also im frühen zweiten Jahrhundert, bezeugt. In seinem Brief an die Christen in Smyrna hat er die Kirche, die um ihren Bischof versammelt ist, so gekennzeichnet. Seitdem und bis heute wird die Kirche Jesu Christi als katholisch bezeichnet.<sup>1</sup> Nun hat die Kirche bei aller Kontinuität, die ihr eigen ist, eine inzwischen lange und wahrlich verwickelte Geschichte durchlaufen. Das spiegelt sich in den zahlreichen und nicht spannungsfreien Facetten, die den Begriff «katholisch» heute ausmachen. Da es aber für die Kirche und die Menschen, die in ihr leben, nicht ohne Bedeutung ist, dass ihr Katholischsein nicht zerrinnt, ist es immer wieder und unbezweifelbar auch heute unentbehrlich, dass über seinen Sinn nachgedacht wird und dass das sich so Zeigende auch lebensmäßig umgesetzt wird. Dies hat in eindringlicher und fruchtbarer Weise Hans Urs von Balthasar getan. Man könnte sein umfangreiches Werk im Ganzen als eine Theologie des Katholischen bezeichnen. So lohnt es sich, die Konturen des Katholischen, wie er sie zur Sprache gebracht hat, aufmerksam anzuschauen und nachzuzeichnen.<sup>2</sup> Dies soll gleich in mehreren Schritten geschehen. Doch zuvor soll noch ein knapper, formaler Begriff des Katholischen eingeführt werden. Er wird sich im Gang der weiteren Erörterungen inhaltlich anreichern. Das Katholische lässt sich im Sinne von Balthasars als das «Ganze im Fragment»<sup>3</sup> verstehen. «Fragment» steht hier für eine geschichtlich begrenzte und konkrete Gestalt. Und über sie wird dann ausgesagt, dass sie eine unbegrenzte Reichweite habe und so das Ganze in sich berge. Als das «universale concretum»<sup>4</sup> ist es das letztlich aus Gottes freiem Ratschluss hervorgegangene Werk und Wunder, das sich

*WERNER LÖSER SJ, geb. 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Schriftleiter von «Theologie und Philosophie».*

inmitten unserer Welt und ihrer Geschichte entfaltet und dem sich einzu-fügen jeder Mensch berufen ist.

### 1. *Öffnung und Weitung des Blicks*

Will man das Katholische in seiner ursprünglichen Fülle und Kraft wahrnehmen, gilt es zunächst, sich die Einseitigkeiten und Begrenztheiten einzugestehen, die in unseren Zeiten und Gegenden den Blick des normalen Zeitgenossen einengen. Nur wer sich von seiner verkürzten Perspektive freimacht und sich für eine offene Sicht auf das «Ganze im Fragment» bereitet, wird das Katholische erfassen, das Gott in der Geschichte gewirkt hat. Von Balthasar hat die Sammlung seiner kurzen Texte, welche die vielen Aspekte des Katholischen beleuchten, mit Beobachtungen zur derzeitigen Situation eröffnet.<sup>5</sup> Sie ist dadurch bestimmt, dass das Attribut «katholisch» als Konfessionsmerkmal verstanden wird. Als «römisch»-katholische Kirche umfasst sie nicht das Ganze der christlichen Kirche, sondern stellt nur einen Zweig am Baum des Christlichen dar, der zudem noch mit den anderen konfessionell bestimmten Kirchen in Konkurrenz lebt. Rechts und links von ihr gibt es die Kirchen des Ostens und die aus der abendländischen Reformation hervorgegangenen Kirchen. Das spezifisch Katholische an dieser Kirche wird oft in Lehren und Geboten entdeckt, die man für längst überholt und weltfern hält: die starren Dogmen, die unannehmbaren Gebote vor allem im Bereich der Sexualmoral, die veralteten hierarchischen Strukturen, deren Sinn sich dem demokratischen Sinn in der Neuzeit nicht mehr erschließt. Darüber hinaus lässt die römisch-katholische Kirche eine innere Einheit vermissen. Progressive Christen streiten sich mit den Konservativen, die spirituell Interessierten mit den politisch Engagierten. Hinter all dem steht eine grundsätzliche Skepsis dem Katholischen gegenüber: «Die Catholica erhebt einen bestimmten Anspruch, der unter den heutigen Voraussetzungen kaum noch als gültig angesehen werden kann, selbst wenn es wahr ist, dass dieser Anspruch in jeder Epoche Ärgernis erregen musste: nämlich als bestimmte historisch-soziologische Gestalt universale Relevanz zu besitzen. Dem modernen Menschen erscheint das als Torheit, Anmaßung, Intoleranz.»<sup>6</sup> Die Folge davon ist, jedenfalls in vielen Gegenden der Welt, eine sich in zurückgehenden Mitgliederzahlen ausdrückende Schwächung der katholischen Kirche. Von Balthasar lässt diesen Prozessen eine Deutung zukommen, die die Christen sehr herausfordern kann, aber dann doch auch vielleicht zu einer neuen geistigen und geistlichen Stärkung führen kann. Er schreibt: «Soll der Strom der Catholica zurück in die Gestaltlosigkeit des Ursprungs, um sich dort zu regenerieren? Muss ihr Zeugnis unterdessen zu einem lautlosen werden, um aus neugewonnener Mitte und Sendung neu glaubwürdige Form zu gewinnen?



Oder wird äußere Form überhaupt abgebaut? ... Warum sollte die weltgeschichtliche Stunde nicht auch für die Kirche schlagen, warum nicht heute? Dann müsste ihr Abstieg an der andern Böschung ebenso unbeirrten Fußes erfolgen wie der frühere Aufstieg.»<sup>7</sup> Hier deutet sich an, dass das Katholische der Kirche nicht mit der Konstantinischen Epoche ihrer Geschichte verwechselt werden darf. Es gilt also, sich dem Phänomen des «universale concretum», das das Katholische ausmacht, noch einmal unbefangen zu öffnen, damit es sich zeigen kann.

## 2. *Wege im Widerstreit*

Die Menschen leben im Hier und Jetzt ihres alltäglichen Lebens. Und doch schauen sie immer auch über die damit gegebenen Grenzen hinaus und stellen ihr Tun und Lassen in einen weiten Zusammenhang, der letztlich durch umfassende und grundlegende Horizonte bestimmt ist. Das heißt: sie verstehen und vollziehen ihr Dasein in einer Perspektive, die bestimmt und allumgreifend zugleich ist und in diesem Sinne katholische Züge aufweist. Diese Perspektive ergibt sich aus den letzten Einsichten und Sehnsüchten, aus denen heraus Menschen ihr Leben deuten und gestalten. Die in der Geschichte und in den weiten Räumen der Welt von Menschen begangenen Wege sind vielgestaltig. Und doch lassen sie sich, wenn es um den in ihnen sich durchsetzenden Ausgriff auf das Katholische geht, zu zwei Formen bündeln, die dann ihrerseits aber nicht noch einmal aufeinander zu vereint werden können. In diesem Sinne enden sie im Widerstreit.

Welche zwei Letztformen zeichnen sich geschichtlich und grundsätzlich ab, wenn Menschen sie entwerfen? Von Balthasar antwortet: es sind zum einen die religiösen Welt- und Lebensentwürfe, zum anderen die utopischen Programme. Sie lassen sich nicht – im Sinne der hegelschen Dialektik – in eine höhere Synthese überführen. Und gleichzeitig zahlen Menschen, die sich dem einen oder dem anderen Konzept anvertrauen, einen hohen Preis: deren Katholizität ist eine gebrochene; denn sowohl der Weg der Religion als auch der Weg des Lebens im Zeichen der Utopie erlauben es nicht, zu der endlichen Welt, in der das Leben je jetzt zu vollziehen ist, ein unbefangenes und eindeutiges Ja zu sprechen.

Von Balthasar greift die in der Bibel immer wieder zur Sprache gebrachte Unterscheidung zwischen den Heiden bzw. den Völkern und den Juden auf. In der weiten Welt des Heidentums sind die Religionen zuhause. Und im Bereich des Judentums entstehen die utopischen Welt- und Lebenskonzepte, sobald sich eine Erfüllung der Verheißungen im Messianischen verzögert. In der Studie «Anspruch auf Katholizität»<sup>8</sup> hat von Balthasar diese Positionen beschrieben. Zu den Religionen, die unter den Heiden aufkommen und sich den Menschen als umfassende Formen der Deutung der Welt

und der Orientierung für den Menschen anbieten, schreibt er: «Im ganzen ist das reine (vorchristliche) Heidentum Hin-Weg zum Absoluten, auf Pfaden, die zu bahnen der religiöse Instinkt und seine Einbildungskraft dem Menschen eingibt und die er oft als geschenkte, «*offenbarte*» empfindet. Religion ist durchgehend Aufbruch zum Ursprung, Suche nach Kontakt mit der Region der ersten Hervorgänge...»<sup>9</sup> In all ihrer Vielfalt kommen die Religionen darin überein, dass sie dem Menschen Wege zur Einigung mit dem Jenseitig-Absoluten weisen. Darin liegen ihre Bedeutung und ihre Anziehungskraft für ungezählte Menschen. Und doch haben sie gleichzeitig eine Schattenseite. Sie vermögen den Eigenwert der Welt in ihrer Geschichtlichkeit und Endlichkeit nicht unbefangen zu würdigen. «Weil Religion wesentlich Weg von der Welt zum Absoluten ist, bleibt an dem, wovon her man aufbricht, ein Makel haften. Sie ist dem Absoluten gegenüber nicht letztwirklich, sie ist Maya, Schein, oder Nicht-Sein (Parmenides), regio dissimilitudinis (Platon, Plotin und bis in das neuplatonisch redende Christentum des Mittelalters hinein). Religion ist Sehnsucht nach einer Erfüllung, wie die Welt sie nicht geben kann. In diesem Sinn gibt es wirklich einen Allgemeinbegriff von Religion, so bunt darunter die Arten auch wechseln mögen.»<sup>10</sup> Heute sind es vor allem die aus den asiatischen Kulturen stammenden Religionen, in denen das skizzierte Konzept verbreitet ist.

Welt- und Menschenbilder im Zeichen der Utopie sind aus dem Judentum hervorgegangen. An dessen Anfang steht der Ruf, den Gott an Abraham und an das aus ihm hervorgegangene Volk ergehen ließ. Diesem Ruf gehorchend brach es auf und nahm seinen Gang durch die Geschichte. «Der Berührungspunkt, der für die Religion am Ende des Suchens liegt, falls er je erreichbar wird, liegt für Abraham am Anfang; dieser ist religiös unbetont (nicht Erlebnis, sondern einfach Gehorsam); der ganze Ton liegt auf der zukünftigen Verheißung. Der Öffnungswinkel der Religion, der sich aus der Enge der zeitlichen Existenz in die unbegrenzte Weite des Absoluten auftut, öffnet sich jetzt vom Bund zwischen Gott und Mensch her nach vorn in eine ebenfalls absolute Weite, die aber nicht mehr von der Welt weg zu Gott führt, sondern den Bund [...] und dessen verborgene Potenzialitäten zu einer unendlichen und damit überschwenglichen zukünftigen Aktualisierung führt.»<sup>11</sup> Und so ist Israel durch die Wüste der Geschichte gewandert. Es ging durch viele Dunkelheiten und Umwege hindurch auf das Licht des Messias zu. Und als er dann kam, wanderte es an ihm vorbei, denn es erkannte ihn nicht. Und weil Israel vom Beginn seiner Geschichte an wusste, dass es bei all seiner volklichen Begrenztheit eine segensreiche Bedeutung für alle Völker haben sollte, war es nur konsequent, dass es schließlich sich ins Universal-Utopische hinein fortentwickelte. «Dort, wo es, um seine Sendung auszudrücken, den Anfangspunkt vergessen zu können meint und nur auf das Ziel blickt, muss dieses als – von einem partikulären

Volk entworfene, vertretene, verbürgte – humanistische Gesamtutopie erscheinen, weil ja die Verheißung auf die Segnung «aller Völker» ging, prophetischer ausgedrückt, auf ein geschichtliches «Gott mit uns» (Is 7,14); als die Einigung des Absoluten und des Geschichtlichen, und, falls man vom Ausgangspunkt der Bundesschließung absieht und nur auf die Wurfbahn blickt: als das Absolutwerden des Geschichtlichen, das Sich-selbst-Erschaffen des Menschen [...].»<sup>12</sup> Und so ist es nicht verwunderlich, dass viele mit einem umfassenden Anspruch auftretenden Befreiungsbewegungen aus einem säkularisierten Judentum hervorgegangen sind – so zum Beispiel der Kommunismus (Marx), die Psychoanalyse (Freud). Für alle diese katholisierenden Bewegungen und Bemühungen ist der Drang nach vorn und der Wille, das von Entfremdungen bestimmte Jetzt hinter sich zu lassen, kennzeichnend; denn es begrenzt die Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen. Religion und Utopie – beide verheißen dem Menschen eine umfassende Erfüllung, die Religion, indem sie ihm Wege nach oben weist, die Utopie, indem sie seine Sehnsucht und seinen Einsatz nach vorn lenkt. Bei aller fast unübersehbaren Vielfalt in der konkreten Ausgestaltung lassen sich ihre Grundoptionen auf die skizzierten zwei Wege reduzieren. In einem Punkt kommen sie dann aber doch überein: «die gegenwärtige Geschichtszeit zu negieren und den in ihr lebenden Einzelmenschen in seinem Eigengewicht zu zerstören. Denn in beiden Fällen wird er zum Opfer einer radikalen Transzendenz: im Drang nach dem Absoluten wird das individuelle Bewusstsein als unerheblich, ja durch seine Beschränktheit störend aufgehoben, im Drang nach der vollkommenen Zukunft wird die gegenwärtige Generation dem Zweck der künftigen als ein Mittel geopfert.»<sup>13</sup>

Darf mit einem dritten Konzept des Katholischen gerechnet werden? Da die Distinktion der beiden skizzierten Formen des Katholischen, sofern sie sich aus den Aufbrüchen, die Menschen wagen, ergeben, eine vollständige ist, könnte das dritte nur deren Synthese sein. Sie wäre aber nicht eine sich aus ihrem Widerstreit ergebende, sondern wäre eine unerwartbar von Gott gefügte und die Intentionen der Menschen in sich aufnehmende und so bewahrende. Sie hätte sich dadurch zu bewähren, dass sie der Sehnsucht des Menschen nach einer Gemeinschaft mit Gott und nach einer Hoffnung auf bleibendes Leben und einer Bejahbarkeit des Hier und Heute Raum gäbe. Gäbe es sie tatsächlich: es wäre ein, ja das Wunder. Die Christen glauben und bekennen im Blick auf diese Motive: Ja, der dreifaltige Gott hat sich in der Menschwerdung seines Sohnes und in der Sendung seines Heiligen Geistes so auf die von ihm geschaffene Welt eingelassen, dass es in ihr und für sie nun das Katholische in einem unüberbietbaren Sinn gibt. In der Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus und durch Jesu Gang durch die Welt und bis ans Kreuz ereignet sich «Gottes bedingungsloses «Ja» zur Welt».<sup>14</sup> «Gewiss geht es auch im Christentum um Erlösung der Welt, aber

seltsamerweise nicht ausgehend von einer Flucht vor dem Leiden nach oben, nach unten oder nach vorn, sondern durch eine Bejahung der Welt, wie sie jetzt ist, von Gott her, indem Christus das Leiden der Welt ohne Entfremdung von Gott auf sich nimmt. Gegenüber dem heidnischen und jüdischen Entwurf ist der christliche die einzige im umfassenden und realistischen Sinn weltbejahende Weltanschauung.»<sup>15</sup> Wer sich Jesus anschließt, darf sich mit ihm auf den Vater hin öffnen und von Gottes Geist hineinleiten lassen in die Welt, die ihm zur menschenwürdigen Gestaltung anvertraut ist. Das trinitarische Mysterium, das sich als Ziel und Mitte der Schöpfung offenbart hat, kann «den Anspruch erheben, mit der heidnischen und der jüdischen Katholizität nicht nur in Widerstreit zu treten, sondern beide in sich einzubergen, ohne dabei seine eigene Gestalt zu verlieren.»<sup>16</sup>

### 3. Gottes Liebe – das Katholische im Ursprung

Von Balthasar hat die Liebe Gottes als das Katholische bezeichnet.<sup>17</sup> Gott sei die Liebe, dies ist eine philosophische und theologische Erst- und Letzt-aussage, und gleichzeitig bezeichnet sie das Wunder schlechthin. Im Schlusskapitel seines Werkes «Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik»<sup>18</sup> hat von Balthasar sie grundsätzlich entfaltet. Dabei beginnt er, wie schon andere Denker (Leibniz, E. Bloch, M. Heidegger...) bei der denkbar grundlegendsten Frage: Warum ist überhaupt etwas? Und warum ist nicht lieber nichts? Dass etwas ist, ruft vor allem weiteren Nachdenken das Staunen hervor. Wir können uns nicht ernsthaft vorstellen, es gebe nichts; denn dann gebe es auch unsere Vorstellung vom völligen Nichts nicht. Also: es ist nicht nichts, sondern es ist etwas. Der Weg des Denkens beginnt also bei der Wahrnehmung und Anerkennung der Faktizität von Etwas. Wenn es aber überhaupt etwas gibt, dann ist dieses – selbstverständlich – das Absolute. Nicht selbstverständlich, ja aufs höchste verwunderlich ist dagegen, dass es die kontingente, die kommende und gehende Welt gibt, zu der auch wir endlichen Wesen gehören. Wieso gibt es die Welt? Kann sie aus sich sein? Nein, sie kann nicht aus sich sein. Denn sie ist bei aller Größe und aller Vielfalt doch etwas in sich Begrenztes, in sich Endliches, das aus sich nicht die Kraft hat, sich selbst hervorzubringen. Das bedeutet aber: sie ist sich selbst gegeben, vorgegeben. Wenn sie sich aber gegeben ist, muss es auch einen Geber geben. Die Welt und alles in ihr ist, weil ein Geber, ein nicht begrenzter, ein nicht endlicher Geist und Wille will, dass sie sei. Und so ist sie. Und wenn dieser Geber, dieser nicht weltliche, unendliche Geist und Wille sich von ihr zurückzöge, dann würde sie sogleich ins Nichts zurück-sinken. Aber die Welt ist und wir sind in ihr, das heißt: der nicht weltliche, unendliche Geist und Wille zieht sich nicht zurück. Er hält uns im Sein. Er ist der Ursprung von allem, und er ist auch das Ziel von allem. Wir nennen

diesen Ursprung von allem, ohne den nichts ist, dieses Ziel, zu dem alles auf dem Weg ist, Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt. Eine endliche Welt zu denken, ohne auch einen unendlichen, absoluten Ursprung zu denken, ist also nicht möglich. Das sagt uns nicht erst der Glaube, sondern schon die Vernunft. Und so ist Gottes Schöpfung aus Gottes schöpferischem Willen hervorgegangen. Der unendliche Geist und Wille nimmt hier die Züge eines göttlichen Du an. So können wir sagen: unsere Welt und unser Leben sind von einem gütigen Geheimnis umwohnt. Dass dies alles so ist und sich auch zeigt, ist ein Wunder, dem wir uns nur staunend öffnen können.

Wenn Gott Gott ist, dann ist er Alles und außerhalb seiner gibt es nichts. Wenn es aber doch etwas gibt, das nicht Gott ist, so ist es folgerichtig zu sagen, dass Gott dem Anderen seiner selbst in sich selbst einen Raum und eine Zeit gewähren kann, in dem es sein und sich entfalten kann. Damit taucht das Motiv der Trinität Gottes auf: nur ein Gott, in dem es den Raum und die Zeit gibt für das Sein und Leben des Anderen, dem eine eigene Selbständigkeit zukommt und dem bis ans Ende nachzugehen er bereit und in der Lage ist, kann das Sein und Leben des kontingent Existierenden verständlich werden lassen. Wer ernsthaft mit Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner selbst rechnet, wird sich auch die Frage stellen, aus welchem Grund Gott denn eine Welt erschaffen und sich gegenüber gestellt haben könnte. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es aus willkürlicher Laune heraus getan? Nein. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es tun müssen, so wie die Sonne, ob sie es will oder nicht, einen Hof von Licht und Wärme um sich herum verbreitet? Nein. Es bleibt also nur, dass er es so konnte und in göttlicher Freiheit wollte. Das einzige Motiv, aus dem heraus er es tatsächlich getan haben kann, lautet: er wollte in Freiheit, ja aus Liebe das Andere seiner selbst vor sich, bei sich haben, um mit ihm zu kommunizieren. So hat er die Welt geschaffen, damit es schließlich in ihr die Menschen gebe, mit denen solches Kommunizieren möglich ist. Diese Sicht des Verhältnisses von Schöpfung und Bund berührt sich übrigens mit einer im Judentum bekannten und auch von Karl Barth vertretenen Auffassung. Er hat ja den berühmten Satz geschrieben: «War die Schöpfung der äußere Grund des Bundes, so war er ihr innerer Grund. War sie seine formale, so war er ihre materiale Voraussetzung. Hatte sie den geschichtlichen, so hatte er den sachlichen Vorrang».<sup>19</sup> Und so hat Gott sich inmitten seiner Welt ein Volk erwählt, um mit ihm den Bund einzugehen. Es sollte ihm gehören wie eine Braut ihrem Bräutigam. Er rief es zu sich und warb um seine Zuneigung. Er ging seine Wege mit und ließ es nicht allein. Und diesem Volk, Israel, sollten sich eines Tages die Völker der Welt zuwenden. Aus Israel sollte schließlich der Messias als Sohn Marias, der Tochter Zion, hervorgehen: Jesus von Nazareth, der menschgewordene Sohn Gottes. «Wenn Johannes die Formel braucht: <Und das Wort ist Fleisch geworden> ...,

dann drückt er damit den Überschritt über den Alten mit einem erwählten Volk geschlossenen Bund aus, zu einem Neuen, «alle Völker, Stämme, Geschlechter, Sprachen» umfassenden, alles, was Fleisch und Mensch ist, ansprechenden und einbeziehenden Bund.»<sup>20</sup> Hier erreichte die Kommunikation zwischen Gott und seiner Schöpfung ihren Höhepunkt und dann auch eine Wende; denn durch sein Leben und dann durch sein Sterben am Kreuz und seine Auferweckung kam es zur Kirche aus den Juden und den Heiden. Zu ihr konnte es aber nur kommen, weil an ihrem Anfang und als ihr Ursprung ein freies und ernstes Ja zu den Schritten Gottes auf seine Welt zu gesprochen und gelebt wurde: zunächst und vor allem durch Maria, dann aber auch durch die vielen, «die ihn aufnahmen» (Joh 1,12). So erfüllte sich in neuer Weise, was doch der Sinn des Unternehmens der Schöpfung von Anfang an war und immer ist: dass Gott mit der Schöpfung und diese mit ihm kommuniziert und dies in konkreter und das heißt: in geschichtlich konturierter Weise – «Verstetigung des Wunders». Inmitten der Welt und der Menschen hat Gott sich also ein Volk erwählt. In diesem Volk sind Menschen beieinander, die darin übereinkommen, dass sie Gottes gnädige Zuwendung zu seiner Welt annehmen, aus dieser ihr Leben verstehen und gestalten, von Gottes Wirken sprechen, es loben und preisen, und eine gemeinsame, dem entsprechende Lebensweise entwickeln. Gott in seiner dreieinen Liebe und in seinem Bund mit dem Volk, das er sich inmitten und zugunsten der Welt erwählt hat, das ist das Katholische im Ursprung. Dass es dies alles so gibt, ist ein Wunder, ja das grundlegende Wunder, das den, der es wahrnimmt und aufnimmt, nur mit Staunen erfüllen kann. Und es ist nicht nur ein flüchtiger Moment, in dem dies wahr ist und sich auftut; nein, es hat sich der Welt und ihrer Geschichte in einer Gestalt eingepägt, die ein erkennbares, lebendiges Profil hat. In dieser Gestalt, die die Kirche ist, die «aus lebendigen Steinen erbaut ist», findet das Wunder eine Verleblichung, ja Verstetigung. In ihr begegnet uns das Katholische in seiner Ursprünglichkeit.

#### *4. Kirche aus Juden und Heiden*

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes und somit der Eintritt Jesu in die Geschichte stellte das von Gott erwählte Volk der Juden vor weitreichende Entscheidungen: würde es den Ruf, der durch dieses Ereignis erging, annehmen oder würde es sich ihm verweigern? Hätte es Jesus, seinen Messias, aufgenommen und sich für seine Sendung geöffnet, so wäre es auf den Weg seiner endzeitlichen Vollendung geführt worden. Die Völker hätten sich Israel angeschlossen, und so wäre es zu einem katholischen Volk der Juden gekommen. Die Verheißungen, die schon Abraham gegeben worden waren, dass das mit ihm den Weg durch die Geschichte beginnende Volk zum

Segen für die Völker werden sollte, hätten sich schließlich geschichtlich erfüllt. Doch so hat es sich nicht ereignet. Stattdessen kam es dazu, dass Jesus, der menschengewordene Gottessohn, in sein Eigentum kam; doch die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh 1). Daraus ergab sich für Jesus, dass er das Schicksal des jesajanischen Gottesknecht übernahm: er nahm an, was ihm widerfuhr, und im Gang ans Kreuz trug er, was ihm seine Widersacher antaten. Er gewährte ihnen die Versöhnung. Nun hatte Gottes erwähltes Volk seinen Messias, freilich einen gekreuzigten Messias. Dies hatte sogleich zur Folge, dass sich für die Völker die Türen auftaten, durch die sie eintreten konnten, um sich Gottes messianischem Volk anzuschließen. Die erste greifbare Frucht des stellvertretenden und versöhnenden Leidens und Sterbens des Gottessohnes war die Taufe, welche die Gliedschaft im messianischen Gottesvolk der Kirche begründete – für die Juden wie für die Heiden. Dies war die Geburtsstunde der Kirche aus Juden und Heiden. Die Einladung dazu, sich ihm anzuschließen und einzugliedern, galt nun allen Menschen dieser Erde: dies ist eine weitere Dimension dessen, was «katholisch» bedeutet. Sie hat ihr Zentrum nicht mehr in Jerusalem und seinem Tempel, sondern lebt überall, wo Christen leben und miteinander Eucharistie feiern.

Die Kirche, das messianische Gottesvolk, ist ein «Zweig auf dem Ölbaum Israel», wie Paulus in Röm 9–11 erörtert.<sup>21</sup> Dass sich dies geschichtlich ergeben konnte, ist dadurch ermöglicht worden, dass es auch einen «heiligen Rest» Israels gab, der sich dem Messias Jesus öffnete und anschloss, – wie es in Joh 1 heißt: «Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.» Durch sie, zu denen Maria und die Jünger und viele andere von Jesus Berufene zählten, ging das Judentum wirklich und wirksam in das Gefüge der Kirche ein. Sofern aber aus dem Judentum nur ein «Rest» den neuen, von Jesus eröffneten Weg betrat und alle anderen sich ihnen nicht anschlossen, ereignete sich in Gottes Volk eine schmerzliche, folgenreiche Spaltung. Von Balthasar hat sie so beschrieben: es gab den «Punkt, wo das eine Gottesvolk sich spaltet, in jenem ›Ur-Riß‹ (E. Przywara), der bei der Geburt der christlichen Kirche sich ereignet und der beides wahr macht: dass Israel die Schwelle zu überschreiten sich weigert, auf die seine Wege, christlich gesehen, innerlich hinführen [...], und dass es als sein eigener ›Rest‹ sie trotzdem überschreitet und deshalb jenseits der Schwelle nicht einfach mehr mit dem Bisherigen eins ist, sondern wahrhaft in eine ›Synthese‹ eingeht. Eine Trennungswand wird niedergerissen, die keine andere sein kann als jene Partikularität Israels, die verhinderte, dass – trotz seiner universalistischen Tendenzen – die ›Völker‹ mit ihm zusammen ein homogenes Ganzes werden konnten.»<sup>22</sup>

Aus dem Wirken Jesu ist die Kirche als Gottes neues Volk aus Juden und Heiden in uneingeschränkter Katholizität hervorgegangen. Und doch war

diese Katholizität sogleich mit einem Defekt behaftet, sofern sich Israel mehrheitlich dem neuen, auch ihm zugedachten Weg verschloss und darüber hinaus schon bald auch der judenchristliche Teil der jungen Kirche dahinschmolz. Vom zweiten Jahrhundert an war die christliche Kirche tatsächlich weitgehend eine nur heidenchristliche Kirche, – die freilich ein reiches jüdisches Erbe in sich aufgenommen hatte und durch die Folgezeiten weiterzugeben vermochte. Von Balthasar hat, Anregungen von Louis Bouyer<sup>23</sup> aufgreifend, betont, dass sich die heidenchristliche Kirche auf ihrem Weg durch die Zeiten der Mängel und Gefährdungen bewusst sein und bleiben muss, die durch die faktische Abwesenheit der Judenchristen bedingt sind.<sup>24</sup> Im vielschichtigen Miteinander der heiden- und der judenchristlichen Ausprägungen des Christlichen hätte sich die Katholizität der Kirche durch die Zeiten und Räume hin lebendig entfalten und darstellen können, wenn es nicht zum Misslingen der Mission unter den Juden gekommen wäre. Doch auch in dieser Situation bleibt es für die Kirche unentbehrlich, dass sie sich immer wieder darüber Rechenschaft gibt, dass sie auf das Jüdische wie ein Zweig auf einen Ölbaum aufgepfropft ist. Solange es in dieser Weltzeit nicht dazu kommt, dass Israel die Schwelle in die ihm verheißene und angebotene Erfüllung hinein überschreitet, bleibt es umso wichtiger, dass die Kirche in ihrer heidenchristlichen Ausprägung das von ihr und in sie aufgenommene jüdische Erbe wahrnimmt und nach Möglichkeit lebendig entfaltet. Dieses jüdische Erbe ist lebendig, wenn Christen ihr Christsein in und mit der Gemeinschaft derer leben, die miteinander das messianische Gottesvolk bilden, wenn Christen ihr geistliches Leben in leibhaftigen Formen, konkret: in sakramentalen Zeichen, vollziehen, wenn Christen ihren Glauben im Erfüllen des Willens Gottes darstellen. Sie vergewissern sich ihrer Verwiesenheit auf das, was Gottes erwähltem Volk anvertraut wurde, durch das Hören und Verstehen der im Alten Testament gesammelten Schriften Israels. In alldem kommt das Katholische, das die Kirche auszeichnet, erfahrbar zum Zuge.

##### *5. Die Kirche – marianisch und petrinisch*

In der Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde Gottes Wort Fleisch, Jesus von Nazareth. Er wurde aus Maria geboren. Nicht ungefragt hatte sie ihn empfangen. Sie hat vielmehr dazu ihr Einverständnis gegeben: «Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach seinem Wort.» Maria hat dieses Ja ohne Vorbehalt und in der Bereitschaft, den Weg ihres Kindes mitzugehen bis ans Ende, gesprochen. Indem sie ihr ganzes, ungetrübtes Ja – «immaculata» – sagte, tat sie es als sie selbst und für sich selbst, aber sie tat es gleichfalls als «Tochter Zion», also als Frau aus Israel. Und so kam in ihr zum Tragen, was die Bestimmung des Volkes, das sie repräsentieren sollte,



gewesen war: dass aus ihm der Messias hervorgehen sollte, der sein Volk zu seiner endzeitlichen Erfüllung führen sollte. Darüber hinaus sprach Maria ihr «Fiat!» im Namen des ganzen Menschengeschlechts, «*loco totius humanitatis*», wie Thomas von Aquin formuliert hat. Maria hat dieses ursprünglich gegebene Jawort eingelöst, indem sie Jesus auf den Wegen seines Lebens begleitete und auch durch ihr Stehen unter dem Kreuz bewährte. So kann man sagen: Marias ganzes Leben war durch ihr Ja zu dem, was in Jesu Leben und Wirken bis zum Tod am Kreuz geschehen ist, bestimmt. In seiner inneren Unbegrenztheit war ihr Ja durch eine eigene Katholizität gekennzeichnet. Und genau darin wurde Maria zum Urbild und zur Urzelle der Kirche, die, wenn sie Jesus zugewandt lebt, an Marias Weg mit ihm teilbekommt und, so sie es tut, eine marianische und von daher dann auch katholische Gemeinschaft ist. Das Ereignis, in dem das Angebot Gottes und seine Annahme durch Maria aufeinandertrafen, ließ, wie von Balthasar dargelegt hat, zweierlei zur Darstellung kommen: «die absolute Souveränität Gottes, der von sich alleinher die Tatsache und den Inhalt des Bundes bestimmt – und dann die Rücksicht auf den Partner, das mit Freiheit begabte Geschöpf Gottes, dessen Freiheit nicht überspielt, sondern berücksichtigt wird, das deshalb sein Einverständnis mit den Bedingungen des Bundes ausdrücken muss. Die Souveränität Gottes Maria gegenüber kommt darin zum Ausdruck, dass Gott sein Tun nicht an die Entscheidung des Geschöpfes knüpft, sondern von vornherein im Futur spricht: Du *wirst* einen Sohn empfangen, *wirst* ihm den Namen Jesus geben, und er *wird* der Sohn des Höchsten sein und über Jakob herrschen. Dennoch wird dieses Geschehen der «Magd des Herrn» angekündigt, die als «Begnadete» angesprochen wird: ihr Jawort gehört wesentlich zum Ereignis: Gottes Wirken mag überwältigend erscheinen, aber er vergewaltigt sein freies Geschöpf nicht. Die Voraussetzung dafür, dass Gottes Ratschluss unfehlbar durchgeführt, aber die Freiheit des Geschöpfes dabei nicht verletzt wird, ist Marias «unbefleckte Empfängnis», nämlich das Freisein ihrer Freiheit von jedem, auch dem geringsten Widerstand gegen den Ratschluss der Liebe Gottes, ihr geschöpfliches Freisein also aus und innerhalb der unerschaffenen absoluten Freiheit.»<sup>25</sup> Dass Gottes wirksame Zuneigung zu seiner Welt in Maria eine wirksame Aufnahme fand, gehört zu dem Wunder, aus dem die *Catholica* hervorgegangen ist.

Von Maria her ist die Kirche eine marianische Gemeinschaft, und weil ihr diese Dimension von ihrem Ursprung her unverlierbar zugehört, ist sie eine katholische Gemeinschaft. «Das Volk Gottes des Alten Bundes gehört zur (unentbehrlichen) Vorgeschichte der Kirche; ihre wahre Geburtsstunde aber ist die Leibwerdung des Wortes Gottes in einem menschlichen Schoß, der ihn in einem verleiblichten Glaubensakt aufnimmt: Christus wird, indem gleichzeitig Kirche wird. Ein einzelner Mensch ohne Gemeinschaft ist

ein Selbstwiderspruch. Alles, was später Kirche und Glauben sein wird, scharft sich um die erste christliche Leidenschaft: nur Magd sein zu wollen für den Herrn, und in diesem Arm-Sein und Gefäß-Sein sich belasten zu lassen mit der Frucht des Herrn.»<sup>26</sup> So sind die Kirche und ihre Glieder eingeladen, ja aufgefordert, in Marias Ja zu Gottes Einsatz für seine Welt einzustimmen und so das Katholische zur Erscheinung kommen zu lassen. «In diesem Grundakt in der Kammer von Nazaret, in ihm allein, wird die Kirche Christi als katholisch begründet. Ihre Katholizität ist die Bedingungslosigkeit des *Ecce Ancilla*, dessen Vorgabe unendlichen Raumes die geschöpfliche Entsprechung zur unendlich sich schenkenden Liebe Gottes ist.»<sup>27</sup>

Wenn die Kirche wirklich eine marianische Gemeinschaft ist und dementsprechend lebt, dann ist sie auch erfahrbar von einer Dimension (mit-) bestimmt, die man als eine weibliche bezeichnen kann. Weil dies den Christen und unter ihnen den Theologen der ersten Jahrhunderte der christlichen Geschichte sehr vertraut war, scheuten sie sich nicht, ihre Sicht der Kirche in zahllosen Auslegungen des alttestamentlichen *Canticum canticorum*, also des Hohenliedes der Liebe, vorzutragen. Christus ist der Bräutigam, die Kirche die Braut, wie schon alttestamentlich Jahwe der Bräutigam und Israel die Braut gewesen war.

Wie Maria ein «Realsymbol» der Kirche ist und ihre «Marianität» begründet, so ist auch Petrus ein solches «Realsymbol». Er steht für die petrinische Gestalt der Kirche, das heißt für ihre institutionelle Verfasstheit in weltweiter Erstreckung. In diesem Sinn begründet auch er eine Dimension des Katholischen. Petrus zählte zu den zwölf Aposteln und galt innerhalb ihres Kreises als ihr Repräsentant. Die Rolle des Petrus hat seine Fortführung in der Geschichte der Kirche im Amt des Papstes, die Apostel begründen die apostolische Dimension der Kirche, die in besonderer Weise in ihrer bischöflichen Verfasstheit hervortritt. Von Balthasar sagt darüber: «Im öffentlichen Leben des Herrn ist die Grundlegung der durch seinen Tod und seine Auferstehung endgültig zu gründenden Kirche erfolgt. Einer Kirche, die [...] im Geheimen und für die Jünger nicht Zugänglichen schon in Nazaret zu existieren begonnen hat, die aber jetzt eine sichtbare und öffentliche Gestalt erhalten muss. Denn wie zur Fleischwerdung des Wortes das Jawort einer Frau notwendig war – eine kirchliche Gemeinschaft im Keim –, so entspricht es der Menschengestalt des Wortes, dass es in einer objektiv-gesellschaftlichen, «institutionellen» Form sich vergegenwärtigt und durch die Zeiten zugänglich bleibt. Christus ist nicht nur für Je-Einzelne in rein innerlichen, privaten Bezügen da, er steht mit seinem Angebot und seinem Anspruch in der Öffentlichkeit und muss deshalb auch öffentliche Gestalt haben.»<sup>28</sup> Das dem Petrus anvertraute Hirtenamt ist auf einen ordentlichen Vollzug der mit ihm verbundenen Aufgaben angelegt; doch das genügt nicht: es will von dem Petrus – und seinen Nachfolgern –

so verstanden und ausgeübt werden, dass darin das marianische Ja zu Christus zum Tragen kommt. Deswegen wurde Petrus dreimal gefragt, ob er den Herrn «liebe». Amt und Nachfolge gehören in der Kirche zusammen.<sup>29</sup> Das Marianische, das Petrinische und das Apostolische – diese Dimensionen der Kirche lassen ihre Katholizität in eigener und unentbehrlicher Weise zutage treten. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass das Marianische das Umfassende ausmacht, während das Apostolische und das Petrinische die innere Form gewährleistet.

Aus den Erwägungen über die marianischen und die apostolischen Dimensionen der Kirche folgt auch, dass sich die Kirche auf der Ebene ihrer Vollzüge und ihrer Erfahrbarkeit nicht als eine einseitig «männliche» und also ungleichgewichtige Größe darstellen darf. Sie ist eine in gleicher Weise von Frauen und von Männern gebildete Gemeinschaft. Und nur wenn es gelingt, das Miteinander von Männern und Frauen in lebendiger Weise zum Zuge kommen zu lassen, tritt auch so noch einmal der katholische Charakter der Kirche hervor.

## *6. Katholisch und ökumenisch*

Die Kirche ist von ihrem Ursprung her katholisch. In Maria, die ein ganzes und lauterer Ja zur Menschwerdung des Sohnes Gottes gesprochen hat und ihr Ja im Mitgehen der Wege Jesu bis zum Ende erweitert und vertieft hat, in Petrus und den Aposteln, die sich in die Nachfolge Jesu haben rufen und dann in die Welt senden lassen, und in den vielen, die sich ihnen anschlossen, hatte sie ihren Weg durch die Räume und die Zeiten angetreten. Im glaubenden Ja dieser Gestalten konnte der sich seiner Welt zuneigende und in sie absteigende Gott ankommen, und in ihnen war dann der Weg der *Catholica* in die Zukunft grundsätzlich eröffnet. Paulus und seine Gefährten und viele andere trugen die Botschaft des Evangeliums in die Völker und gründeten unter ihnen Gemeinden. So trat das messianische und in ursprünglichem Sinn katholische Volk Gottes aus Juden und Heiden seinen Weg an. Es sollte auf seinem Gang durch die Geschichte und in der Begegnung mit den vielen Menschen die Schätze ihrer Kulturen in sich aufnehmen und so seine Katholizität erweitern. Gleichzeitig sollte es innerlich und in seiner verfassten Gestalt durch seine Einheit bestimmt sein. Doch dies ließ sich nicht durchhalten. Es kam zu Spaltungen und Trennungen. Die Kirche des Westens und die Kirchen des Ostens gingen und gehen seit langem getrennte Wege. Die abendländische Kirche verlor ihre Einheit vor einem halben Jahrtausend. So steht die (römisch-)katholische Kirche den Kirchen des Ostens und den reformatorischen Kirchen gegenüber. Was durch eine innere und äußere Einheit gekennzeichnet sein sollte, bietet in Wirklichkeit das Bild der Uneinigkeit. So bleibt die Christenheit der Welt

das Zeugnis schuldig, dessen sie doch bedarf, um Jesus Christus zu erkennen.

Es lassen sich viele Ursachen für die Spaltungen in der Kirche ausmachen. Sie zu benennen, ist Sache einer ökumenischen Kirchenkunde. In deren Kompetenzbereich gehört ebenfalls die Darstellung der besonderen Profile der Kirchen des Ostens und der reformatorischen Kirchen. Es gibt inzwischen auch eine lange Geschichte des Bemühens, die Folgen der Spaltungen zu mindern oder gar eine sichtbare Einheit zwischen den Kirchen herzustellen: die ökumenische Bewegung. Eine besondere Aufgabe kommt hier der (römisch-)katholischen Kirche zu. Sie hat den Kirchen östlicher oder westlicher Prägung gegenüber glaubwürdig darzustellen und begründet darzulegen, dass und wie der Kirche eine marianisch geprägte Hinwendung zu Jesus Christus, ihrem Herrn, eigen ist und dass und wie das Petrusamt des römischen Bischofs eine universal dimensionierte Gestalt der Kirche gewährleistet. Auf all dies kann hier nur hingewiesen werden.

Von Balthasar hat einen eigenen und engagierten, wenngleich oft übersehenen Beitrag zum ökumenischen Gespräch geleistet.<sup>30</sup> Hier sei nur auf eine seiner Einsichten hingewiesen. Sie betrifft eine von ihm freigelegte Tiefenschicht des Getrenntseins der Kirchen und berührt Letztentscheidungen in der Frage nach der Katholizität der Kirche. Diese fallen im Bereich der Trinitätstheologie, dem genau dann ein tragfähiges, ausgewogenes Konzept des Katholischen entspringt und entspricht, wenn in ihr sowohl die Sendung des Sohnes bis in die Solidarität mit den Toten und mit den Verlorenen als auch der Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn zum Tragen kommen. Nur wenn Gott in dieser Weise als der dreifaltige geglaubt und verstanden wird, kann die durch ihn gewollte und gesetzte Schöpfung als mit einer wahren Eigenständigkeit und Freiheit und Würde ausgestattet angenommen werden. «Die christliche Katholizität liegt darin, dass sie Gott, dem Absoluten und Dreieinigen, die ganze Ehre gibt, sie ihm auch dadurch gibt, dass sie ihm die souveräne Möglichkeit lässt, dem Menschen die Würde eines freien Bildes und Gleichnisses Gottes zu verleihen, mit der Verantwortung für die Gestaltung der ihm anvertrauten Welt.»<sup>31</sup> Dies lässt die Welt in ihrer Schönheit, aber auch in ihrer Endlichkeit und Verfallenheit hier und jetzt bejahbar sein und zum Ort eines aus einer Berufung und einer Sendung hervorgehenden Lebensvollzugs werden, der Gottes Willen entspricht und das Wohl der Menschen im Sinn hat. Wer sich aus dem Glauben an den dreifaltigen Gott und seine Zuwendung zu seiner Schöpfung versteht, bedarf weder der Angebote der Religionen noch der Verheißungen der Utopien, um sein Leben im Zeichen dieser christlichen und «einzigsten im umfassenden und realistischen Sinn weltbejahenden Weltanschauung»<sup>32</sup> zu verstehen und zu vollziehen. Der Mensch übernimmt dieses Angebot durch das Einstimmen in das offene, vorbehalt-

lose, ganze Ja, das Maria in ihrem «ecce, ancilla domini» gesprochen hat und das aufzunehmen und mitzunehmen der Sinn und der Weg der «katholischen» Kirche ist.

Die orthodoxen Kirchen sind als Kirchen bekannt, die ihre Akzente weniger auf den Dienst an der Welt als auf die Feier der göttlichen Liturgie und das kontemplative Gebet setzen. So bewegen sie sich als christliche Gemeinschaften in der Nähe der Religionen, die ihre Mitte in der Rückkehr zu den Ursprüngen haben und in diesem Sinne «Alpha»-Bewegungen sind. Trinitätstheologisch entspricht dieser Praxis die von den orthodoxen Kirchen betonte Rückkehr des Sohnes zum väterlichen Ursprung, der sodann als der alleinige Quellort des Pneuma verstanden wird. Der Geist geht «a patre» und nicht «filioque» aus. Die Sendung des Sohnes in die Welt, wo er sich im Tragen der Weltschuld und des Weltleids «verbraucht», wodurch der Welt Versöhnung zuteilwird und von wo dann auch der Geist – «filioque» – in die Welt gehaucht wird, wird in der Orthodoxie demgegenüber weniger beachtet. Ökumenisch wäre es zu begrüßen, wenn die orthodoxen Kirchen ihr Verständnis des dreifaltigen Gottes und der Welt um die bisher weniger herausgestellten Momente auf eine katholische Gesamtgestalt hin ergänzten.<sup>33</sup>

Die aus der abendländischen Reformation hervorgegangenen Kirchen lassen eine andere trinitätstheologische Option erkennen. Sie betonen weniger den Ausgang des Geistes «a patre», vom Vater, der ja immer auch der «Schöpfer des Himmels und der Erde» ist und der seiner Schöpfung die Gesetze übergeben hat, durch deren Befolgung die Menschen ein gerechtes und auch vor Gott angesehenes Leben führen. Stattdessen liegt ihnen an der Freigabe des Geistes, die der gekreuzigte Christus am Ende seines irdischen Weges vollzog – «a filio». Von diesem Geist bewegt gehen die Menschen in die Zukunft und setzen sie sich für die Gestaltung der Welt und die Belebung der Kultur ein. In ihrer Weltlichkeit verbinden sie sich mit den Kräften, denen das Programm der Freiheit am Herzen liegt. In diesem Sinn lässt sich eine gewisse Nähe zu den «Omega»-Bewegungen, die die Utopien ausmachen, wahrnehmen.<sup>34</sup>

In das ökumenische Gespräch mit den orthodoxen und den reformatorischen Kirchen hätte die katholische Kirche den Hinweis auf das umfassende Wirken des dreifaltigen Gottes einzubringen, das durch ein Alpha-Omega-Gleichgewicht bestimmt ist. Es hat seinen letzten Grund in dem Ausgang des Göttlichen Geistes aus dem Vater und dem Sohn. So kommt es im Credo der Kirche zur Sprache. Doch wann hat sich dies ereignet? Von Balthasar antwortet: «Es ist nirgendwo die Rede davon, dass der Mensch Jesus in seinem sterblichen Leben [...] gemeinsam mit dem Vater den Geist «hauchen» würde, so dass er mit dem Vater zusammen [...] seine Sendung, die im Geist verkörpert wäre, mitbestimmte. Diese göttliche Gemeinsamkeit des Aus-

hauchens des Geistes wird vom Menschen Jesus erst «eingeholt», da er als Mensch seinen Sendungsgeist «ausgehaucht» hat, und in der Wiedervereinigung mit dem Vater als Erhöher von diesem her über den Geist verfügend (Apg 2,33) ihn der Kirche senden und einhauchen kann.»<sup>35</sup> Von diesem Gleichgewicht zwischen dem Alpha- und dem Omega-Motiv im Leben des dreifaltigen Gottes her sind dann die Kirche und die christliche Existenz zu entwerfen. Gelingt dies, so zeigt sich dies in ihrer Katholizität. Von Balthasar sagt es so: «Dieses Gleichgewicht herzustellen ist nicht Sache der Menschen; die Kirche ist nicht sein Ursprung, sondern seine Ausdrucksform. Gott selbst ist in seiner Offenbarung eröffnet, als der unabsehbar weite Horizont von Alpha und Omega, das Katholische, das sich uns von der geschichtlichen Mitte Jesu Christi (der «gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist»: Hebr 13,8 und so Mitte jedes geschichtlichen Augenblicks sein kann) aufschließt, um uns in sein ewiges Leben einzulassen. Die Weite dieser Öffnung Gottes gilt es wahrzunehmen; dort, wo sie nicht verengt wird, kann der von Christus gestifteten «Idee» das Attribut der Katholizität zugebilligt werden.»<sup>36</sup> Erst wenn diese grundlegenden Schritte gesetzt sind, gewinnen auch die greifbaren Zeichen der Katholizität der katholischen Kirche an Plausibilität – die Verehrung Marias als des Urbilds und der Urzelle der Kirche und das Papstamt als organisierendes Zentrum einer universalen Kirchengemeinschaft. Die Katholizität ist ursprünglich beim Absoluten beheimatet; «der menschliche Ausgriff allein, er mag noch so weit sein, kann das Absolute nicht in den Begriff bekommen, dieses muss sich selber darbieten. Aber so darbieten, dass es in den Bereich des Menschlichen eintritt, die Fassungskraft des Menschen damit begabt, es empfangen und in der Enge der Welt beherbergen zu können. Da der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und seine Freiheit einen innersten Punkt von radikaler Entgrenzung besitzen muss, um wirklich frei zu sein, kann durch diesen Punkt – der von der Gnade Gottes zu seiner höchsten Bereitschaft gereinigt und ausgeräumt werden kann – die göttliche Allheit in die Welt eindringen, oder umgekehrt, durch ihn die Welt in sich einbergen.»<sup>37</sup> Die Geschichte der Christenheit ist seit langem durch beides bestimmt: dass es sie als die katholische Kirche gibt, die sich immer neu als weltweite Gemeinschaft von Menschen im Bekenntnis des Glaubens und in der Feier der Eucharistie zum Leib Christi formen lässt, und dass es auch das Neben- und bisweilen Gegeneinander der Konfessionen gibt. Was es in diesen an christlichem Leben gibt, hatte ursprünglich und hätte rechtens seinen Ort in der *Catholica*. Nach wie vor gilt es somit, die Einheit der Christen in einer Kirche, die sich in der Mannigfaltigkeit der Charismen entfaltet, wiederzugewinnen. Wenn und sofern sich dies ereignet, ist es ein Werk des Heiligen Geistes. Es wäre die Rück- und Heimkehr in das ursprüngliche Ja zu dem menschgewordenen Sohn Gottes, der das Alpha und das Omega aller

Wirklichkeit ist. Es wäre ein neues Einschwingen in das Leben in und aus dem verstetigten Wunder.

### 7. Katholische Spiritualität

Das Katholische ist auch eine Dimension der Spiritualität, also der Gestaltung des persönlichen Lebens unter den Vorzeichen des christlichen Glaubens. Sie entfaltet sich in einem in der Nachfolge Jesu begründeten Miteinander von Aktion und Kontemplation. Das bedeutet: der spirituelle Weg, den ein Christ geht, beschränkt sich weder auf die Aktivitäten, die ihren Sinn in der Gestaltung und Besserung unserer Welt haben, noch auf die Bemühungen, die in der Loslösung von dem Vielerlei des alltäglichen Lebens beginnen und sich im Erleben des Grundes allen Seins vollenden. Kontemplation meint hier die offene Wahrnehmung Gottes und seiner Zuneigung zur Welt, die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seinem heilbringenden Leben und Sterben «für die Vielen» ihre Erfüllung fand. Und diese Wahrnehmung schließt sogleich die Bereitschaft ein, über sich verfügen zu lassen und in einen Dienst an der Welt senden zu lassen. Daraus folgt, «dass wir in der glaubenden Schau des Heilswirkens Gottes in Christus in das Mitwirken eingeladen werden, dass aber auch wir aus uns selber nichts tun können, sondern hinschauen müssen auf das Gezeigte, um nicht eigene eitle Pläne ins Werk zu setzen, sondern einzustimmen in das Tun Gottes. Christliche Kontemplation begegnet der Liebe Gottes nicht anders als in deren Einsatz für die Welt; aber dieser Einsatz ist kein beliebiger [...], sondern die Tat der absoluten [...] Liebe Gottes selbst.»<sup>38</sup> Der Einsatz Gottes für die Welt hatte die Gestalt der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines Mitgehens mit den Menschen bis an die Grenzen ihres Lebens und seines Sorgens für die Armen und Kranken. Wer sich diesem Gott öffnet und überantwortet, wird in Gottes Aktion für die Welt einbezogen. Und da Gottes Aktion ihr Ende und ihre Vollendung in Jesu Passion fand, wird auch der, der sich von ihm rufen und senden lässt, ein Mitleiden mit seinem Herrn nicht ausschließen können, sondern annehmen dürfen, um so in ganz eigener Weise tätig und fruchtbar zu sein für sich und seine Nächsten.

Christliches Leben zeigt katholische Dimensionen, wenn und sofern es ein Mit- und Nachvollzug der Bereitschaft Marias ist, sich von Gott in Dienst nehmen zu lassen. Sie hat ihr «ecce, ancilla domini» dadurch eingelöst, dass sie den Weg ihres Sohnes Jesus bis ans Ende mitgegangen ist. Eben dadurch war Maria ja auch, wie schon gezeigt, zum Urbild und zur Urzelle der Kirche geworden. Die Kirche trägt marianische Züge, wenn sie als ganze und auf ihren Wegen durch die Zeiten und durch die Räume der Welt lebt, dass sie der Leib und die Braut Christi ist. Die einzelnen Christen aber

bewähren ihr Christsein existentiell, indem sie diese innere Richtung der Kirche für sich selbst übernehmen und so leben. Katholische Spiritualität trägt von daher die Züge der kirchlichen Gesinnung, des «sentire cum Ecclesia».

Dieses «Mitfühlen mit der Kirche» schließt auch das konkrete Mitleben mit der Kirche ein: die Teilnahme an ihren Gottesdiensten, die Übernahme der Formen des gelebten gemeinsamen Glaubens, das Einander-Beistehen in Situationen der Not. All dies ist immer auch durch eine leibliche Seite gekennzeichnet. Darin tritt zutage, dass die biblische Spiritualität eine konkret menschliche ist. Und dazu gehört eben, dass das Geistliche im Leib zuhause ist. Von Balthasar erinnert immer wieder, wenn es um eine Erschließung des Katholischen geht, an das Charisma des Ignatius von Loyola, in dessen Spiritualität die «indiferencia» und also die Verfügbarkeit für Gottes Willen im Zentrum steht. Und diese Spiritualität weist sich als katholische auch darin aus, dass sie sich in Mitgehen und Mitfühlen mit der Kirche hinein weiten und formen lässt. In den «Regeln» zur kirchlichen Gesinnung wird Ignatius sehr konkret: er empfiehlt ganz konkrete und sehr leibhaft bestimmte Formen des Mitlebens mit der Kirche. Auch wenn nicht alle dort aufgeführten Weisungen im Einzelnen weiterhin aktuell sind, – ihre Art, den Leib ins geistliche Leben einzubeziehen, bleibt aktuell und kennzeichnet die katholische Spiritualität. All dies lässt das verstetigte Wunder des Katholischen erfahrbar werden.

### 8. Kirche auf dem Weg

So sehr die Kirche auch in ihrer Katholizität durch die Ereignisse, aus denen sie ursprünglich hervorgegangen ist, bestimmt ist und bleibt, wandelt sie sich doch auch auf ihrem Gang durch die Geschichte. Kirche in den frühen christlichen Jahrhunderten und vorwiegend im Mittelmeerraum beheimatet, Kirche im abendländischen Mittelalter, Kirche in den verschiedenen Regionen der Welt und am Beginn der Neuzeit, Kirche in der Gegenwart, – sie trägt immer wieder neue Züge, die sich aus der Begegnung mit den jeweiligen kulturellen Situationen ergeben. Dankbar darf man wahrnehmen und annehmen, dass es in der Kirche immer wieder Menschen gegeben hat, die ihr Christsein lebendig und glaubwürdig gelebt haben. Sie sind dem Ruf gefolgt, der an sie ergangen war, und haben ihre Charismen unter der Führung des Heiligen Geistes entfaltet. So war und ist die Kirche immer auch die «communio sanctorum». Und so gehört die Aufmerksamkeit auf die Heiligen und ihre Verehrung zur katholischen Spiritualität.

Die Kirche auf dem Weg ist aber nicht nur die heilige, sondern auch die Kirche der Sünder. In den auf die Reformationszeit folgenden Jahrhunderten galt es unter den Katholiken als unpassend, wenn nicht gar irrig, von der



Sündigkeit der Kirche zu sprechen. Man erinnere sich: in den ersten ein- einhalb Jahrtausenden der Kirchen- und Theologiegeschichte legte man das alttestamentliche «Hohelied der Liebe», das «Canticum canticorum» aus, in dem in poetischen Bildern die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau, einem Bräutigam und einer Braut besungen wird, wenn man die Beziehung zwischen Christus, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner schönen Braut, darzustellen unternahm. Die wechselseitige Liebe und Treue war das zentrale Thema. In der Braut des *Canticum* konnte sich die heilige Kirche wohl wieder erkennen. Und in der Betrachtung ihrer Zuneigung zu ihrem Bräutigam erlebte diese Kirche sich als aufgerufen, es ihr gleichzutun und so ihre Heiligkeit zu erweisen. Die Zahl der auf diese Weise vorangehenden Kommentare ist groß. Und es gab und gibt ja immer auch viele Menschen, in denen die Heiligkeit hervortritt: die Heiligen, die dies lebten. Sie gelten als Vorbilder und werden verehrt.

Als Martin Luther dann die Kirche nicht mehr als makellose Braut, sondern nun als «Hure Babylon» zu bezeichnen begann, da verwiesen die Katholiken in der Regel umso entschiedener auf die Makellosigkeit und Heiligkeit der Kirche. Dies bestimmte das Denken und Empfinden der katholischen Christen, wenn sie um das Wesen und die Gestalt ihrer Kirche ging.

Als im II. Vatikanischen Konzil neu und intensiv über die Kirche nachgedacht wurde, da ließ es sich nicht umgehen, auch das Thema «Kirche und Sünde» noch einmal neu zu erörtern. Dabei ging man nicht so weit, die Kirche selbst in ihrer Sündigkeit wahrzunehmen. Aber man näherte sich einer solchen Sicht immerhin vorsichtig an: man bekannte sich nun dazu, die Anwesenheit von Sünde in der Kirche zuzugeben. Man tat es so, dass man formulierte: «Die Kirche umfasst Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung» (LG 8). Eine solche Formulierung schließt eine Sicht auf die Kirche immerhin nicht aus, die mit ihrer Sündigkeit rechnet und sie eingesteht. Wer solches tut, der tut es nicht allein. Er bewegt sich vielmehr auf einem Weg, der ja schon in der Bibel des Alten und des Neuen Bundes und ebenfalls in der Theologie der gesamten vor-reformatorischen Zeit beschritten worden war. Schon 1948 hatte Hans Urs von Balthasar auf einer Tagung in Wien daran erinnert, dass es eine Fülle von Zeugnissen aus der früheren Zeit gibt, in denen die Sündigkeit der Kirche zur Sprache gebracht erscheint. Sie wurde später unter der Überschrift «Casta meretrix», deutsch: die keusche Hure, in erweiterter Form veröffentlicht.<sup>39</sup> Daran kann man erkennen, dass es beim Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche nicht nur um eine Wahrnehmung der Herkömlichkeit der Kirche aus dem kirchengründenden Handeln Gottes geht, sondern auch um das Bekenntnis zu der Heiligkeit, die den die Kirche bildenden Sündern

durch das vergebende und versöhnende Handeln Gottes zuteilwird. In diesem Sinne ist die Kirche beides: sündig und heilig. Die Kirche ist in ihren sündigen Gliedern sündig, wenn diese in ihrem Glauben schwach, in ihrer Hoffnung zögernd, in ihrer Liebe unentschlossen sind. Sie ist sündig, wenn die, die sie bilden, Gott aus ihrem Leben verdrängen und sich ihren Nächsten verschließen. Sie ist sündig, wenn sie der Welt aufgrund ihrer eigenen Zerspaltenheit und Selbstbezogenheit das Zeugnis schuldig bleibt, ohne das sie den Weg des Evangeliums nicht zu betreten vermag. Diese sündigen Haltungen können sich dann in konkreten Taten darstellen. Diese Taten können in feiner oder in grober Weise zerstörerische Dimensionen aufweisen. Da drängt es sich auf, die Augen vor der Sündigkeit der Kirche, weil in der Kirche, nicht zu verschließen.

Die Kirche, wie sie ihren Weg durch die Geschichte nimmt, ist also immer beides: heilig und sündig. Heilig ist sie, weil und insofern sie sich dem heiligen Gott verdankt, der sie mit seinen Gaben ausgestattet hat und so immer neu erstehen lässt. Heilig ist sie aber auch, weil und insofern sie in ihren Gliedern die versöhnende Gnade ihres Herrn immer wieder neu entgegen nehmen kann. Wenn dies geschieht, lebt die ursprüngliche Heiligkeit wieder auf. Sündig ist die Kirche, wenn und insofern sie die Folgen der Sündigkeit ihrer Glieder in ihre Gestalt und in ihr Wirken aufnimmt. Hans Urs von Balthasar hat das Miteinander von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche zur Sprache gebracht, indem er an die Kirchenväterauslegung des Verses aus dem «Canticum canticorum», in dem die Braut über sich selbst sagt, sie sei schwarz, aber schön (1,6), erinnert.<sup>40</sup> Er kann zahlreiche Zeugnisse dafür anführen, dass die Theologen der frühen Kirche immer beides zur Sprache zu bringen unternommen haben: die Kirche sei «schwarz», denn sie sei in ihren Gliedern sündig; aber sie sei immer auch «schön», denn sie werde durch Gottes Gnade immer wieder geheiligt.

Platon hat einmal gesagt: «Der Anfang aller Erkenntnis ist das Staunen»<sup>41</sup>. Wer staunt, öffnet sich eben darin und dadurch für das Wunder. Dürften wir aus dem Staunen herauskommen, wenn sich uns zeigt, welche Dimensionen das Wunder hat, das das Herz der Wirklichkeit ist?

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Wolfgang BEINERT hat nachgezeichnet, was damit im Gang der Zeiten gemeint war: *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie*, Essen 1964.

<sup>2</sup> Walter KASPER hat dies so formuliert: es gelang Hans Urs von Balthasar, «in genialer Weise den Kosmos des Katholischen in seinem inneren Reichtum wie in seiner inneren Schönheit neu sichtbar zu machen und eine Vision des im ursprünglichen Sinn des Wortes verstandenen Katholischen zu entfalten.» In: *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, Freiburg 2011, 44.

<sup>3</sup> Dies ist der Titel eines Buches, das von Balthasar veröffentlicht hat – Einsiedeln 1963.

<sup>4</sup> Vgl. dazu vom VERF. den Beitrag: *«Universale concretum» als Grundgesetz der oeconomia revelationis*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd.2: *Traktat Offenbarung*, 2. Aufl., Tübingen 2000, 83-95.

<sup>5</sup> VON BALTHASAR, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* (Kriterien 36), Einsiedeln 1975, hier: 7-26.

<sup>6</sup> Ebd. 7f.

<sup>7</sup> Ebd. 11.

<sup>8</sup> In: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 61-116.

<sup>9</sup> Ebd. 86.

<sup>10</sup> Ebd. 87.

<sup>11</sup> Ebd. 88f.

<sup>12</sup> Ebd. 91.

<sup>13</sup> Ebd. 96.

<sup>14</sup> Ebd. 98.

<sup>15</sup> Ebd. 98f.

<sup>16</sup> Ebd. 106.

<sup>17</sup> Vgl. Katholisch (s. Anm. 5), 20.

<sup>18</sup> Einsiedeln 1965, 941-983.

<sup>19</sup> In: KD III/1, 261f.; die jüdische Auffassung kommt in einer Studie zur Sprache, die Daniel KROCHMALNIK verfasst hat: *Variationen zum Anfang in der jüdischen Tradition*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2007) 45-61.

<sup>20</sup> VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt*, in: DERS., *Priesterliche Spiritualität*, Einsiedeln 2007, 31-53, hier: 33.

<sup>21</sup> Vgl. zur Auslegung von Röm 9-11: VON BALTHASAR, *Mysterium Judaicum*, in: *Schweizer Rundschau* 43, 1943, 211-221; DERS., *Die Wurzel Jesse*, in: *Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln 1960, 306-316.

<sup>22</sup> TD II/2, 335.

<sup>23</sup> Vgl. Louis BOUYER, *Die Kirche*, Bd. II: *Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 384-389.

<sup>24</sup> TD II/2, 338f.; DERS., *Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche*, in: DERS., *Homo creatus est* (Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986, 330- 353, hier: 336-345.

<sup>25</sup> VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt* (s. Anm. 20), 34f.

<sup>26</sup> VON BALTHASAR, *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie IV) 1974, 146f.

<sup>27</sup> Vgl. zum Ganzen auch VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche*, in: Josef RATZINGER/VON BALTHASAR, *Maria- Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 2010, 142-159, hier: 148.

<sup>28</sup> VON BALTHASAR, *Maria und das Priesteramt* (s. Anm. 20), 43f.

<sup>29</sup> Von Balthasar hat über alle Fragen des Petrusamtes ausführlich gehandelt in: *Der antirömische Affekt*, Freiburg 1974.

<sup>30</sup> Vgl. dazu W. LÖSER, *Hans Urs von Balthasar und die frühe Ökumene*, in: J. ERNESTI/W. THÖNISSEN (Hg.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Paderborn/Frankfurt 2008, 117-130.

<sup>31</sup> VON BALTHASAR, *Anspruch auf Katholizität* (s. Anm. 8), 108.

<sup>32</sup> Ebd. 99.

<sup>33</sup> Vgl. zum Ganzen ebd. 109-111.

<sup>34</sup> Vgl. zum Ganzen ebd. 111-113.

<sup>35</sup> VON BALTHASAR, *Christologie und kirchlicher Gehorsam* (s. Anm. 26), 137f.

<sup>36</sup> VON BALTHASAR, *Anspruch auf Katholizität* (s. Anm 8), 113.

<sup>37</sup> Ebd. 114.

<sup>38</sup> *Jenseits von Kontemplation und Aktion?*, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Schriften zur Theologie IV), Einsiedeln 1974, 292f.

<sup>39</sup> in: DERS., *Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln 1960, 203-305.

<sup>40</sup> Ebd. 297-305.

<sup>41</sup> Theaitetos 155 d.

THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

## KATHOLISCH IM RELIGIÖSEN ERNSTFALL?

*Newman und Wilde vor der Konversion*

Da steht der Priester, der Täufling aber kann anders – Gott, so mag der vergeblich wartende Geistliche gedacht haben, helfe dem, der nicht zu seinem Wort gestanden hat. Die Annahme des katholischen Glaubens in Taufe und Konversion findet vorerst nicht statt. An Stelle seiner Person läßt der Kandidat für den Altar, zu dem er nun doch lieber nicht hinzutreten will, etwas Schönes, einen Strauß Lilien, zurück. Zwei Jahrzehnte später, auf der Höhe seines Könnens, kurz vor seinem Ruin durch den von ihm selbst initiierten Unzuchtsprozess, wird der verhinderte Konvertit ein Theaterstück schreiben, in dem sich gleich zwei Herren zur Taufe anmelden. Auch diese fällt aus. Der kuriose Grund zum ‹Umtaufen› hat sich erübrigt im Verlauf gepflegter Konversation: Ernst sein ist am Ende nicht mehr alles. Ernst müssen die zwei nicht mehr sein, um sich ewig binden zu können.

Das metaphysische Gewicht der Worte verfliegt, sobald man erraten hat, dass von Oscar Wilde die Rede ist und von seiner hintergründig trivialen Komödie *The importance of being Earnest. A trivial comedy for serious people*, zu deutsch: *Ernst sein ist alles*. Katholisch sein war für Oscar Wilde damals nicht alles. Zwar bewahrte Wilde sich zeitlebens ein Interesse für die katholische Theologie und Liturgie, nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus wollte er sogar ein halbes Jahr Bußzeit bei den Jesuiten absolvieren.<sup>1</sup> Die Konversion hatte er als Student geplant und durch eine Romreise mitsamt Papstaudienz, vor allem aber durch eifrige Lektüre der Schriften des damals gerade zum Kardinal erhobenen John Henry Newman vorbereitet. Der Kardinal lobte ein Gedicht, das Wilde darüber geschrieben und ihm zugesandt hatte.<sup>2</sup> Aber die Konversion fiel aus: Es stand zu befürchten, sein Vater, Sir William Wilde, der ansonsten nicht dafür bekannt war, besonders religiös oder gar sittenstreng zu sein, werde ihm die monatlichen Bezüge streichen, falls er zur katholischen Kirche konvertierte.<sup>3</sup>

THOMAS MÖLLENBECK, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Theologie und der Philosophie, 1993 Priesterweihe, 2005 Promotion mit einer Arbeit über Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, Assistent an der Theologischen Fakultät Paderborn

John Henry Newman hingegen nahm den katholischen Glauben trotz widriger Umstände an: Ein halbes Jahrhundert vor Wilde gab er alles auf – sein Zuhause, seine angesehene Stellung, sein Einkommen in Oxford und viele Freunde, die er dort gefunden hatte. Er meinte, im Ernst an seinem Heil zweifeln und seinen Verstand verleugnen zu müssen, wenn er nicht katholisch würde. Ganz am Anfang konnte Oscar Wilde diese Alternative, die er hellichtig wahrnahm, nicht nachvollziehen, da er als fernstehender Anglikaner die ästhetische Dimension der Religion ernster nahm als ihren Wahrheitsanspruch: «Was Newman angeht, denke ich, dass seine edleren Gefühle gegen Rom revoltierten, dass er sich aber von der Logik dazu hinreißen ließ, Rom als die einzige rationale Form des Christentums anzunehmen. Sein Leben ist eine schreckliche Tragödie. Ich fürchte, dass er sehr unglücklich ist. Ich habe eine Menge von seinen Büchern gekauft, bevor ich Oxford verließ.»<sup>4</sup>

Tatsächlich hatte Newman es nicht einfach in der katholischen Kirche seiner Zeit. Viele Anglikaner erwarteten daher seine Rückkehr in ihre Kirche.<sup>5</sup> Sie sahen nur, wie kläglich seine kirchliche Laufbahn war, wie einsam und unverstanden er aus dem englischen Katholizismus herausragte; denn ihrerseits verstanden sie nicht, wie ernst es ihm damit war, alles aufzugeben, weil er meinte, «die einzig rationale Form des Christentums» gefunden zu haben. Dabei geriet er in das Spannungsverhältnis, das alle Bemühung, katholisch zu sein, auszeichnet, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt – mit Worten die von Newman stammen könnten: «Ihre ökumenische Betätigung muß ganz und echt katholisch sein, das heißt in Treue zur Wahrheit, die wir von den Aposteln und den Vätern empfangen haben, und in Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat, zugleich aber auch im Streben nach jener Fülle, die sein Leib nach dem Willen des Herrn im Ablauf der Zeit gewinnen soll.»<sup>6</sup>

Diese Logik der «Treue zur Überlieferung» muss an erster Stelle stehen, auch angesichts der Tatsache, dass sie in dieser Welt nicht automatisch zu «jener Fülle, die sein Leib ... gewinnen soll», führen wird, weil der rechte Zeitpunkt, der Kairos, sie zu erreichen, im «Willen des Herrn» steht. Newman sah den Vorrang des Apostolischen. Daher kam es ihm nicht in den Sinn, die *Church of England* zu verlassen, solange er Rom nur konzedieren musste, das Katholische im Sinne von allumspannender Fülle in Völkern und Lebensformen (äußerlich betrachtet) eher darzustellen als dies damals die relativ kleine und weniger vielgestaltige anglikanische Kirche vermochte.<sup>7</sup> Als er später dann daran zweifelte, dass die anglikanische Kirche die Treue zur Überlieferung wirklich bewahrt habe, konnte er sie auch nicht mehr als Teil der einen, heiligen, katholischen Kirche wahrnehmen. Seine Konversion zur katholischen Kirche, wie sie damals in England in Erscheinung trat, stellte sodann einen Übertritt zur *pussilus grex*, zur kleinen Herde dar. Doch

meinte er im Ernst, keine andere Wahl zu haben, weil nur sie die Treue zu Überlieferung bewahrt habe.

Oscar Wilde, der dies so klar sah, hatte unvorsichtigerweise Newmans Bücher nicht nur gekauft, sondern auch gelesen, so dass der Zauber des Katholischen, *the lure of the Scarlet Woman*, wie er dies nannte, zu wirken begann<sup>8</sup>; und zwei Jahrzehnte später, als die schreckliche Tragödie seines Lebens, die sich unter seiner eigenen theatralischen Regie zutrug, im Zuchthaus kulminiert, wird er wieder um Newmans Bücher bitten, am Ende sogar um mehr. Zunächst fehlte ihm der nötige Ernst, um katholisch zu werden, da die Konsequenzen so sauer waren. Im konkreten Menschen führt die Erkenntnis der «einzig rationalen Form» eben nicht automatisch zu ihrer praktischen Realisierung, genauso wenig wie die Treue zur Überlieferung automatisch zur Fülle des Leibes Christi in dieser Welt führt. Möglicherweise hat die Erfahrung mit der etablierten Religion Wilde daran gehindert, den nötigen religiösen Ernst aufzubringen. Er konnte sie nicht ernst nehmen – aus gutem Grund: Englands Religion war erstarrt zum Ernst gesellschaftlicher Tradition.

### 1. *Ernst sein ist alles*

Daher vergeuden wir nicht unsere Zeit, wenn wir uns mit dem absichtlich in Szene gesetzten Unernst von Oscar Wildes Gesellschaftskomödie – *a trivial comedy for serious people* – abgeben. Denn der abstruse Charakterzug der Gesellschaft, der spätviktorianische Ernst, den Oscar Wilde in seinem Stück von 1895 karikiert, sticht zeitgenössischen Kritikern der Kirche noch heute ins Auge: Während notorisch unernste Betrachter ihr sittenstrenge Humorlosigkeit vorwerfen, die uns den postmodernen Spaß an der jeweils aktuellen Neuerfindung Gottes und des Menschen verderben wolle, nehmen ernste Zeitgenossen die Kirche mitunter nur als eine klerikale Fassade wahr, hinter der sich (bestenfalls) Nichts verbirgt oder (schlimmstenfalls) zynisches Machtinteresse, das eine ostentativ zelebrierte Ernsthafteigkeit als Kitt der Gesellschaft feilbietet, indem sie die dringend benötigte Wertestabilität politisch vermarktet.<sup>9</sup>

Nun wäre *Ernst sein ist alles* keine Komödie, wenn sie angesichts der Verzweckung der Religion über den drohenden Untergang der modernen Gesellschaft klagte. Stattdessen dreht sich alles witzig um drei Paare, für die – nach einigem Tarnen, Täuschen und Techtelmechteln – am Ende des letzten Aktes der Weg zur Ehe frei ist, weil sich im Verlauf der Handlung alle Beteiligten gezwungen sahen, den unbedingten Ernst der eigenen Wertestandards zu verabschieden. Dabei geht es Oscar Wilde nicht um individuelle Heuchelei. Das Objekt seines Spotts reicht weiter: Es geht um die zum gesellschaftlichen Wertesreservoir erstarrte Religion der Ernsthafteigkeit.

Paradoxerweise wurde ihr Grund durch einen (über)natürlichen Feind bereitet: William Law hatte seine Stellung als Fellow am Emmanuel College in Cambridge verloren, als er unter George I. zum *non-juror* wurde, weil ihm sein Gewissen den Treueid verbot. Er widersetzte sich damals der Staatsreligion, die vor allem als Stütze von Monarchie und Nation dienen sollte und dabei das religiöse Gewissen des Einzelnen außer acht ließ. 1728 veröffentlichte Law *A Serious Call*, worin er die Berufung zum wahren Christentum beschrieb und die ihr folgende ernsthafte Bemühung um ein Leben aus dem Glauben forderte. Eine große Zahl von *earnest-minded people* suchte bei ihm spirituelle Führung. Die Sympathie der Theatermacher gewann Law allerdings nicht, als er mit seinem Traktat *The Absolute Unlawfulness of Stage Entertainments* Stellung bezog gegen Entgleisungen auf der Bühne.

Wenn Oscar Wilde die Religion der Ernsthaftigkeit karikiert, wird daher eine merkwürdige Dialektik der Geschichte sichtbar: Hatte die Religion der Ernsthaftigkeit ursprünglich die Befreiung der Religion aus den Fängen der Staatskirche angestrebt, so wurde sie im 19. Jahrhundert selbst wieder verzweckt, nämlich zur empire-gerechten Reform der unteren Klassen auf dem Wege religiöser Unterweisung. Bis zum *fin de siècle* hatte die geforderte Ernsthaftigkeit schließlich auch die High Society so fest im Griff, dass Oscar Wilde sie als höchsten sozialen Wert ironisieren konnte: Unter der gesellschaftlich verzweckten Form der *Earnestness* litten alle, ohne sie schon politisch korrekt über Bord werfen zu können.

## 2. Ernsthaftigkeit anstelle von Religiosität

Drei Generationen und ihre Haltung zu dieser Ersatzreligion betreten die Bühne. Die Älteren, Lady Bracknell, Dr. Chasuble und die Gouvernante Laetitia Prism, meinen es (auf sehr komische Weise humorlos) ganz ernst mit ihrem Ernst. So inszeniert Wilde die inquisitorische Dimension der gerade zeitgemäßen *political correctness* im Ehetauglichkeitsdialog zwischen Lady Bracknell und Jack Worthing:

LADY BRACKNELL [...] Ich bin durchaus geneigt Ihren Namen [in die Bewerberliste] einzutragen, sollten Ihre Antworten sein, was eine wirklich anteilnehmende Mutter verlangt. Rauchen sie?

JACK Nun, ja, ich muss zugeben: Ich rauche.

LADY BRACKNELL Ich bin froh, dies zu hören. Ein Mann sollte immer eine Beschäftigung haben. [...] Ich war immer der Ansicht, ein Mann, der heiraten will, solle entweder alles wissen oder gar nichts. Was wissen sie?

JACK Ich weiß nichts, Lady Bracknell.

LADY BRACKNELL Es freut mich, dies zu hören. Ich lehne alles ab, was die natürliche Ignoranz verdirbt. Ignoranz ist wie eine zarte exotische Frucht;

berührt man sie, ist die Blüte dahin. Die ganze Theorie moderner Erziehung ist ein radikaler Irrtum. Glücklicherweise erzielt Erziehung in England überhaupt keine Wirkung. Täte sie dies, erstünde ernste Gefahr für die höheren Schichten, und es würde wahrscheinlich zu gewalttätigen Akten in Grosvenor Square führen. Was ist ihr Einkommen?

Mit einer Mischung aus Dichtung und Wahrheit umschifft der Bewerber die meisten Klippen, bis er an der wichtigsten – Herkunft – scheitert: Als potentieller Schwiegersohn ist Jack Worthing wertlos, weil er nicht sagen kann, wer seine Eltern sind. Der absurde Ausgangspunkt der Verwicklungen wird erst in der letzten Szene der Komödie aufgeklärt: Seine damals noch nicht vorbildlich ernsthafte, sondern romantisch gefühlsabhängige Gouvernante (Laetitia Prism) hatte ihre erste selbstverfaßte Schrift anstelle des Erstgeborenen ihrer Herrschaften in den Kinderwagen gelegt, die Reisetasche mit dem Kind jedoch verloren. Reiche Leute finden und adoptieren den Jungen, so dass er Jack Worthing heißt. Für eine Heirat in höhere Schichten reicht das aber nicht, weil die Frage der Herkunft in der Gesellschaft mit religiösem Ernst betrachtet wird.<sup>10</sup>

Am Ende wird selbst Lady Bracknell, die bitterernste Inkarnation gesellschaftlichen Dünkels, im gebotenen Moment ihre Prioritätenliste konvertieren: War ihr zu Beginn die zweifelhafte Herkunft des reichen Jack allen Ernstes Grund genug, seine Verlobung mit ihrer Tochter zu verbieten, so erlaubt sie doch ihrem Neffen, ein Mädchen ohne Rang und Namen zu heiraten, als sie erfährt, wieviel Geld die junge Dame mit in die Ehe bringt. Und als der Ernst der Lage – die drohende Abreise der ältlichen Gouvernante – dies erfordert, kehrt sogar der Vertreter der Religion, der anglikanische Pfarrer Dr. Chasuble, der sich bis dahin zum Zölibat bekannte, seine an der Oxford Bewegung geschulten Ansichten über den bindenden Charakter der frühchristlichen Lehre historisch-kritisch um:

DR. CHASUBLE Laetitia, Ich bin zu der Schlußfolgerung gekommen, dass die Frühe Kirche sich in gewissen Punkten im Irrtum befand. Verderbte Lesarten scheinen sich in den Text geschlichen zu haben. Ich bitte um die Ehre ihrer Hand.

Während Lady Bracknells Generation (meist) konsequent sein will, aber dabei das Leben erstickt in gesellschaftlichen Konventionen tradierter *political correctness*, versuchen sich die beiden zur nächsten Generation gehörenden Brautwerber vor ihren unangenehmen Konsequenzen zu retten, indem sie ein Doppelleben führen: Der eine, Jack, erfindet einen zügellos leichtlebigen Bruder mit Namen «Ernst», der angeblich in London lebe, wohin Jack folglich regelmäßig reisen muss, um den verlorenen Gesellen auf den Pfad der Tugend zurückzuführen; dort vergnügt er sich in Wirk-



lichkeit mit seinem Freund Algernon. Der wiederum lebt immer in der Stadt und hat seinerseits einen invaliden Freund «Bunbury» erfunden, an dessen ländliches Sterbebett er sich rufen läßt, sobald ihm eine lästige gesellschaftliche Verpflichtung droht. Die Erfindung dieser ernst zu nennenden Verpflichtungen ermöglicht es den beiden Herren, sich eine regelmäßige Ausnahme vom dräuenden Ernst ihrer gesellschaftlichen Pflichten zu gestatten. Ist den Älteren die gelegentliche Abweichung vom sittlichen Ernst noch Anlaß, sich Entschuldigungsgründe (wie Mitgift und Textkritik) zurecht zu legen, hat die nächste Generation ihre Ausnahmen schon scheinheilig institutionalisiert.

Oscar Wilde will allerdings auch nicht diese heimliche Unernsthafte empfehlen. Denn man kann noch einen Schritt weitergehen, um zur Fülle des Lebens zu gelangen: Im *fin de siècle* galt es, die gesellschaftlich ethisierte Ersatzreligion mithilfe der Ästhetischen Bewegung zu entsetzen. Dies stellt die dritte Generation in *The importance of being Earnest* vollendet dar: Die jungen Damen haben sich nämlich geschworen, «Ernst» müsse der Zukünftige heißen, an einen anderen, weniger klangvollen Namen könnten sie sich niemals ewig binden – wohl wissend, dass der einzige «Ernst», von dem sie je gehört haben, das Gegenteil von jenem langweiligen sittlichen Ernst darstellt, den ihre Vormünder, Lady Bracknell und (augenscheinlich) Jack Worthing, verkörpern. Konsequenterweise geben sich die jungen Damen, als herauskommt, dass in Wahrheit keiner der beiden Brautwerber «Ernst» heißt, mit der Erklärung dieser Namensfälschung aus rein ästhetischen Gründen zufrieden:

CECILY (zu Gwendolen.) Das ist sicherlich eine befriedigende Erklärung, nicht wahr?

GWENDOLEN Ja, meine Liebe, wenn Du ihm glauben kannst.

CECILY Das tue ich nicht. Aber das raubt seiner Antwort nicht ihre wundervolle Schönheit.

GWENDOLEN Wahr. In Fragen von großer Wichtigkeit ist Stil, nicht Wahrfähigkeit vital.

Da nun einmal der ästhetische Nominalismus zum Prinzip erhoben ist, sollen sich die Auserkorenen freilich «umtaufen» lassen, um von ihrem falschen Namen erlöst zu werden:

GWENDOLEN Dann, meinst Du, sollen wir ihnen vergeben?

CECILY Ja. Ich meine, nein.

GWENDOLEN Wahr! Ich vergaß. Hier stehen Prinzipien auf dem Spiel, die man nicht aufgeben kann. ...

GWENDOLEN und CECILY (*Sprechen zusammen.*) Eure Taufnamen sind ein unüberwindliches Hindernis. Das ist alles!

JACK und ALGERNON (*Sprechen zusammen.*) Unsere Taufnamen! Ist das alles? Wir werden doch heute nachmittag getauft.

GWENDOLEN (*Zu Jack.*) Für mich bist Du bereit, so etwas Fürchterliches zu tun?

JACK Gewiß.

CECILY (*Zu Algernon.*) Um meinetwillen willst Du Dich dieser schrecklichen Prüfung stellen?

ALGERNON Ich will.

Dr. Chasuble, der anglo-katholische Staatskirchenmann beeilt sich (mit Berufung auf die Überlieferung), theologische Gründe vorzutragen, die es ihm angelegentlich erscheinen lassen, dem Wunsch nach dem Ritus – von einer sakramentalen Dimension kann nicht die Rede sein – nachzukommen. Und in Lady Bracknells Reaktion wird der verborgene Kern der Ersatzreligion entblößt:

LADY BRACKNELL In ihrem Alter? Die Idee ist grotesk und irreligiös! Algernon, Ich verbiete Dir, Dich taufen zu lassen. Ich werde solche Exzesse nicht dulden. Lord Bracknell wäre höchst indigniert, wenn er erführe, dass Du in dieser Weise Deine Zeit und Dein Geld verschwendest.

### 3. *Ernsthaft religiös*

Das war am Ende des 19. Jahrhunderts. Zu dessen Beginn war die Ernsthaftigkeit noch nicht Ersatz, sondern Charakteristikum der echten Religion gewesen. Vater Newman hatte daher andere Sorgen als Vater Wilde: Die erste Konversion seines begabten Sohnes John Henry schien in ein evangelikales Bekenntnis und daraufhin zu einer «Überhitzung des Gemüts» zu führen.<sup>11</sup> Was war geschehen?

1816, mit fünfzehn Jahren, hatte John Henry Newman die unbezweifelbare und im späteren Leben nie verdunkelte Einsicht ergriffen, dass er eine unsterbliche Seele besitze und Gott, seinem Schöpfer, gegenüber stehe: ihm verantwortlich, in seinem Gewissen, für das eigene Denken, Sprechen, Tun und Lassen. Dieser innere Wandel, die neue Entschlossenheit, die Religion seiner Kindertage fortan wieder ernst zu nehmen, wird John Henry zeitlebens gewisser erscheinen, als dass er Hände und Füße habe.<sup>12</sup> Obwohl Newman von früher Jugend an zur «other-worldliness» neigte, also dazu, die geistigen Dinge für realer zu halten als die materiellen, wundert er sich noch im Alter darüber, dass diese erste Konversion von der Überzeugung begleitet war, er sei zu einem zölibatären Leben berufen. Diese der *Church of England* damals fremde, ja peinliche Idee konnte er nicht in seiner Familie, der Schule oder bei seinen evangelikal orientierten Mentoren schätzen gelernt haben; sie trat mit Newman in die anglikanische Kirche ein. Bemerkenswerterweise kann sich Oscar Wilde nur zwei Generationen später bereits

über ihr Zerrbild – Dr. Chasuble – lustig machen: Die zölibatäre Lebensform, zu der er in seiner Kirche ja nicht verpflichtet wäre, verschafft ihm eigenbrödlischen Freiraum für verschrobene Ansichten und (unbewußt) zweideutige Flirts mit Miss Prism, der ältlichen Gouvernante.

Wiederum die bereits beobachtete geschichtliche Dialektik: Was vergessen war, wird im Ernst wiederentdeckt, eignet sich aber dazu, verzweckt zu werden, so dass es nicht mehr ernst genommen werden kann und obsolet erscheint, bis es wiederentdeckt wird. Oscar Wildes Kritik der Religion der Ernsthaftigkeit muss daher nicht im Widerspruch stehen zu William Laws und John Henry Newmans Forderung nach ernstzunehmender Religiosität. Allerdings richtet sich der Spott von Wilde auf die Symptome, während Newman die Ursache der Verzweckung der Religion in den Blick nahm und ihre Heilung in theologischen Prinzipien suchte: Katholisch sein bedeutet Treue zur Überlieferung und Streben nach der Fülle des Leibes Christi.

Dabei mangelt es in Newmans Schriften weder an Humor noch an unterhaltsam paradoxen Gestalten, die sich auch in den Theaterstücken von Oscar Wilde gut machen würden. In seinem (autobiographisch anmutenden) Roman *Verlust und Gewinn* stellt Newman die akademische Konversation seiner Oxforder Studentenzeit dar, die er dann in eine Konversion zur katholischen Kirche münden läßt, zu der sich sein Held, Charles Reding, gezwungen sieht. Viele der bisweilen satirisch karikierten Protagonisten verschiedener Couleur – radikale und gemäßigte Evangelikale, Anglo-Katholiken wie auch agnostische Ästheteten – besitzen jene Fähigkeit, «[to] play gracefully with ideas», die Oscar Wilde treffend «Oxford temper in intellectual matters» genannt hat.<sup>13</sup> Während Wilde jedoch in *De profundis*, seiner im Zuchthaus verfaßten Anklage- und Verteidigungsschrift an Lord Alfred Douglas, behauptet, ihm selbst gehe es nur um die «Konversation» als solche, da sie das «letzte Band aller Gemeinschaft, in Ehe oder Freundschaft»<sup>14</sup> sei, nimmt Newman den Inhalt jener Gespräche ernst, und dies nicht nur in seiner *Apologia pro vita sua*, seiner eigenen Verteidigungsschrift, sondern auch im Roman. Denn der hermeneutische Horizont seiner Schriften ist immer ins Unendliche geweitet. Während Oscar Wilde den Zustand seines inneren Lebens mit Kunst zu verbergen pflegte,<sup>15</sup> rückt Newman die Entwicklung seiner religiösen Ideen in das Zentrum der Aufmerksamkeit, weil sie für ihn Ausdruck der – erst mit einigem zeitlichen Abstand erkennbaren – Kunst Gottes ist. Was er über Charles Reding schreibt, trifft daher auch auf seinen eigenen Ausgangspunkt zu: «Das Charakteristische in Redings innerem Leben war das Bewußtsein des gegenwärtigen Gottes, nicht so, dass es schon alle Gedanken und Werke entsprechend geordnet hätte, aber es war da, wie die Wolkensäule, die ihn durch die Nacht führte. Er fühlte, er erlebte es, dass er Gottes Geschöpf war, sich nicht selbst gehörte, dass er Gott zu eigen sein müsse.»<sup>16</sup>

Wer einmal den Anspruch Gottes an die eigene Person erkannt hat, der kann sich nicht mehr die gelegentliche Abweichung von der religiösen Maxime gestatten. Tut er dies, ohne sich im Gewissen dafür anzuklagen, dann hört er, in Newmans Augen, auf, ein religiöser Mensch zu sein.<sup>17</sup>

Newman hat in seiner ersten Konversion das «Gott zu eigen sein», den Anspruch Gottes unhintergebar erkannt. Als Schüler hatte er zwar Thomas Paines Bibelkritik und Voltaires Argumente gegen die Unsterblichkeit der Seele gelesen. Letztere klangen ihm plausibel, so schrecklich er sie fand. Aber nach seiner Bekehrung war er wieder frei für William Laws *A serious call*, eine Lektüre, die ihn stark beeindruckte. Laws *Serious Call* hatte die Hauptakteure des *Evangelical Revival* tief geprägt: nicht nur John und Charles Wesley, die Väter des Methodismus, auch Thomas Scott, von dem Newman später sagen wird, er verdanke ihm, menschlich gesprochen, seine Seele. Er versenkte sich in die Schriften dieses calvinistischen Theologen, dessen verschlungener Weg vom sektiererischen Unitarismus zum kirchlichen Glauben an den dreifaltigen Gott geführt hatte. So begründet Newmans erste Konversion einen religiösen Ernst, der direkt und indirekt an William Law anknüpfte und dabei zuerst moralische und dogmatische Integrität des Bekenntnisses forderte.

Diesen Lebensernst des religiösen Sprachspiels haben freilich auch solche Philosophen des 20. Jahrhunderts betont, die sich nicht eigens bemüht haben, katholisch zu sein. So besteht Ludwig Wittgenstein z. B. darauf: «Eine religiöse Frage ist nur entweder Lebensfrage oder sie ist (leeres) Geschwätz. Dieses Sprachspiel – könnte man sagen – wird nur mit Lebensfragen gespielt.»<sup>18</sup> Bei Newman spielt sich nun die Konversion als Erfahrung des «Gott zu eigen sein» nicht im luftleeren Raum ab, sondern in dieser Welt, in der Gott Mensch geworden ist. Die Inkarnation wird ihm immer mehr zur Mitte, aus der die drei Hauptaspekte der Lehre entspringen: der sakramentale, der hierarchische und der asketische.<sup>19</sup> Newman gelangte zu einem am altkirchlichen Credo orientierten dogmatischen Bekenntnis, studierte intensiv die Bibel und verstand den Glauben als Lebenspraxis. Was Newman in der *Apologia pro vita sua* über Scott schreibt, wird er selbst realisieren: Es galt ihm «Heiligkeit mehr als Friede» und er «folgte der Wahrheit, wohin immer sie auch führen mochte». Newman nimmt daher nicht nur die religiöse Erfahrung und das religiöse Sprachspiel als solches ernst. Er geht weiter, indem er fordert, «alle Gedanken und Werke» müßten geordnet werden, der *sacra doctrina* entsprechend, die – das wird ihm entsprechend immer stärker bewußt – «katholisch sein» müsse, d.h. ein Streben auf die Fülle des Leibes Christi hin in Treue zur Überlieferung.

Von Anfang an ist dabei für Newman charakteristisch, dass er unterscheidet zwischen authentischer Subjektivität und relativistischem Subjektivismus. Weil er logisch denken konnte und wollte, nahm die vom Subjekt

geforderte evangelische Radikalität intellektuell objektive Gestalt an: Wahr sein konnte der christliche Glaube an die Selbstoffenbarung Gottes als Anspruch an den Menschen nur in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, deren Bekenntnis sich im Laufe der Zeit nicht ins Gegenteil verkehrt hat, sondern der Überlieferung treu blieb. Am Anfang jedoch, als diese Überzeugung in ihm reifte, dachte Newman noch nicht an die Katholische Kirche, da er meinte, sie könne nicht dem Anspruch genügen, apostolisch zu sein: In Rom herrschte ja – wie ihn Thomas Newtons *Dissertations on the Prophecies* lehrten und bis 1838 glauben ließen – die Perversion der Wahrheit, die Religion des Antichrist. Andererseits warnte Newman in Fragen der Rechtfertigung durch Glaube und Werke, der Autorität der Schrift, des Lehramtes der Bischöfe, der Wirksamkeit der Sakramente etc. vor dem unentschiedenen Lavieren zwischen «Scylla und Charybdis – Ja und Nein», das von den anglikanischen Würdenträgern im Sinne eines *Church-of-Englandism* oder *orthodox Protestantism*<sup>20</sup> erwartet wurde. Da man nicht ewig «auf einem Bein stehen» könne, werde die Entscheidung fallen: «Sie werden die eine Überzeugung annehmen oder die andere, aber es wird eine in sich schlüssige sein. Es mag Liberalismus, [...] Papiismus oder Katholizität sein; aber sie wird real sein.»<sup>21</sup> Daher gelte es, im Ernst katholisch zu sein, wenn die englische Kirche überleben sollte. Freilich dachte Newman dabei an die *Church of England*: Die wahre Kirche sei nicht römisch-katholisch, sondern anglo-katholisch. Wie kam er zu diesem Verständnis von Katholisch sein und warum blieb er nicht dabei?

#### 4. *Tentativ katholisch*

Vater Newman hat John Henry zwar vor einer Überhitzung des Gemüts durch übertriebene Religiösität gewarnt, aber eine Konversion zur Katholischen Kirche musste er nicht fürchten, als er seinen Sohn 1817 im *Trinity College* in Oxford einschrieb: Den Katholiken war der Zugang zu den Universitäten damals noch verwehrt, weil alle Studenten bei der Einschreibung auch die 39 Artikel der *Church of England* unterschreiben mussten. Die Bekenntnisschriften aus der Konsolidierungszeit der englischen Reformation, zu denen auch die unter Elisabeth I. abgeschlossenen Homilien gehören, wollten den Gegensatz zur römischen Kirche herausstreichen und konsensfähig, d.h. unabhängig von den Differenzen zwischen den verschiedenen Strömungen des Protestantismus, den Glauben formulieren, der alle Inselbewohner als Untertanen in der Staatskirche unter der Oberhoheit des Königs einen sollte. In diesen alten Glaubenskonsens – dessen Glaubwürdigkeit er voraussetzte – wollte Newman die *Church of England* vereinen, nachdem er die zwei Extrempositionen, die ihm entgegenstanden, in sich selbst überwunden hatte: *Evangelicalism* und *Liberalism*.

Die Evangelikalen, zu denen Newman sich selbst bis in seine Zeit als Vikar in St. Clement zählte, wollten die Religion als unmittelbare Beziehung des Einzelnen zu Gott ernst nehmen. Sie beriefen sich auf die persönliche (in mehrere Phasen einteilbare) Konversionserfahrung als Beweis christlicher Erwählung; wobei der Bruch mit der unchristlich unerlösten Vergangenheit betont wurde. Seine eigene Konversion sah Newman zunächst mit diesen Augen, bis er lernte, die doppelte Prädestination abzulehnen und die Kontinuität seiner Entwicklung im Glauben wahrzunehmen.<sup>22</sup> Zu einem durch die Konversionserfahrung gestärkten Fiduzialglauben an die rechtfertigende Erwählung des Sünders trat bei den Evangelikalen die Autorität der Bibel, in der jeder Gläubige persönlich Gottes Wort für sich erkennen könne. Gleichzeitig musste – wenn die Autorität der Bibel ausreichen sollte, den Glauben zu begründen – das Lehramt der Bischöfe in der Kirche als anmaßendes Menschenwerk erscheinen.

Als Newman die ersten Erfahrungen in der Seelsorge, besonders an den Betten der Sterbenden, machte, erschien ihm diese Auffassung des Christentums unwirklich, nicht gedeckt durch die tatsächliche Verfassung des Menschen und Gottes Handeln an ihm.<sup>23</sup> Außerdem schienen durch die Betonung der subjektiven Erfahrung zum einen der einzelne Gläubige auf sich selbst zurückgeworfen und zum anderen die sichtbare Kirche unwichtig. Sogar das Sakrament der Taufe wurde oft nur als zeichenhafte Verdeutlichung der in der Konversion erfahrenen Rechtfertigung betrachtet, nicht jedoch als Gottes rechtfertigendes und heiligendes Handeln am Gläubigen, seine Hineinnahme in die Auferstehung und den Leib Christi. Mit dem Zweifel an der Schriftgemäßheit dieser evangelikalen Extremposition begann Newmans Weg zur anglo-katholischen Kirche.

Die andere Extremposition nahmen die Liberalen ein. Mit ihrem Anspruch, die intellektuellen Vorreiter zeitgemäßer Religiosität zu sein, hatte Newman als Fellow des Oriel College kurze Zeit geliebäugelt. Dann aber sah er in ihnen die Hauptfeinde des christlichen Glaubens in England. Sie vertraten – gegen den evangelikalen Biblizismus gerichtet – das Lehramt der Professoren: Der normale Christ dürfe nicht an die göttliche Autorität der Schrift glauben, wenn er das in ihr Behauptete nicht beweisen könne; außerdem dürfe man religiöse Aussagen nur ernst nehmen, wenn sie durch Vernunft bewiesen seien.<sup>24</sup> Derweil wurde die Kirche immer mehr zur Erfüllungsgehilfin des Empire, so dass Politiker meinten, im Sinne der als *common sense* etablierten Vernunft über hierarchische wie auch dogmatische Fragen abstimmen und den Kurs der Kirche bestimmen zu können. In seiner berühmten Predigt *National Apostasy* nannte John Keble diese Haltung beim Namen. Newman sah in Kebles Predigt vom 14. Juli 1833 den Beginn der Oxford-Bewegung.<sup>25</sup> Die angesehenen Intellektuellen, die sich bald um ihn scharten, wollten gemeinsam für die Unabhängigkeit der

Bischöfe und die Lehre der Kirche kämpfen. Sie initiierten Solidaritätsadressen und Wahlkampagnen, predigten in der Universitätskirche, deren Rektor Newman seit 1828 war, und veröffentlichten Traktate zu Fragen der Zeit. Zunächst schien es denkbar, die Evangelikalen auf eine gemeinsame, objektive *via media* zwischen dem biblizistischen und dem rationalistischen Subjektivismus zu lenken. Denn sie verschlossen sich nicht prinzipiell gegenüber der Selbstoffenbarung Gottes und seinem Handeln in der Welt. Doch wurde paradoxerweise diese Dimension der Oxford-Bewegung zum unüberwindbaren Hindernis der Einheit: Ihr Katholisch sein, worunter Newman sowohl die Treue zur Überlieferung als auch das Streben nach der Fülle des Leibes Christi verstand.

Newman meinte mit der *via media* nicht einen religionspolitischen Kompromiß. Vielmehr meinte er jene *via media* in der Geschichte des kirchlichen Bekenntnisses, die jeweils die einzige der Überlieferung treue und intellektuell redliche Position zwischen extremen Lehrsystemen gewesen war, wie sie immer wieder z.B. in den christologischen Streitfragen aufkamen und zu Abspaltungen führten, die auf Dauer, weil sie sich von der *una sancta, catholica et apostolica* getrennt hatten, genauso wenig lebensfähig sein konnten, wie vom Weinstock abgetrennte Reben.<sup>26</sup> Da die größere Fülle des Leibes Christi anscheinend in der römischen Kirche – angesichts ihrer Ausbreitung, Ökumene mit anderen Kirchen und vielgestaltigen Lebensformen – anzutreffen war, und die anglikanische Kirche zunächst wie eine Abspaltung erscheinen musste, galt es, ihre Katholizität anders zu sichern.<sup>27</sup> Die Geschichte der Lehrentwicklung, die nicht lediglich sozio-kulturell, sondern offenbarungstheologisch und von daher dogmengeschichtlich zu verstehen sei, sollte die Katholizität der *Church of England* beweisen. Es ging um die Treue zur Wahrheit der Überlieferung: Katholisch sein kann nur, wer apostolisch sein will und sich an den Vätern orientiert. Die Frühe Kirche hat die Bibel hervorgebracht. Wie das Wort Gottes zu verstehen ist, kann man nur durch sie, die *Primitive Church*, lernen.<sup>28</sup> Während Dr. Chasuble sie nur zitiert, wenn es gelegen erscheint, war sie Newmans *fundamentum inconcussum* wahren Glaubens. Er sprach von der Antike als «my stronghold»<sup>29</sup> und nahm sich vor, sie genau zu studieren: «Wirst Du mich schelten, wenn ich kühn genug bin, an eine Arbeit zu denken, die zehn Jahre dauern kann? Vielleicht zwanzig [...] Und was ist bei all dem das Thema? Es geht darum, die Quellen aufzuspüren, aus denen sich die Verderbnisse der Kirche, besonders der römischen, herleiten. Das würde konsequenterweise die Lektüre aller (Kirchen-)Väter einbeziehen – mindestens zweihundert Bände (Du hast die guten dicken Herren in der Bibliothek von Oriel ja gesehen: zwölf Bände Augustinus, dreizehn Chrysostomus ...).»<sup>30</sup>

Da es sich auch beim *depositum fidei* nicht um einen Text handelt, der (aus sich selbst heraus verständlich) vom Himmel gefallen wäre, schließt, so

stellte Newman fest, der Wille zum Apostolisch-sein logisch auch den Glauben an das Lehramt der Kirche in den Bischöfen ein. Daher wurde das Selbstverständnis der anglikanischen Bischöfe für den weiteren Verlauf der Oxford-Bewegung entscheidend.

Am Anfang war Newman überzeugt, während der Reformation hätten sich sowohl die römische Kirche als auch die Protestanten von der *una sancta, catholica et apostolica* abgespalten, so dass die in der Antike wurzelnde und sich bis in die Gegenwart entfaltende *via media* im Westen nur noch in der anglikanischen Kirche anzutreffen sei. Im Laufe der Zeit wird er, wie wir sehen werden, vorsichtiger im Urteil. 1838 interpretierte er in seinen (inzwischen als Klassiker der Ökumenischen Theologie anerkannten) *Lectures on the Doctrine of Justification* die anglikanische Rechtfertigungslehre als *via media* zwischen Luther und dem «Romanismus», der nicht falsch aber gefährlich sei und nicht mit der römisch-katholischen Theologie verwechselt werden dürfe.<sup>31</sup> So stand er, obwohl er in der römischen Kirche viel «praktischen Mißbrauch und Exzesse» sah, vor der Frage, ob man auch die römisch-katholische Kirche noch zur *una sancta* zählen sollte, wobei sie mehr die *catholica*, die anglikanische jedoch die *apostolica* darzustellen vermöge; die wahre Kirche, wie sie in den Glaubensbekenntnissen definiert ist, war aber katholisch und apostolisch zugleich. Auch in Fragen der Liturgie und der Sakramente bemühte er sich, die 39 Artikel und die Homilien ganz in die Treue zur Wahrheit der apostolischen Überlieferung auszulegen, mit dem Ergebnis, dass manches aus der Fülle des Leibes Christi, was unter puritanischem Einfluß zurückgedrängt, aber nie ganz aus dem *Book of common prayer* getilgt worden war, von der Oxford-Bewegung wiederentdeckt wurde. Das nahmen viele begeistert auf. Es löste aber auch erbitterten Protest aus, weil man eine Re-Katholisierung der Kirche befürchtete, ein Abwandern in den römischen Papismus.<sup>32</sup> Als sich die anglikanischen Bischöfe den Befürchtungen der Kritiker anschließen, sich mehr und mehr gegen eine katholische Interpretation der anglikanischen Bekenntnisschriften aussprechen und schließlich sogar – in Newmans Augen – jeden religiösen Wahrheitsanspruch ihres Lehramtes aufgeben, indem sie englischen und preußischen Politikern einen Freibrief zur Errichtung eines interreligiösen Bischofsitzes in Jerusalem geben, realisiert er die logische Konsequenz: 1843 gibt er alle Ämter in der *Church of England*, die nicht wirklich katholisch sein will, auf, ohne zu wissen, wohin er sich wenden soll.

### 5. Im Ernst katholisch

Um zu erkennen, wie «alle seine Gedanken und Werke geordnet» werden müssen, wird er dann weitere zwei Jahre die Geschichte der Dogmenentwicklung studieren. Er untersucht die Kriterien, mit deren Hilfe die wahre



katholische Dogmenentwicklung zu unterscheiden ist von der unorganischen Abspaltung, die nicht «zu jener Fülle [führt], die sein Leib nach dem Willen des Herrn im Ablauf der Zeit gewinnen soll.» Der Vorwurf, die Kirche des Anti-Christ zu sein, so hatte er seine Zeitgenossen schon in einem Aufsatz aus dem Jahr 1840 erinnert, sei gegen beide Zweige der Kirche, die römische und die anglikanische erhoben worden, so dass er fast schon als eine *nota ecclesiae* gelten könne: «Hauptsächlich mit Berufung auf Puritaner und Independents [...] stellte ich in diesem Artikel heraus, dass die Beschimpfung, der Antichrist zu sein, fast ein «Merkmal der wahren Kirche» sei, und dass «es kein Mittleres gibt zwischen Stellvertreter Christi und Antichrist, weil «es nicht die *Taten* sind, die den Unterschied machen, sondern die *Autorität* für diese Taten.»<sup>33</sup>

Im Laufe seiner späteren Studien kommt er zu dem Schluß, er sei Vorurteilen über die römisch-katholische Kirche aufgesessen; er selbst hätte, wenn seine eigene anglikanische Christologie in den altkirchlichen Parteinungen zu verorten gewesen wäre, eher als Monophysit gelten müssen; die römisch-katholische Kirche jedoch sei nach allen Kriterien wahrer Dogmenentwicklung die antike Kirche in ihrer neuzeitlichen, lebensvolleren und gleichzeitig der Überlieferung treuen Gestalt. Die Wandlungen der Kirche, in denen sich ihre fortdauernde Lebenskraft genauso äußert wie in ihrem «Streben nach Fülle», schließen nicht Treue zur unwandelbaren Wahrheit aus, «die wir von den Aposteln und den Vätern empfangen haben, und in Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat». Am Ende seines Essays über die Dogmenentwicklung, den er nicht vollendet, weil das Ziel, Klarheit zu gewinnen, schon erreicht ist, handelt Newman daher von dem siebten Kriterium, von der «fortdauernden Lebenskraft» als Beweis der Wahrheit: «Es kann Wandlungen geben, aber sie sind Konsolidierungen oder Anpassungen; alles ist eindeutig und bestimmt von einer indiskutablen Identität. In der Tat: eine der gewöhnlichen Anschuldigungen gegen die katholische Kirche ist gerade jetzt die, sie sei «unverbesserlich»; wandeln kann sie sich nicht, wenn wir auf den heiligen Athanasius oder den heiligen Leo hören; wandeln wird sie sich nie, wenn wir dem Polemiker oder Lautstarken unserer Tage glauben [...] Das waren die Gedanken über die «Selige Vision des Friedens» von jemand, dessen fortwährende Bitte es gewesen, der Allbarmherzige möge das Werk seiner Hände nicht verschmähen [...] solange er in Dingen des Glaubens nur die Vernunft verwenden konnte.»<sup>34</sup>

Die Vernunft ließ ihn schon zwischen Subjektivität und Subjektivismus unterscheiden, als sein Glaubensweg begann. Zurückblickend sah Newman letztendlich nur noch eine einzige radikale Alternative für denkende Menschen: Atheismus oder Katholizismus. Katholisch sein verstand er als die logische Konsequenz des Glaubens an Gott.<sup>35</sup> Ein halbes Jahrhundert später

resümiert Humphrey Johnson, es habe gar nicht anders kommen können: «Ein so scharfer Geist hätte nie zur Ruhe kommen können im Anglikanismus, dem intellektuellen Paradies für Leute, die meinen, die Religion verliere ihre Schönheit und Frische, wenn man logisch an sie herangehe. Die Eigenart von Newmans Geist hätte ihn nach Rom geführt, und, wenn er die Gnade zurückgewiesen hätte, wäre er sehr wahrscheinlich nicht ein Anhänger der *Low Church* oder der *Broad Church*, nicht einmal ein typischer liberaler Agnostiker geworden, sondern ein Voltairianer mit aristokratischen Sympathien, der, obwohl der subtilste anti-christliche Schriftsteller seiner Zeit, die soziale Nützlichkeit des Christentums betont hätte.»<sup>36</sup>

Die Gnade, von der da gesagt wird, Newman hätte sie auch zurückweisen können, ist nun keine abstrakte religiöse Größe oder die Einladung, den eigenen religiösen Überzeugungen eine institutionelle Gestalt zu geben. Es geht vielmehr um den Anspruch Gottes, der einen Menschen beruft, an der Fülle des Leibes Christi teilzuhaben und das Seine zu ihr beizutragen; es geht um die Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem Herrn. Daher formuliert derselbe Newman, der sein erstes Bekehrungserlebnis zunächst als Beweis seiner Erwählung interpretiert hatte, nun die entscheidende Frage, vor die er sich gestellt sieht, mit dem ihm eigenen Ernst und in dem Wissen, einer von wenigen zu sein, die diesen Schritt in die *pussilus grex*, die kleine Herde in England, wählen werden: «Der gegenwärtige Zustand des römischen Katholizismus ist sehr unbefriedigend. Eines ist mir gewiss: Nur ein unzweifelhafter, unmittelbarer Ruf der Pflicht gibt einem Menschen das Recht, unsere Kirche zu verlassen, nicht aber, weil er eine andere Kirche bevorzugt, an ihrem Gottesdienst Freude hat oder hofft, in ihr größere religiöse Fortschritte zu machen, oder gar, weil er empört ist und abgestoßen wird von den Personen und Dingen, unter denen wir in der englischen Kirche leben. Die Frage lautet einfach: Kann *ich*, ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann *ich*, in der englischen Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für *mich*, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?»<sup>37</sup>

## 6. Im Ernstfall katholisch?

Wer die intellektuelle und sittliche Latte ernsthafter Religiosität so hoch hängt, provoziert Fragen: «Wer kann dann noch gerettet werden?» (Mt 19,25) – hat Oscar Wilde, als er einen Rückzieher von der geplanten Taufe gemacht hat, sein ewiges Heil gefährdet? Das moderne Bewußtsein, dass an diesen Fragen Anstoß nehmen könnte, hat Joseph Ratzinger in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts folgendermaßen auf den Punkt gebracht: «Dem Christen von heute ist es unausdenkbar geworden, dass das Christentum, genauerhin die katholische Kirche, der einzige Heilsweg sein soll;

damit ist die Absolutheit der Kirche und damit auch der strenge Ernst ihres missionarischen Anspruchs, ja aller ihrer Forderungen von innen her fragwürdig geworden. Wir können nicht glauben, dass der Mensch neben uns, der ein prächtiger, hilfsbereiter und gütiger Mensch ist, in die Hölle wandern wird, weil er kein praktizierender Katholik ist. Die Vorstellung, dass alle «guten» Menschen gerettet werden, ist heute für den normalen Christen ebenso selbstverständlich wie früher die Überzeugung vom Gegenteil.»<sup>38</sup>

Man muss sich freilich hüten vom einen Objektivismus in den entgegengesetzten zu fallen: Das moderne Bewußtsein darf nicht das freie Subjekt bevormunden, das sich des Anspruchs Gottes bewußt ist, der ihm begegnet ist; in diesem persönlichen Bewußtsein sollte der mündige Mensch fragen dürfen, ob er seine theoretische Einsicht praktisch realisieren muss, weil das für ein Leben in Fülle entscheidend ist. Im weiteren Verlauf der bereits zitierten Stelle aus dem Tagebuch bringt Ludwig Wittgenstein, der sich in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges zum Christentum (mit tolstoyschem Ernst) bekehrt hatte, auf den Punkt, wer mitreden kann und wer schweigen sollte: «Eine religiöse Frage ist nur entweder Lebensfrage oder sie ist (leeres) Geschwätz. Dieses Sprachspiel – könnte man sagen – wird nur mit Lebensfragen gespielt [...] Wenn eine ewige Seligkeit nicht für mein Leben, meine Lebensweise, etwas bedeutet, dann habe ich mir über sie nicht den Kopf zu zerbrechen; kann ich mit Recht darüber denken, so muß, was ich denke, in genauer Beziehung zu meinem Leben stehen, sonst ist, was ich denke, Quatsch, oder mein Leben in Gefahr.»<sup>39</sup>

Für Newman gewann die Frage, ob er persönlich in der englischen Kirche selig werden, ob er noch in dieser Nacht ruhig sterben könne, große Bedeutung für sein Leben, so dass er sie mit der Konversion zur Katholischen Kirche beantwortete.

Was aber wenn das bisherige Leben nicht so wie bei Newman zeitlebens «in genauer Beziehung» zu dem stand, was er über die ewige Seligkeit sagte? Cyrill von Jerusalem macht in seinen Taufkatechesen ernst damit, dass dem Bekenntnis zu den Eigenschaften der Kirche im Credo gleich das zur Vergebung der Sünden folgt<sup>40</sup>, und gibt einen trostreichen Hinweis, da er «katholisch» definiert: «Die Kirche wird «katholisch», das heißt «allgemein», genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis von einem Ende bis zum andern ausgebreitet ist und weil sie umfassend und zuverlässig alle Lehren verkündet, die den Menschen zur Kenntnis kommen sollen, von den sichtbaren und unsichtbaren Dingen, den himmlischen und den irdischen; weil sie das ganze Menschengeschlecht für die wahre Religion gewinnen soll, die Herrscher und die Untertanen, die Gelehrten wie die Ungelehrten, schließlich weil sie allgemein jede Art von Sünden des Leibes und der Seele behandelt und heilt. Sie besitzt alles, jede Art von Tugend, wie immer sie heißen mag, ob in Wort oder Tat, und alle Arten der Geistesgaben.»<sup>41</sup>

Was aber, wenn das Lebensende naht, und ich, da es nicht nur hypothetisch («ob ich in dieser Nacht ruhig sterben könnte?»), sondern wirklich ernst wird, die Bedeutung der religiösen Lebensfrage nur noch durch die Art und Weise meines Sterbens anerkennen kann? Lukas scheint diese bange Frage nicht fremd gewesen zu sein, da er sie im Evangelium vom Schächer am Kreuz und vom großen Gastmahl (Lk 14,16–24 par) beantwortet. Wenngleich Josef Ratzinger dies einerseits im Sinne der Hoffnung auf den radikalen Gnadenakt Gottes deutet, hält er andererseits daran fest: «Der Ernst bleibt. Es gibt die Gruppe jener, die für immer zurückgewiesen werden. Wer weiß, ob unter diesen zurückgewiesenen Pharisäern nicht auch so mancher ist, der glaubte, sich für einen guten Katholiken halten zu dürfen, in Wirklichkeit aber ein Pharisäer war? Wer weiß freilich umgekehrt, ob unter denjenigen, welche die Einladung nicht annehmen, nicht gerade auch jene Europäer sind, denen das Christentum angeboten war, die es aber haben fallen lassen? So bleibt für alle Hoffnung und Drohung zugleich. In diesem Schnittpunkt von Hoffnung und Drohung, aus dem sich der Ernst und die hohe Freude des Christseins ergeben, hat der Christ von heute sein Dasein zu meistern inmitten der neuen Heiden, die er auf andere Weise in dieselbe Hoffnung und Drohung gestellt erkennt, weil es auch für sie kein anderes Heil gibt als das eine, an das er glaubt: Jesus Christus, den Herrn.»<sup>42</sup>

Newman nahm die religiöse Frage seit dem 16. Lebensjahr ernst und fand für sich (in der Mitte seines Lebens) die einzig denkbare Antwort in der Konversion. Für Oscar Wilde gewann sie (im selben Alter) ebenso große Bedeutung, allerdings am Ende seines Lebens<sup>43</sup>: Er ist auf dem Sterbebett katholisch geworden.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Richard ELLMANN, *Oscar Wilde*, New York 1988, 528. Das zunächst vielgepriesene Werk von Ellmann hat inzwischen viel Kritik erfahren. Horst SCHROEDER, *Additions and Corrections to Richard Ellmann's Oscar Wilde*, Braunschweig 2002, geht auf 300 Seiten den Ungereimtheiten und Fehlern in Ellmanns Belegstellen nach.

<sup>2</sup> ELLMANN, Wilde (s. Anm. 1), 57.

<sup>3</sup> Ebd., 54.

<sup>4</sup> Rupert HART-DAVIS, *The Letters of Oscar Wilde*, London 1963, 20.

<sup>5</sup> Vgl. Ian KER, *Newman's Post-Conversion Discovery of Catholicism*, in: DERS. (Hg.), *Newman and Conversion*, Edinburgh 1997, 37–58; Thomas MÖLLENBECK, *Innere Modernität. Religion als Gewissensfrage bei John Henry Newman*, in: IKaZ *Communio* 39/5 (2010) 589–596.

<sup>6</sup> *Unitatis Redintegratio* 24. Da Newmans Themen und Thesen, die zu seiner Zeit oft mißverstanden wurden, die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils intensiv beschäftigten, versicherte Paul VI. den Teilnehmern eines Newman-Symposiums in Rom: «Not only this Council but also the present time can be considered in a special way as Newman's hour». Vgl. *L'Osservatore Romano* (English edition), 17. April 1975, 368.

<sup>7</sup> *Apologia pro vita sua*, The two versions of 1864 & 1865, Oxford 1913, 203f.

<sup>8</sup> HART-DAVIS, *The Letters of Oscar Wilde* (s. Anm. 4), 33. Vgl. ebd., 31: I have dreams of a visit to Newman, of the holy sacrament in a new Church, and of a quiet and peace afterward in my soul. I need not say, though, that I shift with every breath of thought and am weaker and more self-deceiving than ever. If I *could hope* that the Church would wake in me some earnestness and purity I would go over *as a luxury*, if for no better reason. But I can hardly hope it would, and to go over to Rome would be to sacrifice and give up my two great gods «Money and Ambition.»

<sup>9</sup> Gegenüber dieser äußeren Notwendigkeit fordert die innerkirchliche Kritik an dieser Fassade den neuen Ernst aus innerer Notwendigkeit: «So ist es verständlich, daß heute vielfach sehr eindringlich die Frage gestellt wird, ob man nicht die Kirche wieder in eine Überzeugungsgemeinschaft verwandeln sollte, um ihr so ihren großen Ernst wieder zu geben. Das würde bedeuten, daß man auf die noch vorhandenen weltlichen Positionen rigoros verzichtet, um einen Scheinbesitz abzubauen, der sich mehr und mehr als gefährlich erweist, weil er der Wahrheit im Wege steht.» Vgl. Joseph RATZINGER, *Die neuen Heiden und die Kirche*, in: Hochland (Oktober 1958), 4-11, 4.

<sup>10</sup> Guy WILLOUGHBY, *Art and Christhood. The Aesthetics of Oscar Wilde*, London <sup>2</sup>1993, 15, meint angesichts der Unzahl von Interpretationen von Wildes Leben und Werk, die nicht miteinander vereinbar sind, sogar: «A coherent view of his work emerges, however, if we consider a recurrent but neglected figure: that of Christ». Da dies in seinen Augen jedoch ein «secular Christ» (ebd.) ist, scheint nicht viel gewonnen für einen einheitlichen Gesichtspunkt, da «Christus» so zur Chiffre für eine Vielzahl von Meinungen darüber wird, was wahrhaft «human» ist. Die Tatsache, dass sie alle mit «religiösem» Ernst vorgetragen oder gelebt werden können, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihre Vereinbarkeit nicht einfach vorausgesetzt werden kann.

<sup>11</sup> Henry TRISTRAM, *John Henry Newman: Autobiographical Writings*, London-New York 1956, 179.

<sup>12</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 108.

<sup>13</sup> OSCAR WILDE, *De profundis*, in: DERS.: *Complete Works. With an Introduction by Vivyan Holland*, London 1983, 875.

<sup>14</sup> So habe er die Feststellung «das Triviale in Gedanken und Handeln verzaubert» zum «Eckstein einer sehr brillanten Philosophie in Gestalt von Theaterstücken und Paradoxen» gemacht. Unterhaltsam sollen seine Schriften vor allem sein. Ebd., 880f.

<sup>15</sup> Merlin HOLLAND, *Biography and the Art of Lying*, in: Peter RABY (Hg.): *The Cambridge Companion to Oscar Wilde*, Cambridge 1997, 3-17, hält den Versuch, die vielschichtige bis widersprüchliche Erscheinung seines Großvaters zu begreifen, für aussichtslos. Stattdessen solle man sie wie den Blick wertschätzen, den ein Kaleidoskop gewährt. Heather MARCOVITCH, *The Art of Pose. Oscar Wilde's Performance Theory*, Bern 2010, analysiert Wildes theoretische und praktische Versuche, der Stereotypisierung in Dichtung und Leben zu entgehen.

<sup>16</sup> John Henry NEWMAN, *Verlust und Gewinn. Die Geschichte eines Konvertiten*, übers. M. Ignatia Breme, Bonn 1928, 190.

<sup>17</sup> Vgl. die Predigt «The Strictness of the Law of Christ», in: John Henry NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, Vol. IV, London 1909, 1-17.

<sup>18</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen, Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, hg. von I. Somavilla, Frankfurt 1999, 90f.

<sup>19</sup> John Henry NEWMAN, *An Essay on the Development of the Christian Doctrine*, London 1909, 323-354.

<sup>20</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 201.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Newmans Brief vom 24. Februar 1887 an Rev. A. Spurrier, zitiert nach: Wilfred WARD, *Life of Cardinal Newman*, Vol. 2, London 1912, 527: «I will not close our correspondence, without testifying my simple love and adhesion to the Catholic Roman Church, not that I think you doubt this; and did I wish to give a reason for this full and absolute devotion, what should, what can I say but that those great and burning truths which I learned when a boy from Evangelical teaching, I have found impressed upon my heart with fresh and ever increasing force by the Holy Roman Church? That Church has added to the simple Evangelicalism of my first teachers, but it has obscured, diluted, enfeebled, nothing of it.»

<sup>23</sup> Vgl. Robert C. CHRISTIE, *The Clash of Evangelical Doctrine with Parish Experience. The Overlooked Catalyst to Newman's «great change of religious opinions» in 1824-25*, in: *Newman Studies Journal* 1 (2004) 90-101.

<sup>24</sup> In der *Apologia pro vita sua* (499) gibt er eine von ihm früher zusammengestellte Liste liberaler Prinzipien in zehn Punkten, von denen die ersten vier zur Illustration genügen mögen: «1. No religious tenet is important, unless reason shows it to be so. ... 2. No one can believe what he does not understand. – Therefore, e.g. there are no mysteries in true religion. 3. No theological doctrine is anything more than an opinion which happens to be held by bodies of men. – Therefore, e.g. no creed, as such, is necessary for salvation. 4. It is dishonest in a man to make an act of faith in what he has not had brought home to him by actual proof. – Therefore, e.g. the mass of men ought not absolutely to believe in the divine authority of the Bible.»

<sup>25</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 136.

<sup>26</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 207.

<sup>27</sup> Vgl. NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 191-241.

<sup>28</sup> Vgl. z.B.: John Henry NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Reprint der dritten erweiterten Auflage von 1874, Eugene OR 2001, 119-123.

<sup>29</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 201.

<sup>30</sup> *Letters and Diaries of J.H. Newman*. Ed. At the Birmingham Oratory by Charles Stephen DESSAIN of the same Oratory et al., I-XXXI, London 1961, hier I, 285. Übersetzung: Günter BIEMER, *Glaubwürdigkeit: John Henry Newman als Garant der Gottesnähe für den Aufgabenbereich der Praktischen Theologie*, in: Roman SIEBENROCK/ Wilhelm TOLKSDORF (Hg.), *Sorgfalt des Denkens*, Frankfurt/M. 2006, 281-303, 283.

<sup>31</sup> Vgl. zum Folgenden: Thomas MÖLLENBECK, *Luther in Newmans «Lectures on the Doctrine of Justification»*. *Der differenzierte Konsens der Rezeption*, in: *Catholica* 66 (2012) 19-61.

<sup>32</sup> Mark CHAPMAN, *Anglicanism*, Oxford 2006, der eine konzise Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklung der Church of England bietet, berichtet auch von der erstaunlichen Hartnäckigkeit, mit der um jede einzelne Altarkerze gekämpft wurde, bis zu höchstrichterlichen Entscheidungen. Vgl. ebd., 84ff.

<sup>33</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 218: «quoting largely from Puritans and Independents to show that, in their mouths, the Anglican Church is Antichrist and Antichristian as well as the Roman. I urged in that article that the calumny of being Antichrist is almost «one of the notes of the true Church»; and that «there is no medium between a Vice-Christ and AntiChrist; for it is not the acts that make the difference between them, but the authority for those acts.»

<sup>34</sup> John Henry NEWMAN, *An Essay on the Development of the Christian Doctrine*, London 1909, 444f; zitiert nach der Übersetzung von Biemer (s. Anm. 30, 286).

<sup>35</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7) 331: «And thus again I was led on to examine more attentively what I doubt not was in my thoughts long before, viz. the concatenation of argument by which the mind ascends from its first to its final religious idea; and I came to the conclusion that there was no medium, in true philosophy, between Atheism and Catholicity, and that a perfectly consistent mind, under those circumstances in which it finds itself here below, must embrace either the one or the other. And I hold this still: I am a Catholic by virtue of my believing in a God; and if I am asked why I believe in a God, I answer that it is because I believe in myself, for I feel it impossible to believe in my own existence (and of that fact I am quite sure) without believing also in the existence of Him, who lives as a Personal, All-seeing, All-judging Being in my conscience. Now, I dare say, I have not expressed myself with philosophical correctness, because I have not given myself to the study of what others have said on the subject; but I think I have a strong true meaning in what I say which will stand examination.»

<sup>36</sup> Humphrey J.T. JOHNSON, *Cardinal Newman*, in: Andrew George BECK (Hg.), *The English Catholics*, London 1950, 243-264, 243.

<sup>37</sup> NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 7), 322 (Übersetzung: John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen*, übers. v. Maria Knoepfler, Main 1951, 267f.)

<sup>38</sup> RATZINGER, *Die neuen Heiden* (s. Anm. 9), 6.

<sup>39</sup> WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen* (s. Anm. 18), 90f.

<sup>40</sup> Das Glaubensbekenntnis von Nikaia (325), ergänzt auf dem 1. Konzil von Konstantinopel (381), formuliert im Griechischen: Πιστεύομεν ... Εἰς μίαν, ἀγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; im Lateinischen heißt es: Credo ... Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum (DH 150).

<sup>41</sup> Cyrill von Jerusalem (+ 386) Katechesen 18, 23; PL 33, 1043f.

<sup>42</sup> RATZINGER, Die neuen Heiden (s. Anm. 9), 11.

<sup>43</sup> ELLMANN, Wilde (s. Anm. 1), 584, meint, der Empfang des Sakramentes könne für Wilde dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie «putting a green carnation in his buttonhole.» Seine Beschreibung des sterbenden Wilde evoziert die Parallele zum Bildnis des Dorian Gray, bei dem im Moment des Todes das Ende der Kunst kommt, die bis dahin die Schönheit der Gestalt allen (moralischen) Widrigkeiten zum Trotz festgehalten hatte. Ellmann (ebd., 583) stellt Wildes Bemerkung, die katholische Kirche sei die einzige, in der sich sterben lasse, in einen Zusammenhang mit anderen Aussprüchen von Wilde, wie z.B.: Sein moralisches Versagen hätte vermieden werden können, hätte sein Vater nicht die frühe Konversion verboten; die katholische Kirche sei für Heilige und Sünder alleine, für respektable Leute müsse die anglikanische Kirche genügen. Mit der ihm eigenen biographischen Logik zitiert Ellmann (ebd., 584) angesichts der Tatsache, dass Wilde in Paris beerdigt wurde, eine Stelle aus *The importance of being Earnest*, an der Jack von seinem angeblich verstorbenen Bruder sagt, «Es scheint, er habe von seinem Bedürfnis gesprochen, in Paris beerdigt zu werden», und Dr. Chasuble kommentiert: «In Paris! (seinen Kopf schüttelnd) Ich fürchte, dass dies kaum auf eine ernste Gesinnung an seinem Ende hindeutet.» Der Bericht des irischen Priesters an Wildes Krankenlager, den Rupert HART-DAVIS, Letters (s. Anm. 4), 857, veröffentlicht hat, erinnert nicht nur an das bekannte Phänomen plötzlichen Wachseins fast komatöser bzw. unter Morphium stehender Patienten, die die Sakramente empfangen wollen, sondern auch die Tatsache, dass er Wilde danach noch mehrfach besucht, ihm, weil er darum bat, die Absolution spendet und zusammen mit ihm gebetet hat. Bei Ellmann hingegen gewinnt der Leser den Eindruck, als sei Wilde direkt nach dem (nicht willentlichen) Empfang der Sakramente gestorben.

FRÈRE FRANÇOIS · TAIZÉ

## IST CHRISTUS ZERTEILT?

### *Eine unmögliche Frage*

Als Paulus feststellt, dass sich die junge Kirche von Korinth mehrfach aufgespalten hat, stellt er nichts weniger als die Frage: «Ist Christus zerteilt?» (1 Kor 1,13) Alle berufen sich auf Christus, niemand jedoch scheint sich zu fragen, welchen Platz er in diesen Spaltungen einnimmt. Sie schließen sich zu Fraktionen zusammen, verkennen dabei jedoch, dass er ein und derselbe, ein einziger für alle ist. Es kommt ihnen nicht mehr in den Sinn, dass er mit der Vollmacht zu vereinen und zu versöhnen gekommen ist. Können sie, wenn sie dieser Logik folgen, noch vermeiden, mehrere Christusse zu schaffen, jeder nach seinem Geschmack, nach den eigenen Vorstellungen? Sie laufen Gefahr, ihn, der nicht eine Idee, sondern eine lebendige Person ist, zu zerstückeln. Sie unterwerfen ihn, der auferstanden ist, der der Neue Mensch ist, der Praxis des Alten Menschen.

### *Konzentrische Kreise*

Die Beziehungen zwischen christlichen Kirchen sind ständig im Fluss. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil herrschte eine gleichsam zeitlose Sicht des Zustandes der Spaltung vor. Man beurteilte die anderen Kirchen mit Kategorien, die man aus der Zeit der Zerwürfnisse ererbt hatte. Einer der wichtigsten Schritte Papst Johannes XXIII. war es, die Christen schlicht dazu einzuladen, ihre Uhren nachzustellen. Er bediente sich nicht neuer Ideen und Lehrentscheide, sondern bewegte, nicht zuletzt dank seiner Güte und Einfachheit, eine große Zahl von Christen dazu, die anderen mit neuen Augen zu sehen und nicht Formeln zu wiederholen, die der Wirklichkeit, in der sie lebten, nicht länger entsprachen. Er war in der Geschichte bewandert und erkannte, inwiefern die Gegenwart die frühere Problemlage verändert hatte. Und seine vom Geist der Seligpreisungen durchdrungene Persönlichkeit bewirkte zunächst kaum merkliche, auf lange Sicht aber folgenreiche Veränderungen.

*FRÈRE FRANÇOIS, geb. 1929 in den Niederlanden. 1951 Eintritt in die Communauté de Taizé.*



Sind wir dieser neuen Logik bis ins Letzte gefolgt? Johannes XXIII. hat das Bild von konzentrischen Kreisen verwendet. Dürfen wir den Nachdruck auf das Wort «konzentrisch» legen? Die verschiedenen Kirchen werden im Allgemeinen als *nebeneinander* liegende Kreise betrachtet, die sich vielleicht an den Rändern berühren oder höchstens teilweise überlappen.

Alle Kirchen haben indes ihre Mitte gemeinsam, nämlich Christus. Müssten sie deshalb nicht lernen, sich anders zu sehen, nämlich als konzentrische Kreise, Kreise, die *ineinander* liegen, aufgrund der ihnen allen gemeinsamen Mitte, die nicht zerteilt werden kann? Um seinetwillen, um Christi willen, und aufgrund der lebendigen Beziehung, die jede mit ihm pflegt, kann sich keine Kirche außerhalb der anderen befinden. Jede trägt die anderen in sich. In dem Maß, in dem sich jede der Mitte nähert, kann sie nicht anders, als sich gleichzeitig den anderen zu nähern, und bei dieser Bewegung auf die Mitte zu können die Divergenzen nur geringer werden.

In einem seiner Briefe spricht Paulus vom einem «Gesetz Christi», das unser christliches Leben inspirieren soll (Gal 6,2). Was bedeutete dieses Gesetz Christi? Bei seiner Taufe weigerte sich Jesus, von den anderen Menschen Abstand zu nehmen wie einer, der gerechter, reiner oder unschuldiger wäre als sie. In jenem entscheidenden Augenblick, mit dem sein öffentliches Wirken beginnt, stellte er sich entschieden unter die Menschen, die mit der Bitte um die Taufe des Johannes ihre Sünden bekannten. Er wusste, dass hier der ihm zugedachte Platz war, im Wasser des Jordans, mitten in der Menge, die der Erlösung bedurfte.

Diesen Platz nimmt Jesus daraufhin bis zum Ende ein. Er wird während seines gesamten Wirkens nie mehr von dem bei der Taufe eingeschlagenen Weg abweichen, selbst wenn dieser Weg ihn ans Kreuz führen muss. Mit welchem Wort kann man diese Vorgehensweise Jesu zum Ausdruck bringen? Sie bestand nicht nur darin, sich zu unserem Vertreter vor Gott zu machen oder im Namen Gottes die menschliche Natur und das Los aller Menschen auf sich zu nehmen. Nein, es handelte sich darum, bis zum Äußersten zu gehen: Er wollte auf den tiefsten Punkt hinabsteigen, um keinen Menschen von der durch den Vater geschenkten Gemeinschaft auszuschließen. Er hat aus freien Stücken den Platz des Ausgeschlossenen eingenommen, um den Ausschluss selbst zu brechen. Ich stelle mir sein Vorgehen wie das eines Freundes vor: Er hat eine Geste äußerster Freundschaft gemacht, um den anderen in seinem Ausgeschlossenein zu erreichen und sich sichtbar an seine Seite zu stellen, wie er behandelt zu werden und so den Kreis der Gemeinschaft weiter zu ziehen, über alle menschlichen Vorurteile hinaus. Das zutreffende Wort wäre «Stellvertretung», soweit dabei klar bleibt, dass Jesus uns nicht von unserem Platz verdrängt, wenn er an unsere Stelle tritt, sondern sich noch unterhalb des Letzten von uns stellt, um auch ihn in die Gemeinschaft mit dem Vater hinein zu nehmen.

Müsste sich dieses Geheimnis der Stellvertretung nicht auch in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Kirchen niederschlagen? Wir Christen des 20. Jahrhunderts haben eine Spaltung geerbt, die wir nicht gewollt haben. Für die Brüche, die sich in der Vergangenheit vollzogen, sind wir nicht verantwortlich zu machen. Wir wurden in diese Verhältnisse hineingeboren. Die Generationen vor uns haben die Gegensätze manchmal sogar kultiviert, weil der Zustand der Spaltung immer wieder neu gerechtfertigt werden musste. Und dieser Zustand der Spaltung wurde auch reichlich in andere Kulturen und Erdteile hineingetragen.

Wie betrachten wir heute die Lage der Dinge? Mit neuen Augen? Wenn sich Menschen als Rivalen verstehen, mustern sie sich notwendigerweise aus einem gewissen Abstand heraus. Finden wir Wege, von innen her zu sehen, was die anderen bewegt? Wenn für uns Christus sich in der Mitte unseres kirchlichen Lebens befindet und wenn er für Christen anderer Traditionen gleichermaßen in der Mitte steht, auf welche Weise sollen wir uns dann gegenseitig betrachten? Der Kreis, den wir bilden, befindet sich vielleicht innerhalb eines anderen, oder der der anderen wird vielleicht von uns getragen. Das Bedürfnis, sich von anderen Traditionen abzusetzen, könnte zur Folge haben, dass wir uns von der Mitte entfernen, auf die wir uns berufen. Unter verschiedenen Traditionen geht es um mehr, als ein Sich-Ergänzen oder ein Nebeneinander; es könnte vielmehr sein, dass wir ineinander verzahnt sind. Um Christi willen, der nicht zerteilt sein kann, sind wir mit dem solidarisch, was die anderen von ihm empfangen haben, mit dem, was sie durch ihn inspiriert gegenwärtig leben.

### *Kein Heil ohne Einheit*

Bevor sich aus der Vorstellung konzentrischer Kreise praktische Konsequenzen ziehen lassen, muss man sich darüber im Klaren sein, welche Auffassung die Verfasser des Neuen Testaments von der Einheit in Christus hatten. Warum kann Christus nicht zerteilt sein?

Allzu oft wurde das Kommen Jesu dargestellt, als hätte er lediglich ein persönliches Heil gebracht: Jeder, der an ihn glaubt, empfängt für seinen Teil die Vergebung seiner Sünden, die Befreiung von dem, was ihn gefangen hält. Diese Darstellung ist nicht falsch, läuft aber Gefahr, einseitig zu werden. Denn mit dem Verzeihen bringt Jesus *sich selbst*. Indem er stirbt und aufersteht, wird er zum Erstgeborenen einer versöhnten Menschheit, Anfang und Keim einer neuen Menschheit (Kol 1,18). Alle, die sich durch die Taufe in ihm befinden, bilden seither eine Menschheit, die nicht mehr der Zwangsläufigkeit von Spaltungen unterliegt.

Von Natur aus neigen wir ausnahmslos alle zu Rivalitäten. Dem entkommt kein Mensch. Indem Jesus in vollkommener Selbsthingabe am

Kreuz starb, merzte er das Bedürfnis nach Auseinandersetzungen, das sich in jedem regt, an der Wurzel unseres Menschseins aus. Bei der Vereinigung mit ihm im Augenblick der Taufe haben wir abgelegt, was dem Alten Menschen eigen ist: mehr sein zu wollen als die anderen und sich zu diesem Zweck der Spaltungen zu bedienen. Gemeinsam bilden wir seither «einen einzigen neuen Menschen», «einen einzigen Leib» (Eph 2,15-16). Wir haben die Auferstehung nicht nur zu verkünden. Gott erwartet von seiner Kirche, dass sie diese verkörpert und sichtbar macht.

Die übliche Darstellung des Heils hat bewirkt, dass das Christentum in den Augen vieler Menschen Züge einer «Religion» annahm, die für die individuellen Bedürfnisse des Menschen zuständig ist. Freilich gibt es kaum ein tieferes Bedürfnis im Herzen des Menschen als das, Vergebung zu erlangen. Alles, was das gemeinschaftliche Leben unter den Christen anlangt, wurde dabei jedoch auf ein institutionelles Problem oder einen Gegenstand moralischer Ermahnung verkürzt. Die Sichtweise des Apostels Paulus geht aber tiefer. Tief in uns, wo die Vergebung uns zu neuen Menschen macht, macht uns das Heil auch zu Menschen der Gemeinschaft, denn es rettet uns nicht nur inwendig, sondern zieht uns zusammen mit allen anderen hin zu Gott, es durchbricht dabei die Vereinzelung und heilt die verletzten Beziehungen.

Zum Heil gehört also eine ganz neue Gemeinschaft, die nicht nur darin besteht, alle zu versammeln, die zusammenkommen wollen, sondern die man dort empfängt, wo Christus uns zu neuen Menschen gemacht hat, an der Wurzel unseres Wesens. Der Aufruf zum Glauben, den wir gehört haben, stellt uns von vorneherein «in einen einzigen Leib» hinein (Kol 3,15). Ein Christ, der sich innerhalb der Grenzen seiner Individualität zurückziehen würde, hätte die Tragweite seines Heils nicht recht verstanden. Wirkliche Einheit unter Menschen ist möglich geworden, eine Einheit, die allein der wahren Menschenwürde entspricht.

Wir haben uns unter Christen in der Vergangenheit viel Böses zugefügt, und dieses Böse beschränkt sich nicht auf eine nicht enden wollende Polemik oder den Einsatz von Zwang und Gewalt. Das Böse liegt in der Tatsache, dass wir die Spaltung zugelassen haben. Noch heute geben wir zu leichtfertig einer Logik der Auseinandersetzung nach, anstatt dem Anspruch auf Einheit *vor* allem Bedürfnis nach Selbstrechtfertigung den Vorrang zu geben.

### *Das Gebet der entscheidenden Stunde*

Es gibt eine paulinische Art und Weise, die Einheit zu verstehen: der gestorbene und auferstandene Christus enthält in sich die ganze Menschheit. Diese Sichtweise – alle Menschen sind bereits in Christus versammelt – ist dem modernen Menschen kein vertrauter Gedanke, auch wenn er die

grundlegende Einheit der gesamten Menschheit nicht in Frage stellt. Johannes verbindet die Einheit der Christen ebenfalls mit dem Leiden Jesu, allerdings auf dramatischere, existenziellere Weise. Er sagt nicht nur, dass Jesus «sterben musste, um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln» (Joh 11,51-53). Bei ihm hat die Einheit ihren Platz in den letzten Augenblicken, die Jesus mit seinen Jüngern verbringt. Man kann sicher sein, dass Jesus während dieses Mahls für die Einheit derer gebetet hat, die ihm anvertraut worden waren. Auch wenn der Evangelist nach seiner Gewohnheit den Inhalt dieses Gebets erweitert hat, lässt sich in den folgenden Worten doch noch der geschichtliche Kern ausmachen: «Heiliger Vater, bewahre sie [die Apostel] in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir» (Joh 17,11).

Diese Bitte steht in der Tat im Zentrum des großen Gebets im 17. Kapitel des Evangeliums. In seiner erweiterten Fassung beginnt es mit der Erwähnung der gemeinsamen «Herrlichkeit» des Vaters und des Sohnes (V. 1-5) und endet mit dem Einschub über die Aufnahme der zukünftigen Einheit aller Glaubenden in eben diese gemeinsame Herrlichkeit (V. 20-26). Zwischen diesen beiden Textstücken steht, worum Jesus für die Apostel bittet, die ihn in jenem Augenblick umgeben. Dieser Abschnitt (V. 6-19) hat ebenfalls eine konzentrische Struktur: Die zentrale Bitte, die sich auf die Einheit bezieht (V. 11) wird durch zwei weitere Bitten eingerahmt, die beide zunächst negativ formuliert sind: «Nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast» (V. 9) und «Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst» (V. 15). Vor und nach diesen Bitten wird die Lage der Apostel beschrieben, das, was ihnen anvertraut ist (V. 6-8) und das, womit sie beauftragt sind (V. 16-19).

Es ist wichtig, sich vor Augen zu führen, dass der Augenblick dieses Gebets, «die Stunde», wie Johannes sagt, dramatisch war. Jesus hat sicherlich derart nachdrücklich seinen Vater gebeten, die Apostel geeint zu bewahren. Er muss vorausgeahnt haben, dass sein Tod bei ihnen eine so tiefe Bestürzung auslösen würde, dass sie Gefahr liefen, sich zu zerstreuen, jeder in seine Richtung, zurück zu dem, was sie um seinetwillen anfänglich verlassen hatten (Joh 16,32; Mk 14,27). Wer könnte aber Zeugnis ablegen, wenn sie nicht zusammen blieben? Das Werk, das der Vater ihm zur Ausführung aufgetragen hatte (V. 4), wäre buchstäblich verschwiegen worden. Niemand hätte davon erfahren.

Für die Welt zu beten hatte in jenem Augenblick keinen Sinn. Es ging zu aller erst darum, dass die paar menschlichen Zeugen so geeint blieben, dass der Versucher (der «Böse», V. 15) keine Macht über sie erlangte. Jesus kann nicht einmal an ihre Glaubensstärke appellieren. Was sie zusammenhalten muss, ist der «Name», den der Vater seinem Sohn gegeben hat, jener Name, der Gott eigen ist, objektiver und fester als der zerbrechliche

menschliche Glaube. Man könnte ihn als Lichtstrahl beschreiben, der aus dem offenen Herzen Gottes herabfällt und sich unaufhörlich im Wesen Jesu spiegelt: In dieser Wirklichkeit sollten die Apostel zusammenbleiben können, so wie der Sohn mit dem Vater vereint blieb. Wenn ihnen das gegeben ist, wird ihr Zeugnis glaubwürdig sein.

Die kommende Einheit der zukünftigen Glaubenden (V. 20) hängt für Johannes an diesem Augenblick tiefen Ernstes, in dem Jesus sich anschickt, sein Leben hinzugeben. Es scheint, als würde in jener Stunde alles zusammenbrechen. Einige Menschen, ebenso arm und zerbrechlich wie wir, konnten jedoch dank des Gebetes Jesu vereint bleiben. Und dieses Gebet hört bei Gott nicht auf, die Einheit der Christen durch die Jahrhunderte zu tragen, denn diese Einheit muss den einzigartigen Charakter der Offenbarung des Vaters in seinem Sohn noch und noch bestätigen und sichtbar machen, wie die Menschen in Gott vereint sein können.

### *Eine spannungsvolle Einheit*

Das große Anliegen des Gebetes Jesu bei Johannes 17 ist die Einheit, aber es ist dort auch von der Aussendung der Apostel die Rede (V. 18), von ihrem Wort und dem Glauben, den es wecken kann (V. 20). Manche Kommentatoren meinten in diesem Gebet einen platonischen, fast gnostischen Symbolismus zu erkennen: Die Einheit der Kirche werde hier als etwas Statisches gesehen, als hätte sie lediglich die unbewegliche Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn widerzuspiegeln, wie sie im Himmel besteht. Dabei wird vergessen, dass sich die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn im irdischen Wirken Jesu in einem Kampf erwiesen hat, und dass sie dort als eine unaufhörlich erneuerte Übereinstimmung zwischen zwei Willen durchgetragen wurde. Nicht anders wird es sich mit der Einheit der Christen verhalten: Sie hat in ihrer Sendung konkret zu werden und wird demzufolge stets Spannungen und Anfechtungen unterliegen. Auf Erden wird sie sich nie anders verwirklichen als durch ein Wachsen, eine Art Annäherung an die vollkommene Einheit (Joh 17,23). Die «Herrlichkeit», die ihr verheißen ist, die Strahlkraft in der Liebe, kann nur erreicht werden, wenn die Christen sie mit ihrer ganzen Liebe bewahren.

Zwei Pole müssen also in unserer Vorstellung von der Einheit der Christen in einem Spannungsverhältnis bleiben: Ihr Modell ist die Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn, gleichzeitig aber erschließt sie sich den Menschen, denen es möglich sein muss, zum Glauben zu kommen. Sie trägt ihren Wert voll und ganz in sich selbst, denn sie allein kann erweisen, dass Jesus Recht hatte, als er sagte, dass er mit dem Vater eins ist. Gleichzeitig aber muss sie dienen; sie zielt über sich selbst hinaus, denn sie gilt jener Welt, die von außen her zur Erkenntnis des Glaubens eingeladen ist (V. 23).

Der Befund im Neuen Testament zeigt deutlich, dass nicht nur menschliche Unvollkommenheit und unvermeidliche Rivalitäten zwischen Einzelnen und Parteien die Einheit bedrohen. Durch den gesamten Leib der Kirche geht eine tiefere Spannung, die von der Tatsache herrührt, dass die Kirche nur in unlösbarer Verflechtung mit der Geschichte existiert, dass sie sich selbst in der Geschichte zu verwirklichen hat. Den «kommenden Zeiten» hat sie darzulegen, dass die Gnade Gottes für alle Menschen unendlich reich ist (Eph 2,7). In ihrer Ausdehnung über den ganzen Erdkreis muss sie allen den Frieden Christi zukommen lassen, die noch zu «den Fernen» (Eph 2,17) gehören. Im Laufe dieses Weges durch Zeit und Raum stellt sie für die Zugehörigkeit zu Christus keine andere Bedingung als das «Vertrauen des Glaubens» (Eph 3,12). Denn niemals darf ein bestimmter Lebensstil, ein Kulturerbe oder ein Moralkodex das Evangelium verdecken und Menschen zurückhalten, die sich Christus nähern wollen. Jeder Mensch muss überall, jederzeit und in jeglicher Kultur die befreiende Gnade des Heils empfangen können.

Daher rührt die der christlichen Einheit eigene Spannung, die keineswegs negativ ist, sondern mit wachem Geist ausgehalten sein will: die Gratuität des Heils und den höchst personalen Charakter des Glaubens bewahren und sich gleichzeitig darum bemühen, mit äußerster Sorgfalt «die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu wahren» (Eph 4,3); bis ins Letzte den einzigartigen Weg jedes Menschen zu Christus achten und dennoch diesen Weg in die Erkenntnis des «einen Glaubens» (Eph 4,5) münden lassen, in den Glauben der Kirche, der für uns immer etwas ist, das wir empfangen, und dessen Maßstab niemals ein vereinzelter Glaubender sein kann; oder, um es noch einmal anders zu sagen: dem Anspruch auf Einheit den Vorrang geben, ohne darüber zu vergessen, dass diese Einheit unablässig über sich selbst hinauszuwachsen hat, weil die Auferstehung Christi die ganze Geschichte hindurch dessen Leib «wachsen» lässt (Eph 4,16).

Dieses Wachstum wirft unvermeidlich unerwartete Fragen auf, die auch Fragen nach der Wahrheit sind. Im vierten Kapitel des Epheserbriefs sagt Paulus, wir sollten «von der Liebe geleitet uns an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir Christus erreicht haben» (4,15). Jedes Wachstum auf Christus hin setzt deshalb voraus, dass die Wahrheit und die Liebe seither unzertrennlich sind. Beide nähern sich einander an, indem jede sich dem nähert, der das Haupt ist, Christus. In der Vergangenheit hat der Nachdruck, der auf die Wahrheit gelegt wurde, den Christen manchmal den Eindruck vermittelt, sie seien von den Anforderungen der Liebe freigestellt, so als müsse die Wahrheit (so wie sie aufgefasst wurde) ohne weiteres über allem anderen stehen. In Wirklichkeit aber muss die Liebe, wenn die Wahrheit gesagt werden muss, umso größer werden. Als Beispiel können die zwischenmenschlichen Beziehungen dienen: Nicht ein Ja zu sagen ver-

langt den größten Aufwand an Liebe, ein Nein verständlich zu machen verlangt viel mehr.

Nur die Christus gemäße Liebe kann die Wahrheit einsichtig machen und zeigen, was im eigentlichen ihren Kern ausmacht. Wie könnte man angemessene Worte finden, um begreiflich zu machen, worauf die Wahrheit abzielt, ohne selbst an der überfließenden Liebe teilzuhaben, die sie auszudrücken sucht? Und wenn in bestimmten Zeiten eine etwas überzogene Glaubensaussage nötig war, muss es doch möglich sein, dass die Liebe diese Übertreibung wieder mäßigen kann, sobald die Gefahr vorüber ist. Für Paulus begegnen sich Wahrheit und Liebe im Zusammenhang mit dem *Wachstum*, eine Sichtweise, die niemals statisch ist.

Auf diese der Einheit innewohnende Spannung trifft man bereits in der Apostelgeschichte. Wir sehen dort, wie Paulus nichts unversucht lässt, damit den Glaubenden, die aus der heidnischen Welt kommen, nicht Bedingungen auferlegt werden, die sie an der Gratuität des Evangeliums Christi zweifeln lassen. Und zugleich wird eine andere Vorgehensweise des Apostels herausgehoben: Er unterwirft sich sehr eigentümlichen jüdischen Bräuchen (Apg 21,24) und setzt sogar mit einer Reise nach Jerusalem sein Leben aufs Spiel (Apg 21,11–12), einzig und allein, um seine Gemeinschaft mit der Mutterkirche unter Beweis zu stellen. Um Christi willen ist es Paulus sich schuldig, «allen alles» zu sein (1 Kor 9,22). Tritt eine Spannung auf, hat er sie also zunächst in sich selbst zu bewältigen.

### *Keiner lebt für sich selbst*

Wie können wir nun das Bild von den konzentrischen Kreisen auf die heutigen Gegebenheiten anwenden? Christus hat seinen Platz im Herzen des Lebens jeder Kirche. Was andere Christen in seinem Namen leben, können wir nicht mehr als uns fremd betrachten. «Keiner lebt für sich selbst [...], denn wir gehören Christus» (Röm 14,7–8). Um Christi willen bestehen die christlichen Denominationen nie nebeneinander. Was sie als Wesentlichstes haben, zieht sich durch sie alle hindurch.

Das Bild des Kreises findet bei Dorotheos von Gaza (6. Jahrhundert) eine vortreffliche Verwendung: «Nehmt an, auf der Erde sei ein Kreis gezeichnet, das heißt eine mit einem Zirkel kreisrund gezogene Linie, und ein Mittelpunkt. Die Mitte des Kreises heißt bezeichnenderweise Zentrum. Stellt euch vor, dass dieser Kreis die Welt, und das Zentrum Gott ist, die Strahlen sind die verschiedenen Lebenswege und Lebensweisen der Menschen. Wenn die Heiligen, die sich Gott nähern wollen, auf die Mitte des Kreises zugehen, nähern sie sich je weiter sie ins Innere gelangen umso mehr einander und gleichzeitig Gott. Je mehr sie sich Gott nähern desto mehr nähern sie sich einander; und je mehr sie sich einander nähern umso mehr nähern sie sich Gott.»<sup>1</sup>

Das Thema der Stellvertretung lässt sich ohne weiteres auf die Logik dieses Bildes anwenden: Ich kann mich nicht Gott annähern, ohne immer näher in mein Leben hineinzunehmen, was die anderen auf dem Weg zu Gott leben und ohne ihnen Raum zu lassen, damit sie sich ihm nähern können. Nichts im Leben der anderen lässt mich gleichgültig. Um Christi willen erfahre ich mich durch alles betroffen, was von ihm kommt. Denn er ist der Lebende, der bei allen am Werk ist, die zu ihm beten.

Hat Frère Roger, als er überaus deutlich seinen Willen äußerte, «in sich den Glauben seiner Ursprünge mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne mit irgend jemandem die Gemeinschaft zu brechen»<sup>2</sup> nicht zu verstehen gegeben, dass er aus einer Evidenz lebte, die für ihn stärker war als die der Spaltung? Und hat nicht Frère Alois im «Brief aus Cochabamba» (Taizé 2008) betont, dass der «Austausch der Gaben unter den verschiedenen christlichen Traditionen», zu welchem Johannes Paul II. ermutigt hatte, eine Wirklichkeit ist, die «bereits begonnen hat»?

Ich möchte in einigen Zeilen skizzieren, wie das Bild von den Kreisen unter Umständen angewendet werden könnte. Von allen Kirchen hat wohl die katholische Kirche die Universalität am besten verwirklicht, auf die der christliche Glaube Anspruch erhebt. In ihr konnten sich keine Abschottungen in Nationalkirchen breitmachen. Das petrinische Dienstamt, das Dienstamt des Nachfolgers des Apostels Petrus auf dem Bischofssitz von Rom, hat die Aufrechterhaltung eines starken Zusammenhaltes der Kirche ermöglicht, wo immer sie sich befindet, einen Zusammenhalt, der sich heute auf die ganze Oberfläche des Planeten erstreckt. Er verdankt sich einer klaren institutionellen Form, wobei man auch sehen muss, dass die Jahrhunderte hindurch hinter dieser institutionellen Form ein außergewöhnlicher missionarischer Elan steht, der von einem authentischen Ruf zur Heiligkeit getragen wird.

Ist es möglich, die katholische Kirche zu bitten, das Leben von Menschen, die zwar außerhalb von ihr geboren wurden, aber durch ihren Glauben (ihre Taufe) und ihr Streben nach sichtbarer Einheit zu Christus gehören, ab jetzt verstärkt als zu ihr gehörend anzunehmen? Kann man von ihr erwarten, dass sie mit diesen Menschen rechnet, bei allem, was sie lehrt und unternimmt, und dass sie vermeidet, was diese von ihr entfernen oder verletzen könnte? Wenn sie eine wahre Berufung zur Universalität vernimmt, entdeckt sie dann nicht auch irgendwo im Tiefsten, dass sie alle diese anderen Christen in sich trägt? Und ist sie bereit, wenn sich eine Frage nach der Wahrheit stellt, in der Liebe über sich selbst hinauszuwachsen?

Ein solcher Ansatz erfordert tiefe Selbstlosigkeit und dürfte niemals als eine Art Anschluss von Christen anderer Konfessionen aufgefasst werden. Sonst ginge es in eine Richtung, die dem Gedanken der Stellvertretung entgegengesetzt ist. Dieser besteht nämlich in der Weigerung, die anderen



aus der Gemeinschaft auszuschließen, die man selbst empfangen hat, ja in dem Verlangen, sich von Christus ihnen gegenüber eine Verantwortung verleihen zu lassen, die sich nicht über, sondern eher unter die anderen stellt.

Das petrinische Dienstant bleibt in den Augen vieler zwar ein Hindernis für die Wiedervereinigung, aber gerade dieses gibt einem einzelnen Menschen auch die Gelegenheit, eine solche Ausweitung seiner Verantwortung auf sich zu nehmen. Dies geschah während des gesamten Pontifikats Papst Johannes XXIII., aber auch auf sehr eindringliche Weise, als Papst Paul VI. auf dem Weg zur Vollversammlung der Vereinten Nationen die Beobachter der anderen Kirchen, die beim Konzil anwesend waren, fragte, ob er auch in ihrem Namen sprechen könne; oder ebenfalls im Jahr 2000, als Papst Johannes Paul II. das Ende des Jahrtausends durch ein großes Sündenbekenntnis der katholischen Kirche prägen wollte. Christen anderer Kirchen bewunderten damals die Kühnheit eines solchen Schrittes, zu dem offensichtlich nur ein solches Dienstant im Stande war.

Welchen Beitrag können indes die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bei dieser Sichtweise konzentrischer Kreise leisten? Es scheint mir, dass diese Kirchen nachdrücklich an einen ganz bestimmten Aspekt des Neuen Bundes erinnert haben, den Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung geschlossen hat, und den zu vernachlässigen die eher institutionalisierten Kirchen oft versucht waren. Denn der Neue Bund bezeichnet in der Schrift nicht nur einen universalen (der nicht auf das Volk Israel begrenzt ist, sondern sich auf alle Nationen ausdehnt) und einen unzerbrechlichen Bund, sondern bringt auch die Neuheit mit sich, dass er sich nicht mehr von außen her an die menschlichen Partner richtet; er wird sie von innen her erneuern. Es war für die Apostel evident, dass die Gabe des Heiligen Geistes seither allen Glaubenden gewährt wurde. Johannes kann in seinem ersten Brief sagen (1 Joh 2,20): «Ihr alle habt das Wissen.» Und für Paulus ist jeder Getaufte gerufen, sich «vom Geist leiten» zu lassen und der Art und Weise Vertrauen zu schenken, in der dieser Geist ihn «leiten», «führen» und «beleben» kann (Gal 5,16.18.25). An dieser höchst persönlichen Wirklichkeit haben alle Glaubenden Anteil. Eine solche innere Führung und eine solche Erkenntnis des Herzens sind nämlich nicht einer Elite vorbehalten, sondern allen Glaubenden geschenkt, damit sie in jedem Frucht bringen.

Dieser fast «mystische» Aspekt des Neuen Bundes macht die Schönheit der Abhandlung Luthers über die «Freiheit eines Christenmenschen» aus. An jeden Glaubenden richtet sich der Ruf zu reifen. Jeder trägt Verantwortung und hat sich dafür bereit zu machen, auf das Wort Gottes zu hören, so dass dieses sein Leben wirklich durchtränkt. Niemand kann sich der Pflicht entziehen, sich der eigenen Handlungsweisen bewusst zu werden. Die im Evangelium enthaltenen Ansprüche verlangen also ein inneres Einverständ-

nis, und dies ist nur möglich, wenn wir unaufhörlich im Inneren das Verzeihen Christi empfangen und zulassen, dass sich in uns eine persönliche Gemeinschaft mit ihm aufbaut, eine Gemeinschaft, in der man sagen kann: «Was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat (ihre Schwachheit, ihre Sünden), wird eigen Christi.»<sup>3</sup>

Es fällt nicht schwer zu begreifen, dass die der Einheit innewohnende Spannung, von der vorhin die Rede war, spürbar wurde, sobald dieser Aspekt des Neuen Bundes sehr nachdrücklich hervorgehoben wurde. Zur Zeit der Reformation wurde es schwierig, die Belastungsprobe dieser Spannung auszuhalten. Durch sie büßte die Kirche ihre Einheit ein. Nichttheologische (politische, soziologische und psychologische) Faktoren haben ihrerseits viel zu diesem Bruch beigetragen. Die damals erwünschte Reformation hätte sich jedoch innerhalb eines größeren Leibes vollziehen müssen. Dies bekommen wir heute neu zu spüren: Das empfangene Erbe wird erst dann wirklich fruchtbar, wenn es in einen weiteren Kreis (um das Bild der konzentrischen Kreise aufzunehmen) hineingestellt wird.

In seiner *Ethik* erinnerte Dietrich Bonhoeffer die evangelischen Christen daran, dass es eine Gefahr sein kann, sich auf den Aspekt der Verkündigung des Wortes Gottes beschränken zu wollen, weil auf diese Weise in Vergessenheit gerät, was die Kirche *von sich aus* zu sein hat, um der Welt etwas zu bedeuten. Bonhoeffer zählte die Bereiche auf, in denen eine Verarmung spürbar geworden war: die Liturgie, die Kirchendisziplin, die Disziplin im persönlichen Leben, und insbesondere die Auffassung des Pfarramts. Er ahnte, dass diese Verarmung es wesentlich schwieriger machte, sich – zum Beispiel in den großen ethischen Fragen – nicht der Welt anzugleichen.<sup>4</sup>

Wenn ein Aspekt auf einseitige Weise hervorgehoben wird, wird er unversehens ausschließend. Es ist dann fast unvermeidlich, dass die, welche vor allem jenem Aspekt anhängen, sich von denen entfernen, die dieser Linie nicht folgen. Sie schöpfen aus dieser übertriebenen Hervorhebung ihre Kraft. Können wir solche zwangsläufigen Entwicklungen aufhalten und dem abgesonderten Aspekt wieder zu seiner wirklichen Fruchtbarkeit inmitten des Gesamten verhelfen, indem wir uns bewusster der Mitte nähern, dem lebendigen Christus?

Ich weiß, die Verwendung des Bildes von den konzentrischen Kreisen setzt eine bestimmte Sichtweise auf die Kirche voraus, einen umfassenden Blick, der sich nicht auf ihr äußeres Tun und Reden fixiert, sondern in ihr den gegenwärtigen Christus sucht. Christus macht das eigentliche Wesen der Kirche aus. Er wohnt nicht nur in jedem einzelnen Menschen. Er ist selbst der Leib, der Neue Mensch, denn er ist «alles in allen» (Kol 3,11); er ist, was wir zusammen sind, wie er auch der Wesensgrund jedes Menschen ist. Er ist der gesamte Weinberg und wir sind «Reben an ihm» (Joh 15,2).

Frère Roger erinnerte oft daran, dass derselbe Blick, den wir auf einen Menschen richten (ein «mystischer» Blick), auch nötig ist, um die Kirche zu begreifen: Es bedarf einer «mystischen» Sichtweise, wie er sagte, einer Sichtweise, wie sie die Kirchen orthodoxer Tradition durch ihr liturgisches Leben wohl am besten bewahrt haben. In diesem Fall bedeutet «mystisch» keineswegs wirklichkeitsfern, rein vergeistigt, aufgelöst. Das Wort bezieht sich im Gegenteil auf ein Geheimnis, das wirklicher ist als alles andere: Die ganz konkrete, menschliche, leibliche Kirche wird von der Gegenwart des Auferstandenen *bewohnt*. In ihm hat sie ihr ganzes Wesen. Dank ihm ist sie der Ort, wo die Zeit nicht mehr in flüchtigen Unterfangen zerbröckelt und wo der Raum sich nicht länger angesichts unüberwindlicher Abneigungen aufsplittert. Die Zwangsläufigkeiten der Geschichte haben nicht mehr das letzte Wort über sie, weil von Christus her ein einender Lebensstrom einwirkt, der sie ganz und gar durchzieht. Er hat durch seine Menschwerdung die äußerste Unterschiedlichkeit der Menschen und ihre sämtlichen Schwächen auf sich genommen, um im Herzen der Schöpfung einen ewig jungen Leib zu bilden, in dem Frieden herrscht. Wie könnte man dann hinnehmen, dass er in seinem Leib zerteilt bleibt?

### *Joseph und seine Brüder*

In letzter Zeit kehrt oft eine Frage wieder: Warum gibt es so wenig Fortschritt in der *sichtbaren* Verwirklichung der Einheit, wo man sich doch überall bewusst geworden ist, wie wichtig diese Einheit ist? In den Beziehungen unter den Kirchen herrscht viel mehr Freundschaft als früher, aber warum gibt es so wenige konkrete Schritte, die zusammenfügen, was unter den Christen zerbrochen ist? Und schon ist die Furcht zu vernehmen: Stillstand bedeutet in Wirklichkeit Rückschritt.

Patriarch Athenagoras von Konstantinopel (gestorben 1972) meinte, wenn man Theologen aller Kirchen auf einer Insel im Bosphorus versammeln und zu ihnen sagen würde: «Ihr könnt sie erst wieder verlassen, wenn ihr die Einheit hergestellt habt», so würden sie es schaffen. Er verleugnete dabei in keiner Weise alle bestehenden Probleme; er gab nur seiner Überzeugung Ausdruck, dass die Lösung dieser Probleme von der Dringlichkeit abhängt, die man dem Anspruch auf Einheit einräumt.

Am Ende des Buchs Genesis steht die Geschichte der Versöhnung zwischen Josef und seinen Brüdern (Gen 37–50). Ein eigentümliches Detail fällt dem Leser unweigerlich auf: Als die Brüder, die Josef beseitigen wollten, an den ägyptischen Hof kommen, um angesichts der Hungersnot, die ihren Tod bedeuten könnte, Hilfe zu erflehen, und sie vor dem Stellvertreter des Königs stehen, von dem sie nicht wissen, dass es Josef ist, vermeidet dieser sorgfältig, sich ihnen zu erkennen zu geben. Er hätte sie sofort umarmen

und zu ihnen sagen können, dass es angesichts der Wiedersehensfreude nicht darum gehen kann, die Vergangenheit neu aufzurollen. Nein, mit unglaublicher Weisheit (ägyptischer Weisheit?) möchte er ihnen dazu verhelfen, sich bewusst zu machen, was in Wirklichkeit geschehen war.

Aus seinem Mund kommt kein einziges Wort, das sie niederschmettern könnte. Er klagt sie nicht an, er rächt sich nicht an ihnen. Sehr feinfühlig bewegt er sie dazu, sich an die vergangenen Ereignisse zu erinnern und dabei festzustellen, wie tief sie die grundlegendste Solidarität verletzt hatten, die Solidarität, die unter Brüdern gilt. Einer von ihnen, Juda, begreift, was auf dem Spiel steht: «Er bietet sich an, selber am ägyptischen Hof «als Sklave an der Stelle des Kindes» (Genesis 44,33) zu bleiben.» Würde nämlich der Jüngste der Brüder, an dem der alte Vater am meisten hängt, gemäß der Forderung des Stellvertreters des Königs als Geisel genommen, würde der alte Vater darüber sterben. Er würde es nicht ertragen, von diesem Kind getrennt zu sein, er, der seinerzeit bereits Josef verlieren musste, den anderen Sohn derselben Mutter. Juda geht also bis zum Äußersten: Er erklärt sich bereit, den Platz dieses Halbbruders einzunehmen, denn nur ein solcher Schritt beweist, dass die Solidarität redlich gemeint ist. Und als Josef das hört, bricht er in Tränen aus.

Wir haben uns als Christen verschiedener Konfessionen bereits reichlich all des Übels geziehen, das wir einander durch Gewalt und Verachtung antun konnten. Indes, ein anderes Übel muss uns noch bewusst werden, ein tieferes Übel, auf den ersten Blick weniger grausam, aber in Wirklichkeit heimtückischer, das Übel der Spaltung an sich. Es kann natürlich nicht darum gehen, Gelegenheiten zu gegenseitiger Wertschätzung und Zusammenarbeit zu vertagen. Aber sind wir bereit, mit ganz konkreten Taten die Redlichkeit unserer Solidarität zu beweisen und damit dem Anliegen der Einheit wirklich Dringlichkeit einzuräumen?

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> DOROTHEOS DE GAZA, *Oeuvres Spirituelles*, ed. Lucien Regnault et Jacques de Préville, (SChr 92), Paris 1963, 285.287.

<sup>2</sup> FRÈRE ROGER, *Dieu ne peut qu'aimer*, Presses de Taizé, 2001, 97 (dt.: *Gott kann nur lieben. Erfahrungen und Begegnungen*, Freiburg i.Br. 2002).

<sup>3</sup> Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [1520], WA 7, 23f.

<sup>4</sup> Vgl. Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, hg. v. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil u. C. Green, DBW 6, München 1992, 398.411f.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## EIN «REINES PASTORALKONZIL»?

*Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II*

In der Diskussion um das Konzil sind in letzter Zeit vermehrt Stimmen zu vernehmen, die darauf hinweisen, die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils seien von geringerem lehramtlichen Gewicht. Anders als das Trienter Konzil oder das I. Vatikanum habe es keine Dogmen definiert oder Irrlehren verurteilt, daher seien die Aussagen weniger verbindlich. Diese Hinweise auf den geringeren Verbindlichkeitsgrad der Konzilsaussagen werden nicht ohne theologie- und kirchenpolitisches Interesse geäußert. Die Frage, wer an welchem Ort zu welchem Zeitpunkt wem gegenüber solche Äußerungen trifft, kann daher nicht als marginal beiseitegeschoben werden. So hat Walter Kardinal Brandmüller im Mai 2012 an einem symbolischen Ort – in Rom – zu einem sensiblen Zeitpunkt – nämlich in der Schlussphase der Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit der Piusbruderschaft – anlässlich der Präsentation des Buches *Le «Chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*<sup>1</sup> im Rahmen eines Interviews die These vertreten, die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* seien lehramtlich letztlich nicht bindend. Gegenüber Radio Vatikan sagte er wörtlich: «Seltsamerweise haben die beiden umstrittensten Texte, nämlich *Nostra Aetate* und *Dignitatis Humanae*, nach der Einschätzung meines verehrten Professors in Kirchenrecht, Klaus Mörsdorf, keinen lehrmäßig bindenden Inhalt. Also kann man darüber reden! Und um die Wahrheit zu sagen: Ich verstehe unsere Freunde von der Piusbruderschaft nicht, die sich fast ausschließlich auf diese beiden Texte konzentrieren. Es tut mir leid – denn das sind die am einfachsten zu akzeptierenden Texte, gerade wenn wir ihre kanonische Natur bedenken!»<sup>2</sup>

Diese Aussage hat nicht nur *intra muros ecclesiae*, sondern auch in der säkularen Öffentlichkeit für einige Irritationen gesorgt. Zu Recht. Denn in beiden Erklärungen geht es um die Stellung der katholischen Kirche zur

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

Moderne, um ihr Verhältnis zum Judentum und den anderen Religionen, aber auch um die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit, ja die Haltung der Kirche zum freiheitlichen, säkularen Staat.

Walter Brandmüller, der von 1998 bis 2009 Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften war und 2010 zum Kardinal ernannt wurde, hofft wie Papst Benedikt XVI. auf eine volle Rückkehr der Piusbruderschaft in die katholische Kirche. Joseph Kardinal Ratzinger hat schon 1985 in einem Interview zur Lage des Glaubens deutlich gemacht, dass alles getan werden müsse, um ein Schisma der Lefebvre-Bewegung abzuwenden.<sup>3</sup> Drei Jahre später – nach dem Scheitern der Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit Lefebvre und nach dessen Bruch mit Rom durch die Weihe von vier Bischöfen trotz päpstlichen Verbots – hat der Präfekt der Glaubenskongregation in einer Ansprache gegenüber den Bischöfen aus Chile vom 13. Juli 1988 davor gewarnt, das Konzil zu einem «Superdogma» zu stilisieren und eine selbstkritische Besinnung der Kirche gefordert. Kein Christ könne und dürfe sich über eine Kirchenspaltung freuen. «Eine der fundamentalen Entdeckungen der ökumenischen Theologie ist, dass Schismen nur dann entstehen können, wenn in der Kirche einige Wahrheiten und einige Werte des christlichen Glaubens nicht mehr gelebt und geliebt werden. Die an den Rand gedrängte Wahrheit verselbstständigt sich, und von der Ganzheit der kirchlichen Struktur entwurzelt, bildet sich in ihrem Umfeld dann die neue Bewegung.»<sup>4</sup> Dies müsse eine selbstkritische Besinnung gerade in Fragen der Liturgie und des Glaubenslebens anstoßen. Zugleich hält Ratzinger fest: «Das Zweite Vatikanische Konzil gegen Msgr. Lefebvre als Wertvolles und Verbindendes der Kirche zu verteidigen, ist und bleibt eine Notwendigkeit.» Allerdings habe es nach 1965 problematische Lesarten gegeben, die das II. Vatikanum als einen Nullpunkt interpretiert hätten, mit dem eine neue Tradition eröffnet worden sei. Der Absage an progressive Deutungen, die häufig mit einer Semantik der Innovation, ja der Revolution verbunden sind, folgt dann ein Satz, der aufhorchen lässt, da er eine gewisse Nähe zu traditionalistischen Konzilsinterpretationen aufweist: «Die Wahrheit ist, dass das Konzil selbst kein Dogma definiert hat, und sich bewusst in einem niedrigeren Rang als *reines Pastorkonzil* ausdrücken wollte; trotzdem interpretieren es viele, als wäre es fast das Superdogma, das allen anderen die Bedeutung nimmt.»<sup>5</sup> Nach seiner Wahl zum Papst hat Joseph Ratzinger durch die Wiedermessung der Tridentinischen Messe (2007)<sup>6</sup>, aber auch durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe (2009) deutliche Zeichen eines Entgegenkommens gesetzt. Die Aufhebung der Exkommunikation wurde zu einem medialen Desaster, da einer der vier Bischöfe, der vom Anglikanismus zur Piusbruderschaft übergetretene Richard Williamson, ein notorischer Holocaustleugner ist, was dem Papst wegen kurialer Informationsdefizite nicht

bekannt war. Benedikt XVI. selbst deutet den Vorgang, wie aus seinem Interviewbuch *Licht der Welt* hervorgeht, als einen rein kirchenrechtlichen Akt:<sup>7</sup> Wie die Exkommunikation nicht wegen unbeugsamer Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil, sondern wegen des Verstoßes gegen den päpstlichen Primat ausgesprochen wurde, so wurden die schismatischen Bischöfe der Piusbruderschaft mit der neuerlichen Anerkennung des päpstlichen Primats von der Exkommunikation wieder befreit.<sup>8</sup> Dennoch wurde der Vorgang theologisch kontrovers diskutiert, weil die Aufhebung der Exkommunikation an keine weiteren Vorbedingungen geknüpft worden war.<sup>9</sup> Seitdem steht die Frage im Raum, unter welchen Konditionen die Piusbruderschaft, die bekanntlich zentrale Lehren des Konzils hartnäckig ablehnt<sup>10</sup>, in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zurückkehren kann. Die Verhandlungen finden unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Die mangelnde Transparenz dieses Vorgehens hat immer wieder zu besorgten Stellungnahmen Anlass gegeben.<sup>11</sup> Wird die Konzilskritik der Traditionalisten in der katholischen Kirche Heimatrecht bekommen – oder ist umgekehrt die Selbstkritik der Traditionalisten die Voraussetzung dafür, dass diese in die *plena communio* mit der römisch-katholischen Kirche zurückkommen können? Werden in den Verhandlungen um die Modifikation der lehrmäßigen Präambel, die der Piusbruderschaft zur Anerkennung vorgelegt worden ist, entscheidende Aussagen des Konzils zur Ökumene, zum interreligiösen Dialog, zur Religionsfreiheit relativiert – oder ist die Selbstrelativierung der Traditionalisten und theologische Weitung ihres verengten Traditionsbegriffs die *conditio sine qua non* für die volle Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche?

In dieser momentan noch offenen Diskussionslage sind die Wortmeldungen Kardinal Brandmüllers, aber auch anderer römischer Stimmen<sup>12</sup> zu verorten, welche die abgestufte Verbindlichkeit der Konzilsdokumente betonen, an deren unterer Skala sie die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* ansiedeln. Der Hinweis auf die nachgeordnete Verbindlichkeit mag formal zutreffend sein, kirchenpolitisch ist er brisant und inhaltlich höchst bedenklich. Ob er sich darüber hinaus abstrichlos auf die Theologie Joseph Ratzingers bzw. auf Äußerungen von Benedikt XVI. stützen kann, ist zu prüfen. Daher möchte ich im Folgenden zunächst die Frage nach der *formalen* Verbindlichkeit der Konzilsaussagen erörtern (1); sodann soll auf die *inhaltliche* Vernetzung der Konzilsdokumente aufmerksam gemacht werden. Sowohl das Ökumenismusdekret, als auch die Erklärungen über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und die Religionsfreiheit sind theologisch in den dogmatischen Konstitutionen grundgelegt (2). Abschließend sei an die Rezeption von *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* durch die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. erinnert. Beide haben auf der Grundlage des Konzils das Verhältnis der

katholischen Kirche zum Judentum, aber auch zu den anderen Religionen erneuert und wiederholt das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit als unhintergehbare Errungenschaft bekräftigt. Benedikt XVI. dürfte daher – um eine Wendung Adornos aufzunehmen<sup>13</sup> – gegen seine traditionalistischen Liebhaber zu verteidigen sein, die das II. Vatikanum im Licht «der» Tradition partiell oder ganz zur Disposition stellen. Seine Hermeneutik der Reform bietet einen Schlüssel zur Interpretation des Konzils, der die konstitutive Traditionsverpflichtung mit der erforderlichen Erneuerung der kirchlichen Lehre im Blick auf die gewandelten Gegebenheiten der Zeit zusammenbringt (3).

### 1. Der Text des Konzils – von abgestufter Verbindlichkeit?

Die Traditionalisten haben das Zweite Vatikanische Konzil als das «größte Unglück der Kirchengeschichte»<sup>14</sup> bezeichnet. Sie werfen ihm Neomodernismus und Verrat an der Tradition vor, es habe den Leitideen der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – Tür und Tor geöffnet<sup>15</sup> und dadurch mit der Lehrtradition der Päpste des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gebrochen. Diesem Vorwurf des Traditionsbruchs gegenüber muss zunächst einmal daran erinnert werden, dass hinter dem Zweiten Vatikanischen Konzil formal dieselbe Autorität steht wie hinter dem Trienter Konzil und dem I. Vatikanum. Wer die Autorität von Trient und Vatikanum I anerkennt und gleichzeitig meint, die des Vatikanum II verwerfen zu müssen, ist zu fragen, ob er nicht ein widersprüchliches Verständnis der kirchlichen Lehrtradition hat. Sollte der Heilige Geist, um dessen Gabe die Konzilsväter zu Beginn einer jeden Session gebetet haben, die Kirche mit der Einberufung des II. Vatikanums 1962 plötzlich verlassen haben? Die versammelten Bischöfe als Träger der obersten Hirten- und Lehrgewalt der katholischen Kirche haben jedenfalls die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils mit moralischer Einmütigkeit verabschiedet, Papst Paul VI. hat sie approbiert und feierlich promulgiert.

Neben dem *Urheber* einer lehramtlichen Aussage ist zugleich die *Art* der jeweiligen Dokumente in den Blick zu nehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hat sechzehn teils sehr umfangreiche Dokumente verabschiedet: vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen. Von den Konstitutionen werden die über die Offenbarung und die über die Kirche ausdrücklich als «dogmatisch» bezeichnet. Das heißt nicht, dass hier im formellen Sinne Dogmen definiert worden seien<sup>16</sup>, aber doch, dass hier vom Gegenstandsbereich her Glaubenswahrheiten von dogmatischem Rang behandelt werden. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, bildet ein eigenes literarisches Genus, das in einer längeren Vorbemerkung ausdrücklich erläutert wird.<sup>17</sup> Den Konstitutionen



kommt dogmenhermeneutisch größeres Gewicht zu als den Dekreten und Erklärungen. Daher wird man in formaler Hinsicht der These vom geringeren Verbindlichkeitsgrad der Dekrete und Erklärungen zustimmen müssen.

Darüber hinaus hat ein Konzilsdokument Gewicht durch die *Quellen*, die es zitiert. Indem das II. Vatikanum hinter ein nachtridentinisch und gegenreformatorisch enggeführtes Traditionsverständnis auf die Quellen der heiligen Schrift und der Kirchenväter zurückgreift, indem es zugleich Aussagen der scholastischen Theologie und der Vorgängerkonzilien, aber auch päpstliche Verlautbarungen von unterschiedlichem Rang zitiert, kommt seinen Dokumenten immer auch die entsprechende Verbindlichkeit der zitierten Quellen zu. Dies gilt nicht nur für die Konstitutionen, sondern auch für die Dekrete. Die Lehre des Konzils, die sich unterschiedlicher literarischer Genera bedient, ist daher keineswegs unverbindlich oder beliebig. Das Konzil selbst hat, sein eigenes Tun reflektierend, in LG 22 gelehrt, dass das Kollegium der Bischöfe gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, «Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche» ist, und angefügt, dass diese höchste Gewalt «in feierlicher Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt» wird. Obwohl LG 25 weiter präzisiert, dass das Konzil in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbare Definitionen vorgeben kann, hat es davon selbst keinen ausdrücklichen Gebrauch gemacht. Man geht daher nicht fehl, wenn man die Lehre des Konzils insgesamt zwischen formellem Dogma und theologischer Meinung ansiedelt, wie es auch Papst Paul VI. in einer Ansprache anlässlich der letzten öffentlichen Sitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 getan hat. Zu dieser Ansprache hat Joseph Ratzinger notiert: «Es gibt kein neues Dogma, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, dass das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte: Die Texte schließen je nach ihrer literarischen Art einen ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen ein; ihre Pastoral fundiert in der Lehre, und ihr lehrmäßiges Reden ist von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt geprägt. In der Vereinigung von Wahrheit und Liebe, von «Lehre» und Hirten Sorge liegt das Eigentümliche der pastoralen Idee des Konzils, das damit gerade hinter die Zertrennung in Pragmatismus und Doktrinalismus zurück wollte.»<sup>18</sup>

Daher geht die traditionelle Stufung der Verbindlichkeitsgrade, die in der neuscholastischen Theologie üblich war und diffizile Spezialdiskussionen freigesetzt hat,<sup>19</sup> am lehramtlichen Diskurs des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbei. Dies gilt wohl auch für die *Nota praevia explicativa*, die den Konzilsvätern am 16. November 1964 auf Weisung «einer höheren Autorität» als Interpretationsschlüssel für das dritte Kapitel von *Lumen Gentium* vorgegeben wurde. Die Nota ist kein Text des Konzils, sondern der Kommission. Sie spricht – wie Joseph Ratzinger zutreffend feststellt – «keine

Sprache des Konzils, sondern die Sprache der Lehrbücher, der wissenschaftlichen Distinktion und Klarstellung, nicht der autoritativen Entfaltung einer Lehre.»<sup>20</sup> Das Konzil hat auf feierliche dogmatische Definitionen und Verurteilungen von Irrtümern, sog. Kanones, ausdrücklich verzichtet. Im Sinne der Vorgaben, die Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache *Gaudet mater ecclesia* gemacht hat, zielt das II. Vatikanum auf eine positive Darlegung der Glaubenswahrheiten ab. Dieser *neue Typ lehramtlichen Sprechens*, den die Konzilspäpste als ‚pastoral‘ bezeichnet haben, ist von der traditionalistischen Piusbruderschaft von Anfang an scharf kritisiert worden.<sup>21</sup> Im Hintergrund dieser Ablehnung steht die traditionelle Unterscheidung zwischen Dogma und Pastoral, zwischen *doctrina fidei*, die sich in klar definierten Sätzen artikuliert, auf die die Skala der theologischen Qualifikationen anwendbar ist<sup>22</sup>, und bloßer Applikation in Katechese und Predigt, die variabel sei und kontextbezogen ausfallen könne. Erzbischof Marcel Lefebvre, der von seiner Ausbildung her einer Theologie neuscholastischer Provenienz verpflichtet war, hat wiederholt bedauert, dass das Konzil auf eine Verurteilung der Irrtümer der Zeit verzichtet hat, und die Aussagen des II. Vatikanums mit einer «Predigt»<sup>23</sup> verglichen. Dieser Vergleich geht am Selbstverständnis des Konzils vorbei, das die traditionelle Unterscheidung von Dogma und Pastoral überwunden und für seinen pastoralen Diskurs lehrhaften Charakter beansprucht hat.

## 2. Die inhaltliche Vernetzung der Konzilsaussagen

Die These vom geringen Verbindlichkeitsgrad der Dekrete und Erklärungen ist vor allem *inhaltlich* bedenklich. Sie vernachlässigt die innere Verzahnung der Konzilsdokumente und übergeht, dass die Grundlagen für die Dekrete und Erklärungen in den dogmatischen Konstitutionen gelegt werden. Wer die Dekrete und Erklärungen in ihrer lehramtlichen Verbindlichkeit herabstuft oder gar zur Disposition stellt, schwächt damit auch die Autorität der dogmatischen Konstitutionen, die diese begründen. Die einzelnen Dokumente, die selbst vielfältige Signale auf ihre intertextuelle Vernetzung enthalten, dürfen nach einem bekannten Grundsatz der Konzilshermeneutik nicht isoliert, sondern müssen im Zusammenhang des gesamten Textcorpus gelesen werden.<sup>24</sup>

So findet sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* eine dialogische Öffnung des Kirchenbegriffs im Blick auf die nichtkatholischen Kirchen (LG 8; 15), die nichtchristlichen Religionen und auch die Atheisten (LG 16; vgl. GS 19–22). Die exklusive Identität zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche wird vorsichtig geöffnet. Eine Hermeneutik der Abgrenzung, welche Nichtchristen als «Heiden» und Nichtkatholiken als «Schismatiker» und «Häretiker» bezeichnet, weicht

hier einer Hermeneutik der Anerkennung, die Elemente des Wahren und Guten bei den anderen würdigt, ohne eine Relativierung der eigenen Position vorzunehmen. Die überlieferte Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche wird nicht zurückgenommen (LG 14), aber der Begriff der Kirche semantisch ausgedehnt und von unterschiedlichen Graden der Zugehörigkeit gesprochen. Das Ökumenismusdekret, aber auch die beiden Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* buchstabieren die in den Konstitutionen grundlegende dialogische Öffnung der Kirche näher aus und konkretisieren sie.

*Unitatis redintegratio* erklärt gleich einleitend, dass die «Wiederherstellung der Einheit aller Christen eine der Hauptaufgaben» des Konzils sei, und nimmt so eine leitende Konzilsintention von Papst Johannes XXIII.<sup>25</sup> auf. Unter Rückverweis auf die Kirchenkonstitution (vgl. UR 1) wird weiter entfaltet, was es bedeutet, dass außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche kein kirchliches Vakuum ist (vgl. LG 8). Den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wird zugesprochen, «Mittel des Heils» – *instrumenta salutis* – zu sein. Paul VI. hat bei der Promulgation von *Unitatis redintegratio* ausdrücklich festgestellt, dass dieses Dekret die Kirchenkonstitution erläutert und vervollständigt.<sup>26</sup>

Die Erklärung *Nostra Aetate*, die der Wiener Kardinal Franz König einmal als «das kürzeste, aber bedeutendste Konzilsdokument»<sup>27</sup> bezeichnet hat, zeigt, dass die katholische Kirche ihre Lektion aus der Geschichte gelernt hat. Nach Auschwitz ist jede Form von kirchlichem und theologischem Antijudaismus abzulehnen. Das gemeinsame geistliche Erbe von Juden und Christen wird herausgestellt, biblische und theologische Studien, aber auch «brüderliche Gespräche» werden nachdrücklich empfohlen (NA 4, mit Verweis auf LG). Die Basis für die theologische Würdigung des Judentums als Wurzel des Christentums (vgl. Röm 9-11) ist die Heilige Schrift, die in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* als oberste Norm und damit auch als traditionskritische Instanz herausgestellt wird. Es gehört zu den Vorzügen der Volk-Gottes-Ekklesiologie, dass sie die Verbindung von Altem und Neuem Bund aussagen kann und die Erwählung Israels ausdrücklich würdigt (vgl. LG 9). Auch andernorts werden die heilsgeschichtlichen Prärogativen Israels herausgestellt (vgl. DV 3 und 14). Zugleich nimmt *Nostra Aetate* den anderen Religionen gegenüber eine Haltung der Anerkennung und des Respekts ein, ohne allerdings den christologischen Singularitäts- und Universalitätsanspruch zurückzunehmen. Der Vorwurf, der Missionsauftrag der Kirche werde durch die dialogische Öffnung des Konzils abgeschwächt oder gar verleugnet, trifft daher nicht zu.<sup>28</sup>

*Dignitatis humanae* schließlich steht für die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit, die als unveräußerliches Recht der Person grundgelegt wird. Das Prinzip der Freiheit des Glaubensaktes kann sich nicht nur

auf den Konsens der Kirchenväter stützen (*DiH* 10), es folgt auch aus einem Offenbarungsverständnis, das den Menschen als freien Adressaten der Selbstmitteilung Gottes begreift (*DV* 2). Die Erklärung über die Religionsfreiheit lehrt keinen Indifferentismus oder Relativismus, da sie die Pflicht einer jeden Person zur Wahrheitssuche festhält. Zugleich betont sie die Innerlichkeit und Transzendenz des religiösen Aktes, der frei von Zwang oder sanftem Druck der Verpflichtung zur Wahrheitssuche nachkommen können soll. Nicht nur die private, sondern auch die öffentliche Religionsausübung soll daher frei sein. Das Dekret über Religionsfreiheit konkretisiert die Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die vom Prinzip der Menschenwürde her den modernen Menschenrechtsdiskurs affirmiert, entspricht aber auch dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum*, das den Menschen als freien Adressaten der Selbstmitteilung Gottes versteht.<sup>29</sup>

Stellt man diese Konzilsdokumente, wie Brandmüller es zu tun scheint, dem subjektiven Belieben anheim («Man kann darüber reden!»), um den Traditionalisten entgegenzukommen, droht man das Konzil und die amtliche Rezeption durch die Päpste Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zur Disposition zu stellen, die sich allesamt für den Dialog mit den Juden als «den bevorzugten und älteren Brüdern im Glauben»<sup>30</sup> und den anderen Religionen, aber auch für die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt haben. Überdies sind die vermeintlich nachrangigen Positionen des Konzils über den Weltkatechismus, der am 11. Oktober 1992 von Johannes Paul II. durch die Apostolische Konstitution *Fidei Depositum* approbiert wurde, noch einmal offiziell bestätigt worden.<sup>31</sup>

### 3. Hermeneutik der Reform – der Schlüssel zur Interpretation des Konzils

Die Piusbruderschaft deutet das Konzil bekanntlich im Lichte einer Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität. Sie lehnt die ekklesiologische Würdigung der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ab, da sie mit der jüngeren Tradition von der exklusiven Identität der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche ausgeht. Außerhalb von ihr gebe es kein Heil. Für nichtkatholische Christen könne daher nur die Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche empfohlen werden.<sup>32</sup> Analog dazu lehnt die Piusbruderschaft auch das erneuerte Verhältnis zum Judentum ab und vertritt partiell eine antijudaistische Theologie, die den Vorwurf des Gottesmordes bis heute aufrechterhält.<sup>33</sup> Die Reserven gegenüber dem interreligiösen Dialog, der in einer von Religionskonflikten durchzogenen globalen Welt noch einmal neue Bedeutung gewonnen hat, verdichten sich in den polemischen Stellungnahmen<sup>34</sup> gegen die Weltgebetstreffen für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi, die Johannes Paul II. initiiert (1986; 2002) und

Benedikt XVI. weitergeführt hat (2011). Schließlich verurteilt sie die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil als klaren Abfall von der Lehrverkündigung Pius' IX., Leos XIII. und Pius' XII. Mit dieser Absage kündigt die Piusbruderschaft einen Konsens der katholischen Kirche auf, der sich auf dem Boden des Konzils in den letzten 50 Jahren herausgebildet hat und von den Päpsten mitgetragen wurde.<sup>35</sup>

Der Kritik, das Konzil habe einen Traditionsbruch vollzogen, hat Benedikt XVI. in seiner Weihnachtsansprache an die Kurie von 2005 – durchaus subtil – eine *Hermeneutik der Reform* entgegengehalten, die er bereits in der Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. (1962) wie auch in der Abschlussansprache von Paul VI. (1965) vorgezeichnet sieht.<sup>36</sup> Diese geht davon aus, dass es in den Konzilsdokumenten «ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf unterschiedlichen Ebenen» gibt. Im Blick auf die gewandelten geschichtlichen Verhältnisse habe das II. Vatikanum sehr wohl wichtige Neuerungen gebracht. Die pontifikale Anerkennung dieser Neuerungen gilt es gegenüber traditionalistischen Lesarten klar festzuhalten. Die Diskontinuitäten, die den gewandelten Zeitverhältnissen geschuldet sind, haben die tiefer liegende Kontinuität der Glaubenslehre keineswegs beeinträchtigt oder gar verraten. Dies kann an den strittigen Themen – dem Verhältnis der Kirche zum Staat sowie im Blick auf das ökumenische und interreligiöse Gespräch – näher illustriert werden. Wie bereits das *Motu Proprio Summorum Pontificum* von 2007 die traditionalistische Gegenüberstellung zwischen der «Messe aller Zeiten» und der «Neuen Messe» Pauls VI. geschickt unterläuft, indem es von zwei gültigen und auch legitimen Formen des *einen* römischen Ritus spricht, so gesteht die Hermeneutik der Reform durchaus zu, dass es auf der Mikroebene Brüche und Diskontinuitäten gibt, die allerdings auf der Makroebene die Kontinuität der Lehrtradition nicht tangieren. Die Kirche als das wandernde Gottesvolk ist und bleibt das eine, sich in der Geschichte durchhaltende Subjekt, das immer wieder der Erneuerung bedürftig ist. «Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden.»<sup>37</sup> Daher kann die katholische Kirche nicht in eine vorkonziliare und eine nachkonziliare Kirche auseinanderdividiert werden.

Im Blick auf die Ökumene ist festzuhalten, dass in Kontinuität zur kirchlichen Lehrtradition in *Lumen Gentium* und *Unitatis Redintegratio* der Singularitätsanspruch der katholischen Kirche klar herausgestellt wird. Die «Öffnungsklausel» (Walter Kasper), die durch die Ersetzung des *est* durch das *subsistit in* ermöglicht wird, besagt keineswegs, wie die Traditionalisten behaupten, dass die singuläre Beziehung zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche aufgegeben worden wäre. Der

christologische Argumentationszusammenhang von LG 8 macht deutlich, dass die Rede von mehreren Verwirklichungsformen der einen Kirche Jesu Christi sich nicht auf das Konzil berufen kann.<sup>38</sup> Zugleich werden die Beinträchtigungen zugestanden, die auch die katholische Kirche durch die Kirchenspaltungen erlitten hat. Ihre Katholizität ist verwundet – und kann nur in einer «Ökumene des Austausches der Gaben» (Johannes Paul II.) wiedergewonnen werden. Die ökumenische Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutet daher «keinen Bruch mit der Tradition im theologischen Sinn des Wortes, aber sehr wohl die beabsichtigte Modifikation einzelner, meist relativ junger Traditionen. So ist es keine Frage, dass das Konzil bewusst über die auf Verteidigung gestimmten und Verbote aussprechenden lehramtlichen Aussagen von Papst Pius XI. in *Mortalium animos* (1928) hinausgeht und in diesem Sinne einen qualitativen Sprung vollzieht.»<sup>39</sup>

Auch *Nostra Aetate* betont in Kontinuität zur Lehrtradition, dass die katholische Kirche «unablässig verkündigt und verkündigen muss, dass Christus «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist, in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat» (NA 2). Christus aber ist nicht zu verstehen ohne seine Einbettung in die Geschichte Israels. Das Judentum wird darum als Wurzel des Christentums eigens gewürdigt. Zugleich wird den anderen Religionen attestiert, viele Spuren des Wahren und Heiligen zu enthalten. Wie die Kirchenväter in ihrer heilspädagogischen Theologie Spuren des Logos in den Denktraditionen Athens identifiziert haben und die Präsenz des Wahren und Heiligen nicht auf die sichtbare Kirche beschränkt haben, so kann auch in den anderen Religionen das Gute und Wahre anerkannt werden (vgl. AG 7; LG 16; GS 22). Diese Hermeneutik der Anerkennung, die den christologischen Wahrheitsanspruch nicht verleugnet und keine Kapitulation der Mission bedeutet, ist für den Dialog der Kirche mit den anderen Religionen in einer von Religionskonflikten gezeichneten, globalisierten Moderne wichtig.

Schließlich hält auch die Erklärung über die Religionsfreiheit fest, dass in der katholischen Kirche die einzig wahre Religion verwirklicht ist (vgl. LG 8), zugleich wird das Recht auf religiöse Freiheit in der Würde der menschlichen Person verankert und dazu auf die Lehre der Päpste Leo XIII., Pius XII. und Johannes XXIII. verwiesen – klare Signale für die Kontinuität, aber auch Entwicklungsfähigkeit der kirchlichen Lehrüberlieferung. Die Freiheit des Glaubensaktes ist in der Theologie der Kirchenväter klar verankert, wie durch polyphone Zeugen – Laktanz, Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große – näher verdeutlicht wird (vgl. *DiH* 10).<sup>40</sup> Zugleich bricht die Erklärung über die Religionsfreiheit mit dem Modell des katholischen Staates, der die öffentliche Ausübung anderer Religionen beschränkt, und geht damit in der Tat über die päpstliche Lehrverkündigung des 19. und

frühen 20. Jahrhunderts hinaus, die mit der Anerkennung der Religionsfreiheit in der bürgerlichen Rechtsordnung zwingend die Irrtümer des Relativismus und Indifferentismus verknüpft sah. Aber die Anerkennung des weltanschaulich neutralen Staats ist keine Abkehr vom Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens, sondern vielmehr eine bedeutsame Modifikation, die den gewandelten politischen Verhältnissen Rechnung trägt und gute theologische Gründe für sich hat. Die Diversität der religiösen Überzeugungen und moralischen Einstellungen in den pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart gebietet eine Revision der katholischen Staatslehre und ihrer Toleranzdoktrin. Benedikt XVI. führt denn auch ausdrücklich die politischen Entwicklungen der Moderne für diese Kurskorrektur an, wenn er – auf der Linie John Courtney Murrays – auf die amerikanische Revolution als modernes Staatsmodell verweist, «das anders war als das, welches die radikalen Tendenzen, die aus der zweiten Phase der französischen Revolution hervorgegangen waren, entworfen hatten»<sup>41</sup>. Überdies hat sich in der Nachkriegszeit deutlich abgezeichnet, dass es «einen säkularen, modernen Staat geben kann, der [...] sein Leben aus den großen Quellen christlicher Ethik schöpft»<sup>42</sup>. Um das Verhältnis zwischen Kirche und modernem Staat neu zu bestimmen, hat das Dekret über die Religionsfreiheit mit der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates rezipiert. Der traditionalistische Traum von einem Staat, der als verlängerter Arm der Kirche agiert, um katholische Glaubenswahrheiten öffentlich durchzusetzen und andere Religionen rechtlich einzuschränken,<sup>43</sup> ist damit als anachronistisch abgewiesen. Marcel Lefebvre, der Gründer der Piusbruderschaft, sympathisierte noch offen mit den Regimen Francos und Pinochets.<sup>44</sup> Solche Vorstellungen haben in der katholischen Kirche des 21. Jahrhunderts keinen Platz. Bestimmte Formen einer Allianz von Thron und Altar, die auch in der Schrift keinen Anhalt haben (vgl. Mt 22,21), dürften der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung in der Geschichte mehr geschadet als genützt haben. In diesem Sinne hat Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vermerkt: «Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.»<sup>45</sup>

### *Ausblick*

Man kann die Piusbruderschaft mit Hermann Josef Pottmeyer als die «Nachhut der Nachhut» bezeichnen, die in der Frage der Einigung mit Rom selbst uneins ist. Diese Uneinigkeit würde zur offenen Spaltung, wenn ein Teil der Piusbruderschaft unter Leitung des Generaloberen Bernard Fellay in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zurückfände. Der andere

Teil unter Leitung der übrigen drei Bischöfe, die eine Einigung mit Rom bereits prinzipiell ausgeschlossen haben sollen, würde den definitiven Bruch mit der katholischen Kirche vollziehen und damit den Weg in die Bedeutungslosigkeit beschreiten. Damit wären klare Verhältnisse geschaffen. Das Nein und die Logik des Schismas würden die einen noch weiter verhärten, das Ja und die Logik der Aussöhnung mit dem Papst als dem obersten Garanten der katholischen Einheit könnte bei den anderen eine heilsame Dynamik freisetzen und die eingeübten Muster kontrastiver Identitätsbildung gegenüber Rom verflüssigen.

Das Szenario steht im Konjunktiv, da offen ist, ob es wirklich dazu kommt. Bernard Fellay hat Modifikationen am Text der Lehrmäßigen Präambel vorgeschlagen, welche die Glaubenskongregation dem Vernehmen nach nicht akzeptiert hat. Ob und in welcher Form es unter diesen Umständen zu einer Einigung kommt, kann momentan nicht prognostiziert werden. Man kann nur hoffen, dass jüngste öffentliche Äußerungen Fellays, nicht die Piusbruderschaft, sondern Rom habe sich bewegt, der Vatikan verlange nicht mehr die Anerkennung des gesamten Konzils,<sup>46</sup> falsifiziert werden und der Heilige Stuhl in dieser Frage unnachgiebig bleibt. Denn der Preis für die Aussöhnung mit der Piusbruderschaft wäre zu hoch, wenn das Ökumenismusdekret und die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae*, die für das Selbstverständnis der katholischen Kirche heute konstitutiv sind, ins Zwielficht gerückt oder zur Verhandlungsmasse degradiert würden. Selbstverständlich ist das Konzil im Licht und als Akt der lebendigen (nicht erst nachtridentinischen) Tradition der Kirche zu lesen, und selbstverständlich gibt es Aussagen, über die kritisch diskutiert werden kann und muss. Aber würden im Blick auf so zentrale Fragen wie die ökumenische Öffnung und den interreligiösen Dialog oder das Kirche-Staat-Verhältnis gleichzeitig nicht nur ungleichzeitige, sondern auch widersprüchliche Positionen in der katholischen Kirche vertreten werden können, käme es zu erheblichen Irritationen bei den nichtkatholischen Kirchen, beim Judentum und in der säkularen Öffentlichkeit. Es stünde zu befürchten, dass mit einem postmodernen *anything goes* in so zentralen Fragen eine Tyrannei der Unverbindlichkeit Einzugs hielte, welche die Einheit der Kirche selbst schwer belasten würde.<sup>47</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Walter Kardinal BRANDMÜLLER – Nicola BUX – Agostino MARCHETTO, *Le «Chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Rom 2012.

<sup>2</sup> Vgl. Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1, München – Paderborn – Wien <sup>11</sup>1964, 51: «Andererseits will die Kirche durchaus nicht, dass der



Staat sich von den Angelegenheiten der Religion und Sittlichkeit fernhalte, sondern erwartet von ihm eine positive Förderung der wahren christlichen Religion. *Der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr als nationale Apostasie.* Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Recht zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen (mit Verweis auf PIUS IX., *Syllabus* vom 8.12.1864, Satz 77-79).» Vgl. dazu auch Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil und die Konzile*, in: DERS., *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2003, 177-190, hier 184.

<sup>3</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München – Zürich – Wien 1985, 30: «Es ist klar, dass man alles tun muss, damit diese Bewegung nicht in ein eigentliches Schisma hineingerät, das dann gegeben wäre, wenn Msgr. Lefebvre sich zu einer Bischofsweihe entschließen würde, was er gottlob in der Hoffnung auf Versöhnung bisher noch nicht getan hat.» Lefebvre war wegen unerlaubter, aber sakramental gültiger Priesterweihen bereits 1976 von der Ausübung seiner Weihegewalt suspendiert worden. Seine Exkommunikation erfolgte, als er 1988 die Bischofsweihe von vier Kandidaten ohne päpstliche Erlaubnis, ja gegen päpstliches Verbot vorgenommen hat.

<sup>4</sup> Joseph Kardinal RATZINGER, *Wir müssen die Dimension des Heiligen in der Liturgie zurückerobert*. Rede vom 13. Juli 1988 vor den Bischöfen Chiles, zitiert nach: www.kath-info.de (Übersetzung aus dem Spanischen: Elke Zdarsky). Auch die folgenden Zitate entstammen dieser Rede.

<sup>5</sup> Diese Passage wird zustimmend zitiert im «Katechismus» der Piusbruderschaft. Vgl. Matthias GAUDRON, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 51.

<sup>6</sup> Vgl. Kurt KOCH, *Zwei Formen des einen römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Benedikt XVI.*, in: IKAz Communio 36 (2007) 422-430; Albert GERHARDS (Hg.), *Ein Ritus, zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg 2008.

<sup>7</sup> BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg 2010, 148-159.

<sup>8</sup> Vgl. das Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius X., in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, 232-233. Dort wird aus dem Schreiben von Bischof Bernard Fellay an Kardinal Castrillón Hoyos, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, vom 15. Dezember 2008 zitiert: «Wir sind stets willens und fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche Unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist. Wir nehmen ihre Lehren in kindlichem Gehorsam an. *Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine Vorrechte.* Und darum leiden wir sehr unter der gegenwärtigen Situation.»

<sup>9</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (QD 236), Freiburg 2010.

<sup>10</sup> Vgl. Franz SCHMIDBERGER, *Es geht ganz zentral um Lehrfragen*, in: HerKorr (1988) 417-424, hier 418: «Wir verwerfen bestimmte Erklärungen und Dekrete des Konzils wie das Ökumenismusdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung *Nostra Aetate* und auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, weil mit ihnen ein Bruch [sic] mit der bisherigen Lehre vollzogen worden ist.»

<sup>11</sup> Vgl. Andreas R. BATLOGG, *Konzil vor dem Ausverkauf?*, in: StZ 229 (2011) 721f.; Gregor Maria HOF, *Die unmögliche Einheit. Benedikt XVI. schwächt seine Autorität durch die Anerkennung der Piusbruderschaft*, in: Die ZEIT vom 24. Mai 2012 (Nr. 22), S. 58.

<sup>12</sup> Vgl. Brunero GHERARDINI, *Valore magisteriale del Concilio Vaticano II*, Rom 2012; Nicola BUX, «Kommt sicher nach Rom» – Offener Brief an Msgr. Fellay, in: IK-Nachrichten 13 (4/2012) 1-2, hier 2: «Gewiss können noch Perplexitäten bleiben, Punkte, die zu vertiefen und noch besser zu klären sind, wie die Fragen zur *Ökumene* und zum *interreligiösen Dialog* und jene über die Art und Weise, wie die *Religionsfreiheit* zu verstehen ist. Auch zu diesen Punkten, wird Eure kanonisch garantierte Präsenz in der Kirche helfen, mehr Licht zu bringen. Wie könnte man nicht schätzen, was Ihr zum Wohl der ganzen Kirche werdet einbringen können, dank Eurer pastoralen und doktrinellen Ressourcen Eurer Fähigkeiten und Sensibilität.» Dass die Piusbruderschaft in den genannten Fragen der Ökumene, des interreligiösen Dialogs und der Religionsfreiheit hochproblematische Positionen vertritt, wird hier nicht als Problem, sondern als Vorzug gesehen!

<sup>13</sup> Vgl. Theodor W. ADORNO, *Bach gegen seine Liebhaber verteidigt*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Frankfurt/M. 2003.

<sup>14</sup> Marcel LEFEBVRE, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Wien 1986, 196. Dort findet sich die Einschätzung des II. Vatikanums als «der tiefgreifendsten und weitreichendsten Zerstörung der Kirche, die je im Lauf der Geschichte vollbracht wurde».

<sup>15</sup> Vgl. GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 49f.: «Die drei Irrtümer des Konzils: Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumenismus entsprechen genau den Prinzipien der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! Dadurch wird nochmals das Wort von Kardinal Suenens, das II. Vatikanum sei das 1789 der Kirche, verdeutlicht.»

<sup>16</sup> Zu dieser maximalistischen Deutung neigt Umberto BETTI, *Der theologische Verbindlichkeitsgrad der Konstitution*, in: Guilherme BARÁUNA (Hg.), *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1966, 186–194. Er schreibt, «dass die vom II. Vatikanischen Konzil vorgetragene Lehre über die Kirche nicht weniger Authentizität und Sicherheit besitzt als die Lehre des I. Vatikanischen Konzils über den Papst.» Vorsichtiger urteilt Otto SEMMELROTH, der zugleich einen instruktiven Überblick über die unmittelbar nach dem Konzil einsetzende Debatte um die Verbindlichkeit der dogmatischen Konstitutionen gibt: *Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 42 (1967) 236–246.

<sup>17</sup> Der Vorschlag, den ersten Teil von GS ‚Pastoralkonstitution‘, den zweiten Teil aber ‚Deklaration‘ zu nennen, konnte sich nicht durchsetzen. Gegenüber dieser Unterteilung, die dem Schema von Lehre und Applikation verhaftet blieb, wird in der Anmerkung festgehalten, dass der Text «ein Ganzes» bildet: «So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung.» Vgl. Charles MOELLER, *LThK<sup>2</sup> E III* (1968) 280–282; Karl RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln – Zürich – Wien 1967, 613–636.

<sup>18</sup> Joseph RATZINGER, *Kommentar zur Nota praevia explicativa*, in: *LThK<sup>2</sup> E I* (1966) 350.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Albert LANG, *Qualifikationen, theologische*, in: *LThK<sup>2</sup> 5* (1960) 916–919; Avery DULLES, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg 1988, 153–178, bes. 166–169; Leo SCHEFFCZYK – Anton ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1: *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997, 128f.

<sup>20</sup> Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 191.

<sup>21</sup> Vgl. Franz SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 2008, 3: «Die erste Sünde liegt in der Unterlassung des eindeutigen Herausstellens der Wahrheit und der Verurteilung des Irrtums – also ein *reines Pastoralkonzil* veranstalten zu wollen.» Vgl. dazu Michael SCHULZ, *Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft*, in: *IKaZ Communio* 37 (2009) 206–216.

<sup>22</sup> Vgl. Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1961.

<sup>23</sup> Vgl. nur Marcel LEFEBVRE: «Ein pastorales, nicht dogmatisches Konzil ist eine Predigt, die an sich nicht mit Unfehlbarkeit ausgestattet ist.» DERS., *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Wien 1986, 160, s. auch 286.

<sup>24</sup> Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: DERS., *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg 2008, 200–211.

<sup>25</sup> Vgl. *Gaudet mater ecclesia*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *HThKVat V*, 482–490, hier 488: «Diese sichtbare Einheit in der Wahrheit hat aber leider die gesamte christliche Familie noch nicht in Vollendung und Vollkommenheit erreicht. Daher sieht es die katholische Kirche als ihre Pflicht an, alles Erdenkliche zu tun, damit das große Mysterium jener Einheit erfüllt werde [...]»

<sup>26</sup> Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine bleibende theologische Verbindlichkeit*, in: DERS., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg 2005, 16 – 25, hier 17.

<sup>27</sup> Franz Kardinal KÖNIG, *Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht*, in: Erika WEINZIERL (Hg.), *Christen und Juden in Offen-*

barung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Wien – Salzburg 1988, 115–126, hier 120.

<sup>28</sup> Vgl. nur das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*.

<sup>29</sup> Vgl. vertiefend dazu auch Joseph RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 18–24.

<sup>30</sup> JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: Rolf RENDTORFF – Hans H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, 106–111, hier 109.

<sup>31</sup> Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München 2003, Nr. 2104–2109 (Recht auf Religionsfreiheit); Nr. 820–822 (Ökumene); zur Israeltheologie des Katechismus vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem Katechismus der Katholischen Kirche*, in: DERS., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 17–45.

<sup>32</sup> Vgl. SCHMIDBERGER, *Zeitbomben* (s. Anm. 21), 4: «Dieses kleine Wort *subsistit in* – *subsistiert* ist ohne jeden Zweifel einer der gefährlichsten Ausdrücke des gesamten Konzils. Die Aussage kommt der Häresie sehr nahe. [...] Die katholische Kirche sei in der katholischen Kirche verwirklicht, *subsistiere* in ihr, finde in ihr ihre konkrete Existenzform. Nach katholischer Auffassung *ist* diese Kirche dagegen die katholische Kirche.» – «Das Konzil hat mit dem *subsistit in*, mit dem Ökumenismusdekret die ‚Diktatur des Relativismus‘ eingeleitet» (ebd. 17). Ähnlich GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 48f. Vgl. klarstellend dazu Walter KASPER, *Die Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 234–238.

<sup>33</sup> Vgl. SCHMIDBERGER, *Zeitbomben* (s. Anm. 21), 11: «Sie [die Juden] sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig, so lange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» Vgl. DERS., *Editorial*, in: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Sept. 2008*, 5: «Vor zweitausend Jahren haben die Juden Jesus Christus verworfen und ans Kreuz schlagen lassen, weil er von sich behauptet hat, er sei der Sohn Gottes. Tun die Anhänger der jüdischen Religion dies nicht geistigerweise bis auf den heutigen Tag? Oder: «Also ist auch das heutige Judentum eine falsche Religion [sic], und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel beim Tode des göttlichen Schlachtopfers macht es sichtbar. Übrigens sagt der hl. Johannes in seinem ersten Brief oder spricht vielmehr der Hl. Geist durch ihn, «wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater» (2,23). Weder der Islam noch das heutige Judentum hat den Sohn, folglich haben sie auch den Vater nicht.» DERS., *Editorial*, in: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Januar 2007*, 2 (beide Hinweise verdanke ich Gunnar ANGER, Karlsruhe). – Angesichts solcher Äußerungen von offiziellen Vertretern der Piusbruderschaft darf an das Wort von Papst PIUS XI. erinnert werden, das er vor belgischen Pilgern im Jahr 1938 gesprochen hat: «Geistlich sind wir alle Semiten.» Zuvor hatte er in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge* eine Absage an antijüdische Denkmuster vorgenommen. Vgl. Hubert WOLF, «Wechsel in der Kampfaktik»? 75 Jahre nach der Enzyklika «Mit brennender Sorge», in: *StZ* 230 (2012) 241–252.

<sup>34</sup> Auf der Internet-Seite «[www.pius.info/streitende-kirche](http://www.pius.info/streitende-kirche)» wird die Begegnung der Religionsvertreter in Assisi 2011 in einem Beitrag vom 28. Oktober 2011 direkt auf das Gedankengut der Freimaurer zurückgeführt. Dann heißt es: «Damit ist man beim «Ohne-Christus-Weltfriedensreich» angekommen, «ohne» oder «anti». Und das Bitterste an der Veranstaltung: Wer ist die treibende Kraft zum anti-christlichen Reich der Weltverbrüderung? Papst Benedikt.»

<sup>35</sup> JOHANNES PAUL II. hat nicht nur die Religionsfreiheit gerade auch gegenüber den kommunistischen Systemen entschieden eingefordert (vgl. George WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn 2002, 362–365; 554; 933), sondern auch auf der Grundlage von *Nostra Aetate* bedeutende symbolische Gesten gesetzt. Er hat als erster Papst der Geschichte wiederholt Synagogen besucht, im Jahr 2000 an der Klagemauer in Jerusalem um Vergebung für die jüdenfeindlichen Ausschreitungen von Christen gebetet und damit eine *purificazione della memoria* eingeleitet. Diese Akte wird man nicht als persönliche Grille des polnischen Pontifex abtun können, sie gehören in die Rezeptionsgeschichte des Konzils hinein. BENEDIKT XVI. hat sich ebenfalls wiederholt für Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt (vgl. *Eine menschlichere Welt für alle*.

Die Rede vor der UNO, Freiburg 2008, 31–33) und die Linie seines Vorgängers durch Begegnungen mit führenden Repräsentanten des Judentums und seinen Auschwitz-Besuch fortgeschrieben (vgl. Jan-Heiner Tück, «Warum hast du geschwiegen?» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IkaZ Communio 35 [2006] 615–622). In seinem Jesus-Buch hat er mit einem Rabbiner das Gespräch über die Bergpredigt gesucht (*Jesus von Nazareth*, I, Freiburg 2007, 93–160) und eine sensible Deutung der Passion vorgelegt, die auf Antijudaismen bewusst verzichtet. Dem *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus, dem Wort: «Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder» (Mt 27,25), hat er ein für alle Mal die Spitze abgebrochen durch die bemerkenswerte Deutung, dieses Blut rufe «nicht nach Rache und Strafe, sondern ist Versöhnung. Es wird nicht gegen jemanden vergossen, sondern ist Blut, vergossen für viele, für alle» (*Jesus von Nazareth*, II, Freiburg 2011, 211). Dies ist von jüdischer Seite dankbar registriert worden. Vgl. Jacob NEUSNER, *Rabbi Jesus im Spannungsfeld von Theologie und Geschichtswissenschaft*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Papst aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 110–125, hier 113.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die erhellende Deutung bei Hermann Josef POTTMEYER, *Streitpunkt Konzil und Traditionsbruch. Papst Benedikt und die Traditionalisten*, in: BEINERT (Hg.), *Vatikan und Piusbrüder* (s. Anm. 8), 207–214. Der Papst bestätigt demnach nicht einfach die etwas impertinente Kritik Agostino MARCHETTOS an der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen fünfbandigen *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, die bekanntlich der Leitkategorie des Ereignisses verpflichtet ist (vgl. DERS., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Rom 2005). Der Titel von Marchettos Buch insinuiert, dass es sich um eine positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums handelt, allerdings wird lediglich eine Zusammenstellung von 52 Rezensionen und Artikeln geboten, die gegen eine Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität, die der «gruppo di Bologna» unterstellt wird, kontrapunktisch eine Lesart der Kontinuität in Anschlag bringt und überdies die vermeintlich selektive Quellenbasis des Alberigo-Projekts in Frage stellt. Dieses stütze sich mehr auf Tagebücher und andere subjektive Zeugnisse als auf die offiziellen Konzilsakten. Die oft polemisch gefärbte Kritik, die selbst mit einer unterkomplexen Kontinuitätsthese arbeitet, bleibt unter dem Niveau des Kritisierten. Vgl. Günter WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilliteratur*, in: IkaZ Communio 34 (2005) 630–639. – Erst bei Abschluss des Aufsatzes sind mir die folgenden wichtigen Beiträge zur Kenntnis gekommen: Gilles ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*, in: *La Rivista del Clero Italiano* 11 (2011) 744–759 (Teil 1); 827–841 (Teil 2); Christoph THEOBALD, *L'herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, in: *Recherche de Science Religieuse* 100 (2012) 65–84.

<sup>37</sup> So zutreffend Walter BRANDMÜLLER, *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 108.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Jan-Heiner Tück, *Einheit durch Vielfalt. Bedeutung und Grenze pluralistischer Ekklesio-logie*, in: DERS. (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg 2008, 81–114.

<sup>39</sup> KASPER, *Das Ökumenismus-Dekret* (s. Anm. 26), 23.

<sup>40</sup> Vgl. dazu nun Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg 2012, sowie den luziden Beitrag von Eberhard SCHOCKENHOFF, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012 (im Erscheinen).

<sup>41</sup> BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Vgl. GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 56: «Der katholische Staat betrachtet die falschen Religionen als ein Übel, vor dem er seine Bürger schützen will, und erlaubt ihnen darum keine oder nur eine eingeschränkte öffentliche Wirksamkeit.»

<sup>44</sup> In seinem Buch *Und sie entthronten ihn* (Stuttgart 1988) arbeitet Lefebvre mit Zitaten von Charles Maurras (1868–1952), dem führenden Kopf der *Action française*, sowie Aussagen von Kardinal Billot (1846–1931), der der *Action française* nahestand und 1927 – nach der Verurteilung der

Bewegung durch Pius XI. – sein Kardinalat niederlegen musste (ebd. 13, 32, 39–41, 43, 44, 77 u.ö.). Vgl. *pars pro toto* nur das Diktum von Maurras: «Die Natur geht mittels Autorität und Ungleichheit vor und widerspricht damit geradewegs der närrischen liberalen und demokratischen Hypothese» (ebd. 43). Unter Rückgriff auf Röm 13,2 und die Enzyklika von Papst LEO XIII. *Quod apostolici* wird eine korporativ-autoritäre Staatsform gutgeheißen (ebd. 46f.). Konkret hat Lefebvre als Modelle für einen katholischen Staat das Spanien Francos, das Portugal Salazars und das Chile Pinochets genannt. Vgl. Yves CONGAR, *Erzbischof Lefebvre – Lehrmeister der «Tradition»? Notwendige Unterscheidungen*, in: *Conc(D)* 14 (1987) 619–624, hier 621.

<sup>45</sup> BENEDIKT XVI., *Freiburger Rede*, in: Jürgen ERBACHER (Hg.), *Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg 2012, 11–17, hier 14.

<sup>46</sup> Bischof Bernard FELLAY, «*Rom hat sich geändert, nicht wir*», in: *Katholisches Magazin für Kirche und Kultur* vom 8.6.2012 (<http://www.katholisches.info/2012/06/08/fellay>).

<sup>47</sup> Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf den Essay *Ist die katholische Kirche in der Moderne angekommen? Die Verbindlichkeit des Konzils und die Frage der Aussöhnung mit den Traditionalisten*, der in der *Neuen Zürcher Zeitung* am 2. Juni 2012 (Nr. 126), S. 51, erschienen ist. Die zügige Ausarbeitung zu einem Aufsatz ist auf nachdrückliche Empfehlung von Walter Kardinal KASPER erfolgt, dem ich an dieser Stelle für wertvolle Anregungen ebenso danken möchte wie den Kollegen Hermann Josef POTTMEYER (Münster), Karl-Heinz MENKE (Bonn) und Julia KNOP (Freiburg i. Br.), die den Text sorgfältig gegengelesen haben. – Abschluss des Manuskripts: 15. Juni 2012.

KURT KOCH · ROM

## DIE KIRCHENFRAGE IM LICHT DER GOTTESFRAGE\*

«Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung»: Mit diesem relativ einfachen und eigentlich unpräzisen Titel legt Kardinal Kasper seine umfangreiche Ekklesiologie vor. Ich freue mich, dieses grosse Werk kurz vorstellen zu können. Ich freue mich vor allem mit Kardinal Walter Kasper, dass er nach seiner Emeritierung als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen dieses Buch über die Kirche, das er sich schon lange vorgenommen hat, schreiben konnte, um seine grossen Monographien zur Christologie und zur Gotteslehre mit einem Buch zur Ekklesiologie abzurunden. Man merkt es diesem Buch in jedem Kapitel an, dass es das Ergebnis eines intensiven, freilich nicht nur wissenschaftlichen, sondern zunächst existenziellen, Ringens mit der Wirklichkeit der Katholischen Kirche darstellt. Wie der ausführliche erste Teil «Mein Weg in und mit der Kirche» zeigt, hat sich Kardinal Kasper nicht nur als Professor in akademischer Weise und auch nicht nur als Bischof in amtlicher Weise mit der Kirche beschäftigt; die Kirche hat vielmehr zunächst mit seinem Leben und seiner persönlichen Lebenserfahrung zu tun. Dass der Kardinal in einer derart persönlichen Weise über die Kirche als Thema seines Lebensweges ausführlich Rechenschaft ablegt, verleiht dann auch seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die er im Hauptteil des Buches unter dem Titel «Grundzüge katholischer Ekklesiologie» leistet, eine glaubwürdige Authentizität.

Letztlich wird nur ein solch persönlicher Zugangsweg auch dem wissenschaftlichen Traktat der Ekklesiologie gerecht, wie bereits die Geschichte zeigt. Denn die Ekklesiologie ist in der Geschichte der Kirche und der Theologie ein relativ später Traktat. Die Kirche ist in erster Linie nicht ein Objekt der Theologie, sondern das Subjekt und der Lebensraum, in dem auch Theologie sich vollzieht. Zu einer expliziten theologischen Thematisierung der Kirche ist es erst aufgrund konkreter Infragestellungen der geschichtlichen und institutionellen Wirklichkeit der Kirche gekommen. Der erste Anlass dürfte im späten Mittelalter die Bewegung des Konziliarismus

*KURT KARDINAL 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.*

gewesen sein, der freilich dazu geführt hat, dass in seiner Abwehr die Ekklesiologie vor allem zur Hierarchologie geworden ist, was durch die leidenschaftliche Kontroverse mit den Reformatoren im Laufe der Geschichte noch zugespitzt worden ist. Aus dieser Verengung ist die Ekklesiologie erst durch das Zweite Vatikanische Konzil befreit worden, das die wohl erste umfassende und zusammenhängende Darstellung der katholischen Lehre von der Kirche gegeben hat, nachdem das Erste Vatikanische Konzil wegen des Ausbruchs des deutsch-französischen Krieges abgebrochen werden musste und von daher ein ekklesiologisches Fragment geblieben ist.

Auch von daher erklärt es sich, dass sich in Kardinal Kaspers Darstellung der katholischen Ekklesiologie das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils wie ein roter Faden durchzieht. Das Zweite Vatikanische Konzil dürfte im Lebensweg von Kardinal Kasper ohne Zweifel das bewegendste ekklesiologische Ereignis gewesen sein, aus dem er seine eigenen ekklesiologischen Wegweisungen schöpft und das für ihn die Magna Charta der Katholischen Kirche auf ihrer Wanderschaft auch im Dritten Jahrtausend darstellt. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass sein eigener ekklesiologischer Ansatz den Titel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche konsequent ernst nimmt. Denn *Lumen gentium* ist gemäss dem konziliaren Kirchenverständnis gerade nicht die Kirche, sondern Christus ist das Licht der Völker, und die Kirche ist nur ihr Widerschein, genauerhin Zeichen und Werkzeug für Gott, der sich in Jesus Christus in endgültiger Weise offenbart hat. Die Kirche darf sich deshalb nicht selbst sonnen wollen, sondern sie muss sich damit zufrieden geben, Mond zu sein, der sein ganzes Licht von der Sonne erhält und es in die Nacht hinein strahlt. Wie der Mond das Licht nicht aus sich selbst hat, sondern nur jenes Licht reflektiert, das ihm von der Sonne zukommt, so kann auch die Kirche nur jenes Licht weitergeben und in die Weltnacht der Menschen hinein strahlen, das sie selbst von Christus empfangen hat.

Im Dienst der konsequenten Entfaltung einer lunaren Ekklesiologie steht das Buch von Kardinal Kasper über die Katholische Kirche. Dass damit die elementare Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst getroffen ist, kann vielleicht eine kleine Episode zeigen, die in die Zeit der Vorbereitung auf das Konzil fällt. Als Papst Johannes XXIII. das Konzil angekündigt und einberufen hat, hat er bekanntlich kein präzises Thema vorgegeben; er hat vielmehr die Bischöfe in der ganzen Welt eingeladen, ihre eigenen Prioritäten vorzuschlagen, damit sich der Auftrag des Konzils aus den realen Erfahrungen des Lebens der universalen Kirche ergeben würde. Als in der deutschen Bischofskonferenz darüber beraten wurde, welche Themen man für das Konzil vorschlagen sollte, brachten die deutschen Bischöfe ihre Überzeugung zum Ausdruck, das Hauptthema müsse die Kirche sein und das Konzil müsse ein Konzil der Kirche sein. Da ergriff der

bereits alte Bischof Buchberger von Regensburg das Wort und betonte, das Allerwichtigste auf dem Konzil müsse darin bestehen, dass von Gott gesprochen werde. Wiewohl die anderen Bischöfe von dieser Intervention berührt gewesen sind, konnten sie sich dennoch nicht dazu durchringen, die Gottesfrage als zentrales Thema für das Konzil vorzuschlagen.

Es ist ein schönes Zeichen, dass es heute wiederum ein deutscher Bischof und Kardinal ist, der diese entscheidende Wegweisung aufgreift, die Gottesfrage an die erste Stelle und in den Mittelpunkt des Redens über die Kirche rückt und deshalb Ekklesiologie im emphatischen Sinne als Theo-Logie versteht und vollzieht. In dieser theozentrischen Wende in der Theologie, vor allem in der Theologie von der Kirche und in ihrer Praxis, liegt das Hauptanliegen des Buches von Kardinal Kasper, wie er es selbst mit den Worten umschreibt: «Dieses Buch will keine neue, sondern die im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerte katholische Ekklesiologie darstellen. Dabei will es die Kirchenfrage im Licht der Gottesfrage und der Reich-Gottes-Botschaft darlegen, um auf diese Weise die Kirche sowohl biblisch wie existenziell zu verorten» (67). Diesem Anliegen ist vor allem der umfangreiche Abschnitt verpflichtet, der den «universal- und heilsgeschichtlichen Horizont» der Kirche und der Ekklesiologie ausleuchtet (102-179).

Im Licht der Gottesfrage nimmt Kardinal Kasper eine trinitätstheologische «Wesensbestimmung der Kirche» vor, indem er die Kirche als Volk Gottes, als Leib und Braut Christi und als Tempel des Heiligen Geistes vorstellt. Anschliessend behandelt er die Wesensmerkmale der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Weil diese Wesenseigenschaften aufgrund der historischen Kirchenspaltungen Gegenstand von kontroversen Auseinandersetzungen geworden sind, bietet vor allem dieses Kapitel den Ort, an dem Kardinal Kasper über die in der ökumenischen Diskussion im Vordergrund stehenden Fragen eingehend informiert und den heutigen Stand des ökumenischen Gesprächs wiedergibt. Dessen Grundschwierigkeit diagnostiziert er dabei darin, dass die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ein unterschiedliches Kirchenverständnis und in der Folge auch ein unterschiedliches Verständnis von der Einheit der Kirche vertreten, so dass das Ziel der Ökumenischen Bewegung in den vergangenen Jahrzehnten immer diffuser geworden ist. Insofern liegt das ökumenische Hauptproblem nicht einfach in der Amtsfrage vor, sondern in der Amtsfrage im weiteren Kontext der Kirchenfrage.

Ekklesiologie im Licht der Gottesfrage zu entwickeln hat zur Konsequenz, dass wir heute eine theologisch-geistliche Erneuerung der Kirche dringend nötig haben. Sie stellt sich als viel zeitgemässer als alle äusseren und strukturellen Reformen heraus, die heute unter dem Stichwort eines so genannten Reformstaus verhandelt und eingefordert werden. Denn äussere Reformen und strukturelle Veränderungen führen zu einem ziel-



losen Aktionismus und einer binnenkirchlichen Abschottung, wenn sie nicht mit einer geistlichen Erneuerung gleichsam unterfüttert werden. Auf der andern Seite freilich droht eine geistliche Erneuerung ohne konkrete Reformschritte sich in einen weltfremden Spiritualismus zu verflüchtigen. Geistliche Erneuerung und konkrete Kirchenreform gehören deshalb unlösbar zusammen. Da sich die heute viel beredete Kirchenkrise bei einer tieferen Betrachtung als elementare Gotteskrise herausstellt und da die entscheidende Herausforderung, in der die Kirche heute steht, durch den Säkularismus gegeben ist, ist heute aber vor allem eine geistliche Erneuerung der Kirche angesagt.

Sowohl die geistliche Erneuerung als auch die Kirchenreform betrachtet Kardinal Kasper im Licht der theologischen Leitidee der *Communio*, mit der die Bischofssynode im Jahre 1985, an der er als Sekretär gewirkt hat, zwanzig Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils dessen Grundanliegen zusammengefasst und die konziliare Kirchenlehre vor allem als *Communio*-Ekklesiologie verdichtet hat. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass *Communio* nicht als soziologischer Begriff angewendet wird und nicht einfach Gemeinschaft bezeichnet. *Communio* ist vielmehr ein streng theologischer Begriff und bezeichnet vor allem die Teilhabe, die Partizipation an der trinitarischen *Communio*, so dass die Kirche als Ikone der Trinität zu verstehen ist und die kirchliche *Communio* konkret begründet wird durch die beiden Fundamentalsakramente der Taufe und der Eucharistie. Kardinal Kasper ist es dabei ein wichtiges Anliegen, auch die konkreten Konsequenzen, die sich aus dem *Communio*-Begriff ergeben, zu benennen und zu bedenken, was er unter der Überschrift «Die konkrete *Communio*-Gestalt der Kirche» (285–408) unternimmt.

Eine besondere Dimension der *Communio*-Wirklichkeit der Kirche erblickt Kardinal Kasper im dialogischen Stil, mit dem die Kirche lebt. Eine dialogische Kirche steht heute in einer vielfältigen Gesprächssituation und pflegt den Dialog nicht nur nach innen in einem kommunikativen und partizipatorischen Stil, sondern auch nach aussen im Dialog mit dem Gottesvolk des Alten Bundes, im ökumenischen Dialog, im Dialog mit den Religionen und im Dialog mit der Welt von heute. Da ein wahrhafter Dialog nicht das Aufgeben der eigenen Identität, sondern vielmehr das Wachsen in der eigenen Identität durch die Begegnung mit Anderen beinhaltet und deshalb mit Subjektivismus, Relativismus und Synkretismus nichts zu tun hat, sondern sich der Wahrheitsfrage stellt, bilden die dialogische und die missionarische Dimension der Kirche keinen Gegensatz, sondern bedingen sich gegenseitig. Denn die Kirche ruht nicht in sich selbst, sondern steht im Dienst jener Sendung, mit der sie der auferstandene Christus betraut hat und die Kardinal Kasper als «Dienst der Transformation der Welt aus dem Geist des anbrechenden Reiches Gottes» (414) bezeichnet.

Die Konzentration auf die missionarische Dimension der Kirche, die heute vor allem unter dem Stichwort der Neuen Evangelisierung verhandelt wird, verfolgt bei Kardinal Kasper auch das Ziel, Antwort auf die bohrende und bedrängende Frage geben zu können, wohin der Weg der Kirche führen wird. Dieser Fragestellung nimmt sich das kleine, aber gehaltvolle und perspektivenreiche Schlusskapitel (463–488) an. Wie jeder Arzt nur dann eine sinnvolle Therapie einleiten kann, wenn er sich zuerst um eine aufschlussreiche Anamnese bemüht und eine konkrete Diagnose wagt, so geht auch Kardinal Kasper von einer konkreten Diagnose aus, die darin besteht, dass er eine ebenso vielfältige wie vielschichtige Krise in der katholischen Kirche heute wahrnimmt. Dabei hält er sich aber nicht einfach bei Oberflächenphänomenen auf, sondern fragt nach den tiefer liegenden Ursachen dieser Krise und erblickt sie darin, «dass eine Epoche der Kirchengeschichte zu Ende geht, ohne dass schon neue Horizonte, wie es weitergehen soll, deutlich sichtbar sind» (463).

Für Kardinal Kasper kann deshalb die volkscirchliche Gestalt der Kirche, die gewiss ihre grosse Geschichte gehabt und auch viel Großes geleistet hat, die aber angesichts der heutigen pluralistischen Situation zu Ende geht, keine in die Zukunft weisende Gestalt der Kirche im dritten Jahrtausend sein. In dieser Diagnose unterscheidet sich Kardinal Kasper von vielen Kirchengenostikern, die sich im Grunde nicht damit abfinden können, dass die Sozialgestalt der Volkskirche sich historisch weithin verbraucht hat, die in ihrer Abschiedstrauer überall nach Sündenböcken für die auch von ihnen wahrgenommene prekäre Situation der Volkskirche suchen und sie mit Vorliebe bei der Kirchenleitung ausfindig machen und deren Reformforderungen im Grunde auf die Aufrechterhaltung der Volkskirche zielen. Demgegenüber schaut Kardinal Kasper mit klarem Blick in die Zukunft und sieht die kritische Situation der Kirche im Zusammenhang der gravierenden Transformationsprozesse, die in der heutigen Gesellschaft stattfinden. Von daher sieht er Zukunft für die Kirche nicht in der Aufrechterhaltung anachronistisch gewordener volkscirchlicher Strukturen, sondern teilt er die Überzeugung des grossen Historikers Arnold J. Toynbee, dass es in sehr schwierigen Situationen der Geschichte der Menschheit immer qualifizierte und kreative Minderheiten gewesen sind, die aus der verfahrenen Situation einen Ausweg gewiesen haben, dem sich dann auch die Mehrheit anschließen konnte.

In diesem Sinn muss die Kirche heute lernen, Abschied zu nehmen auch von selbstverständlich gewordenen Verhaltensweisen, die aber nicht mehr in die Zukunft weisen. Ein solcher Abschied kann aber nur gelingen, wenn neuer Mut zur Zukunft gefunden werden und wenn mit dem Abschied ein neuer Aufbruch verbunden sein kann. Ein solcher Neuaufbruch erweist sich nur als möglich, wenn drei Wirklichkeiten zusammenkommen und

zusammenspielen, nämlich «eine aus den Quellen gespeiste geistliche Erneuerung, solide theologische Reflexion und kirchliche Gesinnung» (468). Diesen drei elementaren Grundhaltungen kann man im Buch von Kardinal Kasper gleichsam auf Schritt und Tritt begegnen, weshalb es bei allem Realismus und aller ungeschminkten Benennung der Probleme ein hoffnungsvolles Buch ist.

Kardinal Kasper ist sich dabei dessen bewusst, dass die geistliche Erneuerung der Kirche, die wir heute dringend brauchen, letztlich «nur durch ein erneuertes Pfingsten» möglich sein wird. Wie die Jünger damals sich zusammen mit den Frauen, die Jesus begleitet haben, versammelt haben und im Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes einmütig verharren sind, so kann ein neues Pfingsten auch heute nur durch intensives Gebet vorbereitet werden, zumal die Kirche der Zukunft «vor allem eine Kirche der Beter» sein wird (488). Denn das Gebet ist der Quellort jener Freude an Gott, von der das alttestamentliche Buch Nehemia sagt, sie sei «unsere Stärke».

Nur aus dieser Freude an Gott kann auch Freude an der Kirche erwachen, die freilich nicht Freude ist, die wir uns selbst bereiten und deshalb selten Bestand hat. Die Freude, um die es im christlichen Glauben geht, ist die Freude, die letztlich nur der Geist schenken kann. Solche Freude ist so sehr das Erkennungszeichen des Christlichen, dass man als Kriterium für die heute so notwendige Unterscheidung der Geister formulieren kann: Überall dort, wo – auch und gerade in der Kirche – Freudlosigkeit und deprimierte Aufgebrachtheit herrschen, ist der Geist Jesu Christi gewiss nicht am Werk. Dort wirkt vielmehr der manchmal so freudlos gewordene Zeitgeist. Von diesem Zeitgeist spürt man im Buch von Kardinal Kasper nichts. Wohl aber ist jener Geist Gottes zu spüren, der uns in das Herz des Glaubens und der Kirche hinein führt und uns jene Freude schenkt, die trotz aller Schwierigkeiten und Probleme, Lasten und Widerwärtigkeiten Bestand hat. Dass Kardinal Kaspers Buch über die Katholische Kirche von solcher Freude Zeugnis ablegt und bei den Lesenden zu solcher Freude anstiften will, dafür sei ihm ein herzliches Wort des aufrichtigen Dankes gesagt.

\* Präsentation des Buches von Walter Kardinal Kasper: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung* in Rom am 26. Januar 2012.

JOHANNES SCHELHAS · BONN

## KIRCHENGEMEINSCHAFT ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM

*Die Fortschreibung der Leuenberger Konkordie  
in interkonfessionellen Erklärungen\**

Die Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft «ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen.»<sup>1</sup> Die Applikation des barthschen Bonmots über Wilhelm Herrmann, den Marburger Lehrer, führt an die Felswand der folgenden Überlegungen heran. Sie erstrecken sich auf das reformatorische und das römisch-katholische Verständnis von Kirchengemeinschaft. Offen bleibt im Bild der Felswand, ob jemand die herabstürzenden Wasser für eine gewaltig mitreißende Kraft oder eine bedrohlich beängstigende Macht hält. Das jedoch ist hier die Frage. Sie soll am Ende einer Lösung zugeführt werden.

Dazu gehe ich methodisch in fünf Schritten vor. Im ersten Schritt werden die Erklärungen von Kirchengemeinschaft, auf das Thema fokussiert, im Überblick vorgestellt. Die Darstellung könnte nicht das *Punctum saliens* herausfinden, wenn die autoritativen Texte nicht im Licht der Zuspitzung interpretiert würden, die ihr jüngst zwei Dokumente der evangelischen Kirche in Deutschland gegeben haben. Sie werden im zweiten Schritt skizziert. Anschließend kann vor diesem Hintergrund das reformatorische Verständnis von Kirchengemeinschaft gemäß Leuenberg erörtert werden. Im vierten Schritt wird ein Aspekt des römisch-katholischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche dargelegt. Ein Vergleich der beiden Konzeptionen von Kirchengemeinschaft soll die Überlegungen abschließen.

### *1. Die Erklärungen von Kirchengemeinschaft*

Gemeinschaft unterschiedlich strukturierter Kirchen nach dem Modell der Einheit als »Gemeinschaft von Kirchen« stellt sich innerreformatorisch verschiedenartig dar. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft verwirklicht das

*JOHANNES SCHELHAS, geb. 1961, u.a. Privatdozent für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.*

Einheitsmodell der «versöhnten Verschiedenheit» von Kirchen. Dieses genuin protestantische Modell besagt: Die Einheit der Kirchen erweist sich in der ökumenischen Gemeinschaft ungeachtet legitimer Unterschiede, die die Kirchen im Wesen nicht mehr trennen. Von dieser Auffassung lässt sich die Leuenberger Kirchenübereinkunft leiten.

#### a) Die Leuenberger Konkordie

Die Leuenberger Konkordie hat die Grundlage dafür geschaffen, wie bekenntnisverschiedene reformatorische Kirchen in Europa eine verbindliche Gemeinschaft evangelischer Kirchen erklären und verwirklichen. Im Sinn der Konkordie bedeutet Kirchengemeinschaft, «dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes auf Grund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben» (Nr. 29)<sup>2</sup>. Dies schließt die gegenseitige Anerkennung der Ämter ein. Die Aussage des Artikels 7 der Confessio Augustana von 1530<sup>3</sup> wird in der Konkordie in Nummer 2 verkürzend aufgegriffen. Das Leuenberger Verständnis von CA 7 löst die Aussage des klassischen lutherischen Bekenntnistextes vom Kontext los. Daraus sollte unter Theologen und kirchenleitenden Amtsträgern fortan Streit resultieren.

Was seit 1973 als «Leuenberger Kirchengemeinschaft» firmiert, bezeichnet sich von 2003 an «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa», kurz GEKE. Sie vereinigt zurzeit 105 protestantische Kirchen in Europa und in Südamerika. Lutherische, reformierte, unierte, methodistische und vor-reformatorische Kirchen gewähren einander durch ihre Zustimmung zur Konkordie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Die Reflexion der Leuenberger Ekklesiologie hat mehr als 20 Jahre nach der Promulgation der Vereinbarung mit dem Wiener Text «Die Kirche Jesu Christi»<sup>4</sup> ein gewichtiges Ergebnis hervorgebracht. Darin wird *zum einen* versucht, die sichtbare Kirche und das kirchengründende Geschehen von Wort und Sakrament deutlich zu unterscheiden, wenngleich die Verbundenheit der beiden ekklesialen Wirklichkeiten beteuert wird. Das kirchliche Handeln wird auf die Zeugnisfunktion vom rechtfertigenden Handeln Gottes zugespitzt.<sup>5</sup> *Zum anderen* durchzieht in diesem Text ein ekklesiales Differenzdenken den verborgenen «Grund» der Kirche und ihre sichtbare «Gestalt», wenn es darin heißt: Die als Geschöpf des göttlichen Wortes geglaubte, verborgene Kirche und die sichtbare Gemeinschaft der Kirchen werden «unterschieden und aufeinander bezogen».<sup>6</sup>

Die Einheit in «versöhnter Verschiedenheit» nach Leuenberg steht dem konziliaren Modell kirchlicher Einheit gegenüber, das die Kommission Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen

1998 in dem Dokument «Das Wesen und die Bestimmung der Kirche»<sup>7</sup> bekräftigt hat<sup>8</sup>. Leuenberg entbehrt in Hinsicht auf die Konzeption von Einheit der Kirchen also nicht einer gewissen ekklesiologischen Einseitigkeit, die in den weiteren verbindlichen interkonfessionellen Erklärungen von Kirchengemeinschaft nach Ausgleich sucht.

### *b) Die Meißener Erklärung*

Die innerevangelische Leuenberger Kirchengemeinschaft auf der Basis der Leuenberger Konkordie von 1973 findet 1988 mit der Meißener Erklärung, die die Meißener Gemeinsame Feststellung (mit einer expliziten Erklärung) enthält, eine die evangelischen Bekenntnisse in Richtung auf die anglikanische Kirche übersteigende Erweiterung – und in diesem Sinn Fortschreibung.<sup>9</sup> Die anglikanische Kirche von England, die Evangelische Kirche von Deutschland in der Bundesrepublik Deutschland sowie der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR haben in Meißen eine grundlegende Übereinstimmung im Verständnis von Kirchen und Kirche, von Einheit, Glauben und Glaubensinhalt sowie des Amtes in der Kirche beschrieben.

Jene Kirchen, die eine sichtbare Einheit der Kirche auf Erden konstatieren, erkennen sich gegenseitig als Kirchen innerhalb der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche (vgl. Nr. 39) an. Dies erlaubt die Übereinkunft im Verständnis der Auslegung des Wortes Gottes und der Sakramente der Taufe und des Herrenmahls. Es zieht ferner die Konvergenz in Hinsicht auf die Gottgegebenheit und Werkzeuglichkeit der ordinationsgebundenen Ämter nach sich. Die noch unvollkommene, sichtbare Einheit der an der Erklärung beteiligten Kirchen schließt die volle Teilnahme an der eucharistischen Liturgie des anderen mit ein. Die Interkommunion erlaubt jedoch noch keine «volle Austauschbarkeit der Geistlichen» der Kirchen (Nr. 46). Während lutherische, reformierte und unierte Kirchen die bischöfliche Sukzession nicht für «eine notwendige Bedingung» für die volle, sichtbare Einheit der Kirche halten, schließt das anglikanische Verständnis ebendieser Einheit «den historischen Episkopat und volle Austauschbarkeit der Pfarrer» ein (Nr. 37).

Die Meißener Feststellung von Kirchengemeinschaft konstatiert die Einheit der Kirche nicht nur in versöhnter Verschiedenheit, sondern in Vielfalt, wiewohl die «volle, sichtbare Einheit» derzeit noch aussteht (Nr. 37). Meißen hat somit ein anderes Paradigma von Einheit der Kirchen. Ebenfalls ist in Meißen die Verbindlichkeit in Hinsicht auf die Frage der Einheit im Amtsverständnis gegeben (vgl. Nr. 34f.): Die «beträchtliche[n] Unterschiede»<sup>10</sup> bei der theologisch-systematischen Ordnung der kirchlichen Ämter, die die Leuenberger Konkordie konstatiert hat, werden nicht mehr nur als nicht kirchentrennend eingeschätzt. In der Meißener Erklärung ist das

differentes Verständnis des historischen Bischofsamtes vielmehr kein Hindernis zu einer engeren Gemeinschaft von Kirchen. Volle, sichtbare Einheit im bischöflichen Amt ist hingegen noch nicht erreicht (vgl. Nr. 37). Die Porvoorer Erklärung von Kirchengemeinschaft wird an diesem Punkt für das evangelisch-lutherische Bekenntnis, nicht minder für das anglikanische, eine weiter reichende Übereinstimmung beschreiben.

### c) Die Porvoorer Erklärung

Die im finnischen Porvoo 1992 liturgisch ratifizierte Erklärung dokumentiert eine Übereinkunft zwischen der britischen und irischen anglikanischen Kirche einerseits und den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen (ohne Dänemark und Estland) andererseits.<sup>11</sup> Darin wird ein «ver-eintes Amt» als wesentliche Komponente von Kircheneinheit angesehen (Nr. 28). Die beteiligten Kirchen erklären wechselseitig Kirchengemeinschaft aufgrund des gemeinsamen Verständnisses von Apostolizität der Kirche und des geistlichen Amtes des Bischofs. Dieses steht kraft der Treue des Herrn und des Geistes zur Kirche im Dienst der apostolischen Sukzession, also in der Kontinuität zu Sendung und Lehre der Apostel. Die historische apostolische Sukzession im bischöflichen Dienst wird als «Zeichen» (Nr. 50 u.ö.) anerkannt. Weil die Treue gegenüber der apostolischen Berufung der Kirche für die beiden «Schwesterkirchen» (Vorwort Nr. 6) jedoch mehr als nur ein «Mittel der Kontinuität» ist, sieht die anglikanisch/lutherische Übereinkunft von Porvoo die bischöfliche Sukzession während der Reformationszeit auch «durch eine gelegentliche priesterlich/presbyteriale Ordination» gewahrt (Nr. 52).

Der Anglikanismus erachtet die historische Sukzession der Bischöfe als ein *notwendiges* Zeichen der Einheit der Kirche (vgl. Nr. 34; 39; 40; 49; 50-54; 57). Gleichwohl garantiert dieses Zeichen allein, so lautet der differenzierte Konsens zwischen Lutheranern und Anglikanern, nicht die Apostolizität der Kirche als Ganzes (vgl. Nr. 51). Die bisherige Ämtertrennung hat einen Defekt der Katholizität Christi, einen Mangel an ihr in den Kirchen bezeichnet (vgl. Nr. 54). Mit seiner die Verschiedenheit versöhnenden Aussage über das Amt des Bischofs geht die Porvoorer Gemeinsame Feststellung über die Meißener Erklärung hinaus.

Das Porvoo-Dokument legt in Nummer 58 explizit eine «Erklärung» von Kirchengemeinschaft im Sinn einer engeren sichtbaren Einheit beider Kirchengemeinschaften vor. Diese Erklärung bleibt indes hinter der Deutlichkeit der vorstehenden Aussagen über den historischen Episkopat als notwendiges Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirchen zurück.

Für die reformatorische Bewertung der Porvoorer Erklärung von Kirchengemeinschaft sind drei Aspekte von Bedeutung: (1) an der Porvoorer

Gemeinsamen Feststellung sind keine reformierten Kirchen beteiligt; (2) solche *regionalen* lutherischen Kirchen im Norden und Osten Europas haben die Erklärung unterzeichnet, die dem ordinationsgebundenen höchsten Leitungsamt in der Kirche *im historischen Bischofsamt* eine theologisch und praktisch das Leben der Kirche tragende Bedeutung beimessen. (3) In der Porvoorer Erklärung weichen Lutheraner in einer bestimmten Region von dem ab, was sie in Leuenberg mit Reformierten und Unierten gemeinsam dargelegt haben: Das übereinstimmende Verständnis im geistlichen Amt mit der Aussage über die historische Sukzession der Bischöfe vollendet die sichtbare Gemeinschaft der Kirchen. Volle Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft gibt es nach Porvoo im Rahmen eines anderen Paradigmas.

#### d) Die Erklärung von Reuilly

Die 2001 vorgelegte gemeinsame Erklärung von Reuilly ist das Ergebnis einer Übereinkunft der britischen und irischen anglikanischen Kirche und den französischen lutherischen und reformierten Kirchen. Sie hat vor dem Hintergrund der hier anstehenden Überlegungen vor allem insoweit Bedeutung, als damit evangelisch-reformierte Kirchen in einer bestimmten Region Kontinentaleuropas ein besonderes geistliches Amt der Aufsicht «in einem hohen Maße» (Nr. 10) als Konstitutivum der Einheit der Kirche erachten.<sup>12</sup> Analog haben solches in der Meißener Erklärung von 1988 die reformierten Kirchen in den ehemaligen beiden deutschen Staaten getan. Reformierte wie Lutheraner tun dies in der Erklärung von Reuilly unter Rückgriff auf die sogenannten Tampere-Thesen<sup>13</sup>, die bereits das Wiener Kirche-Dokument von 1994 aufgegriffen hatte.

#### e) Ergebnis

Im Blick auf das reformatorische Verständnis von Kirchengemeinschaft bleibt festzuhalten: Die vier umrisshaft dargestellten autoritativen Erklärungen von Kirchengemeinschaft, welche ebenso verbindend wie differenzierend regionale reformatorische Kirchen tangieren, belegen übereinstimmend: Kirchengemeinschaft ist interkonfessionell im reformatorischen Familienverbund sowie in der nächsten Umgebung verwirklicht. Die vier ekklesiologischen Texte beschreiben – von den unterschiedlichen evangelischen Standpunkten aus betrachtet sowie vom Protestantismus, der auf den Anglikanismus schaut – ein fast volles Glas. Vor dem Hintergrund des römisch-katholischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft erscheint das Glas indes halbleer.



## 2. Die neue deutsche Interpretation

(1) Auf das Leuenberger Verständnis von Kirchengemeinschaft als wechselseitiger Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bezieht sich das Konzept von Kirchengemeinschaft, das anno 2001 der EKD-Text «Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen»<sup>14</sup> vorgelegt hat. Das vom Rat der EKD initiierte Votum, das den autorisierten evangelischen Standpunkt vorlegt, erhebt den Anspruch, die Leuenberger Konkordie zu aktualisieren.

Während Wort und Sakrament unter Berufung auf die Aussage allein von Confessio Augustana Artikel 7 dem verborgenen Grund der Kirche zugeeignet sind, werden Amt und Ordnung der Kirche um des Zusammenhalts der örtlichen Gemeinde willen unter Berufung auf CA 5 und 14 mit ihrer sichtbaren und wandelbaren Gestalt verknüpft und folglich als variabel bezeichnet. Die Konzeption von Kirchengemeinschaft als versöhnte Verschiedenheit von bekenntnisgleichen und bekenntnisverschiedenen Kirchengemeinschaften ist ebenfalls auf dieser äußeren Ebene situiert. Der Terminus Kirchengemeinschaft wird sowohl als theologischer als auch als soziologischer Begriff verwendet. Die EKD versteht sich selbst als eine derartige Kirchengemeinschaft.

(2) Das 2004 von der Kirchenleitung (nicht der Bischofskonferenz) der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands autorisierte Positionspapier «Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis»<sup>15</sup> appliziert die Aussagen des EKD-Textes von 2001 über Kirchengemeinschaft auf ein lutherisches Ökumeneverständnis. Auch dieses Dokument wendet das Leuenberger Modell von Kirchengemeinschaft konsequent an. Das Papier stellt die äußere Übereinstimmung zwischen Kirchen, die Ausdruck der »Gestalt« der Kirche ist, auf die organisatorische Ebene von Kirchengemeinschaft.<sup>16</sup>

## 3. Kirchengemeinschaft im evangelischen Verständnis von Leuenberg

Die Leuenberger Konkordie als Erklärung von Kirchengemeinschaft zunächst vorwiegend reformatorischer Kirchen und Gemeinschaften bezeichnet (1) ein inhaltlich fundiertes, am Dogma orientiertes theologisches Modell von Kirchengemeinschaft. Die Gemeinschaft dieser Kirchen lebt aus dem verbindlichen (differenzierten) Konsens, der sich auf das Wort- und Sakramentsverständnis bezieht. Dahinter waren gewichtige Themen der Reformationszeit angesprochen – die Abendmahlslehre, die Christologie und die Prädestinationslehre, bei denen wechselseitige Lehrverurteilungen zwischen

den lutherischen und reformierten Kirchen erst einmal überwunden werden mussten. Sämtlichen Erklärungen von Kirchengemeinschaft haftet die Signatur einer «Übergangsphase»<sup>17</sup> an.

Seiner materialen Aussage nach ist die Leuenberger Konkordie eine grundlegende Erklärung, die einen notwendigen Konsens bezeichnet, welcher im Urteil vieler evangelischer Theologen für Kirchengemeinschaft hinreichend, nach Ansicht anderer unzureichend ist. Die Interpretation von Confessio Augustana Artikel 7 im Verhältnis zu anderen Artikeln des Augsburger Bekenntnisses (Art. 5; 14; 28) ist dabei zum Zankapfel geworden.

Die Leuenberger Konkordie bezeichnet (2) ein bestimmtes ekklesiologisches Modell von Kirchengemeinschaft, das seine Spitze in Confessio Augustana Artikel 7 hat (vgl. Leuenberger Konkordie Nr. 2). Die praktizierte Kirchengemeinschaft steht auf dem Fundament der dort getroffenen Unterscheidung zwischen dem, was zur Einheit »genügt« (satis est) und dem, was dazu «nicht notwendig» ist. Dieses Fundament wird als hinreichender, aber auch notwendiger Grund voller kirchlicher Gemeinschaft anerkannt. Der Konsens im Evangelium ist nach Wenzel Lohff «das gemeinsame Erbe, das die reformatorischen Kirchen in das Bemühen um die Einheit der christlichen Kirchen insgesamt einzubringen haben».<sup>18</sup> Er überbrückt die Verschiedenheit der christlichen Bekenntnisse. Hinter der ansonsten horizontal bestimmten Kirchengemeinschaft auf der Basis von entstehender Vergemeinschaftung in der Welt steht die auf Schleiermacher zurückgehende Ekklesiologie.<sup>19</sup>

Eine Frage ergibt sich: Trägt die Leuenberger Kirchengemeinschaft, die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als *Sonderbündnis* den ökumenischen Konvergenzbemühungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen genügend Rechnung?

Die Leuenberger Konkordie bezeichnet (3) ein plausibles kirchenpolitisches Modell des europäischen Protestantismus. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft stellt ein «Rahmenkonzept»<sup>20</sup> zu einer geschlosseneren Gestalt des Protestantismus am Ende des 20. Jh. dar, welches die Selbständigkeit jeder einzelnen Kirche bewahrt. Das pragmatische Kalkül der erklärten Zeugnisgemeinschaft vor der Welt formuliert Wolfgang Huber folgendermaßen: «Konsens suchen und Dissens aushalten»<sup>21</sup>. So gibt die Gemeinschaft der Kirchen in Europa ihr evangelisches Profil zu erkennen.

Wo der frühere Ratsvorsitzende der EKD offensichtlich kirchenpolitisch argumentiert, sieht der Tübinger protestantische Theologe Eilert Herms auf der theologisch-systematischen Ebene «unüberschbare... Differenzen in der Lehre von Kirchen»<sup>22</sup>.

Er wendet sich angesichts bestehender Lehrdifferenzen zwischen Kirchen gegen einen falschen Irenismus, der wahre Kirchengemeinschaft nur scheinbar wachsen lassen kann. Er hat seine dogmatisch-fundamentaltheologische

Heuristik in der zusammen mit dem katholischen Theologen Lubomir Žak 2008 edierten Studie «Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre» dargelegt.<sup>23</sup>

Die Leuenberger Konkordie ist also ein protestantisches Einigungsmodell für bislang getrennte Kirchen. Nach dem bedeutenden lutherischen Ökumeniker Harding Meyer könnte dieses Modell mit den nötigen Modifizierungen auch über den *intraprotestantischen* Raum hinaus Anwendung finden.<sup>24</sup> Inzwischen hat dieses Modell zuerst in der Meißener, dann in der Porvoorer Feststellung von Kirchengemeinschaft mit dem Eintritt der Kirche von England in die ursprünglich evangelische Kirchengemeinschaft eine solche *interökumenische* Anwendung bzw. Fortschreibung gefunden – mit einem anderen Paradigma.

#### 4. Zum römisch-katholischen Verständnis von Kirchengemeinschaft

Die römisch-katholische Kirche hat, wie es in der Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint*<sup>25</sup> von 1995 heißt, den mit dem Zweiten Vatikanum irreversibel eingeschlagenen Weg des ökumenischen Dialogs zu einem ekklesiologischen Faktum gemacht. Sie steht in Lehre und Praxis auf dem Weg des Wachsens der Gemeinschaft<sup>26</sup> der christlichen Kirchen.

##### a) Nächste Schritte

Bei seinem ersten Deutschland-Besuch im August 2005 anlässlich des Weltjugendtages in Köln hat Papst Benedikt XVI. im Gespräch mit den Vertretern «der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» als nächsten Schritt auf dem Weg der Gemeinschaft von Kirchen die Vertiefung und Weiterarbeit im unverzichtbaren ökumenischen Dialog über Kirche und Kirchengemeinschaft an drei «christologischen» Punkten festgemacht. In Anknüpfung an den Konsens, den die Alte Kirche nach der Auseinandersetzung mit der Gnosis in ihren drei Bollwerken fand, hat er damit gewissermaßen einen Arbeitsauftrag an die Theologen und Bischöfe erteilt. Der künftige Dialog bedarf nach seiner Auffassung

(a) der weitreichenden Konvergenz hinsichtlich des Verständnisses der Heiligen Schrift, ihres Kanons und ihrer Auslegung;

(b) der weitreichenden Konvergenz hinsichtlich des Verständnisses der altkirchlichen Symbola, der Regula fidei; und

(c) des Fortschritts im Verständnis des Amtes, wobei evident ist, dass das Bischofsamt in apostolischer Sukzession auf dem Weg der Nachfolge Christi tradiert wird und basal das Sakramentale tangiert. Deshalb dürfen auch Ekklesiologie und Christologie voneinander nicht abgekoppelt werden. Der Papst hat in Bezug auf den Nexus zwischen Ekklesiologie und Amt von

der «Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel» gesprochen, die ihre Au(c)torität und Norm von Jesus Christus her bezieht.<sup>27</sup>

#### b) *Das Wesen des katholischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft*

Das ekklesiologische Wesen, der Kern des katholischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft resp. Kircheneinheit ist die christologische Gestalt, die Person Jesu Christi, wirksam in der Kraft des Geistes zur Ehre Gottes des Vaters. Die Gestalt bezeichnet nicht nur den «solus Christus», sondern den «totus Christus, caput et membra».<sup>28</sup> Die Klarheit der christlichen Gestalt in der «Welt von heute» und ihre Angemessenheit für sie gilt es sorgfältig zu erforschen und im ökumenischen Dialog zu vertiefen. Indem die Kirchen gemeinsam die Erkenntnis Jesu Christi vertiefen – dabei «gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe»<sup>29</sup> –, kann das Zeugnis der Kirche in der Welt in Geist und Kraft wachsen.

Das Zweite Vatikanum hat sich in *Lumen gentium* und *Unitatis redintegratio* zur trinitarischen und kirchlichen Communio, zur katholischen Kirche und zu den getrennten Kirchen und Gemeinschaften geäußert.<sup>30</sup> Was die «kirchlichen Gemeinschaften» in ihrem Kirchesein betrifft, hat die im Jahr 2000 veröffentlichte Erklärung *Dominus Iesus* präzisiert.<sup>31</sup> Vor diesem Hintergrund hat der katholische Ökumeniker Wolfgang Thönissen seinen Leitgedanken der «Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus» als des katholischen Modells für die Einheit der Kirchen<sup>32</sup> in neuen Anläufen christozentrisch vertieft. Er lässt sich nun als gestufte Partizipation von Kirchengemeinschaft an Jesus Christus verstehen.<sup>33</sup> Mit diesen Basistexten rechtfertigt er zugleich seine These: Eucharistiegemeinschaft zwischen unterschiedlichen Kirchen gibt es erst bei voller Kirchengemeinschaft.<sup>34</sup>

Die Abstufungen, die es im Grad der Verwirklichung der Gemeinschaft von Kirchen gibt, lässt er ferner in die Bewertung einfließen: «Die Anerkennung des ekklesialen Status der getrennten Kirchen folgt dem Grad der Verwirklichung der sakramentalen Grunddimension der Kirche.»<sup>35</sup> Ein weites, an Schrift und Alter Kirche Maß nehmendes Verständnis von Sakrament verpflichtet die Kirche als Gemeinschaft und Institution mit den Einzelsakramenten und mit dem *mysterion*, das Jesus Christus als Ganzes ist und die Vollgestalt der Wahrheit bezeichnet.

#### 5. *Kirchengemeinschaft im Vergleich*

Das Verständnis von Kirchengemeinschaft der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, das auf der gemäß der Leuenberger Konkordie und weiterer Erklärungen verwirklichten Kirchengemeinschaft fußt, und das römisch-katholische Verständnis von Kirchengemeinschaft sind nicht gleich.

Wo Leuenberg die Wasser aus Himmel und Erde herabstürzen lässt, schaut Rom ihren mächtigen Niedergang; wo hingegen Rom sie am Felsen zu Boden fallen lässt, erschrickt Leuenberg über das Tosen der Gletscherwasser. Leuenberg und Rom verstehen Kirchengemeinschaft nach dem Gesetz der Analogie. Pottmeyer hat diesbezüglich von der «Inkompatibilität der Modelle»<sup>36</sup> gesprochen. Kasper sieht die Kirche hier wie dort «in unterschiedlichen Graden ... effektiv präsent»<sup>37</sup>. Konsense haben Entfernungen überwunden, aber keine Nähe geschaffen.

Die Gemeinsamkeiten der beiden Modelle von Kirchengemeinschaft – so sehen wir derzeit nicht zuletzt in der ökumenisch-praktischen Anschauung – erzittern dort, wo jene fundamentalen Gemeinsamkeiten anheben, die das christozentrische Fundament von Gemeinschaft in der Kirche tangieren. Auch wenn an diesem Punkt in vielem gottlob nicht «Zank noch Streit»<sup>38</sup> herrschen und Christen auf dem Grund und Fundament der Taufe mehr verbindet als trennt<sup>39</sup>, gibt es gleichwohl elementare Gegebenheiten im Bereich des geistlichen Amtsverständnisses und der kirchlichen Amtsausübung sowie des ekklesialen Selbstverständnisses, die in der konkret geschichtlichen Hinordnung auf Jesus Christus noch auf der Ebene unversöhnter Vielfalt stehen und Widersprüche zu erkennen geben. Sie sind *voller* Kirchengemeinschaft abträglich. Hier ist eine «Konvergenz in wichtigen Elementen»<sup>40</sup> noch nicht erzielt. Der Erfolg der nächsten Schritte wird davon bestimmt sein, ob sich die Partner in einem Dialog auf Augenhöhe begegnen. Andernfalls würde er nichts erreichen. Geografische und kulturelle Faktoren sind dabei mit ins Kalkül zu ziehen.<sup>41</sup> Um des gemeinsamen Zeugnisses in der Welt willen ist der Status quo unbefriedigend, ja Ärgernis erregend. Er bedarf mit Gewissheit nicht der eschatologischen Vervollkommnung. Bis zum Kommen des Eschatons bleibt der ökumenische Dialog schon aus rein theologischer Einsicht Gebot der Stunde und Zeichen der Zeit.

#### ANMERKUNGEN

\* Der Beitrag ist die mit Anmerkungen versehene Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens zur Erlangung der *Venia legendi* im Fach Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Sie wurde am 26.10.2011 vorgetragen.

<sup>1</sup> K. BARTH, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (1925)*, in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. v. H. Finze (Gesamtausgabe, Abt. III), Zürich 1990, 545-603, hier 595.

<sup>2</sup> Quelle: DwÜ 3, 724-731, hier 729.

<sup>3</sup> Quelle: BSLK, 44-137, 61. In moderner Übertragung zitiert nach W. LÖSER, *Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern – Gedanken zum Dialogdokument «Kirche und Rechtfertigung»*, in: ThPh 70 (1995) 187-202, hier 193: «Es wird auch gelehrt, dass allezeit die eine, heilige christliche Kirche sein und bleiben muss. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen

das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt (satis est) zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gereicht werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten – ...»

<sup>4</sup> *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberger Texte 1), ... für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hrsg. von W. HÜFFMEIER, Frankfurt a. M. (1995) <sup>3</sup>2001.

<sup>5</sup> Vgl. *Die Kirche Jesu Christi* (s. Anm. 4), Kap. I Abschn. 2.2, 25f.

<sup>6</sup> Ebd. 25.

<sup>7</sup> GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG [Faith and Order]: *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, hg. v. D. HELLER, Frankfurt a. M. 2000 (engl. Originalfassung: *The Nature and Purpose of the Church*. Faith and Order Paper 181. World Council of Churches, Geneva 1998).

<sup>8</sup> Vgl. *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche* (s. Anm. 7), Nr. 107.

<sup>9</sup> Quelle: DwÜ 3, 732-748.

<sup>10</sup> Leuenberger Konkordie Nr. 28 (DwÜ 3, 728).

<sup>11</sup> Quelle: DwÜ 3, 749-777.

<sup>12</sup> Quelle: DwÜ 3, 814-834.

<sup>13</sup> Vgl. *Die Kirche Jesu Christi* (s. Anm. 4), 32-34.

<sup>14</sup> *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen* (EKD-Texte 69), hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 2001.

<sup>15</sup> *Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis. Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD* (Texte aus der VELKD 123/2004), hg. vom LUTHERISCHEN KIRCHENAMT DER VELKD, Hannover 2004.

<sup>16</sup> Vgl. *Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis* Abschnitt 3.1.d und 3.2.a.

<sup>17</sup> A. BIRMELÉ, *Leuenberg – Meissen – Porvoo. Zur Gemeinschaft der anglikanischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas*, in: W. HÜFFMEIDER / C. PODMORE (Hgg.), *Leuenberg, Meissen und Porvoo. Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen*, Liebfrauenberg, Elsaß, 6. bis 10. September 1995 (Leuenberger Texte 4), Frankfurt/M. 1996, 32-55, hier 32.

<sup>18</sup> W. LOHFF, *Art. Leuenberger Konkordie*, in: TRE 21 (1991), 33-36, hier 35.

<sup>19</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 1. Bd., Berlin <sup>2</sup>1830; 2. Bd., Berlin <sup>2</sup>1831, hg. v. M. REDEKER, Berlin/New York 1999 (Nachdr. der 7. Aufl. 1960), hier Bd. 1, § 2.2 (S. 12): Die liberale Ekklesiologie betrachtet die Kirche als eine Gemeinschaft, «welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann».

<sup>20</sup> W. THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft als ökumenisches Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*, in: P. WALTER / K. KRÄMER / G. AUGUSTIN (Hgg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS W. Kasper zum 70. Geb.), Freiburg i. Br. 2003, 163-177, hier 166.

<sup>21</sup> W. HUBER, *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa*, in: W. HÜFFMEIER / M. FRIEDRICH (Hgg.), *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Frankfurt/M. 2007, 230-245, hier 243.

<sup>22</sup> E. HERMS, *Vorwort* (2009), in: DERS., *Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Tübingen 2010, IX-XXXI, hier XXVIII.

<sup>23</sup> Vgl. G. LORIZIO / E. HERMS, *Vorwort*, in: E. HERMS / L. ŽAK (Hgg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*. (Theologische Studien), Tübingen 2008, XI-XVI.

<sup>24</sup> Vgl. H. MEYER, *Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts «Kirchengemeinschaft»*. Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht, in: J. SCHREINER / K. WITTSTADT (Hgg.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 204-230, hier 229.

- <sup>25</sup> Deutsche Übers. in der Ausg.: VApS 121, hg. v. der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn.
- <sup>26</sup> Vgl. *Ut unum sint* Nr. 49.
- <sup>27</sup> Abgedruckt in der Ausg.: VApS 169, hg. v. der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn, 67-73, hier 70. – Vgl. dazu die teils gegenläufige Interpretation bei HUBER, *Gemeinschaft gestalten* (s. Anm. 21), 236f.
- <sup>28</sup> W. KASPER, *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn/Leipzig 2011, 208, Nr. 110 (engl. Originalausg.: *Harvesting the Fruits. Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London/New York 2009).
- <sup>29</sup> *Gaudium et spes* Art. 92,2. Vgl. JOHANNES XXIII., Enzyklika *Ad Petri Cathedram* (29.06.1959), in: AAS 51 (1959) 497-531 [Enz. ist nicht durchnummeriert], hier 513: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.
- <sup>30</sup> Vgl. bes. LG 8; UR 14; 19.
- <sup>31</sup> Deutsche Übers. in der Ausg.: VApS 148, hg. v. der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 4., erw. Aufl. 2007. Vgl. hierzu «Dominus Iesus» Nr. 17.
- <sup>32</sup> W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996.
- <sup>33</sup> W. THÖNISSEN, *Plädoyer für ein gestuftes Modell von Kirchengemeinschaft*, in: DERS., »Unitatis redintegratio«. *40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag* (KKSMI 23), Paderborn/Frankfurt/M. 2005, 151-162.
- <sup>34</sup> Vgl. THÖNISSEN, *Plädoyer* (s. Anm. 33), 157.
- <sup>35</sup> THÖNISSEN, *Plädoyer* (s. Anm. 33), 158.
- <sup>36</sup> H.J. POTTMEYER, *Korreferat zu W. Thönissen: Plädoyer für ein gestuftes Modell von Kirchengemeinschaft*, in: THÖNISSEN, »Unitatis redintegratio«. *40 Jahre Ökumenismusdekret* (s. Anm. 33), 163-167, hier 164.
- <sup>37</sup> W. KASPER, *Die Früchte ernten* (s. Anm. 28), 160, Nr. 79. Demgegenüber verhaltener die Ausführungen: DERS., *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 233f.; 434-436.
- <sup>38</sup> M. LUTHER, *Schmalkaldische Artikel 1537 I* (BSLK, 415,1).
- <sup>39</sup> Vgl. nochmals *Gaudium et spes*, Art. 92,2. – Das Spezifische der eigenen Kirche darf nach dem Urteil H. VERWEYENS «aber nicht mehr als Gegeninstanz gegen jenes Gemeinsame an kirchlicher Gestalt ins Feld geführt werden, das heute schon die Präsenz von Gottes letztem Wort tatsächlich vermittelt» (DERS., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000 (vollst. überarb.), <sup>4</sup>2002, 366).
- <sup>40</sup> KASPER, *Die Früchte ernten* (s. Anm. 28), 93 Anm. 6.
- <sup>41</sup> Dazu im Allgemeinen: C. OZANKOM, *Inkulturation und Ökumene. Zur Relevanz des ökumenischen Prinzips für den Prozess der Inkulturation*, in: *Cath(M)* 55 (2001) 68-78; im Besonderen: E. PARMONTIER, *Identität und Ökumenekultur. Die Perspektive der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE), in: *MdKI* 58/4 (2007) 63-68.

## *die stimme des gastes*

---

JULIA KRISTEVA · PARIS

### ZEHN PRINZIPIEN FÜR DEN HUMANISMUS DES 21. JAHRHUNDERTS<sup>1</sup>

Das II. Vatikanische Konzil hat eine dialogische Öffnung der katholischen Kirche zu den anderen Religionen eingeleitet: zum einen durch das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit, das sich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* findet (LG 14–16; vgl. GS 22), zum anderen durch die Erklärung über die Haltung der katholischen Kirche zu den anderen Religionen, *Nostra aetate*. Auf dieser Grundlage hat Papst Johannes Paul II. 1986 zum ersten Mal Vertreter anderer Religionen nach Assisi eingeladen, um öffentlich für Frieden und Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen. Anlässlich des 25jährigen Jubiläums hat Papst Benedikt XVI. im Oktober 2011 erneut nach Assisi eingeladen. Dabei ist er insofern über seinen Vorgänger hinausgegangen, als er auch Agnostiker und bekennende Atheisten eingeladen hat. Nicht um sie zum Gebet aufzufordern, sondern um ihr Zeugnis im Sinne einer Fremdprophetie anzuhören, an der die Religionen heute nicht vorübergehen können. Julia Kristeva, Schülerin von Jacques Derrida, die im Suhrkamp Verlag einige viel beachtete Bücher veröffentlicht hat, hat diejenigen Zeitgenossen vertreten, die nicht glauben können oder nicht glauben wollen, aber an einem gemeinsamen Einsatz für einen «neuen Humanismus» interessiert sind. Ihre Rede in Assisi sei hier unter der Rubrik «Die Stimme des Gastes» dokumentiert. *JHT*

Ich danke Ihnen für die Ehre, die Sie mir mit der Einladung erwiesen haben, im Namen der Humanisten vor dieser renommierten Versammlung sprechen zu dürfen.

Was ist Humanismus? Ein großes Fragezeichen bezogen auf die ernsteste Sache schlechthin? Es war die europäische Tradition, die griechisch-jüdisch-christliche, die dieses Ereignis hervorgebracht hat, das nicht aufhört zu versprechen, zu enttäuschen und sich immer neu zu begründen.

Wenn Jesus sich mit denselben Worten beschreibt (Joh 8,24), mit denen sich Jahwe an Moses gerichtet hat (Ex 3,14), und sagt: «Ich bin es», definiert er den Menschen als eine «unzerstörbare Singularität» (gemäß den Worten Benedikts XVI.) – und antizipiert damit den Humanismus. *Unzerstörbare Singularität*, die ihn nicht nur an das Göttliche zurückbindet, und zwar über die direkte Nachkommenschaft Abrahams hinaus (so wie dies schon für das Volk Israel galt), sondern zugleich auch Erneuerung bedeutet. Denn wenn sich das «Ich bin es» Jesu von der Vergangenheit und

*JULIA KRISTEVA, geb. 1941, Philosophin, Literaturtheoretikerin und Psychoanalytikerin, Professorin an der Université Paris Diderot (Paris VII.). Übersetzt von Dr. Alwin Letzkus.*



der Gegenwart bis in die Zukunft und auf das ganze Universum erstreckt, dann werden der brennende Dornbusch und das Kreuz universal.

Wenn die Renaissance mit Erasmus und die Aufklärung mit Diderot, Voltaire, Rousseau, aber auch dem Marquis de Sade und bis hin zu dem atheistischen Juden Sigmund Freud die Freiheit der Männer und Frauen proklamieren, sich gegen die Dogmen und die Unterdrückung aufzulehnen, die Fesseln von Geist und Körper abzulegen, jede Gewissheit, jedes Gebot oder jeden Wert in Frage zu stellen – wurde damit der Weg in einen apokalyptischen Nihilismus gebahnt? Bei allem Kampf gegen den Obskurantismus hat die Säkularisierung vergessen, sich die Frage nach dem *Bedürfnis zu glauben* zu stellen, das das *Verlangen nach Wissen* umgreift, ebenso wie die Frage nach den Grenzen, die dem Todeswunsch entgegenzustellen sind – um gemeinsam zu leben. Dennoch ist es nicht der Humanismus, sondern es sind die fanatischen, technizistischen und alles verneinenden Auswüchse der Säkularisierung, die der «Banalität des Bösen» erlegen sind und die heute der zunehmenden Automatisierung des Menschengeschlechts Vorschub leisten. «Habt keine Angst!» – diese Worte Johannes Paul II. richten sich nicht nur an die Gläubigen, um sie in ihrem Widerstand gegen jede Form von Totalitarismus zu ermutigen. Der Appell dieses Papstes – und Apostels der Menschenrechte – ruft uns auch dazu auf, uns vor der europäischen Kultur nicht zu fürchten, sondern vielmehr den Humanismus zu wagen: gemeinsame Verbindungen herzustellen zwischen dem christlichen Humanismus und demjenigen, der, ausgehend von der Renaissance und der Aufklärung, danach strebt, über die gefährvollen Wege der Freiheit aufzuklären. Heute gilt unser Dank Papst Benedikt XVI. dafür, dass er, zum ersten Mal an diesem Ort, all die Humanisten unter Ihnen eingeladen hat.

Hier, zusammen mit Ihnen auf dem Boden von Assisi, sind daher meine Gedanken beim hl. Franz von Assisi, der «nicht so sehr danach verlangt, verstanden zu werden, als vielmehr zu verstehen», und auch nicht «geliebt zu werden, sondern zu lieben»; der zusammen mit dem Werk der hl. Klara die Spiritualität der Frauen beflügelt; der das Kind im Herzen der europäischen Kultur verankert, indem er das Weihnachtsfest [die Krippenfrömmigkeit, Anm. d. Red.] ins Leben ruft; und der, einige Zeit vor seinem Tod und bereits als Humanist *avant la lettre*, einen Brief «an alle Bewohner der ganzen Welt» verschickt. Ich denke aber auch an Giotto, der die heiligen Texte in lebendigen Bildern des alltäglichen Lebens der Männer und Frauen seiner Zeit entfaltet und die moderne Welt vor die Herausforderung stellt, gegen das toxische Ritual des allgegenwärtigen Spektakels unserer heutigen Zeit Front zu machen.

*Kann man noch von Humanismus reden, oder besser: Kann man dem Humanismus noch das Wort reden?*

Dante Alighieri, der den hl. Franziskus im Paradies seiner *Göttlichen Komödie* feiert, ist es, der mir dabei in den Sinn kommt und mir ins Gewissen redet. Denn Dante hat eine katholische Theologie des Humanismus begründet, indem er aufzeigte, dass der Humanismus dann und nur dann existiert, wenn wir uns selbst in der Sprache durch die Erfindung von neuen Sprachen transzendieren. Und so hat er es auch selbst getan, als er einen neuen Stil in die italienische Sprache seiner Zeit einführte und Neologismen kreierte. «Das Menschliche im Menschlichen überschreiten»

(«transhumanar») (*Das Paradies, 1. Gesang, 69*), sagt er, dies wäre der Weg der Wahrheit. Es gehe darum, zu «verknüpfen», im Sinne von «ineinanderfügen» («s'indova», sich hineinstellen, in das «darin») (*Das Paradies, 33. Gesang, 138*) – so wie sich Kreis und Bild in einer Rosette ineinanderfügen – das Göttliche und das Menschliche in Christus, der Körper und die Seele in der Menschennatur.

Der säkularisierte Humanismus ist häufig der unbewusste Erbe dieses christlichen Humanismus, der als ein «Überschreiten» des Menschlichen verstanden wird, und zwar in der durch die Sprache geschaffenen Verbindung von Sehnsüchten und Sinn, sofern diese Sprache eine Sprache der Liebe ist. Und er löst sich aus diesem heraus, indem er seine eigene Logik verfeinert, von der ich gerne *Zehn Prinzipien* skizzieren möchte. Diese sind keine zehn Gebote, sondern zehn Einladungen dazu, über das Verbindende zwischen uns nachzudenken.

1. *Der Humanismus des 21. Jahrhunderts ist kein Theomorphismus.* Der MENSCH existiert nicht. Es gibt keinen höheren «Wert» und kein höheres «Ziel», kein Göttliches, das sich aufgrund höchster schöpferischer Akte bestimmter Menschen, die man seit der Renaissance als «Genies» bezeichnet, in der Welt manifestieren würde. Nach der Shoah und dem Gulag kommt dem Humanismus die Pflicht zu, uns, die Männer und Frauen, daran zu erinnern, dass wir uns nur dadurch als die einzigen Gesetzgeber betrachten können, dass wir allein durch die *ständige Infragestellung* unserer persönlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation über unsere Gesellschaft und Geschichte entscheiden können. Es bedarf heute, und dies hat nichts mit Entglobalisierung zu tun, neuer internationaler Bestimmungen, um die Finanzwelt und die globalisierte Wirtschaft zu regulieren und zu kontrollieren, und es muss auch auf absehbare Zeit eine ethische Weltregierung, die universal und solidarisch ist, geschaffen werden.

2. *Als ständiger Prozess einer Neubegründung entwickelt sich der Humanismus nur durch Brüche weiter, die zugleich auch Erneuerungen bedeuten* (der biblische Ausdruck *hiddouch* bedeutet Anfang-Erneuerung-Wiederbelebung; *enkainosis* und *anakainosis*; *novatio et renovatio*). Sich eingehend mit dem griechisch-jüdisch-christlichen Erbe vertraut machen, es einer gründlichen Prüfung unterziehen, die Tradition *umwerten* (Nietzsche): Nur so wird es möglich sein, gegen die Ignoranz und die Zensur anzukämpfen und so auch das friedliche Miteinander der unterschiedlichen kulturellen Gedächtnisse, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet haben, zu erleichtern.

3. Als Kind der europäischen Kultur ist der Humanismus aus der *Begegnung kultureller Unterschiede* hervorgegangen, die heute durch die Globalisierung und Digitalisierung noch verstärkt wird. Der Humanismus respektiert, artikuliert und unterzieht die unterschiedlichen Bedürfnisse des Glaubens und das vielfältige Verlangen nach Wissen, die allen Zivilisationen gemeinsam sind, einer Neubewertung.

4. Als Humanisten *«sind wir keine Engel, sondern haben einen Leib»*. So drückt es die hl. Theresa von Avila im 17. Jahrhundert aus, das das Zeitalter des Barock einleitet, welches keine Gegenreformation darstellt, sondern eine barocke Revolution, die das Jahrhundert der Aufklärung einläutet. Aber die ungebundene Sehnsucht ist eine

Sehnsucht, die zum Tode führt. Und man musste auf die Psychoanalyse warten, um in der einzigen und äußersten Regulierung, die die Sprache darstellt, diese Freiheit der Sehnsüchte aufzufangen, die der Humanismus weder verurteilt noch umschmeichelt, sondern es sich zur Aufgabe macht, sie weiter aufzuhellen, zu begleiten und zu sublimieren.

5. *Der Humanismus ist ein Feminismus.* Die Befreiung der Sehnsüchte musste zur Emanzipation der Frauen führen. Nachdem die Philosophen der Aufklärung den Weg dafür eröffnet haben, wurde sie von den Frauen der französischen Revolution wie z. B. Théroigne de Méricourt, Olympe de Gouge bis hin zu Flora Tristan, Louise Michel und Simone de Beauvoir eingefordert, die dabei von den englischen Suffragetten unterstützt wurden, und ich vergesse dabei auch nicht die chinesischen Frauen seit der Revolution vom 4. Mai 1919. Der Kampf für eine ökonomische, rechtliche und politische Gleichstellung erfordert ein neues Nachdenken über die Wahl und die Verantwortung der Mutterschaft. Die Säkularisierung hat eine Zivilisation hervorgebracht, in der es bis heute als einziger immer noch an einem Diskurs über die Rolle der Mutter mangelt. Das Band der Liebe zwischen Mutter und Kind, diesem ersten Anderen, das die Morgenröte der Liebe und der Menschwerdung darstellt, dieses Band, durch das die biologische Kontinuität Sinn, Alterität und Wort wird, ist eine *Rückbindung*. Diese Rückbindung an die Mutter unterscheidet sich von der Religiosität wie auch von der väterlichen Funktion, die sie beide komplementiert und damit zu einem vollwertigen Teil innerhalb der humanistischen Ethik wird.

6. *Humanisten, es ist die miteinander teilbare Einzigartigkeit der inneren Erfahrung, durch die wir gegen diese neue Banalität des Bösen ankämpfen können, die die aktuelle Automatisierung des menschlichen Wesens darstellt.* Denn weil wir Wesen sind, die sprechen, schreiben, zeichnen, malen, musizieren, spielen, rechnen, denken und sich etwas vorstellen, sind wir nicht dazu verurteilt, in der immer schneller werdenden «Hyperconnection» zu bloßen «Elementen der Sprache» zu werden. Die Unendlichkeit unserer Vorstellungsfähigkeiten ist unser Zuhause, unsere Tiefe und Möglichkeit zur Befreiung, unsere Freiheit.

7. Aber das Babel der Sprachen generiert auch Chaos und Durcheinander, die der Humanismus nie durch aufmerksames Hören allein auf die Sprachen der anderen in Griff bekommen wird. *Der Augenblick ist gekommen, die seit alters her gültigen moralischen Richtlinien wieder aufzugreifen:* nicht um sie aufzuweichen, indem man sie in Frage stellt, sondern um sie im Hinblick auf die neuen Singularitäten zu erneuern. Die Verbote und Grenzen sind alles andere als bloße Archaismen, sie sind Schutzmechanismen, über die man nur um den Preis des Verlusts des Gedächtnisses hinweggehen kann, das den Pakt zwischen den Menschen untereinander, zwischen ihnen und dem Planeten, den Planeten darstellt. Die Geschichte gehört nicht der Vergangenheit an: die Bibel, die Evangelien, der Koran, der Rigveda, das Tao gehören heute zu uns. Es ist utopisch, neue kollektive Mythen erschaffen zu wollen, und es reicht auch nicht aus, die alten nur weiter zu interpretieren. Es ist unsere Aufgabe, sie neu zu schreiben, neu zu denken, neu zu leben: in den Sprachen der Moderne.

8. Es gibt kein Universum mehr, die wissenschaftliche Forschung entdeckt das *Multiversum* und hört nicht auf, es auszuloten. Eine Vielfalt von Kulturen, Religionen, Geschmäckern und Kreationen. Eine Mannigfaltigkeit an kosmischen Räumen, an Materien und Energien, die neben der Leere bestehen, die zusammen mit der Leere Neues hervorbringen. *Habt keine Angst, sterbliche Wesen zu sein! Der Humanismus, der die Fähigkeit besitzt, das Multiversum zu denken, steht vor einer epochalen Aufgabe: die Sterblichkeit in das Multiversum des Lebendigen und des Kosmos einzuschreiben.*

9. Wer kann das? *Der Humanismus, weil er Sorge trägt.* Werden die liebende Sorge (*cura*) um den anderen, die ökologische Pflege der Erde, die Erziehung der jungen Menschen, die Begleitung der Kranken, der Menschen mit Behinderungen, der Altersschwachen und der Abhängigen das Voranschreiten der Wissenschaften und die Explosion des virtuellen Geldes nicht aufhalten? Der Humanismus wird kein Regulierungsinstrument für den Liberalismus sein, den zu verwandeln er sich – sei es der apokalyptischen Rückschläge wegen, sei es um einer besseren Zukunft willen – hüten wird. Indem er sich seine Zeit nimmt, eine neue Nähe und elementare Solidaritäten schafft, wird der Humanismus die anthropologische Revolution begleiten, die sich bereits sowohl in der die Frauen emanzipierenden Biologie als auch im unbekümmerten Immer-weiter-so der Technik und Finanzwelt, aber auch in der Ohnmacht des pyramidenförmig gestalteten demokratischen Modells, die Innovationen in die richtigen Bahnen zu lenken, ankündigt.

10. *Nicht der Mensch macht die Geschichte, sondern die Geschichte, das sind wir.* Zum ersten Mal ist der *homo sapiens* in der Lage, im Namen seiner Religionen, seines Glaubens und seiner Ideologien die Erde und sich selbst zu zerstören. Aber auch zum ersten Mal haben die Männer und Frauen die Fähigkeit dazu, in aller Deutlichkeit die Tatsache neu zu bewerten, dass die Religiosität untrennbar mit dem menschlichen Sein verbunden ist. Die Begegnung hier in Assisi, trotz all unserer Verschiedenheit, ist ein Zeugnis dafür, dass die Annahme der Zerstörung nicht die einzig mögliche ist. Niemand weiß, welche Art von Mensch auf uns folgen wird, die wir hineingestellt sind inmitten dieses so noch nie da gewesenen anthropologischen und kosmischen Umwertungsprozesses. *Weder ein Dogma, das von der Vorsehung bestimmt ist, noch eine bloße Spielerei des Geistes – die Neubegründung des Humanismus ist eine Wette.*

Das Zeitalter des Verdachts ist nicht mehr ausreichend. Angesichts der wachsenden Krisen und Bedrohungen ist nun das Zeitalter der Wette gekommen. Wagen wir, auf die kontinuierliche Erneuerung der Fähigkeiten der Männer und Frauen zu wetten, gemeinsam zu glauben und zu wissen! Auf dass die Menschheit in dem von der Leere eingesäumten Multiversum noch lange ihrer kreativen Bestimmung folgen können möge.

<sup>1</sup> Vortrag an der Universität Rom III am 26. Oktober 2011 unter Teilnahme der Delegation der Humanisten und des Kardinals Ravasi. [Der Vortrag wurde in gekürzter Fassung auch einen Tag später anlässlich des 4. Weltgebetstreffens in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi gehalten (Anm. d. Ü.).]

## EDITORIAL

*Jerusalem ist die einzige Stadt, die sowohl im Himmel als auch auf der Erde existiert.*

So formuliert der britische Historiker Simon Sebag Montefiore in seiner großen «Biographie» Jerusalems, die er 2011 auflagenstark publizierte. Als Stadt und als Symbol steht Jerusalem im Kreuzungspunkt dreier Religionen, sie ist zugleich Wohnort wie Konfliktherd von Menschen zahlreicher Konfessionen, Nationen und Völker. Als Gegenstand rivalisierender Besitzansprüche ist sie eine Stadt der Extreme, von Kämpfen und Kriegen, Verlusten und (vermeintlichen) Triumphen gezeichnet. Jerusalem ist Pilgerzentrum und Touristenattraktion, ein Ort dichtester religiöser Erfahrungen, aber auch Anlass, zumindest Austragungsort vielfältiger Fundamentalismen. Jerusalem kann, obgleich Chiffre für die ewige Heimat des Menschen, krank machen – alljährlich erleiden gut hundert Patienten das so genannte «Jerusalem-Syndrom», eine schwerwiegende seelische Erkrankung, deren Destruktivität sich aus der konfliktiven Anlage dieser Stadt zwischen Himmel und Erde speist – Hoffnung und Enttäuschung, Erfüllung und Qual liegen hier offenbar näher beieinander als manch einer ertragen kann.

In den religiösen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam wird die heilige Stadt als Platzhalter für die Vollendung aller Menschenwege, die Begegnung des Menschen mit Gott, besungen und gefeiert. Die existentielle Heimatlosigkeit des Menschen findet in Jerusalem im Modus der Verheißung dichtesten Ausdruck. Hier hat der Gott Israels Wohnung genommen, hier vollendete sich das Schicksal Jesu Christi. Der Gott Israels, der Jesu Christi, der selbst an keinen Ort gebunden und dessen Lob keiner Zunge fremd ist, hat sich eingezeichnet in die Geographie und Geschichte dieser Stadt im Bergland von Judäa. Sein Heil reicht bis an die Grenzen der Erde – und doch findet es seine Quelle und sein Ziel auf dem Zion. «Er, der Höchste, hat Zion gegründet. Der Herr schreibt, wenn er die Völker verzeichnet: Er ist dort geboren.» (Ps 87,5f)

Die Geschichte Jerusalems ist in gewisser Weise die Geschichte unserer Welt; die Dramen Jerusalems sind die Dramen der Menschen dieser Welt – ihrer Konflikte, Erfahrungen und Hoffnungen. Zur Zeit der Kreuzzüge wird dies sogar kartographisch sichtbar, wenn man Jerusalem als Mittelpunkt des abendländischen Symbolsystems und damit als Zentrum der Welt ausweist. Geographie und Sinndeutung greifen ineinander. Die Frage, *was* Mitte der Welt sei, wird ausgetragen als Frage danach, *wo* ihr Zentrum liegt. Zentrum der Welt, so die Auskunft dieser Weise, die Welt zu be-

schriften, ist der Ort, den Gottes Herrlichkeit erfüllt: Jerusalem, das Heiligtum des Himmels und der Erde, in dem Sein heiliger Name Wohnung nimmt, in dem Er Versöhnung schenkt. Die Kartographie der Neuzeit beschränkt sich auf eine zwei- bzw. dreidimensionale Vermessung der Welt; ein geographischer Mittelpunkt ist auf der Oberfläche eines kugelförmigen Planeten nicht mehr auszumachen. Die interpretative Beschriftung Jerusalems, der Stadt zwischen Himmel und Erde, bleibt indes auch in der Folgezeit nicht aus, wie sie schon in den Jahrhunderten zuvor nie stillstand.

Dieses Heft nähert sich der heiligen Stadt, indem es einigen dieser Beschriftungen, ihrer Deutungen und Sinnkonstruktionen nachgeht. Zunächst im ganz buchstäblichen Sinn: *Josef Wohlmuth* zeichnet in narrativ-nachdenklicher Form das pluriforme Stadt-Bild Jerusalems. Er geht den Wegen der christlichen Konfessionen und den Orten ihrer religiösen Erfahrungen in der Altstadt Jerusalems nach, um dann die Perspektive zu weiten auf die religionspolitischen Konflikte zwischen den Konfessionen, Religionen und Nationalitäten und ihre Ansprüche auf die heilige Stadt. *Peter Ebenbauer* nimmt die Symbolik von Erinnerung und Erwartung in den Blick, die sich in den liturgischen Traditionen von Judentum und Christentum niederschlägt, in welchen die himmlisch-irdische Stadt Jerusalem besungen und erhofft, erlebt und gefeiert wird. *Dominik Skala* erschließt Petr Ebens Komposition «Die Fenster nach Marc Chagall», eine musikalische Interpretation der Stadt Davids, welche die Farben und die Metaphorik der Glasfenster in der Synagoge des Hadassah Medical Center in Jerusalem in Klang übersetzt. *Klaus Bieberstein* entfaltet die Verschränkung von Topographie und Sinndeutung, die Zeit- und Raumsymbolik der Stadt und ihrer Bauten, ihrer «Erzählungen aus Stein», welche zum Symbol für Anfang und Ende, Verheißung und Erfüllung geworden sind. *Rémi Brague* stellt zentrale Ergebnisse seiner Arbeiten zur Bedeutung Jerusalems, Athens und – anders gelagert – des Modells «Rom» für die kultur- und ideengeschichtliche Entwicklung Europas vor und zur Diskussion.

Jerusalem lässt sich nicht verstehen, ohne die «himmlische» Dimension der heiligen Stadt einzubeziehen. Diese Dimension des Symbolischen wiederum, die Verheißung ewigen Friedens, braucht die Rückbindung an die irdische Realität der Stadt. Jerusalem ist in all seiner Widersprüchlichkeit und Vielschichtigkeit ein Konfliktherd, der niemanden aus der Verantwortung entlässt – weder seine Bewohner noch Politik und Wissenschaft noch die Gläubigen weltweit, an die sich bis heute die Aufforderung des Psalmisten richtet: *Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. Friede wohne in deinen Mauern, in deinen Häusern Geborgenheit. Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Friede. Wegen des Hauses des Herrn, unseres Gottes, will ich dir Glück erfliehen. (Ps 122,6-9)*

*Julia Knop*

JOSEF WOHLMUTH · BONN

JERUSALEM –  
STADT CHRISTLICHER KONFESSIONEN –  
STADT DREIER WELTRELIGIONEN

*Eine Stadt, die trennt und verbindet*

Auf verschiedene Weise lässt sich über Jerusalem schreiben. Alex Stock hat jenseits aller touristischen und auch pilgermäßigen Interessen, mit denen heute viele Menschen nach Jerusalem kommen, vor allem darauf aufmerksam gemacht, dass Jerusalem, so wie es heute vorgefunden wird, eine in Stein gehauene *Theologie*, d.h. eine ortsbezogene Gotteslehre darstellt.<sup>1</sup> Ich will versuchen, vor allem narrativ an das Thema heranzugehen. Immer wieder ist zu hören, dass ein einziger Besuch genügt, um von dieser Stadt nicht mehr los zu kommen. Dies gilt umso mehr nach längeren Aufenthalten, denn sie wirken so intensiv nach, dass es, wenn man darüber schreibt, zu einem ganz eigenen Stil führt. Überall schwingt unweigerlich mit, wie anders diese Stadt in religiöser, kultureller und auch politischer Hinsicht ist und welche geschichtliche und theologische Last auf ihr liegt. Die meisten Jerusalembesucher und auch Pilger haben nur wenige Stunden, um sich mit einigen Aspekten Jerusalems vertraut zu machen. Ich habe im Abstand von fast 20 Jahren zweimal für acht Monate dort gearbeitet (1984/85 und 2003/04) und konnte nach meiner zweiten Rückkehr gar nicht anders, als über die Erfahrungen schreibend nachzudenken. Die folgenden Ausführungen nehmen darauf Bezug<sup>2</sup> und greifen Fragen auf, die viele Pilger beschäftigen, wenn sie längst wieder zuhause angekommen sind. Drei Aspekte greife ich heraus: 1. Die Vielfalt der christlichen Konfessionen, 2. die drei Weltreligionen und 3. der Streit um Jerusalem als einer Stadt, die trennt und verbindet.

*1. Stadt mehrerer christlicher Konfessionen*

Jerusalem ist keine christliche Stadt. Aber es leben in ihr auf engstem Gebiet eine Reihe christlicher Konfessionen zusammen, die sich im Laufe der

*JOSEF WOHLMUTH, geb. 1938, Priesterweihe 1964. Prof. em. für Dogmatik an der Universität Bonn, mehrmals Studiendekan des Theologischen Studienjahrs an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem, von 2004 bis 2011 Leiter des Cusanuswerkes.*

Jahrhunderte um die heiligen Stätten angesiedelt haben und erst in jüngster Zeit von einem gefährlichen Aderlass bedroht sind. Wo stößt man auf diese christlichen Denominationen? Es gibt in der Altstadt das «christliche Viertel», wo man griechisch-orthodoxe, armenische, griechisch-katholische (melkitische), katholische und evangelische Angehörige ihrer Kirchen in den engen Gassen und in ihren Läden antreffen kann. Das armenische Viertel beherbergt die Angehörigen dieser altehrwürdigen Kirche und zugleich eine Ausbildungsstätte ihres künftigen Klerus. In diesen christlichen Vierteln liegen auch die Patriarchalsitze dieser Kirchen und die Propstei der evangelisch-lutherischen Erlöserkirche. Je näher man der Grabeskirche kommt, werden bisweilen auch Mitglieder der Bruderschaft vom Heiligen Grab in ihren schwarzen Gewändern auffallen, denen die Pilgerschaft dann im Heiligen Grab in ihren Wächteraufgaben begegnen wird.

Wer als christlicher Pilger nach Jerusalem kommt, kann es kaum erwarten, den Ort aufzusuchen, an dem der Überlieferung nach seit der spektakulären Pilgerreise der Kaiserinmutter Helena (zwischen 326 und 328 n. Chr.) das Kreuz Jesu aufgefunden worden sein soll und eine rege Bautätigkeit Kaiser Konstantins in Jerusalem einsetzte. Wer deshalb die Grabeskirche oder (nach griechischer Bezeichnung) die «Anastasis», d.h. Auferstehung(skirche) betritt, wird nicht zuerst nach der Architektur und Geschichte fragen. Er wird kommen, um zu beten und wie die Gläubigen der Orientalischen Kirchen niederzuknien und zu berühren. Kurz: Um in Ruhe dessen zu gedenken, was an diesem Ort verehrt wird. Nicht selten aber werden die in Stille Betenden erfahren, dass dem alles im Wege zu stehen scheint. Auf einen gewissen Pilgerandrang werden alle Besucher gefasst sein, auch auf eine gewisse Beachtung der Ordnung, auf der das Aufsichtspersonal besteht.

Wer sich in der Grabeskirche zum ersten Mal sehend und hörend aufhält, wird notgedrungen mit der Frage konfrontiert, wem dieser Kirchenraum gehört, zumal das Heilige Grab und die Höhe von Golgotha. Die Frage stellt sich vor allem durch das, was hier je nach Tages- oder Festzeit zu hören ist. Denn die christlichen Denominationen teilen sich in einer diffizilen Bemessung den Raum und treffen sich dort häufig nicht zeitlich versetzt, sondern gleichzeitig, je nach der Vorgabe des eigenen liturgischen Kalenders. Daher kommt es, dass zumal in der Morgenzeit verschiedene Stimmen zu hören sind: Da erklingt aus der lateinischen Kapelle der Franziskaner neben den gregorianischen Gesängen die Orgel, während eine kleine koptische Gemeinde in einer Nische auf der Rückseite des Heiligen Grabes die Liturgie feiert. Bisweilen ertönen zur selben Zeit die kräftigen Stimmen der armenischen Seminaristen aus einer ihrer Kapellen. Nur die jüngeren Konfessionen der Reformation haben in der Grabeskirche keine Stimme. Dafür hat Kaiser Wilhelm II. bei seinem Jerusalembesuch 1898, d.h. noch zu osmanischer Zeit, neben der Grabeskirche die lutherische



Erlöserkirche eingeweiht. Weitere Reformationskirchen sind über die Stadt verstreut.

Bei aller historischen Unsicherheit, ob der Ort der Hinrichtung Jesu und seines Grabes nach etwa 300 Jahren noch identifiziert werden konnte, ist heute aufgrund der verschiedenen Ausgrabungen dennoch gesichert, dass es sich um ein hügeliges Steinbruchgebiet gehandelt haben muss, das tatsächlich in die herodianische Periode und somit angenähert auch in die Zeit Jesu zurückreicht. Höhenunterschiede sind immer noch zu erkennen. Man muss z.B., um an den Ort zu kommen, an dem Golgotha verehrt wird, eine steile Treppe hinaufsteigen. Das Heilige Grab liegt auf Kirchenniveau entsprechend tiefer als Golgotha. Wer es in seinem derzeitigen Zustand als fast einsturzgefährdetes Heiligtum im Heiligtum zu sehen bekommt, wird eher erschrecken. Wenn man sich dem Andrang der Pilger aussetzt und jene Stelle betritt, um derentwillen man schließlich nach Jerusalem kommen wollte, wird klar, dass der Ort der Auferstehung Jesu ein leerer Ort ist, von dem man sich wünschen würde, dass auf jegliche Ausstattung verzichtet würde. Da ist das einzig Wichtige, ein wenig Platz und Stille zu finden, um niederzuknien und das Wort des Johannesevangeliums auf sich wirken zu lassen: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29). Oder um im Markusevangelium zu hören: «Er ist nicht hier» (Mk 16,6).

Die orthodoxe Christenheit ist von alters her vor allem durch das Griechisch-orthodoxe Patriarchat in der Grabeskirche präsent. Als Jerusalem 135 n. Chr. praktisch dem Erdboden gleichgemacht wurde und den römischen Namen *Aelia Capitolina* erhielt, wurde der Bischofssitz in die neue Hauptstadt Palästinas nach *Caesarea maritima* verlegt. Im Canon 7 des Konzils von Nizäa wird festgehalten, dass Jerusalem dennoch seinen kirchlichen Rang behalten soll.<sup>3</sup> Als im 5. Jh. Jerusalem die Patriarchatswürde zuerkannt wurde, begann eine stabilisierende Phase der Byzantinischen Kirche, freilich bald beeinträchtigt durch persische Eroberung 614 und islamische Präsenz ab 638, als Patriarch Sophronius mit Kalif Omar einen *status vivendi* aushandeln musste. 1009 wurde unter al-Hakim die Grabeskirche weitgehend zerstört, einer der Gründe für die nachfolgenden Kreuzzüge. Als die Kreuzfahrer im Jahre 1099 Jerusalem eroberten, sah es zunächst so aus, als würden sich die mittlerweile getrennten Kirchen des Ostens und des Westens verbünden. Aber bald kam es zur Errichtung eines Lateinischen Patriarchats und zur Vertreibung des Byzantinischen Patriarchen. Als 1244 Jerusalem endgültig verloren war, wurde der Orden der Franziskaner 1333 mit der Wahrung der lateinischen Interessen beauftragt. Zwischen den franziskanischen Rechten und den Vorrechten der Byzantinischen Patriarchen kam es wiederholt zu Streitigkeiten über die und in der Grabeskirche, bis 1852 ein Dekret des Sultans regelte, wie die Zuständigkeiten dort geregelt sein sollen. Es gilt im Prinzip bis heute.<sup>4</sup>

Sowohl die innerchristlichen Konflikte als auch die verschiedenen politischen Vorgänge haben dazu beigetragen, dass es über Jahrhunderte in Jerusalem zu einer innerchristlichen Ökumene so gut wie nicht kommen konnte. Man könnte sagen, die christlichen Kirchen in Jerusalem lebten die meiste Zeit in getrennter Verschiedenheit. Auch die lateinische Präsenz der Kirche in Jerusalem war alles andere als auf Verständigung und Frieden ausgerichtet. Erst heute, im Zeitalter ökumenischer Besinnung, gibt es Ansätze, zu einer versöhnten Verschiedenheit zu kommen. Wenn man das weiß, wirken die in der Grabeskirche auf engstem Raum stattfindenden Begegnungen zwischen Griechen, Kopten, Armeniern und Lateinern nur auf den ersten Blick irritierend. Bei längerem Aufenthalt lässt sich diese verwirrende Vielfalt der christlichen Konfessionen sogar als wohlthuende Mehrstimmigkeit erfahren. Es sind ja vor allem die orientalischen Liturgiegemeinschaften, die über Jahrhunderte in Jerusalem leben. Seit Jahrzehnten bemüht sich etwa die ökumenische Fraternität um bessere Beziehungen der christlichen Konfessionen. Die Gebetswoche für die Einheit der Christenheit wird kaum irgendwo so intensiv gefeiert wie in Jerusalem, indem jeden Tag eine andere Kirche besucht und in ihr gebetet wird.

Die Früchte dieser ökumenischen Bemühungen sind nicht ausgeblieben. In sehr erfreulicher Weise hat sich seit der Wahl des Orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, Theophilus III., das ökumenische Klima sichtlich verbessert. Ich habe das erfahren, als durch Vermittlung von Erzbischof Aristarchos eine Gruppe Studierender aus der Bischöflichen Studienförderung *Cusanuswerk* überraschenderweise zu einer Audienz eingeladen wurde. Sie war für alle eine eindrucksvolle Begegnung. Wie aus Gesprächen mit Erzbischof Aristarchos hervorging, geht das Griechische Patriarchat derzeit bewusst auf die orthodoxe Bevölkerung arabischer Zunge zu. Womöglich hat gerade das gute Beispiel der melkitischen (griechisch-katholischen) Kirche unter der Leitung eines arabischen Patriarchen gezeigt, wie wichtig es ist, auf die einheimische Bevölkerung zuzugehen. Eine Ökumene, in der man voneinander lernt, ist gewiss nicht die schlechteste. Beim Besuch eines Gottesdienstes in der melkitischen Pfarrei Jerusalems kann man sich davon überzeugen, wie lebendig der Glaube auch unter schwierigen politischen Bedingungen gefeiert und gelebt werden kann.

Die neuere Präsenz der lateinischen Christenheit in Jerusalem ist stark an die Ordensgemeinschaften gebunden, die zur Pilgerbetreuung oder durch Gründung von Schulen und Krankenhäusern in Jerusalem leben und arbeiten. Das wurde durch die Neubegründung des Lateinischen Patriarchats in Jerusalem im Jahre 1847 deutlich gefördert. Die Ordensgemeinschaften haben heute mangels Nachwuchs aus Europa allerdings Mühe, ihre Präsenz in Jerusalem (und im Heiligen Land insgesamt) aufrecht zu erhalten. Gottlob siedeln sich auch neue Gemeinschaften an. So findet man beispielsweise

in der *Via dolorosa* an der sechsten Station eine Kommunität der Kleinen Schwestern. Die älteste durchgehende Präsenz seit dem 14. Jh. hat der Orden des heiligen Franziskus, der neben der Grabeskirche u.a. auch in *Dominus flevit* am Ölberg die Pilger betreut. Auch Frankreichs Katholizismus hat dank früheren Engagements des französischen Staates durch die von den Dominikanern betreute *École Biblique* eine weltweite Reputation. St. Étienne, die Gedenkstätte des Ersten Märtyrers der Christenheit, und die Residenz der Weißen Väter an der Kirche S. Anna, beide im Ostteil Jerusalems gelegen, sowie die Betreuung des Heiligtums *Petrus in Gallicantu* verstärken die französisch-katholische Präsenz in Jerusalem.

Im Vergleich zu den 1980er Jahren hat durch Einwanderung aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion auch die Russisch-orthodoxe Kirche wieder eine deutlichere Präsenz in Jerusalem, sieht man von der Konstanz der beiden Nonnenklöster auf dem Ölberg einmal ab. Das armenische Patriarchat, das 1311 aus dem Bischofssitz hervorgegangen ist, war für die armenische Kirche in der Zeit des Genozids während des Ersten Weltkriegs eine große Stütze. Fast stolz erzählte uns der Patriarch bei einer Audienz davon, dass er mit seinen Eltern geflüchtet war, dann in Jerusalem seine Ausbildung erhielt, um nach langen Jahren seiner Tätigkeit in verschiedenen Ländern wieder nach Jerusalem zurückzukehren. Die armenische Kathedrale wurde an der Stelle errichtet, wo der Überlieferung nach der Apostel Jakobus im Jahre 44 enthauptet worden sein soll. Es sei dahingestellt, wessen Jakobusgrab hier in Jerusalem verehrt wird – das Grab des Apostels Jakobus des Älteren oder das des Herrenbruders.<sup>5</sup>

Die Dominanz der griechischen Tradition in der Grabeskirche ist durch die feierlichen Gottesdienste im Katholikon, dem größten Raum der Grabeskirche in unmittelbarer Nähe zum Heiligen Grab, unüberhörbar. Der lateinischen Kirche steht neben der Kapelle im linken Seitenschiff auch ein Bereich auf der Höhe von Golgotha zu, wo viele Pilgergruppen, aber auch die Jerusalemer Gemeinde, Gottesdienste feiern. Golgotha selbst wird von den Griechen betreut. Dort befindet sich nicht nur ein Altar mit einer Ikone der Kreuzigung, sondern auch der Felsspalt, in den viele Pilger, niederbeugt unter die Altarplatte, die Hand hineinlegen, wo der Überlieferung nach das Kreuz gestanden haben soll, ehe der berührbare Felsen zersprungen ist. An Sonntagen ist es die syrische Gemeinde, die in einem dunklen und nicht sehr gepflegten Raum hinter dem Heiligen Grab ihre Sonntagsliturgie feiert. Auf der rechten Seite des Vorhofs der Grabeskirche kommt man in die Kapellen der Äthiopier, die sich übereinander befinden und mit einer Treppe verbunden sind. Man kann die Oberkirche über das Dach der Grabeskirche verlassen. Die syrische und äthiopische Tradition in Jerusalem beschränkt sich inzwischen leider auf immer kleinere Gemeinschaften.

Was die Architektur der Grabeskirche betrifft, hat Kaiser Konstantin den heiligen Ort, an dem das Kreuz Jesu gestanden und sein Grab gelegen haben soll, mit zwei prächtigen Bauten ausgestattet. Die geographische Lage des Kreuzeshügels, der außerhalb der damaligen Stadtmauern Jerusalems lag und im Vergleich zum Tempelberg höher gelegen ist als dieser, ist in der heutigen Einfügung in die Altstadt nicht mehr zu erkennen. Konstantin errichtete zwei große Sakralbauten: Einen basilikalischen Längsbau (genannt *Martyrion*) und getrennt davon einen großen Zentralbau über dem Heiligen Grab. Von der Basilika sind heute nur noch die Fundamente erhalten, sichtbar vom tiefsten Punkt der Grabeskirche, der Kapelle der heiligen Helena. Die Konstantinische Rotunde mit ihren Säulen ist trotz mancher Zerstörung in ihrer Struktur weitgehend erhalten, aber inzwischen in das Gesamtgefüge der Grabeskirche einbezogen. Beim ersten Betreten wird die Verwirrung über das architektonische Ensemble nicht ausbleiben. Der heutige Zustand geht zum großen Teil auf die Kreuzfahrerzeit zurück, die über die 1009 weitgehend zerstörte Konstantinische Basilika einen neuen Kirchenbau errichtet hat und dabei sowohl den Hügel von Golgotha als auch das heilige Grab zu einer Einheit zusammenführte. Weitere Ein- und Umbauten in den folgenden Jahrhunderten geben keinen Blick auf die Gesamtanlage mehr frei, wie man ihn beim Eintritt in eine Kirche erwarten würde.

Unabhängig von allen Zerstörungen und Umbauten, unabhängig auch von allen konfessionellen Besitzverhältnissen ist und bleibt das Ensemble der Auferstehungskirche der wohl zentrale Ort und die heiligste Stätte der Christenheit. Hier treffen sich Menschen aus aller Welt, vor allem auch die christlichen Pilgerschaften aller Konfessionen, hier begegnen sie den in Jerusalem lebenden christlichen Kirchen, zumal orientalischer Provenienz.

Auf der Suche nach Spuren der Jerusalemer Urgemeinde wird man auf den heutigen Berg Zion verwiesen. Der Berg Zion, der einst «weit im Norden» lag (Ps 48,3) und in alttestamentlicher Zeit Synonym für den Tempel und sein Areal wurde, ist mit dem heutigen *Har Zion* nicht zu verwechseln. Seit fast einhundert Jahren leben hier Mönche des heiligen Benedikt. Die Abteikirche ist mit der Erlöserkirche eine Stiftung des Deutschen Kaisers Wilhelm II. Sie wurde auf mittelalterlichen Ruinen errichtet. Der Plan, beim Bau der Abteikirche das mittelalterliche Obergemach, das als Abendmahlssaal gilt und heute ein profaner Raum ist, in die neu entstehende Abteikirche einzubeziehen, wurde nicht verwirklicht, weil man sich über die Besitzstände nicht einigen konnte. Die Abteikirche ist somit der nächstgelegene christliche Sakralbau neben dem *Coenaculum* und konnte insofern die *memoria* des Abendmahlssaales mit übernehmen. Dazu hat die Entschlafung Mariens auf einem langen geschichtlichen Weg vom Kidrontal auf dem heutigen Zion ihre zweite Gedenkstätte erhalten. Das Gedächtnis des Pfingstereignisses – die Geburtsstunde der Kirche – wirft mit

der Lokalisierung des Abendmahlssaales die historische Frage auf, ob der heutige Zion nicht als Ausgangspunkt der christlichen Gemeinde in Jerusalem anzusehen ist.

Am Pfingstfest, dem jüdischen Wochenfest *Schawuot*, werden der lukianischen Apostelgeschichte zu Folge die engen Grenzen Jerusalems bereits gesprengt. Die Hinwendung zu den Völkern beginnt, so dass die Völkerwallfahrt in umgekehrter Richtung ihren Lauf nimmt. Die Verheißung der Völkerwallfahrt aus Jes 2 könnte man insofern als realisiert betrachten, als Jerusalem über die Jahrhunderte hinweg Pilgerstätte der aus den Heidenvölkern entstandenen Völkerkirche geblieben ist. Dafür steht die heutige Abteikirche mit ihrem vielfältigen Programm der Pilgerbetreuung und Friedensarbeit. Ausstrahlung erhält die Abtei nicht zuletzt durch die Errichtung des Theologischen Studienjahres für deutschsprachige Studierende beider großen Konfessionen, dessen 40jähriges Bestehen bald gefeiert werden kann.

Der Staat Israel sorgt heute dafür, dass alle Gäste und Pilger freien Zugang zu den heiligen Stätten der Christenheit, zumal zur Grabeskirche, haben. Inzwischen ist allerdings der Zusammenhalt der christlichen Gemeinden, die alle über die Grenzen des heutigen Staates Israel hinausreichen, durch die neu errichteten Grenzen und Checkpoints, Zäune und Mauern stark erschwert. Palästinensischen Christen aus dem Autonomiegebiet ist es kaum möglich, die heiligen Stätten in Jerusalem regelmäßig zu besuchen. Aber auch die christlichen Kirchen, die seit Jahrhunderten in Jerusalem nahe den Heiligtümern angesiedelt sind, fühlen sich im Heiligen Land bisweilen wie Fremde im eigenen Haus, während viele ihrer Zugehörigen, die um ihre Zukunft bangen, die Stadt verlassen.<sup>6</sup>

## 2. Stadt dreier Religionen mit zwei heiligen Bergen

Die Region Palästina war kein unbevölkertes Land, als die neuere jüdische Einwanderung gegen Ende des 19. Jh. einsetzte. In den Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft war Jerusalem eine Stadt mit gemischter Bevölkerung und vor allem geprägt von der islamischen und christlichen Tradition, hinter der die jüdische Tradition lange Zeit zurückstehen musste. Mit der jüdischen Einwanderungswelle in der Zeit des Dritten Reiches und nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich dies aus bekannten Gründen erheblich. Nach der Staatsgründung Israels 1948 und nach all den Vorgängen der letzten Jahrzehnte stellt sich im Blick auf das heutige Jerusalem als Hauptstadt Israels die Frage, ob es auf längere Sicht den Charakter einer Vielvölker-Stadt, einer Stadt der drei großen Weltreligionen behalten oder eine jüdische Hauptstadt werden soll, in der muslimische und christliche Bevölkerungsgruppen höchstens noch eine geduldete, verschwindende Minderheit sein werden.

Es gibt, so ist zu hören, Leute, die auf dem Tempelberg einen dritten Tempel errichten wollen. Die Realisierung würde m.E. einen Weltenbrand entfachen. Dabei wissen doch alle drei religiösen Traditionen nur zu gut, dass der Gott Israels, den sie als den einen Schöpfergott verehren, von seiner Herkunft her kein ‚Jerusalemer‘ ist. Er kommt von draußen, vom Sinai her, und ist deshalb nicht an diesen einen Ort gebunden, mag dieser Ort noch so heilig (gewesen) sein. Das Tempelweihegebet Salomons ist nur eines der vielen Textbeispiele, das verkündet: Gott braucht kein Haus, weil er der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Aber es soll Gebetsort aller Völker sein (vgl. 1 Kön 8,22-53). Gleichwohl ist der Tempelberg in Jerusalem für keine der drei großen Religionen bedeutungslos. Von Jehuda Halevi stammt eine Ode an Jerusalem, die zeigt, dass die Sehnsucht nach einer Rückkehr der Juden nicht erst aus dem Zionismus erwachsen oder Ergebnis der Schoa ist. Bei jedem Pesach geben Juden der Hoffnung Ausdruck, das Fest im nächsten Jahr in Jerusalem feiern zu können.

Jerusalem ist die Stadt der drei Religionen und zweier Berge. Der eine Berg, Golgotha, ist der heilige Berg der Christenheit. Doch wie ist es mit dem Tempelberg, auf den das Judentum aus seiner Geschichte und der Islam seit dem 7. Jh. unserer Zeitrechnung je ihren Anspruch erheben? Ist er teilbar unter Juden und Muslimen?

Auffallendstes Kennzeichen Jerusalems ist der muslimisch bebaute Tempelberg, den die islamischen Eroberer als Trümmer-, Schutt- und Abfallhaufen vorgefunden haben. Deshalb, so wird erzählt, habe sich der Kalif Omar nach der Einnahme der Stadt vom Jerusalemer Stadtoberhaupt an die Stelle führen lassen, wo David gebetet hat. Man hätte den Muslim an Davids Grabstätte führen können, aber dieses hätte er nicht als Gebetsstätte Davids akzeptiert. So wurde Omar schließlich zum ehemaligen Tempelberg geführt, der durch enge Gassen führte und damals nur kriechend betreten werden konnte. Hier genau, so erkannte der muslimische Spurensucher, ist der Ort, an dem David gebetet hat, so gehe es auch aus den muslimischen Quellen hervor. Sofort beschloss er, an dieser Stelle zu bauen.<sup>7</sup>

Dass die Christen den Tempelberg nicht zu ihrem heiligen Berg machen wollten, ist wohl auf zwei Gründe zurückzuführen: 1. Für die christliche Religion stand im Mittelpunkt, was mit Jesus in Jerusalem geschehen war. 2. Den Tempelberg wollte man nicht bebauen, um die Wunde offen zu halten, die – wie man in den ersten Jahrhunderten meinte – durch den Unglauben der Juden geschlagen worden sei. Damit aber war der einst heiligste Ort bis zum Beginn der muslimischen Herrschaft ein Ort der Leere. Umso erstaunlicher ist, dass die Bebauungen auf dem Berg Golgotha und auf dem Tempelberg architektonisch korrespondieren. Dies ist freilich auf Grund der heutigen Bebauung der Jerusalemer Altstadt nicht auf Anhieb erkennbar. Tatsächlich aber ist der Tempelberg architektonisch eine

Antwort auf den heiligen Berg der Christenheit in Jerusalem: Wie die Konstantinische Bebauung des angenommenen Hügels der Kreuzigung Jesu und seines Grabes in einem basilikalischen Längsbau und der Auferstehungsrunde bestand, so wurde auf dem Tempelberg der Felsendom als Rundbau und die AlAqsa Moschee als basilikalischer Längsbau errichtet. Rundbauten sind Memorialbauten, im einen Fall das Grab Jesu, im anderen Fall das Gedächtnis des einstigen Allerheiligsten im Tempel und von Morija, d.h. dem Berg des Abrahamsopfers. Die vorchristliche Erwähnung dieser Tradition in 2 Chr 3,1 setzt den Ort, an dem David mit dem Bau des Tempels begann, mit dem Berg Morija gleich. Der Koran preist Abraham als Gottergebenen an mehreren Stellen und nennt ihn deshalb einen «Muslim». Er habe an den einen Gott geglaubt, von dem die Christen abgewichen seien (Sure 3,67). Wenn in Sure 37,99-113 eine eigenständige Interpretation von Gen 22 vorgelegt wird, findet Morija keine Erwähnung und eine Identifizierung mit Jerusalem wird im Koran, soweit ich sehe, nicht vorgenommen. Aus den Inschriften des Felsendoms geht meiner Kenntnis nach auch keine Anspielung auf den Berg Morija hervor.<sup>8</sup> Die Sure 17,1, in der von der Nachtreise des Mohammed gesprochen wird, in der der Prophet vom nahen Gebetsplatz «zur ganz fernen Moschee» getragen wird, konnte wohl nur im Nachhinein auf den Tempelberg übertragen werden, wo der «entfernteste Gebetsraum» den Namen *AlAqsa* bis zum heutigen Tag trägt. Sobald sich die Betenden auch in Jerusalem nach Mekka gewendet hatten, wurde *ElKuds* im Rang der muslimischen heiligen Städte nach Mekka und Medina auf die dritte Stelle zurückgestuft.<sup>9</sup>

Lässt also der Anspruch der drei Religionen auf ihre jeweiligen heiligen Orte und die damit zusammenhängende Geschichte nicht notwendigerweise befürchten, dass diese Religionen, solange Jerusalem besteht, über eine getrennte Verschiedenheit nicht hinauskommen werden? Im Blick auf das heutige Jerusalem der drei Weltreligionen hat der Salzburger Systematiker Hans-Joachim Sander topographische Überlegungen angestellt: Während die Wer-Frage die Religionen zusammenführe und eine, trenne sie die Wo-Frage.<sup>10</sup> Was Sander diagnostiziert, wirft ein Licht auf die Frage, ob der Dialog dieser Religionen nicht zum Scheitern verurteilt ist, zumal der Blick auf ihre Geschichte skeptisch macht. «Juden, Christen und Muslime beziehen sich auf denselben Gott und sind sich zugleich durch eine gewalttätige Religionsgeschichte in Ablehnung und Misstrauen verbunden. Es gibt eine unvermeidbare Nähe zwischen ihnen und zugleich eine hohe Kultur der Distanzierung voneinander» (47). Bei allen drei Religionen stehe der Name Gottes im Mittelpunkt, doch er zeige jeweils die Differenzen an. Einerseits relativiere der je eigene Gottesname den des anderen. Jeder erhebe aber zugleich Anspruch auf Wahrheit und definitive Abgeschlossenheit der Offenbarung. Für Sander sind die Namen Gottes «sprachliche Konstruktionen»

und die Offenbarungen werden mit Ansprüchen präsentiert, so dass das Wer und das Wo Gottes auseinandertreten. «Das Wer Gottes, das im Grunde von allen als bei allen identisch angenommen wird, kann gerade in dieser Weise nicht identifiziert werden, sobald es konkret unter Menschen verortet wird» (49). Besteht aber nicht die Möglichkeit, auf Konkretisierungen Gottes durch Name und Anspruch zugunsten reiner Transzendenz zu verzichten? Sander sieht in diesem Versuch eine intellektuelle Verführung, weil er «eine höhere Einsicht in das Wesen Gottes suggeriert» (49). Die drei Religionen könnten auf ihre Wahrheitsansprüche nicht verzichten, weil sie damit ihre Identität aufgeben würden. «Es wird unmöglich bleiben, eine religiöse Wahrheit zu entwickeln, die eine vereinigende Kraft entfalten kann und die den einen Gott zwischen Juden, Christen und Muslimen zum Ausdruck bringt» (51). So werde zwar von allen Dreien das gemeinsame Wer Gottes unterstellt, doch die Konkretisierung erhebe zugleich einen Machtanspruch, der verlangt, um der eigenen Identität willen die Differenz aufrecht zu erhalten (vgl. 51). Was in dem engen Zueinander der drei Religionen in Jerusalem zu erfahren ist, zeige, dass jede der drei Religionen «ihre eigenen Orte, um Gott zu identifizieren» hat und «jeder heilige Ort eine Gegengeschichte zu den anderen» (53) aufweist. Daraus zieht Sander die Konsequenz: «Es wäre deshalb auch illusionär, von Religionen zu erwarten, auf Konkurrenz mit anderen zu verzichten und stattdessen einer Ortlosigkeit das Wort zu reden, die eine konkurrenzlose religiöse Idealität möglich machte» (55).

Auf den ersten Blick scheint dies unbestreitbar zu sein. Architektonisch hat das Judentum seit der römischen Zerstörung der Stadt in den Jahren 70 und 135 verloren und sich bis heute nicht erholen können. Weder die neu erbaute Große Synagoge in der jüdischen Neustadt Jerusalems noch die Rekonstruktion der Rambam-Synagoge in der jüdischen Altstadt können das Verlorengegangene aufwiegen oder mit der islamischen Bebauung des Tempelberges konkurrieren. Was heute als «Klagemauer» den Juden zugänglich ist, ist kein wieder erbauter oder erhaltener herodianischer Tempel, sondern nur eine Grundmauer, die Herodes zur Erweiterung des Tempelareals als Befestigungsmauer errichtet hat. Es ist nicht einmal ein Mauerrest des ehemaligen Tempels selbst. Was also bedeutet es *theologisch*, dass der Tempelberg weder christlich noch jüdisch, sondern muslimisch bebaut ist? Vielen ist dies ein Ärgernis, gerade heutigen gläubigen Juden, die Jerusalem als ihre wahre Heimat betrachten. Aber auch der Christenheit war es nicht recht, dass die Eroberer den frei gehaltenen Platz bebauten, zumal sich damit auch ein religiöser Anspruch erhob, der zur Konkurrenz der zwei Religionen die neue Konkurrenz einer dritten Religion heraufführte. Das ist die religionsgeschichtliche Wirklichkeit Jerusalems bis heute. Hinzu kommt, dass ein Dialog zwischen den Religionen auf Augenhöhe derzeit zusätzlich verstellt



ist, weil Christentum und Islam in Jerusalem politisch einer jüdischen Dominanz gegenüberstehen. Die Gefahr, die notwendige Verständigung in religiösen und politischen Fragen mit Waffen auszutragen statt mit Dialog, scheint unvermeidbar. Ist also ein Religions-«Dialog» zur politischen Verständigung in Jerusalem unmöglich?

Ein Gewährsmann jüdischer Provenienz versucht, diese Frage grundsätzlich zu beantworten. Es ist Emmanuel Levinas, der in einem kurzen Beitrag aus dem Jahr 1959<sup>11</sup> auf die Bedeutung des Monotheismus in den drei in Jerusalem beheimateten Religionen hingewiesen hat: «Das lange historische Zusammenwirken zwischen Juden, Christen und Moslems, ihre geographische Nachbarschaft rings um das Mittelmeer, ihre gegenseitige Durchdringung allenthalben in unserer homogenen strukturierten Welt, in dieser realen Welt, die sich um Anachronismen nicht schert, schafft, ob man es will oder nicht, eine faktische Gemeinschaft zwischen Juden, Moslems und Christen, auch wenn ernste Mißverständnisse sie trennen und sogar in Gegnerschaft zueinander bringen. [...] Warum sollte diese Gemeinschaft gegen den Willen ihrer Mitglieder entstehen?» (126) Als erste Antwort hält Levinas fest, dass jede dieser Gemeinschaften die Welt den Universalismus gelehrt habe, auch wenn man sich in der Pädagogik nicht immer einig war. «Unsere wesentlichen Schicksale sind befreundet.» Der Monotheismus ist «keine Arithmetik des Göttlichen», sondern «die vielleicht übernatürliche Gabe, den Menschen hinter der Verschiedenheit der historischen Traditionen, die jeder einzelne fortsetzt, als absolut dem Menschen gleich zu sehen. Er ist eine Schule der Liebe zum Fremden und des Antirassismus» (126). Doch das sei noch nicht genug. Der Monotheismus «zwingt den Anderen, in den Diskurs einzutreten, der ihn mit mir vereinen wird» (126). Dies hänge mit der «Logik der Hellenen» zusammen, die «bekanntlich ein Einverständnis zwischen Menschen her[stellte]» (126). Während aber Platon voraussetzt, dass der Gesprächspartner einwilligen muss zu sprechen, und Aristoteles meint, der Mensch, der schweigt, könne sich der Logik des Nicht-Widerspruchs endlos verweigern, gilt vom Monotheismus: «Der Monotheismus, das Wort des Einen Gottes, ist genau das Wort, das nicht zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist. Es ist das Wort, das dazu zwingt, das Gespräch aufzunehmen» (126). Der Monotheismus habe «das Wort des Einen Gottes zu Gehör gebracht», weshalb der griechische Universalismus in der Welt zur Wirkung gekommen sei und sie allmählich zur Einigung führe. Die eine Menschheit entstehe zwar «in Furcht und Zittern», aber sie habe wirtschaftliche Zusammenarbeit und Solidarität hervorgebracht. Rassen und Staaten hätten auf unserem Planeten zur Einheit gefunden. Die Monotheisten seien es, die dies ins Leben gerufen haben, nicht das «ökonomische Kräftespiel». Denn «die monotheistische Kraft, dem Menschen den anderen Menschen erträglich zu machen

und den anderen Menschen zu einer Antwort zu veranlassen, hat diese ganze Ökonomie der Solidarität möglich gemacht». Dem fügt Levinas noch hinzu: «Der Islam ist einer der Hauptfaktoren dieser Herausbildung der Menschheit». Dies sei eine schwierige Aufgabe gewesen, aber er sei sehr schnell über die Stämme hinausgewachsen und habe sich schnell in drei Kontinenten ausgebreitet und «zahllose Völker und Rassen vereint». Der Islam habe «besser als jeder andere begriffen, dass eine universale Wahrheit mehr wert ist als lokale Partikularismen». Nicht von ungefähr finde sich im Talmud eine Lehrfabel über Ismael – «das Symbol des Islam» –, die seinen Namen bereits vor seiner Geburt nennt. Es ist, als gehöre Ismael und damit der Islam seit Ewigkeit zur «Ökonomie der Schöpfung». Das Judentum habe sich vor dieser großen Leistung des Islam für die Heraufführung der Einheit immer wieder verneigt. Dazu zähle vor allem der große Dichter des 11. Jh., Jehuda Halevy, der selbst arabisch schrieb und die Mission des Islam verherrlichte, obwohl er dem Judentum das Erstgeburtsrecht nie habe absprechen wollen. Den Juden zeichne es aus, in jedem Augenblick für den Dialog bereit zu sein, den Dialog über hohe Dinge zu führen, «das Wort von Mensch zu Mensch» (127). Levinas erinnert an die mittelalterliche Geschichte, als jüdische Gelehrte den ins Arabische übersetzten griechischen Aristoteles durch eine weitere Übersetzung ins Lateinische nach Europa zurückvermittelt haben. Leider werde dies heute nicht mehr hinreichend gewürdigt. Man glaube dem Wort nicht mehr und so erwachsen daraus immer wieder neue Missverständnisse. Fast beschwörend beendet Levinas seine Rede mit den Worten: «Aber wir Juden, Moslems und Christen – wir Monotheisten – sind hier, um den Bann zu brechen, um Wörter zu sagen, die sich aus dem Zusammenhang, der sie verunstaltet, losreißen, um Worte zu sagen, die bei demjenigen beginnen, der sie sagt, um das Wort wiederzufinden, das entscheidet, das Wort, das den Knoten löst, das prophetische Wort» (128). Levinas plädiert also nicht etwa für eine wortlose Leere, sondern für das Vertrauen auf das prophetische Wort.

Jean-Louis Chrétien hat die These vertreten, dass sich in dieser kurzen Ansprache von Emmanuel Levinas etwas ankündige, was in weiteren Überlegungen das Nachdenken über die beiden Sprachsysteme, des Hebräischen und Griechischen mit Konsequenzen für alle weiteren Übersetzungssprachen, betrifft.<sup>12</sup> Ihm bin ich gefolgt.<sup>13</sup> Um das Übergewicht, das Levinas in seiner Ansprache dem islamisch-jüdischen Verhältnis gegeben hat, aufzufangen, ist es hilfreich, das Levinas'sche Denken noch ein wenig weiter zu verfolgen. Für Levinas hat die Tatsache, dass die Hebräische Bibel schon in vorchristlicher Zeit übersetzt wurde, grundlegende Bedeutung. Die Sprache der Hellenen als erste Übersetzungssprache sei eine Sprache der Logik, die sich um das Einverständnis zwischen den Menschen bemüht. Die ursprüngliche Sprache des Monotheismus, das Hebräische, hingegen betreffe den

*Ursprung* des Dialogs. Somit treten, wie Levinas ausführt, zwei universale Rationalitäten nebeneinander: die des Monotheismus, die den Dialog eröffnet, und die des Dialogs, mit deren Hilfe sich die Gesprächspartner verständigen, sei es einwilligend oder sich ihm verweigernd. Die (hebräische) Rationalität ist dissymmetrisch wegen ihres diachronen, jenseits des Seins anzusetzenden Offenbarungsursprungs, während das Griechische der Menschheit eine symmetrische Universalsprache anbietet. Die zweite Sprache als Übersetzungssprache ist die Sprache des Abendlandes, die Sprache des Universalen und somit der Philosophie. Europa: «c'est la Bible et les Grecs»<sup>14</sup>. Levinas fügt noch hinzu, durch die vorchristliche Übersetzung sei Europa eigentlich in Ägypten geboren worden. Für die Tora sei es ein notwendiger Erweis des Geistes, offen zu stehen für Verstehen und Verstehbarkeit. Es gehöre zur heiligen Geschichte, dass sie auch griechisch erzählt werden kann, wenn aber griechisch, dann auch – so Levinas – in jeder anderen Sprache. Die hebräische Bibel bringe einen Exzess ins Griechische; die Sprache Platons und Aristoteles' erlebe dadurch ihr *Pascha*. Umgekehrt könne der Universalismus Griechenlands nicht zu seinem Ziel kommen ohne den *einen* Gott Abrahams.

Diese Gedankengänge von Emmanuel Levinas könnten so etwas wie den Grundtenor einer Magna Charta des Dialogs zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen in Jerusalem (und darüber hinaus) bilden. Es wäre allerdings im Blick auf den Islam zu ergänzen, dass er seinerseits die hebräische Offenbarungssprache in das Arabische übersetzte, wenn auch nicht in Gestalt einer Übernahme der biblischen Texte insgesamt wie es in der Septuaginta geschehen ist. Diese Einschränkung ist wichtig, weil durch die Rezeption der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments durch die frühe Kirche ein einmaliges Verhältnis von Judentum und Christentum grundgelegt wurde, das für den Islam in Beziehung zum Judentum nicht gelten kann. Aber Levinas hat ausdrücklich darauf hingewiesen, welche Verdienste sich die islamische Theologie im Mittelalter durch ihre Beschäftigung mit der griechischen Philosophie erworben hat, und so der Rationalität der Hellenen auch im Islam einen Ort gegeben hat. Dies gilt es heute im Dialog der drei Weltreligionen neu zu würdigen. Nur so können auf längere Sicht fundamentalistische Engführungen in allen drei Religionen verhindert werden. Denn vom Verhältnis der drei großen Religionen zueinander wird nicht wenig abhängen, welche Zukunft die Stadt Jerusalem haben wird. Es bedarf dazu des prophetischen Wortes. Dies hatte Levinas mit Recht betont, zumal er 10 Jahre nach der Staatsgründung sehen konnte, wie verstellt die politischen Verhältnisse von Anfang an waren und wie verhängnisvoll die Kooperation des Jerusalemer Großmufti mit den Nationalsozialisten war, um die eingewanderten Juden in Palästina möglichst zu vernichten.

Ohne Zweifel ist die *Ortsfrage* ein wichtiges Element, das mitentscheidet, ob der Religions-Dialog zumal in Jerusalem gelingen kann. Es geht aber auch um einen symbolischen Dialog. Es wäre für meine Begriffe z.B. ein Dienst an der Ökumene der drei Religionen, wenn der Felsendom, der ja keine Moschee im strengen Sinn ist, zum Memorialbau der drei Jerusalemer Religionen erklärt würde, indem der Islam die Kritik gegen das Christentum in den Inschriften des Felsendomes zurücknehme und dieser schließlich – durchaus unter muslimischer Verwaltungshoheit – für Muslime, Juden und Christen zum gemeinsamen Ort der «Bindung Isaaks» auf Morija erkoren würde. Ob dies bedeutet, wie Sander vorschlägt, einen Ort jenseits der Sprache und somit einen utopischen Ort des Schweigens zu schaffen, sei dahingestellt. Abraham, für Paulus der Vater aller Glaubenden, wurde für den Islam – zusammen mit Ismael – zum Inbegriff der Gottergebenheit (*mousslima*). Davon könnte etwas in die ganze Welt ausstrahlen, wenn Jerusalem ein Ort der Gottergebenheit wäre, aus der auch neue Friedens- und Versöhnungskräfte erwachsen. Da in Europa der Gedanke einer absoluten Transzendenz mehr und mehr zu verdunsten scheint, müsste von Jerusalem für Judentum, Christentum und Islam ein Impuls für die Menschheit ausgehen, sich der «religio» im Sinn der Rückbindung des Menschen an den Schöpfer wieder neu bewusst zu werden. Aufgabe der christlichen Theologie wäre es, den Glauben an die Inkarnation als prinzipiell mit dem Monotheismus vereinbare Lehre zu plausibilisieren.<sup>15</sup> Ein Europa, das nach Levinas auf den zwei Rationalitäten aufbaut, sollte alles tun, eine fundamentalistisch-antirationale Entwicklung im Bereich der drei Religionen zu verhindern.

Wenn die drei Religionen die Herausforderung der Gegenwart annehmen, könnte m.E. politisch darüber nachgedacht werden, ob nicht in absehbarer Zeit Israel *und* Palästina mit ihren befriedeten Nachbarn eine Annäherung an die EU in Aussicht gestellt werden könnte, auf dass Europa ein Vielvölkergebilde mit religiöser Pluralität nach dem Modell und in den Grenzen des ehemaligen Römischen Reiches würde.

### *3. Jerusalem heute – eine Stadt, die trennt und verbindet*

Angesichts einer solchen Utopie hinterlässt das heutige Jerusalem als Stadt einen zwiespältigen Eindruck. Die neuen Trabantenstädte, die sich um die Altstadt herum gelegt haben, führten zu einem erheblichen jüdischen Bevölkerungszuwachs. Israels Siedlungspolitik begünstigte von Anfang an Jerusalems Wachstum auf Kosten der palästinensischen Stadtbevölkerung. 1995 hatte Jerusalem 560 000 Einwohner. Der Anteil der jüdischen Bewohner in Jerusalem lag 2005 bei 65 %, der arabische Anteil bei 32 % und der christliche Anteil bei 2 %. Heute gibt das israelische Zentralbüro für

Statistik aktuell 788 152 Einwohner an. 2012 könnte die Millionengrenze bereits überschritten werden.

Die Grenzziehungen seit 1947/48, 1967 und schließlich durch die Errichtung des Grenzzaunes und der Mauer seit 2003/04 hatten auch für die Lage Jerusalems Folgen. Die Grenzziehung folgte politischen und militärischen Erwägungen. Es ging darum, die Fläche des annektierten Landes so weit wie möglich zu vergrößern und die arabische Bevölkerung der Stadt möglichst klein zu halten. Die Siedlungspolitik Israels sorgt nach wie vor auch in der übrigen Welt für Unmut. Selbst Deutschland, das grundsätzlich zum Staat Israel steht, kann den Fortgang der Siedlungspolitik nicht gutheißen. Andererseits begegnen wir Deutsche in Jerusalem unserer eigenen Geschichte. Dies ist im Holocaustmahnmal *JadVaschem* aufgrund dessen, was durch den Nationalsozialismus in deutschem Namen in der Judenvernichtung geschehen ist, geradezu mit Händen zu greifen. Die Gedenkstätte für die Kinder beeindruckt besonders nachhaltig. Im monumentalen Garten der jüdischen Gemeinden lassen sich die in Stein gehauenen Inschriften der Namen unschwer entziffern, zumal wenn sie Orte betreffen, aus denen viele deutsche Besucher kommen. Den ersten Gang durch das architektonisch eindrucksvolle neue Gebäude erlebte ich im September 2007 mit der genannten Gruppe Studierender aus dem Cusanuswerk. Uns beschäftigte in vielen Nachgesprächen die Frage, ob wir als Deutsche mit der moralischen Schuldenlast bereits fertig sind. Wie tröstlich, dass in *JadVaschem* Bäume für die Gerechten aus den Völkern gepflanzt werden können, die zeigen, dass es inmitten allen Verbrechens auch manche Mutige gab, die ihr eigenes Leben riskierten, um jüdische Menschen zu retten. Der Erzbischof von Köln, Kardinal Joseph Höffner, gehört zu den «Gerechten der Völker».

Es hat lange gedauert, bis Israel bereit war, von einem palästinensischen Staat zu sprechen. Immer wieder sind die Friedensbemühungen gescheitert. Den zu schaffenden Staat gibt es bis heute nicht. Selbstmordanschläge in Jerusalem gehörten während der zweiten Intifada, die ich im Jahre 2003/04 in Jerusalem erlebte, zum bitteren Alltag der Stadt. Seit einigen Jahren trennt eine überdimensionale Grenzanlage Jerusalem von Bethlehem, die für Pilger zwar mühelos überwindbar ist, die ehemals christliche Stadt aber vom Pilgerstrom abschneidet. Wer länger in Jerusalem lebt und mit beiden Bevölkerungsgruppen zu tun hat, droht innerlich zerrissen zu werden, weil das Recht im Grunde auf beiden Seiten liegt und nur eine religiös untermauerte und politisch gewollte Versöhnung zu einem dauerhaften Frieden beitragen könnte. Es ist mein ausdrücklicher Wunsch, dass Jerusalem eine Zukunft hat.

Während meines zweiten Aufenthaltes besuchte ich häufig Elazar Benyoëtz, den Dichter und Aphoristiker, in seiner Dichterklausur zu Jerusalem. Er schreibt über Jerusalem:

Ich lebe in einer Stadt,  
 die Ewigkeiten hervorbringt und verzehrt.  
 Da hat man keine Zeit, nach einem Sinn zu fragen.  
 Es ist hier alles von Bedeutung und felsenfest.  
 Bei Licht besehen, bei diesem grellen Licht,  
 werden Fragen nicht laut.<sup>16</sup>

Leider gilt das auch für das schwierigere Terrain des Dialogs zwischen den drei großen, an Jerusalem irgendwie gebundenen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Es gilt aber auch für die politischen Verhärtungen auf beiden Seiten der Grenze. Mögen die Bewohner von Jerusalem Zeit finden, nach dem Sinn zu fragen, und möge das Felsenfeste friedensweich werden, mögen sich die Fragen beantworten lassen, welche die Menschheit weiterbringen. Nach Psalm 87 entspringen all unsere Quellen aus dieser Stadt. Erich Zengers Auslegung<sup>17</sup> dieses Textes zu Folge geht es darin um die Gottesstadt als Mittelpunkt der Welt, in dem alle Völkerschaften, seien sie noch so verfeindet, ihren Ursprung haben. Hier bestätigt sich die Überzeugung von Emmanuel Levinas: Die Offenbarung hat ihre Verankerung in der Gottesstadt (*ir HaElohim*); zugleich ist sie der Ort, an dem die Quellen der gesamten Menschheit mit all ihren Sprachen, Logiken und Dialogbemühungen ihren Ausgangspunkt finden könnten. Möge das Jerusalem von heute davon ein Abglanz sein. Möge es auch gelingen, dass wir als christliche Pilger oder in Jerusalem lebende Christen nicht wie Fremde angesehen werden, sondern als Menschen, die zu diesem Jerusalem gehören und sich dafür mitverantwortlich wissen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Alex STOCK, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte*, Paderborn u.a. 2004, 35–83.

<sup>2</sup> Vgl. Josef WOHLMUTH, *Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch*, Paderborn u.a. 2008.

<sup>3</sup> Vgl. Josef WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 1, Paderborn <sup>3</sup>1998, 9. Nach dem Erscheinen des Bandes hat mich Kardinal Ratzinger freundlicherweise darauf hingewiesen, dass sich die Hauptstadtfrage im Text dadurch löst, dass es mittlerweile *Caesarea maritima* geworden war, was aber die ursprüngliche Sukzessionswürde Jerusalems «vorbehaltlich der der Metropole zukommenden eigenen Würde» (Ratzinger) nicht ungeschehen macht.

<sup>4</sup> Vgl. zu einzelnen historischen Daten Günter STEMBERGER, *Jerusalem*, B. Nachchristlich, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 781–783.

<sup>5</sup> Freilich scheinen wenige Gründe dafür zu sprechen, dass der Apostel Jakobus d. Ä. schon in Spanien gewesen und dort gestorben sein kann. Man vergleiche die Ausführungen in der zweiten und dritten Auflage des LThK unter dem Stichwort Jakobus. Die dritte Auflage äußert sich zur Jerusalemer Tradition gar nicht mehr. Vgl. LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 833–835 und LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 718–722. Die Gleichsetzung Jakobus des Herrenbruders mit einem der beiden anderen Namensträger scheint inzwischen nicht mehr diskutabel zu sein.

<sup>6</sup> In der dritten Auflage des LThK Bd. 5 (1996) werden folgende Zahlen für die christliche Bevölkerung angegeben: Von 1967 bis 1970 (d.h. nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967) schmolz die Zahl der Christen auf unter 10 000. Sie wuchs dann bis 1987 wieder auf 16 000 an, sank aber nach der ersten Intifada bis 1995 auf 12 500 ab. Lateiner waren es noch 4000, Armenier etwa 1000, griechisch-orthodoxe 3600 und griechisch-unierte und viele andere Denominationen alle unter 500. Man kann sagen, dass die großen Verlierer der langjährigen Konflikte die Christen sind. Die Ungesicherheit ihrer Zukunft zwischen den großen Bevölkerungsgruppen und die Angst vor der Radikalisierung der religiösen Gruppen in Islam und Judentum sowie nicht zuletzt wirtschaftliche Probleme führen zu einer Art von Massenemigration der meist besser gebildeten christlichen Bevölkerungsschichten. Inzwischen sind auch die christlichen Klöster in ihrer Existenz gefährdet, weil der Nachwuchs aus Europa, zumal auch aus Deutschland, ausbleibt.

<sup>7</sup> Vgl. STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 1), 73–83.

<sup>8</sup> Die Inschriften erscheinen eher als eine polemische Antwort auf die architektonische Botschaft des heiligen Berges der Christenheit. Die Gemeinsamkeit mit Abraham, die Judentum, Christentum und Islam eigentlich verbinden könnten, wurde also an dieser Stelle bisher nicht gesucht.

<sup>9</sup> Es ist interessant, dass das Lexikon für Theologie und Kirche auch in der dritten Auflage auf die islamische Sicht Jerusalems überhaupt nicht eingeht. Umso intensiver aber stellt sich Alex Stock dieser Frage. Er hat nämlich die Gottesfrage als zentrales Element seiner Jerusalemtheologie behandelt und dabei auch nach der Jerusalemvergessenheit der entstehenden Christenheit gefragt. Im Anschluss an Lorenzo Perrone schreibt er: «Das Symbolum [sc. von Nizäa] ist, auch wenn seine Vorgeschichte in Palästina liegen sollte, ein heidenchristliches Bekenntnis, ohne Jerusalem-Gedenken.» STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 1), 69. Dem kann ich nicht ohne Vorbehalt folgen. Es hängt nicht am Namen Jerusalem, ob das Nizänum jerusalemvergessen ist oder nicht, sondern an der Interpretation dessen, der unter Pontius Pilatus dort gekreuzigt wurde. Eine ganz andere Frage hängt mit der entstehenden Christologie zusammen: Was bedeutet es, wenn man in der Rückschau auf Jesu Leben und Tod bekennt, er sei Gottes Wort im Fleisch, er sei der geliebte Sohn des einen Gottes Israels. Wird dann nicht das monotheistische Erbe zerstört? Hat nicht Arius mit Recht für die absolute Einheit Gottes plädiert und somit die Göttlichkeit des Sohnes abgelehnt? Wie konnte das erste vom Kaiser Konstantin einberufene Konzil ein griechisches Fremdwort in die Glaubenssprache einführen? Die Antwort des Konzils ist im ersten Schritt, dass das griechische *homoousios* Jesus so sehr auf die Seite Gottes stellt, dass er dem ursprunglosen Sprung als Geborener vor aller Zeit im Wesen gleichrangig ist, wenngleich die Geburt eine Unterscheidung zwischen «Vater» und «Sohn» möglich macht. Kann auf diese Weise jüdisches Uranliegen des Schemà Jsrael gerettet werden? Oder besteht nicht eher die umgekehrte Gefahr, dass die eine Gottheit in die Niederungen des Menschlichen herabgezogen wird und «Gott» letztlich ein gottmenschliches Mischwesen wird, das man mit dem Namen «Christus» als Gott anrufen kann? Dies sind nicht nur Fragen der Textinterpretation, sondern auch des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit der islamischen Tradition wäre zu klären, ob die Einwände des Koran gegen die «Beigesellungen» durch eine entsprechende Exegese des Konzilstextes von Nizäa und der nachfolgenden theologischen Verständigungsversuche zumindest hilfreich sein können, um grobe Missverständnisse zu überwinden.

<sup>10</sup> Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs*, in: J. SINKOVITS – U. WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28 – interkulturell 3), Innsbruck – Wien 2007, 45–65. Vgl. Josef WOHLMUTH, *Die Pluralismusdebatte im Religionsdialog – Christliche Lösungsansätze und deren Zielführung*, in: *Religionen unterwegs* 14 (2008) 8–15.

<sup>11</sup> Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Monotheismus und Sprache*, in: DERS., *Schwierige Freiheit*, Frankfurt/M. 1992, 126–128. Es handelt sich hier, wie die französische Ausgabe anmerkt, um eine Ansprache vor der Versammlung der Union des Étudiants Juifs im Winter 1959. Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Monothéisme et langage*, in: DERS., *Difficile liberté*. Troisième Édition, Paris 1963/1976, 249–251, hier: 249, Anm. 1.

<sup>12</sup> Vgl. J.-L. CHRÉTIEN, *La traduction irréversible*. In: J.-L. MARION (Hg.), *Emmanuel Lévinas – Positivité et transcendance*, Paris 2000, 309–328.

<sup>13</sup> Vgl. Josef WOHLMUTH, *Die Sprache der drei Weltreligionen*, in: DERS., *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Paderborn u.a. 2002, 28-35.

<sup>14</sup> Zit. CHRÉTIEN 320 aus *A l'heure des nations* 155. Vgl. dazu Emmanuel LEVINAS, *Die Übersetzung der Schrift*, in: DERS., *Stunde der Nation*. München 1994, 57-87

<sup>15</sup> Vgl. oben Anm. 9.

<sup>16</sup> E. BENYOËTZ, *Die Eselin Bileams und Kohelets Hund*, München 2007, 109.

<sup>17</sup> Vgl. F.-L- HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThKAT), Freiburg - Basel - Wien 2000, 548-563.



PETER EBENBAUER · GRAZ

## HEILIGE STADT ZWISCHEN ERDE UND HIMMEL

*Jerusalem als unverzichtbarer Bezugspunkt jüdischer und christlicher Liturgie*

Zu den faszinierenden Fähigkeiten des Menschen gehört es, sich durch geistige und sinnlich-ästhetische Imaginationen Orte zu schaffen oder an Orte zu versetzen, die die Topographien alltäglicher Lebensräume übersteigen. In religiöser Hinsicht geht diese Fähigkeit so weit, dass sich bestimmte Orte über Jahrhunderte hinweg als wirksame Kristallisationspunkte religiöser Praxis, Identität und Imagination erweisen. Dies kann dazu führen, dass ein Ort, eine Stadt aus ihrer geographischen Bindung gelöst und kultisch oder ästhetisch vervielfältigt oder gar in eine Transzendenz jenseits aller irdischen Verortungen enthoben wird, um von dort her umso wirkungsvoller in die religiösen Sprach- und Handlungsspiele von Glaubensgemeinschaften einbezogen zu werden.

Im Blick auf die jüdische und die christliche Religion ist die Stadt Jerusalem das unübertroffene Beispiel dieses Vermögens.<sup>1</sup> Kult und Liturgie sind die zentralen Vehikel dieser Praxis – angefangen von der Konstituierung Jerusalems als Ort der beständigen Gegenwart Gottes über die Etablierung von Jerusalemer Wallfahrtsfesten bis hin zur Substitution des Tempelkultes durch liturgische Gebete und Zeremonien mit ihren starken Rückbezügen auf den Tempel. Jerusalem ist zugleich Ursprungs- und Erinnerungs-ort christlicher Liturgie. Die für die neutestamentlichen Evangelien so bedeutsame topographische Dramaturgie gipfelt in allen vier Varianten in der Zuspitzung der Mission Jesu in Jerusalem. Hier kommt es zum Konflikt mit den religiösen und politischen Autoritäten. Hier wird das Abschiedsmahl gefeiert, das zum wichtigsten formgebenden Bezugspunkt christlicher Liturgie werden sollte. Hier wird Jesus der Prozess gemacht. Hier kommt es zum Todesurteil, zum Kreuzweg und – unmittelbar vor den Mauern der Stadt – zur Kreuzigung und zur Grablegung Jesu. Vom Grab Jesu nimmt die Ostererfahrung der Auferstehung ihren Ausgang und führt zum Beginn eines neuen Glaubensweges aus der Erkenntnis dessen, was an und durch

*PETER EBENBAUER, geb. 1966, Ao. Univ.-Prof. am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Institutes 2010.*

Jesus von Gott gewirkt wurde, und zwar wiederum von Jerusalem ausgehend. Vielfältig sind die Bezüge, die die neutestamentlichen Schriften zwischen dem Heilsdrama Jesu und dem Jerusalemer Tempel herstellen, bis hin zur kühnen Theologie der Überwindung und Ablösung des Tempelkultes durch Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi und zur Etablierung der einst am Tempel situierten Gegenwart Gottes durch den Heiligen Geist in den Herzen aller Gläubigen.<sup>2</sup>

Für Jerusalem gilt, dass diese Stadt nicht nur ein bedeutender sozialer, politischer, kultureller und ökonomischer Umschlagplatz war und ist, sondern dass sie auch ein religiöser, ein heils-ökonomischer Umschlagplatz ist, an dem sich zu bestimmten Zeiten und durch bestimmte Einrichtungen und Ereignisse, die nicht vergessen werden dürfen, Entscheidendes für die religiöse Identität und für alle Gegenwart und Zukunft jüdischen wie christlichen Glaubens getan hat. Die Liturgien beider Religionen gewährleisten dieses Nicht-vergessen-dürfen in vielfältigen Variationen, und zwar unabhängig vom realen Geschick der Stadt Jerusalem als eines politisch-kulturell-religiösen Brennpunktes mit so oft erschütternden, konflikt- und gewaltreichen Auseinandersetzungen.

Maßgeblichen Anteil an der liturgischen Kultur der fortlaufenden Erinnerung Jerusalems haben einige Königs-, Wallfahrts- und Zionslieder des Psalmenbuches, die bereits innerhalb der alttestamentlichen Religionsgeschichte die literarisch-spirituelle Verankerung dieser Stadt im kulturellen und religiösen Gedächtnis Israels gewährleisten. Zusammen mit anderen biblischen Texten, die um Jerusalem kreisen, bleiben sie über die biblische Zeit hinaus bis in unsere Gegenwart sowohl jüdischer- als auch christlicherseits liturgisch Sinn-bildend. Drei exemplarische Abschnitte aus den Psalmen 24, 122 und 137 seien an dieser Stelle zitiert:

... Wer darf hinaufziehen zum Berg des Herrn, / wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Der reine Hände hat und ein lauter Herz, / der nicht betrügt und keinen Meineid schwört.

... Ihr Tore, hebt euch nach oben, / hebt euch, ihr uralten Pforten; / denn es kommt der König der Herrlichkeit.

Wer ist der König der Herrlichkeit? / Der Herr, stark und gewaltig, / der Herr, mächtig im Kampf. ... (Ps 24,3-4.7-8)

... Ich freute mich, als man mir sagte: / «Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern.»

Schon stehen wir in deinen Toren, Jerusalem: / Jerusalem, du starke Stadt, / dicht gebaut und fest gefügt. ...

Erbittet für Jerusalem Frieden! / Wer dich liebt, sei in dir geborgen.

Friede wohne in deinen Mauern, / in deinen Häusern Geborgenheit. ... (Ps 122,1-2.6-7)

An den Strömen von Babel, / da saßen wir und weinten, / wenn wir an Zion dachten.

Wir hängten unsere Harfen / an die Weiden in jenem Land.

Dort verlangten von uns die Zwingherren Lieder, / unsere Peiniger forderten Jubel: / «Singt uns Lieder vom Zion!»

Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn, / fern, auf fremder Erde?

Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, / dann soll mir die rechte Hand verdorren.

Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, / wenn ich an dich nicht mehr denke, / wenn ich Jerusalem nicht zu meiner höchsten Freude erhebe. ...

(Ps 137,1-6)

Die Königs-, Fest- und Sehnsuchtstheologien dieser Texte sind untrennbar mit Jerusalem verbunden; sei es durch die Wahl Gottes, auf dem Zionsberg eine bleibende Stätte seiner Gegenwart und Anbetung errichten zu lassen, sei es durch die Treue und Gerechtigkeit, die Gott als wahrer König seines Volkes Israel in Jerusalem bekundet, sei es durch die Sehnsucht nach der einst blühenden Gottesstadt, die im Babylonischen Exil zum ersten Mal so heftig aufbricht, dass sie zur Quelle einer reichen Jerusalem-Literatur innerhalb der Bibel und weit über sie hinaus werden sollte.

Die lange Ära des Zweiten Tempels – vom Ende des Babylonischen Exils bis zur Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. – machte Jerusalem mit seinen kultischen Opfer- und Festfeiern zu dem religiösen Bezugspunkt der jüdischen Religion schlechthin, wenn auch mit wachsender Distanzierung mancher Gruppen von einer allzu starken Fixierung auf den Tempel. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und angesichts der rigorosen Vertreibung aller Juden aus der Stadt Jerusalem (nach der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes um 135 n. Chr.) durch die Römer konnte die Stadt in ihrer realen Situation keine Stütze jüdischer Identität mehr sein. Sie konnte aber aufgrund ihrer so prägnanten historischen wie theologischen Bedeutsamkeit auch nicht einfach aus dem religiösen Gedächtnis jüdischen Glaubens gestrichen werden. Mitsamt ihrer großen Geschichte und dem Tempel wurde sie in die Regulative und Praktiken der persönlichen Frömmigkeit sowie in die sich nun immer größer ausgestaltende synagogale Liturgie integriert,<sup>3</sup> und zwar in vielschichtiger Art und Weise: Einmal in den sich herausbildenden Pflicht- oder Stammgebeten jüdischer Frömmigkeit ohne Tempel, an prominentester Stelle innerhalb der Wochentags-*Amida*, des täglich mehrmals zu sprechenden Achtzehngebetes, und zwar in der 14. und in der 17. Benediktion:

[14] Habe Acht auf Jerusalem, deine Stadt. Lass deine Gegenwart in ihr wohnen und lass es bald und noch in unseren Tagen eine Stadt sein, in der deine Gerechtigkeit wohnt. Möge sie ein Zentrum des Gebets sein für alle Völker. Gepriesen seist du, Ewiger. Du baust Jerusalem.

[17] Habe Gefallen an deinem Volk Israel und höre seine Gebete. In großem Erbarmen finde Gefallen an uns und lass deine Gegenwart über Zion ruhen. Lass unsere Augen Ausschau halten nach deiner Rückkehr zum Zion in Erbarmen.<sup>4</sup>

Dann in der Organisation der Gebets- und Festzeiten, also des liturgischen Kalenders für Jahr, Woche und Tag, in welchem von den täglichen Tempelopferzeiten bis hin zu den großen Festen des Tempels – Jom Kippur (Großer Versöhnungstag), Pessach, Schawuot (Wochenfest) usw. – Jerusalem als Gottesstadt und der Tempel als Ort Seiner Gegenwart fortlaufend erinnert und präsentiert werden. Die zentrale Qualität Jerusalems als Ort, an dem Gott sich niedergelassen hat, um mit seinem Volk zu kommunizieren, wird nun am jeweiligen Ort der Feier der Liturgie, und das heißt in jeder synagogalen Gottesdienstversammlung, durch Gebet und Zeremonie in wirksamer Weise evoziert; jenseits realer Topographie, aber doch in eindrücklicher liturgischer Erinnerungs- und Erwartungs-Symbolik.

Dies wird nicht zuletzt durch die Ausrichtung des synagogalen Gottesdienstraumes und des Gebetes nach Jerusalem zum Ausdruck gebracht. Damit verbunden ist die Positionierung der *Tora*-Rollen in der *Tora*-Nische nach Jerusalem hin, und ihre liturgische Verehrung als Gotteswort, das zwar ursprünglich am Sinai geoffenbart wurde, aber doch auch vom Zion aus ergeht: «Die Weisung kommt von Zion her und das Wort des Ewigen aus Jerusalem» (Jes 2,3). Dieses Jesajawort gewinnt neben der Reaktualisierung der Sinai-Offenbarung wichtige Bedeutung für die Dramaturgie und das Verständnis der synagogalen *Tora*-Liturgie, die damit auch in den Dienst der Erinnerung Jerusalems und des Tempels gestellt wird.<sup>5</sup> Schließlich begegnen uns bereits in Synagogen der Spätantike Darstellungen, Mosaiken und Reliefs, die die Erinnerung an Jerusalem und den Tempel auch über das Auge vermitteln, etwa mit Darstellungen der Tempelarchitektur, der *Menora* (des siebenarmigen Tempelleuchters) und anderer ritueller Gegenstände, die mit dem Tempel oder mit Festen am Tempel in Jerusalem verbunden sind.

Zu den Festliturgien, die schon zum liturgischen Kalender des Tempels gehörten, werden im synagogalen Gottesdienst weiterhin die biblischen Anweisungen für die Zeremonien im Tempel gelesen. An bestimmten Tagen kommen entsprechende Psalmen, aber auch Jerusalem-Texte aus anderen biblischen Büchern und Sehnsuchtslieder nach Jerusalem im Rahmen der freien liturgischen Dichtung, der sogenannten *Pijutim* zum Erklingen. Letzteres gilt vor allem für den neunten Av, *Tischa be-Av* (Juli/August), jenem Feier- und Fasttag im jüdischen Kalender, an dem der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels sowie anderer traumatischer Ereignisse in der Geschichte des Judentums gedacht wird. Zu diesem Tag

gehören *Qinot*, Klagegesänge über Jerusalem, angefangen von den biblischen Klageliedern des Propheten Jeremia bis hin zu liturgischen Dichtungen aus dem Mittelalter, etwa aus den Zionsliedern des berühmten sephardischen Dichters Jehuda Halevi (1075–1145):

Weh, wie einsam sitzt da / die einst so volkreiche Stadt. Einer Witwe wurde gleich / die Große unter den Völkern.  
Die Fürstin über die Länder / ist zur Fron erniedrigt.  
Sie weint und weint des Nachts, / Tränen auf ihren Wangen. Keinen hat sie als Tröster / von all ihren Geliebten. Untreu sind all ihre Freunde, / sie sind ihr zu Feinden geworden. (Klgl 1,1-2)

Mein Herz ist im Osten, doch ich bin am westlichsten Ende –  
was kann mir mein Brot da bedeuten, wie könnt' ich es kosten mit Lust,  
wie vermag ich meine Gelübde und Eide zu erfüllen,  
solange Zion im Strick Edoms gefesselt ist und ich gefangen bin im  
Bande Arabiens?  
Nichts bedeutet es mir, allen Reichtum Spaniens zu verlassen, aber  
alles bedeutet mir ein Blick nur auf den Staub des zerstörten Tempels.  
(Jehuda Halevi)<sup>6</sup>

Wie ein roter Faden zieht sich durch diese bis heute lebendigen jüdisch-liturgischen Jerusalem-Bezüge, dass die Erinnerung an die große Gottesgeschichte dieser Stadt, ihr Gewicht als Umschlagplatz zwischen Gott und Seinem Volk, ja als Begegnungsort zwischen Ihm und allen Völkern, für jede Zeit und Generation bedeutsam und orientierend bleibt: Die Stadt Jerusalem und ihr Tempel bilden für immer den Sammlungs- oder Fluchtpunkt der Geschichte Gottes mit Seinem Volk und mit der gesamten Menschheit. Diese real uneingelöste und in vielen Momenten der Geschichte utopisch anmutende Bedeutsamkeit wird in der Liturgie zu einem ortsunabhängigen, aber umso eindringlicheren Signal gestaltet, das diese Stadt als finale Ortsansage Gottes erscheinen lässt: so als wäre sie zumindest virtuell da, wo es gelingt, mit Gott und untereinander in Frieden und Gerechtigkeit, in Liebe und Barmherzigkeit vereint zu sein. Dies geschieht jüdischerseits aber nicht ohne den beständigen Ruf nach der realen Einlösung jenes Gottesversprechens, das die Geschichte Jerusalems im jüdischen Glaubenssinn verkörpert; – wenn schon nicht heute, dann zumindest oder womöglich «nächstes Jahr in Jerusalem», wie der dynamische Schlusspunkt der Seder-Zeremonie an jedem jüdischen Pessachabend lautet.

In der christlichen Liturgiegeschichte werden die Stadt Jerusalem und der Tempel auf dem Zionsberg in einer speziellen christologischen und ekklesiologischen Vermittlung bedeutsam. Die neutestamentliche Transformation des Jerusalemer Tempelkultes und des Glaubens an die exklusive

Gegenwart Gottes im Allerheiligsten dieses Tempels gipfelt ja im Anspruch, dass der gekreuzigte Christus selbst der wahre Tempel Gottes ist; dass er, in der Herrlichkeit seines auferweckten Leibes, der wahre und entscheidende Ort der Gnadengegenwart Gottes ist.

Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechszwanzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes. Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte. (Joh 2,19-22)

Der Hebräerbrief buchstabiert in detaillierter Weise aus, was Jesu Heilstod in den Kategorien der Jerusalemer Tempeltradition bedeutet und wie diese Kategorien durch eine christologisch zentrierte Versöhnungstheologie gesprengt werden (vgl. Hebr 4,14-10,18). Die wahre Gottes-Stätte verlagert sich hier vom Tempelberg zum Berg der äußersten Lebenshingabe Jesu, nach Golgotha und zum Grabesfelsen vor den Mauern der Stadt. Jerusalem bleibt für die christliche Heils-Erinnerung insoweit von zentraler Bedeutung, als sich in dieser Stadt das Geschick Jesu entschied und sich an diesem Geschick Gott in unüberbietbarer Weise geoffenbart hat.<sup>7</sup> Mit dem Jerusalemer Pfingstereignis (Apg 2) wird diese neue, durch Jesus Christus vermittelte Gnadengegenwart Gottes allen zugänglich, die durch den Geist Gottes und die Predigt der Apostel zum Glauben kommen, unabhängig von ihrer sozialen, ethnischen und religiösen Herkunft. Aufgrund dieser Konstellation ist der Jerusalem-Bezug der von hier aus sich etablierenden christlichen Liturgie anders gelagert als jener der jüdischen Liturgie. Der zentrale <Topos> christlicher Liturgie ist Jesus Christus, seine Gegenwart und Heilswirksamkeit ist universal und nicht an einen geographisch fixierten heiligen Ort gebunden, sein <Ort> ist topographisch nicht festzumachen, sondern erstreckt sich himmlisch und kosmisch in alle Richtungen. Konsequenterweise werden auch kosmische Symbole und Orientierungen maßgeblich für die christliche Liturgie: die Sonne als Christus-Symbol und der Osten als die Gebetsrichtung christlicher Liturgie.

Jerusalem wird als Stadt der entscheidenden Ereignisse des Paschamysteriums Jesu Christi freilich mitsamt ihrer bedeutenden Geschichte für das Volk Gottes nicht vergessen. Sie wird aber von Anfang an so fest mit Christus verbunden, dass sie überall mit vergegenwärtigt erscheint, wo Christus ist: im Himmel, wo er zur Rechten Gottes thront; in den christlichen Gemeinden, die durch seinen Geist zu neuen Orten der Gegenwart Gottes werden; ja überall da, wo zwischen Gott und Mensch eine Beziehung im Sinn des Christus-Bekenntnisses gepflegt wird. Erst auf dieser Basis kommt

die Stadt Jerusalem, kommen auch die Geschichte und kultische Aspekte des Jerusalemer Tempels, kommt biblische Jerusalem-Literatur in den wachsenden christlichen Liturgie-Familien zum Tragen.

Hier spielt das Vorbild einer sich entfaltenden Jerusalemer Liturgie eine wichtige Rolle. Sie bildet nämlich gemäß den Evangelien nach Orten und Zeiten dramatisierende Elemente aus, vor allem im Kontext des Osterfestkreises. Solche Elemente wirken formbildend in die östliche und westliche Liturgiegeschichte hinein.<sup>8</sup> Sie führen nicht nur dazu, Jerusalemer Ereignisse rund um Ostern in der Liturgie nachzuspielen,<sup>9</sup> sondern auch dazu, christliche Jerusalem-Topographie nachzubauen, bis hinein in architektonische Gestaltungen und monumentale Anlagen des Heiligen Grabes, der Grabes- bzw. Auferstehungskirche, des Kreuzweges und des Kalvarienberges. Dazu kommt im Mittelalter die Etablierung einer Theologie des Kirchengebäudes durch Rückgriffe auf alttestamentliche Tempeltheologie, freilich immer christologisch und apostolisch gelesen.<sup>10</sup> Das Allerheiligste des Kirchen-Tempels wird nun mit der Eucharistie, mit Christus, dem wahren und ewigen Himmelsbrot identifiziert. Der Kirchenbau bekommt als Haus und Wohnung Gottes Attribute des Jerusalemer Tempels zugewiesen. Klöster und große Kirchenbauten werden als Heilige Stadt Jerusalem konzipiert. Dabei spielen sowohl alttestamentliche Tempeltexte eine Rolle als auch die Visionen der vom Himmel herab kommenden Heiligen Stadt, des Neuen Jerusalem, aus der Offenbarung des Johannes (v.a. Offb 21,1-22,5), zusammen mit der dort ausgebreiteten Vorstellung einer himmlischen Liturgie des Christus-Lammes. Alte Elemente christlicher Kirchweih-Liturgie geben davon ein beredtes Zeugnis. Hier zeigt sich Jerusalem als Stadt-Anlage, die nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs ist, und die sich als Braut mit Gott vermählt. Das vom Himmel kommende Neue Jerusalem wird zum Sinnbild für die Kirche, für die Gemeinschaft der Gläubigen, die die lebendigen Steine dieser Stadt bilden, zusammen mit den Namen der zwölf Stämme Israels in den zwölf Toren dieser Stadt, und gebaut auf den zwölf Grundsteinen der «Apostel des Lammes» (Offb 21,12-14). Der vermutlich aus dem 8. Jh. stammende Kirchweihhymnus «Urbs beata Jerusalem» verdichtet in neun Strophen diese Jerusalem-zentrierte Theologie der Kirche und des Kirchengebäudes in exemplarischer Weise. Die ersten drei lauten:

[1] *Urbs beata Ierusalem,  
dicta pacis visio,  
quæ construitur in cælis  
vivis ex lapidibus,  
ex angelis coornata  
velut sponsa nobilis.*

Sel'ge Stätte voll des Friedens,  
neue Stadt Jerusalem,  
die erbaut ist in den Himmeln  
aus lebendigem Gestein  
und im Lichtgeleit der Engel  
strahlt wie eine junge Braut.

[2] *Nova veniens e caelo,  
nuptiali thalamo  
præparata, ut sponsata  
copuletur Domino.  
Plateæ et muri eius  
ex auro purissimo;*

Im Geschmeide ihrer Schönheit  
steigt vom Himmel sie herab,  
hold bereitet, voll Verlangen,  
ihrem Herrn vermählt zu sein,  
ihre Straßen, ihre Mauern  
sind aus reinem Gold erbaut.

[3] *Portæ nitent margaritis  
adytis patentibus,  
et virtute meritorum  
illuc introducitur  
omnis qui ob Christi nomen  
hic in mundo premitur.*<sup>11</sup>

Perlen schimmern auf den Toren,  
deren Flügel offen stehn,  
freundlich Einlass zu gewähren  
in des Lammes Heiligtum  
jedem, der für Christi Namen  
in der Welt Bedrängnis litt.<sup>12</sup>

Das wahre Jerusalem befindet sich im Himmel, aber auch dort, wo das Allerheiligste in seiner christusförmigen Gestalt präsent ist: in der Kirche als Gemeinschaft der Getauften, und auch in der Kirche als sakralem Bauwerk. Neben vielen architektonischen Tempelbezügen christlicher Kirchengebäude kommt es auch nicht von ungefähr, dass ab dem 10. Jh. als prächtiges Ausstattungstück mancher großer Kirchen ein Siebenarmiger Leuchter angefertigt worden ist, der ja ursprünglich fest zum Jerusalemer Tempel gehört, hier jedoch ebenfalls christlich umgedeutet erscheint: Die sieben Flammen symbolisieren nun die sieben Sakramente der Kirche oder die sieben Gaben des Heiligen Geistes (vgl. etwa die aus dem 10.-12. Jh. stammenden Exemplare im Essener Dom, im Braunschweiger Dom oder im Stift Klosterneuburg).<sup>13</sup>

Das christliche Konzept der Himmelsstadt und die Identifikation des Neuen Jerusalem mit der Kirche führen in liturgischen Kontexten dazu, die biblische Jerusalem-Literatur metaphorisch auf die liturgische Fei ergemeinschaft der Christen oder auch auf die einzelnen Gläubigen zu beziehen. So stehen dann die zahlreichen Jerusalem-Aussagen in Gesangs- und Gebetstexten als Chiffren für die Kirche in ihrer irdischen und himmlischen Fei ergemeinschaft. Dies gilt gleichermaßen für die östlichen wie für die westlichen Liturgien der christlichen Kirchen.

Zur Verdeutlichung je ein kleines Beispiel: Die Introitus-Antiphon des vierten Sonntags der österlichen Bußzeit, die diesem Sonntag auch den Namen «Laetare-Sonntag» verleiht, lautet in der römisch-katholischen Liturgie bis heute:

*Laetare Jerusalem: et conventum facite omnes qui diligitis eam: gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis, ut exsultetis, et satiemini ab uberibus consolationis vestrae.*

Freue dich, Stadt Jerusalem! Seid fröhlich zusammen mit ihr, alle, die ihr traurig wart. Freut euch und trinkt euch satt an der Quelle göttlicher Tröstung (nach Jes 66,10-13).<sup>14</sup>



Selbstverständlich ist es die Kirche, die zu solcher Freude aufgerufen wird. In den Klagegesängen über Jerusalem innerhalb der Gebetsliturgien der Heiligen Woche (Karwoche/Trauermetten) gilt dann konsequent die Jerusalem-Klage oder der Ruf «Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum / Jerusalem, bekehre dich zu Gott, deinem Herrn!» im Kontext der Lesungen aus den biblischen Klageliedern nicht der Stadt Jerusalem in Palästina, sondern der Kirche bzw. den Christen, die ihr Herz durch Buße und Umkehr für die Feier des Paschamysteriums bereiten. In der griechisch-byzantinischen Liturgie finden wir etwa in der Liturgie des Ostersonntags einen Jerusalemjubel, der direkt mit dem Mysterium der Auferstehung Christi verbunden wird:

Werde Licht, werde Licht, neues Jerusalem. Denn des Herrn Herrlichkeit ging auf über dir. Tanze im Reigen jetzt, Sion, und jauchze. Du aber, Gottesmutter, freue dich, Reine, ob deines Kindes Erweckung.<sup>15</sup>

Neben den bisher erwähnten Jerusalembezügen treten in christlichen Liturgien speziell an solchen Schwellen oder Übergängen Motive dieser Stadt in den Vordergrund, die Anfang und Ende verkörpern; sei es Anfang und Ende zeitlicher, kalendarischer Ordnungen wie jener des Kirchenjahres, sei es die Schwelle zwischen Leben und Tod in der christlichen Bestattungsliturgie.

Untrennbar mit dem Beginn des Kirchenjahres verbunden ist in der reformatorischen Liturgiefamilie des deutschen Sprachraums und darüber hinaus das Kirchenlied «Macht hoch die Tür», das mit der ökumenischen Singbewegung seit langem auch zum katholischen Kernbestand der Adventslieder gehört.<sup>16</sup> Der Text knüpft an den bereits zitierten Psalm 24 mit seiner prägnanten Tor- und Einzugsliturgie ins Jerusalemer Heiligtum an. Das Lied wurde vom lutherischen Pfarrer Georg Weisell anlässlich einer Kirchweihe im Advent des Jahres 1623 gedichtet. Zumindest die erste und vierte der insgesamt fünf Strophen seien hier zitiert:

[1] Macht hoch die Tür, die Tor macht weit;  
es kommt der Herr der Herrlichkeit,  
ein König aller Königreich,  
ein Heiland aller Welt zugleich,  
der Heil und Leben mit sich bringt;  
derhalb jauchzt, mit Freuden singt:  
Gelobet sei mein Gott,  
mein Schöpfer reich von Rat.

[4] Macht hoch die Tür, die Tor macht weit,  
eu'r Herz zum Tempel zubereit'.

Die Zweiglein der Gottseligkeit  
steckt auf mit Andacht, Lust und Freud;  
so kommt der König auch zu euch,  
ja, Heil und Leben mit zugleich.  
Gelobet sei mein Gott,  
voll Rat, voll Tat, voll Gnad.

Ein weiteres evangelisches Kirchenlied, das zu den Glanzstücken der deutschen Kirchenlieddichtung überhaupt gehört und ebenfalls konfessionsübergreifend gesungen wird, repräsentiert christlich-liturgischen Umgang mit dem Jerusalem-Motiv und seinen biblischen Verzweigungen auf kaum überbietbare Weise. Es handelt sich um das Lied «Wachet auf, ruft uns die Stimme», das Philipp Nicolai im Jahr 1599 gedichtet hat.<sup>17</sup> Während es in der evangelischen Tradition als Hauptlied für den Ewigkeitssonntag zum Ende des Kirchenjahres fungiert, wird es in anderen Konfessionen als Adventslied am Beginn des Kirchenjahres verwendet. Es verknüpft das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) mit prominenten Jerusalem-Texten der Bibel (Jes 52,1-8 u. 60,1; Ps 24,8; Offb 19,9 u. 22,16) und mit Motiven aus dem biblischen Hohelied, in dem ja die Stadt Jerusalem, ihre Töchter und ihre Wächter ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Vor allem in der zweiten und dritten Strophe tritt Jerusalem als Braut Christi und himmlische Stadt in Erscheinung, mit der die Kirche jubelt und singt:

[1] «Wachet auf,» ruft uns die Stimme  
Der Wächter sehr hoch auf der Zinne,  
«Wach auf du Stadt Jerusalem!»

[2] Zion hört die Wächter singen,  
Das Herz tut ihr vor Freude springen,  
Sie wachet und steht eilend auf.  
Ihr Freund kommt vom Himmel prächtig,  
Von Gnaden stark, von Wahrheit mächtig;  
Ihr Licht wird hell, ihr Stern geht auf.  
Nun komm, du werthe Kron,  
Herr Jesu, Gottes Sohn!  
Hosianna!  
Wir folgen all zum Freudensaal  
Und halten mit das Abendmahl.

[3] Gloria sei dir gesungen  
Mit Menschen- und mit Engelzungen,  
Mit Harfen und mit Zimbeln schön.  
Von zwölf Perlen sind die Tore,

An deiner Stadt; wir stehn im Chore  
 Der Engel hoch um deinen Thron.  
 Kein Aug hat je gespürt,  
 Kein Ohr hat mehr gehört  
 Solche Freude.  
 Des jauchzen wir und singen dir  
 das Halleluja für und für.

Nicht nur am Ende des Kirchenjahres, auch am Ende des individuellen christlichen Lebensweges wird in der Bestattungsliturgie noch einmal an Jerusalem erinnert, wird die heilige Stadt im Himmel als Ziel und ewige Heimat beschworen – paradiesisches Leben und Frieden ohne Ende; dort, wo Gott selbst «alle Tränen von ihren Augen abwischen wird. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal.» (Offb 21,4). Eine der lateinischen Prozessions-Antiphonen zum letzten irdischen Weg des Verstorbenen lautet:

*In paradisum deducant te angeli:  
 in tuo adventu suscipiant te martyres,  
 et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.*<sup>18</sup>

Zum Paradies mögen Engel dich geleiten,  
 die heiligen Märtyrer dich begrüßen  
 und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.<sup>19</sup>

Aus den Sprach-, Klang- und Bildrepertoires jüdischer und christlicher Liturgie ist Jerusalem nicht wegzudenken.<sup>20</sup> Im Gottesdienst beider Religionen bleibt der Name und bleiben Qualitäten dieser Stadt in unterschiedlichen Transformationen unauslöschlich eingezeichnet; als irdischer und himmlischer Platzhalter für das Ziel aller Menschenwege, für das menschenfreundliche Entgegenkommen Gottes, für das Überwinden von Fremde, Ungerechtigkeit, Einsamkeit und Exil, für das Daheimsein bei Gott in ewiger Freude und ewigem Frieden.

Wenn die Stadt Jerusalem im Lauf ihrer langen Geschichte zu solch nachhaltigen Erinnerungen und Erwartungen Anlass gibt, so möge auch heute und morgen davon etwas wahr werden, auf dem Tempelplatz, an der Westmauer, in der Stadt zwischen Goldener und schmaler Pforte, zwischen dem Damaskus- und dem Zionstor, in den alten und neuen Vierteln dieser Stadt und zwischen den Staaten und Religionen, die Jerusalem als politische oder religiöse Hauptstadt für sich reklamieren.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Selbstverständlich ist Jerusalem neben Mekka und Medina auch für den Islam von zentraler Bedeutung. Die religiösen bzw. rituellen Jerusalembezüge des Islam können in diesem Beitrag jedoch nicht behandelt werden. Ein aktueller Literaturhinweis soll hier genügen: Martin Fuß, *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart 2012, bes. 117–260.

<sup>2</sup> Vgl. Gabriele Faßbeck, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, Tübingen 2000.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Clemens Leonhard, «Als ob sie vor mir ein Opfer dargebracht hätten». *Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge*, in: Albert Gerhards – Stephan Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn u.a. 2005 (Studien zu Judentum und Christentum), 107–122.

<sup>4</sup> Zitiert aus der Wochentags-*Amidah* in deutscher Übersetzung von Annette Böckler: *Seder hat-tefillôt. Das jüdische Gebetbuch*, hrsg. v. Jonathan Magonet in Zusammenarbeit mit Walter Homolka. Aus dem Hebr. von Annette Böckler, Bd. 1, Gütersloh 1997, 174–185.

<sup>5</sup> «The Torah and its housing have moved from merely representing the Sinai revelation in its mobile housing, to representing the permanent housing of the ark in the Jerusalem Temple itself.» Ruth Langer, *From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai: The Emergence of the Synagogue Torah Service*, in: *Worship* 72 (1998) 43–67, hier: 53.

<sup>6</sup> Zitiert nach: Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur*, in: Dies. u.a. (Hg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Identitätsverlust. Exilerfahrungen des Judentums*, Freiburg 2006 (Freiburger Universitätsblätter 172), 9–23; hier: 17.

<sup>7</sup> «Der eigentliche Wurzelgrund christlicher Liturgie liegt [...] in Jerusalem. Jerusalem ist der Ursprung [...]; liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlich hatte es den anderen Zentren eines voraus: die heiligen Stätten.» Albert Gerhards – Benedikt Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008, 75.

<sup>8</sup> «Entscheidender Motor der Austauschbeziehungen waren die Wallfahrten ins Heilige Land, die seit Konstantin sprunghaft zunahmen und durch zahlreiche Pilgerberichte [am bekanntesten ist jener der Pilgerin Egeria aus dem 4. Jh.] literarisch belegt sind.» Gerhards – Kranemann, *Einführung* (s. Anm. 7), 75.

<sup>9</sup> Vgl. Martin Klöckener, *Die «Feier vom Leben und Sterben Jesu Christi» am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 41 (1991) 210–251.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Allan Doig, *Liturgy and Architecture. From the Early Church to the Middle Ages*, Farnham (UK)–Burlington (USA) 2009; Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Münster 1964.

<sup>11</sup> Zitiert nach: Franz Joseph Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Bd. 1, Neudruck der Ausgabe Freiburg i.Br. 1853, Aalen 1964, 319–320; Kommentar zum Hymnus: ebd., 320–322. In der Liturgia horarum nach geltender römisch-katholischer Ordnung wird dieser Hymnus – von neun auf fünf Strophen verkürzt, mit umgestellter Anfangszeile «Urbs Ierusalem beata» und weiteren textkritischen Varianten – in der ersten und zweiten Vesper des Kirchweihfestes gesungen. Vgl. *Liber Hymnarius zum Antiphonale Romanum*, Solesmes 1983, 247–248; *Antiphonale zum Stundengebet*, Freiburg u.a. 1990, 1123.

<sup>12</sup> Deutsche Übertragung nach dem *Antiphonale zum Stundengebet*, Freiburg u.a. 1990, 1123.

<sup>13</sup> Vgl. Adolf Reinle, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung*, Darmstadt 1988, 111–113.

<sup>14</sup> *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, 108–109 (lat.); *Messbuch. Die Feier der Heiligen Messe*, für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil I, Köln u.a. 1975, 29 (dt.).

<sup>15</sup> *Pentekostarion*, Athen 1984, 4; dt. Übers. zitiert nach: Kilian Kirchhoff, *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*, hrsg. v. Johannes Madey, Münster 1988, 23 (Beginn der neunten Ode des Osterkanons; Johannes von Damaskos zugeschrieben). Ich danke Bert Groen für den Hinweis auf diesen Gesang. Der Verlauf des Textes lässt

klar erkennen, dass mit dem neuen Jerusalem und mit Sion die Ostern feiernde Gemeinschaft der Kirche gemeint ist. Der Text greift auf Jes 60,1 zurück und spielt gleichzeitig die Vision vom neuen Jerusalem aus Offb 21-22 ein. In der orthodoxen Liturgie des Ostersonntags wird der Ruf an mehreren Stellen gesungen und wiederholt (vgl. etwa: *Der Gottesdienst am Ostersonntag – Pas'cha des Herrn*, zusammengestellt und übersetzt von HH. Erzpriester Dimitrij IGNATIEV, München 1992, 34.60.79-83).

<sup>16</sup> *Evangelisches Gesangbuch* (1993) Nr. 1 (!); *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 107.

<sup>17</sup> *Evangelisches Gesangbuch* (1993) Nr. 147; *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 110. Vgl. Ansgar FRANZ, *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, in: Hansjakob BECKER u.a. (Hg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, 154-166.

<sup>18</sup> *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, 697.

<sup>19</sup> *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 84.

<sup>20</sup> Das gilt auch für neue liturgische Feierformen wie politische Gottesdienste oder Frauenliturgien. Vgl. dazu Peter EBENBAUER, *Treffpunkt Jerusalem. Aktuelle Wandlungsprozesse liturgisch evozierter Transzendenz*, in: Reinhold ESTERBAUER – Peter EBENBAUER – Christian WESSELY (Hg.), *Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform*, Stuttgart 2008, 153-168; Ulrike BECHMANN, *Jerusalem als Transzendenzsignal im liturgischen Raum*, in: ebd., 169-174.

DOMINIK SKALA · FREIBURG IM BREISGAU

## KLINGE, JERUSALEM!

*Petr Eben, Marc Chagall und die Farben Israels*

Lange hat es gedauert, bis Petr Eben Jerusalem tatsächlich schauen durfte. Es schien, als würde der jüdische Pesachwunsch «Nächstes Jahr in Jerusalem» auch für ihn im Status messianischer Verheißung verbleiben. Über Jahrzehnte hatte der 1929 in Žamberk geborene und 2007 in Prag verstorbene tschechische Komponist sich bemüht, eine Ausreisegenehmigung zu erhalten. Doch Israel war Feindesland, die tschechoslowakischen Behörden ließen ihm keine Möglichkeit und so musste er sich bis nach dem Fall des Eisernen Vorhangs gedulden. Und auch dann sollte es noch einige Jahre dauern, bis es soweit war. Im Frühjahr 1998 betrat Eben schließlich die Heilige Stadt, in der Dormition Abbey erklangen seine *Improvisation über Comenius*, das *Lied der Ruth* und auch *Die Fenster nach Marc Chagall* (tschechischer Originaltitel: *Okna podle Marca Chagalla*).<sup>1</sup>

Mit dem Erklängen dieses Stückes schloss sich ein Kreis. Bereits früh<sup>2</sup> hatte Eben Reproduktionen von Chagalls Glasfenstern in der Synagoge des Hadassah Medical Center in Jerusalem kennengelernt. Als er dann Mitte der 1970er Jahre anlässlich des Ausstellungszyklus «Bilder und Musik» der Kunsthalle in Cheb/Eger (heute Tschechien) einen Kompositionsauftrag erhielt, kam er auf die Jerusalemer Fenster zurück und schuf das vierteilige Werk, dessen einzelne Sätze Vertonungen je eines der Fenster darstellen.

Marc Chagall (1887–1985) seinerseits war in den späten 1950er Jahren mit der Gestaltung von insgesamt zwölf Fensterflächen der Jerusalemer Krankenhaussynagoge beauftragt worden.<sup>3</sup> Die je dreiteiligen vier Seiten des Synagogenturms widmete er den zwölf Stämmen Israels, wobei er syntaktisch und semantisch auf biblische Vorlagen zurückgriff: Zu dreien lagerten die Stämme Israels auf ihrem Weg ins Gelobte Land an den Seiten des Bundeszeltes, so wie auch bei Ezechiel die Tore Jerusalems («Und der Name der Stadt soll von heute an sein: Hier ist der Herr.» Ez 48,30–35)

*DOMINIK SKALA, geb. 1985, Studium der Musiktheorie und Schulmusik sowie der Katholischen Theologie und Geschichtswissenschaft in Freiburg i.Br. und Rom; seit 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Christliche Gesellschaftslehre der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.*

nach den zwölf Stämmen benannt sind. Die Ordnung der Farbgebung der Fenster mit dem Rekurs auf das Brustschild des Aaron<sup>4</sup> bringt einen weiteren alttestamentlichen Bezugspunkt ein. Das in vier Reihen mit unterschiedlichen Edelsteinen bedeckte Schmuckstück entspricht den Farben der einzelnen Fenster. Sie leuchten in differenzierter Strahlkraft in ihren Hauptfarben blau, rot, gelb und grün. Ikonographisch griff Chagall die Attribute und Symbole des jakobitischen (Gen 48-49) und des mosaischen Segens (Dtn 33) auf.

### *Vom Bild zum Ton*

«Chagall liest die Bibel, und plötzlich werden die Stellen Licht»<sup>5</sup> hat der französische Philosoph Gaston Bachelard über die frühen Zeichnungen des russischstämmigen Künstlers gesagt. «Petr Eben sieht Chagall, und plötzlich werden Farben Ton», möchte man ergänzen, wenn die *Fenster* für Orgel und Trompete von Petr Eben erklingen. Mehr aus politischen als aus inhaltlichen Gründen hatte Eben darauf verzichtet, die einzelnen Sätze des Stückes mit ihrem biblischen Namensgeber zu bezeichnen. So heißt die Vertonung von Ruben schlicht *Blaues Fenster*, Issachar ist entsprechend grün, Sebulon rot und Levi golden. Jedoch eröffnet diese Benennung, die in der atheistisch-sozialistischen Tschechoslowakei eine Drucklegung ermöglichte, jenseits aller biblischer Ausdeutung einen weiteren Interpretationsraum, jenen nämlich der direkten Verbindung von visueller Farbe und akustischem Klang. Dieser Konnex von Farbe und Klang ist dabei – auch gerade im Hinblick auf den Themenkreis von Bibel, Israel und Heiliger Stadt – kein kompositorisches Novum Ebens. Bereits einige Jahre vor Eben hatte der Franzose Olivier Messiaen (1908–1992) in seiner Komposition *Couleurs de la Cite celeste* (1961) Jerusalem *synästhetisch* zu interpretieren versucht.<sup>6</sup> Messiaen setzte dabei auf harmonische und rhythmische Komplexe, die ihren Konstruktionspunkt in seinen persönlichen Klang-Farb-Empfindungen hatten.

Indem Petr Eben nun vier der zwölf Jerusalemer Fenster auswählte und die (Farb-) Wirkungen, die Chagalls Werk in ihm hervorriefen, in seine eigene (Klang-) Sprache übersetzte, schuf er gleichzeitig eine eigene Interpretation. Darin integriert er nicht nur die Gehalte der Geschichten rund um die Stämme Israels, sondern bringt auch jenen Überhang zur Entfaltung, den die Kunst als Kunst von aller sprachlich verfassten Reflexion abgrenzt und dessen Benennung freilich nur um den Preis der Gefahr einer zeitweiligen Reduktion künstlerischer Intention zu erringen ist. Versucht will ein Sprechen über Musik dennoch sein – *et ars quaerens intellectum*.

Doch wie klingen Farben? Gibt es in aller und durch alle biblische Semantik hindurch einen Unterschied zwischen blauen, grünen, roten und

goldenen Klängen? Und lassen sich solche Farbwahrnehmungen auch über die subjektive Perspektive des Komponisten oder des bzw. der angeregt Hörenden hinweg kommunizieren? An drei kurzen Beispielen sei ausgeführt, wie sich in Petr Ebens Komposition die verschiedenen Interpretationsebenen durchdringen – biblische Elemente, Chagalls bildnerische Umsetzung und Ebens Interpretation dieser Momente.

### *Thema und Entwicklung*

Das *Blaue Fenster*, der erste Satz von Ebens Werk, ist eine kompositorische Annäherung an Chagalls Ruben-Fenster. «Ruben, mein Erster, du meine Stärke, / meiner Zeugungskraft Erstling, / übermütig an Stolz, übermütig an Kraft, brodelnd wie Wasser.» So attribuiert der Jakobssegens in Gen 49,3f den ältesten der Söhne Israels. Marc Chagall greift in seiner Bildgebung durch die Wahl eines die Szenerie beherrschenden, teils strahlenden Blaus zunächst in direkter Übertragung das Element des lebenspendenden Wassers auf. Im Meeresblau schwimmen Fische, das Blau des Himmels bevölkern jauchzende Vögel. Auf dieser Grundierung entfalten sich Elemente der Geschichte des Erstgeborenen und seines Stammes, der nach dem Wunsch und Segen seines Vaters nach der Schändung des Bettes Jakobs der Erste nicht bleiben sollte. Für den Künstler Chagall scheint jedoch genauso wie für den biblischen Redaktor (vgl. 1 Chr 5,1 «Doch richten sich die Stammeslisten nicht nach dem Erstgeburtsrecht [...]») diese Episode der Biographie Rubens weniger von Belang zu sein: Er ruft vielmehr durch eine rote Blume am rechten Rand des Bildes die Alraunen-Geschichte um seine Mutter Lea (Gen 30,14) auf und verkündet durch die lebensvollen Blautöne hindurch in hebräischen Zeichen Jesajas Lobpreis der Erhabenheit Gottes: «Wer misst das Meer mit der hohlen Hand? [...]» (Jes 40,12f).

Hört und analysiert man nun Petr Ebens Vertonung, so wird schnell die Bedeutung offensichtlich, die auch für den Komponisten die schäumende Kraft des Wasser zu haben scheint: *Con moto persistente*, mit anhaltender Bewegung, ist der Satz zu interpretieren. Das unablässig brodelnde Moment des Blau findet sich übersetzt in einen Prozess musikalischer Entfaltung dieser Kraft: Schnelle Triolenfiguren werden von der Orgel extemporiert, deren wilder Gestus durch eine kontrapunktische Mechanik eher forciert als gebremst wird. Der Dissonanzreichtum der Tonsprache Ebens stellt sich ebenfalls in den Dienst dieses Ansinnens. Ein vorantreibender, bewegter Gestus ist bereits dem Eröffnungsteil eingeschrieben. Der Gesamtaufbau des Stückes erfolgt nach den Prinzipien entwickelnder Variation: Ein relativ unspezifisches und wohl aus dem improvisatorischen Repertoire Ebens gewonnenes Choralzitat wird beim ersten Trompeteneinsatz als strukturierendes Thema eingeführt und erfährt durch den Verlauf des Satzes ver-



schiedene Varianten: Auszierungen, Spreizung der Intervalle, Stimmtausch zwischen Trompete und Orgel, Reduktion der Notenwerte des Themas auf ein rhythmisches Grundgerüst, Transpositionen. Aber auch hier: Wenn im weiteren Verlauf des Stückes die Orgel die schnellen Triolen unterbricht, um etwa ihrerseits das Thema zu führen, wird eben dieses rhythmische Moment von der Trompete übernommen. Die stete Bewegung ist verbunden mit einer nicht zu überhörenden Steigerung, Sinnbild wiederum der überschäumenden Kraftentfaltung Rubens. Die Dynamik schwillt im Verlauf der Variationen an, die Triolenstimme wird in höhere und tiefere Regionen unter Beibehaltung der Bewegungsintensität verlegt und rhythmisch leicht variiert – semantisch vielleicht Ausdruck umfassender und bleibender Lebenskraft (vgl. Dtn 33,6 «Ruben soll leben, er sterbe nicht aus [...]») und melodisch-gestisch schon vorausdeutend auf den vierten Satz.

Liegt in einer solchen Komposition nun ein spezifisches farbiges, gar «blaues» Moment? In jedem Falle stellt sich die musikalische Sprache Ebens der sich zuvorderst farblich ausdrückenden Interpretation Chagalls nicht entgegen. Beide verstärken vielmehr mit den je ihrer Kunstform eigenen Mitteln die biblisch vorgegebenen Motive und bringen sie zum visuellen bzw. zum akustischen Ausdruck. Sie konstituieren eine Atmosphäre künstlerischer Reflexion, die auf einer vorsprachlichen Ebene die Momente von biblischem Befund, farblicher Interpretation und musikalischer Sprache integriert und den Interpretations- und Verständnishorizont der Hörerin bzw. des Hörers zu weiten vermag.

### *Farbe und Form*

Auch der zweite Satz von Ebens Komposition, das *Grüne Fenster* des Stammes Issachar, bildet einen solchen Dreiklang aus biblischer Semantik, farblicher Illustration und einer damit korrespondierenden musikalischen Form. Petr Eben selbst hat das ihm als Vorlage seiner Vertonung dienende Glasfenster als ein «orientalisches Pastorale»<sup>7</sup> bezeichnet. In sanftem, immer wieder leicht abgestuftem Grün grundiert Chagall die ikonographischen Symbole des Stammes, der in der landwirtschaftlich fruchtbaren Ebene von Esdrelon am Berg Tabor seine geographische Heimstätte hat. Der sich durch die Glasfläche rankende Wein und der ruhende Esel als «Haustier» Issachars illustrieren die Atmosphäre der zarten Ruhe. Wie im Falle Rubens ist die Segnung des Stammes durch Jakob mit Einschränkungen belegt, die sich aber auch hier für Chagall nicht in den Vordergrund drängen: Der angekündigte Frondienst vermag die Ruhe und Freundlichkeit des Landes nicht zu schmälern (vgl. Gen 49,14f).

Musikalisch findet diese sanfte Szenerie ihren Niederschlag in der Anlage der Großform des Satzes. Anfangs- und Schlussteil entsprechen sich

ihrer Motivik, Dynamik und Satztechnik nach und schließen so den Bogen der ruhigen Sanftheit auf der formalen Ebene A – B – A'. Die Tempo- und Aufführungsanweisung *Andantino pastorale* greift Ebens Eindruck der bildnerischen Vorlage wortgetreu auf und diktiert den Grundgestus, Streicherstimmen in der Orgel und die gedämpfte Trompete sind instrumentatorische Mittel, die diese Atmosphäre klanglich realisieren. Der Mittelteil ist als Kontrastteil angelegt. *Ben ritmico staccato* hat die Orgel im *Allegretto* zu intonieren. Auch das exakte Übereinander von Trompete und Orgel wird stellenweise freigegeben. *A piacere* spielt die Trompete nun in neuer Klangfarbe – durch den Straight Mute gedämpft – ihre Kantilenen über dem rhythmisch-impulsiven Grund der Orgel. Dass auch in diesem Teil wieder motivische Reminiszenzen an den später erklingenden vierten und letzten Satz auftauchen, darf musikalisch als Zusammenhang stiftendes Mittel und theologisch als Hinweis auf die Einheit der Stämme im Volk Israel in der Verehrung des einen Gottes auf dem Berg Zion gelesen werden.

### *Lobpreis und Hommage*

So ist es nach dem *risoluto e drammatico* zu interpretierenden dritten Satz, der das *Rote Fenster* des Stammes Sebulon in Töne setzt, schließlich das *Goldene Fenster*, das den Kreis auf Jerusalem hin öffnet. Der Erhabenheit seiner Klanglichkeit nach stellt es einen würdevollen Abschluss und Höhepunkt von Ebens Zyklus dar. Die Bezugnahme auf die biblischen Vorlagen und auf Chagall erfolgt wiederum auf verschiedenen musikalischen Ebenen. Zunächst mit Blick auf die «goldene» Aura. Den Söhnen des Stammes Levi wird im Segen des Jakob kein eigenes Land zugesprochen. Stattdessen werden sie dazu bestellt, als «Wächter über den Bund» (Dtn 33,9) im Jerusalemer Tempel zur Ehre des Herrn «Weihrauch aufzulegen» und «Ganzopfer darzubringen» (vgl. Dtn 33,10). Diese Würde des Tempeldienstes greift Chagall auf, leuchtende Kerzen umrahmen die Gesetzestafeln, vier phantastische Tiere «verkörpern geheimnisvoll Weisheit und religiösen Geist der Synagoge»<sup>8</sup>. Auch Petr Eben schreibt sich in der Wahl von Tonart und Registrierung in diese Interpretation ein. Zwar ist es, den Gesamtzyklus der *Fenster* betrachtend, wenig hilfreich, klassische und konstante Tonarten zu benennen. Der letzte Satz bewegt sich jedoch immer wieder im Bereich von B-Dur und evoziert damit unweigerlich die innerhalb der B-Tonarten vor allem den Blechblasinstrumenten eigene, festliche Klanglichkeit.

Innerhalb dieser Farbumgebung gestaltet Eben nun die Komposition nicht nur als eine klingende Illustration des Stammes Levi, sondern gleichermaßen auch als eine Hommage an Chagall. Dies geschieht durch die Bezugnahme auf zwei entscheidende biographische Koordinaten des Malers. Zum einen ist das grundierende Orgelement ein Verweis auf dessen Heimat

Russland. Eben verwendet und instrumentiert ein russisch-orthodoxes Choralzitat, das allerdings nicht nur den religiös-liturgischen Hintergrund der Ostkirchen aufruft. Es handelt sich bei der Phrase um die gleiche Zeile, die auch Petr Tschaikowsky (1840–1893) in seiner *Ouverture 1812* thematisch gebraucht hatte – eine Reminiszenz, die auch die Geschichte russischer Musik und Kunst insgesamt abseits der offiziellen Liturgie integriert sehen will. Zum anderen lässt er – als Verweis auf das jüdische Bekenntnis Chagalls – die Trompete eine Melodie intonieren, die ihrem Gestus nach an den Synagogengesang des jüdischen Gottesdienstes erinnert. Diese beiden Schichten schiebt Eben im ersten Teil dieses letzten Satzes über- und ineinander, legt die Entscheidung über die Gestaltung der genauen Einsatzabstände und Zusammenklänge aber in die Hände der Interpretinnen und Interpreten. Dieser Verzicht auf exakte Vorgaben verleiht so jeder Interpretation eine immer wieder neue syntaktische Einmaligkeit vor dem Hintergrund der beschriebenen Grundelemente. In der Mitte des Satzes finden Orgel und Trompete rhythmisch wieder zusammen und führen das bereits in den vorangegangenen Sätzen verschiedentlich exponierte motivische Material weiter zu einer thematischen Phrase, die in einer eindrücklichen Mischung aus Würde und Heiterkeit das Werk zu einem festlichen Abschluss bringt und so das Gotteslob Israels vollendet.

### *Konstruktion und Interpretation*

Jerusalem als Topos und Referenzpunkt der Musikgeschichte harret einer umfassenden wissenschaftlichen Aufarbeitung.<sup>9</sup> Eine Komposition wie Petr Ebens *Die Fenster nach Marc Chagall* macht indes deutlich, dass die Stadt Davids auf der Ebene musikalischer Realisierung auch und gerade im 20./21. Jahrhundert eine Projektionsfläche künstlerischer Auseinandersetzung bietet – in den verschiedensten künstlerbiographischen Perspektiven. Dass Eben als Komponist sich über die Instanz der Farbe in diesen Themenkreis hineinbewegt, mag indes kaum zu verwundern. Wohl nicht von ungefähr treibt eine Stadt, die vor allem die Summe ihrer vielfältigen religiösen und politischen, kulturgeschichtlichen und gegenwartsspezifischen Konstruktionen ist, die Mannigfaltigkeiten künstlerischen Ausdrucks an und kommt erst in deren gegenseitiger Durchdringung zu jenem adäquaten Bild der zugleich irdischen und himmlischen Stadt: *Jerusalem, / die goldene, / aus Nichts* (Hilde Domin).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. einführend zur Biographie Petr Ebens Dominik SKALA, Art. «Eben, Petr» in: BBKL Bd. XXIX (2008), 369–376; eine große Anzahl von Dokumenten trägt zusammen Katerina VONDROVICOVÁ, *Petr Eben. Leben und Werk*, Mainz u.a. 2000.

<sup>2</sup> Zu den Umständen der Entstehung äußert sich Petr Eben in einem Interview mit Paula H. SWARTZ in: DIES., *Time Versus Space. A relationship between music and the visual arts as revealed in Petr Eben's Okna and Marc Chagall's Jerusalem Windows*, Diss. University of Cincinnati 2005; das Stück ist verlegt bei der Edition Supraphon Prag (PRAHA6390), aus der Vielzahl der vorliegenden Aufnahmen seien jene von David TASA und Gert AUGST (Gallo) sowie von Anthony PLOG und Hans-Ola ERICSSON (Bis) herausgehoben.

<sup>3</sup> Zur Entstehung, Einordnung und Deutung des Fensterzyklus vgl. die Einführung von Jean LEYMARIE in *Marc Chagall. Die Glasfenster von Jerusalem*, Freiburg/Basel/Wien <sup>3</sup>1981, 7–18.

<sup>4</sup> Vgl. Ex 28,15f «[...] Mach eine Lostasche für den Schiedspruch; als Kunstweberarbeit wie das Efod sollst du sie herstellen; aus Gold, violetterm und rotem Purpur, Karmesin und gezwirntem Byssus sollst du sie herstellen. Sie soll quadratisch sein, zusammengefaltet, eine Spanne lang und eine Spanne breit. Besetze sie mit gefassten Edelsteinen in vier Reihen: die erste Reihe mit Rubin, Topas und Smaragd; die zweite Reihe mit Karfunkel, Saphir und Jaspis; die dritte Reihe mit Achat, Hyazinth und Amethyst; die vierte Reihe mit Chrysolith, Carneol und Onyx; sie sollen in Gold gefasst und eingesetzt sein. Die Steine sollen auf die Namen der Söhne Israels lauten, zwölf Steine auf ihre Namen – in Siegelgravierung. Jeder laute auf einen Namen der zwölf Stämme.»

<sup>5</sup> Zit. nach LEYMARIE, Einführung (s. Anm. 3), 11.

<sup>6</sup> Unter dem Stichwort der *Synästhesie* fasst die Musikpsychologie das seltene Phänomen, dass bei einer Hörerin bzw. einem Hörer kontextunabhängig «ein sensomotorischer Stimulus neben der Zielmodalität eine Sinnesempfindung in einer weiteren Modalität hervorruft» (Mirjam JAMES, Art. *Synästhesie*, in: Helga DE LA MOTTE-HABER u.a. [Hg.] *Lexikon der Systematischen Musikwissenschaft* [Handbuch der Systematischen Musikwissenschaft 6], Laaber 2010, 465–466, 465). Von Olivier Messiaen ist bekannt, dass er bestimmte Klänge mit spezifischen Farben und Farbkombinationen assoziierte. Der – empirisch noch weitaus seltener auftretende – umgekehrte Fall einer Verknüpfung von Farben mit bestimmten Klängen liegt im Falle von Ebens Verknüpfungen von Klang und Farbe wohl nicht vor. Sie sind vielmehr als Ergebnis von improvisatorischer Tätigkeit im Sinne sog. *intermodaler Analogien* zu verstehen, die als kulturell (vor)geprägte und «relative, vom jeweiligen Kontext abhängige Zuordnungen, ... aktiv und bewusst vorgenommen werden und den allermeisten Menschen zugänglich sind» (Stefan KLUTE, *Sonderleistung des Hörens: Absolutes Gehör und Synästhesie*, in: Helga DE LA MOTTE-HABER / Günther RÖTTER [Hg.], *Musikpsychologie* [Handbuch der Systematischen Musikwissenschaft 3], Laaber 2005, 155–172, 168).

<sup>7</sup> Zit. nach VONDROVICOVÁ, Petr Eben (s. Anm. 1), 141.

<sup>8</sup> LEYMARIE, Einführung (s. Anm. 3), 39.

<sup>9</sup> Die einschlägigen großen deutschen und englischsprachigen Musiklexika (Die Musik in Geschichte und Gegenwart, The New Grove) führen erstaunlicherweise keine Lemmata zu «Jerusalem». Aus der europäischen Warte müsste ein solcher Versuch sowohl die Jerusalem verhafteten Textvertonungen als auch die späteren, oratorischen und rein instrumentalen Werke in den Blick nehmen und verorten.

KLAUS BIEBERSTEIN · BAMBERG

«EINE ‹ABBILDUNG› DES AN SICH  
UNRÄUMLICHEN IM RAUME»

*Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems*

1. *Die Mitte der Welt bestimmen*

Mittelalterliche Weltkarten weisen Jerusalem als Mitte der Welt aus. Die früheste Darstellung einer kreisrunden Weltkarte mit Jerusalem im Zentrum findet sich in einer um 1110 angefertigten astronomischen Handschrift im St. John's College in Oxford. Weitere Beispiele bieten ein um 1265 verfertigtes Psalter der Britischen Nationalbibliothek in London, eine um 1290 gezeichnete großformatige Wandkarte der Kathedrale von Hereford sowie die berühmte, um 1300 entworfene Karte des Benediktinerinnen-Klosters von Ebstorf in der Lüneburger Heide, die 1943 einem Bombenangriff zum Opfer fiel.

Dabei war diese Ansetzung Jerusalems nicht selbstverständlich; sie war Weltkarten aus der Zeit vor den Kreuzzügen noch unbekannt, setzte erst kurz nach dem ersten Kreuzzug ein, als die Heilige Stadt ins Zentrum des abendländischen Symbolsystems rückte, und wurde wieder aufgegeben, als mit der Verbreitung des magnetischen Kompasses und der Zunahme des Seehandels im 15. Jh. erste Portolankarten auf der Grundlage geometrischer Vermessungen entstanden und sich der ‹Sitz im Leben› der Weltkarten vom mythischen in den geometrisch-naturwissenschaftlichen Diskurs verschob.<sup>1</sup>

Allerdings war die Wertschätzung für Jerusalem, die in diesen Weltkarten graphisch zum Ausdruck kam, nicht neu. Nur wurde sie vor dem ersten Kreuzzug nie kartographisch, sondern nur literarisch ausgedrückt, indem die Stadt als ‹Mitte› oder ‹Nabel der Welt› bezeichnet wurde. So berichtet Robertus Monachus, Papst Urban II. habe in seinem Aufruf zum ersten Kreuzzug auf dem Konzil von Clermont 1095 das Ziel des Kreuzzuges ‹Nabel der Welt› genannt und somit eine Formulierung aufgenommen, die letztlich auf Ez 38,12 zurückgeht.

Zwar konnte die Bezeichnung Jerusalems als ‹Mitte› oder ‹Nabel der Welt› zumindest in der jüdischen und christlichen Welt über 2000 Jahre

*KLAUS BIEBERSTEIN, geb. 1955, Promotion 1991 in Tübingen, Habilitation 1998 in Freiburg i. Üe., ist seit 2001 Inhaber des Lehrstuhls für Alttestamentliche Wissenschaften an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.*

eine breite Zustimmung finden, doch war die sich anschließende Frage, wo die Mitte der Welt innerhalb Jerusalems genauer zu lokalisieren sei, stets umstritten.<sup>2</sup> So schränkte der muslimische Gelehrte Abū Ḥālid Thawr ibn Yazīd al-Kalāʿī (gest. vermutlich 770) in seiner systematischen Suche den Horizont in sieben gedanklichen Schritten zuerst auf Syrien, dann auf Palästina, sodann auf Jerusalem und schließlich auf dessen heiligen Berg ein, um schlussendlich den Felsendom als allerheiligstes Zentrum der Welt zu bestimmen:

Das Heilige der Erde ist Syrien,  
 und das Heilige Syriens ist Palästina,  
 und das Heilige Palästinas ist Jerusalem (arab. Bait al-Maqdis),  
 und das Heilige Jerusalems ist der Berg,  
 und das Heilige des Berges ist die Moschee,  
 und das Heilige der Moschee ist der Felsendom (arab. al-Qubba).<sup>3</sup>

Dabei war der muslimische Gelehrte in seiner Argumentation in sieben Schritten nicht mehr sonderlich originell, sondern folgte einer älteren jüdischen Tradition. Schließlich wurde die Errichtung des Felsendomes von muslimischer, jüdischer und christlicher Seite als Wiederherstellung des biblischen Tempels begrüßt, und so lag es mehr als nur nahe, eine Tradition des spätantiken Midrasch Tanhuma, eines jüdischen Kommentars zur Thora, aufzugreifen, der das Denken in den selben sieben Ringen konzentrisch auf den selben Ort gelenkt hatte, an dem vormals der biblische Tempel gestanden hatte, um diesen Ort als Mitte und Grundstein der Welt auszuweisen:

Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt  
 und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel  
 und das Heiligtum (hebr. Bēt ha-Miqdaš) in der Mitte Jerusalems  
 und der Tempel in der Mitte des Heiligtums  
 und die Lade in der Mitte des Tempels  
 und der Grundstein [der Welt] vor der Lade.<sup>4</sup>

Christliche Autoren hingegen suchten die Mitte der Welt niemals an diesem Ort. Vielmehr verwies der aus Gallien stammende Bischof Arculf, der die Stadt um 680 besuchte, in seinem Bericht über die Heiligen Stätten des Landes auf eine Säule, die auf einem Platz innerhalb des nördlichen Stadttores von Jerusalem stand<sup>5</sup> und nach der dieses Stadttor noch heute, ein Jahrtausend nach dem Abgang der Säule, den Namen «Säulentor» (arab. Bāb al-ʿAmūd) trägt.

Aber die meisten christlichen Zeugen folgten dieser Lokalisierung am nördlichen Stadttor nicht, sondern suchten die Mitte der Welt südwestlich des Tores im heutigen Christlichen Viertel, entweder am Golgothafels als Ort des Kreuzestodes Jesu Christi oder am benachbarten Heiligen Grab als

Ort seiner Auferstehung. So habe nach einem Logion, das von Beda Venerabilis überliefert wurde, schon Bischof Victorinus von Pettau, der in der diokletianischen Verfolgung um 303–305 sein Leben verloren hatte, ohne Jerusalem jemals gesehen zu haben, Golgotha als Mitte der Welt bezeichnet:

Es gibt einen Ort, von dem wir glauben, dass er von allem die Mitte sei; «Golgotha» nennen ihn die Juden mit heimischem Namen.<sup>6</sup>

Als Jahrzehnte später Kaiser Konstantin der Große in den Jahren 325–335 über Golgotha und dem Heiligen Grab die erste Kirchenanlage errichten ließ, wurde diese aber nicht auf Golgotha ausgerichtet. Vielmehr blieb Golgotha buchstäblich links liegen, und die Achse der Anlage wurde so geradlinig auf das Heilige Grab zugeführt, dass Eusebius von Caesarea den Fels des Kreuzestodes Jesu in seiner ausführlichen Beschreibung des Baues mit Schweigen übergang, um allein das Heilige Grab als Fluchtpunkt und Ziel der Anlage auszuweisen; und in dieser Tradition bezeichnete auch noch Petrus Venerabilis in einer Predigt von 1146/47 nicht Golgotha, sondern das Heilige Grab als Mitte der Welt:

Jenes freilich, jenes Grab des Erlösers, ist eigentlich das Herz der Erde, das heißt, der Ort wird die «Mitte der Welt» genannt.<sup>7</sup>

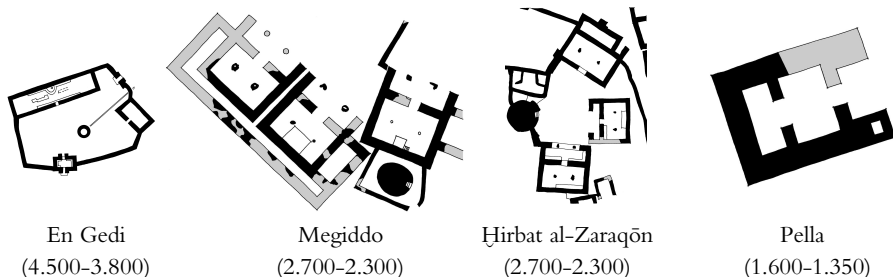
Doch blieb es nicht bei diesen beiden rivalisierenden christlichen Traditionen. Vielmehr wurde – vermutlich als Versuch zur Vermittlung zwischen den beiden – nach einer dritten, erstmals um 870 von Bernardus Monachus sowie im nur vage datierbaren Typikon der Anastasis überlieferten Tradition weder Golgotha noch das Heilige Grab, sondern ein von beiden Stätten etwa gleich weit entfernter dritter Ort als «Nabel der Welt» ausgezeichnet und wird bis heute im griechisch-orthodoxen Katholikon der Kirchenanlage verehrt.

Würde man diesen Diskurs in Stein mit seinen (mindestens) fünf unterschiedlichen Ansetzungen der Mitte der Welt innerhalb Jerusalems als geometrisch-geographischen Streit interpretieren, müsste man ihn als absurd bezeichnen. Schließlich hat noch niemand den Abstand von den Rändern der Welt zu ihrem mutmaßlichen Zentrum metergenau vermessen. Zudem war die Kugelform der Erde seit der Antike allzeit bekannt, und Pilger, die mit dem Schiff von Venedig kamen und auf See zuerst die Masten der Schiffe und erst später die Schiffe selbst über dem Horizont auftauchen sahen, haben ihre Beobachtungen zur Krümmung der Erdoberfläche auch treffend auf die Kugelgestalt der Erde zurückgeführt. Auf der Oberfläche einer Kugel aber kann kein Punkt als Zentrum gelten. Demnach handelt es sich in der jahrhundertelangen Suche nach der Mitte der Welt nicht um einen geometrisch-geographischen Streit, sondern um die Frage, was im Zentrum

einer Weltanschauung stehen und worum sich das Leben drehen solle – ein Diskurs um eine an sich höchst unanschauliche Frage, die in dieser eigentümlichen Denkform verräumlicht und räumlich ausgetragen wurde, um dem gemeinsamen Leben einer Symbolgemeinschaft eine Orientierung zu geben.

## 2. Das Heilige sondern

Eng mit der Bestimmung der Mitte der Welt verbunden ist die Unterscheidung zwischen «heilig» und «profan», die in der südlichen Levante seit dem Chalkolithikum mittels Tempelbauten auch in architektonischer Form umgesetzt wurde,<sup>8</sup> womit eine zweite Art von Verräumlichung von an sich Unräumlichem greifbar wird.



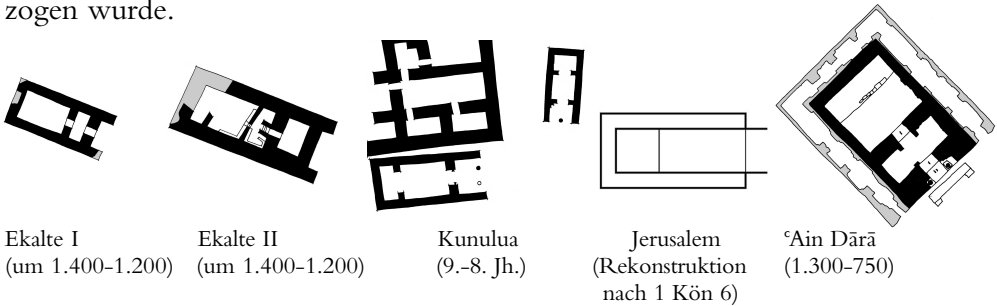
Dabei waren die ersten Tempel zunächst noch einfache Breitraumhäuser, von profanen Wohnhäusern noch kaum unterscheidbar. Der Eingang zur Cella, dem Hauptraum des Tempels, lag wie im Tempel von En Gedi (4.500–3.800 v. Chr.) am Westufer des Toten Meeres stets in der Mitte der Breitseite, und in der Cella verliefen entlang der Wände Bänke zur Niederlegung von Gaben. Diese Bänke waren an der dem Eingang gegenüber liegenden Seite – vom einfallenden Licht erhellt – zu Postamenten verbreitert, um, wie Aschespuren zeigen, als Altäre sowie zur Aufstellung ikonischer oder anikonischer Repräsentationen der seinerzeit meist noch weiblichen Gottheiten zu dienen.

In der Frühen Bronzezeit III (2.700–2.300 v. Chr.) wurden die Breitraumcellae in Megiddo erstmals mit Vorhallen ausgestattet, wodurch sich die Tempel in ihren Grundrissen erstmals von Wohnhäusern unterschieden, und auf Hırvat al-Zaraqōn im nördlichen Ostjordanland wurde ebenfalls noch in der Frühen Bronzezeit III zum ersten Mal die Vorhalle ansatzweise geschlossen, womit der Typ der zweiteiligen Breitraumtempel aus Cella und Vorcella entstand. Dadurch wurde deutlicher zwischen «heilig» und «profan» geschieden, die Repräsentation der Gottheit in die Dunkelheit des Raumes zurückgenommen und den Blicken der Eintretenden stärker entzogen.



Als schließlich in Pella in der Mittleren Bronzezeit II C (um 1.600 v. Chr.) im größten bislang ergrabenen Tempel der südlichen Levante ein Breitraumtempel aus Cella und Vorcella durch eine von Türmen flankierte Vorhalle erweitert wurde, war ein dreiteiliger Tempeltyp aus Cella, Vorcella und Vorhalle definiert, der eine zuvor unbekannte Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen erreichte.

Zwar hätte sich diese Distinktion durch zusätzliche Vorhallen noch weiter steigern lassen, doch wurde dieser Weg in der südlichen Levante – anders als in Ägypten – nicht gegangen. Stattdessen wurden die Proportionen der Cellae und Vorcellae verändert und die konventionellen Breitraumtempel der südlichen Levante unter nordsyrischem Einfluss seit der Mittleren Bronzezeit II langsam durch Langraumtempel abgelöst, die den Vorteil boten, dass die Repräsentation der Gottheit noch weiter in die Dunkelheit des Raumes entrückt und den Blicken der Eintretenden noch stärker entzogen wurde.



So wiesen die beiden Tempel von Ekalte (arab. Tall Munbāqa, 190 km östlich von Aleppo) in Mittelsyrischer Zeit (genauer um 1.400–1.200 v. Chr.) hinter kurzen Vorcellae auffallend langgestreckte Cellae auf, die in jüngeren Bauphasen durch dünne Quermauern zusätzlich untergliedert wurden, um das Heilige noch stärker vom Profanen zu trennen.

Und in den beiden Tempeln von Kunulua (arab. Tall Tā'yīnāt, 120 km nordwestlich von Aleppo) aus dem späten 9. oder frühen 8. Jh. v. Chr. wurden die Längenverhältnisse zwischen den Cellae und Vorcellae derart verschoben, dass bislang ungewohnt tiefe Vorcellae an ihren dunklen Raumen zu kürzeren Breitraumcellae führten und Grundrisse greifbar werden, die dem zeitnahen Salomonischen Tempel von Jerusalem auffallend nahe kommen.

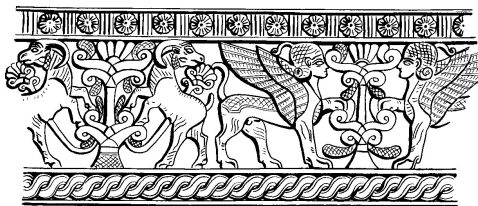
Zwar sind vom Salomonischen Tempel in Jerusalem – der schwerlich von Salomo errichtet, ihm aber zugeschrieben wurde – mangels Grabungen keine archäologischen Befunde bekannt, doch erlaubt seine Beschreibung in 1 Kön 6 noch sehr gut eine Rekonstruktion eines dreiteiligen Langraumtempels aus Cella (20 x 20 Ellen), Vorcella (40 x 20 Ellen) und Vorhalle (10 x 20 Ellen) mit Längenverhältnissen, die den beiden zeitgleichen

Tempeln von Kunulua ähneln und nur wenig übertreffen. Doch war er, anders als jene, an drei Seiten zusätzlich von Kammern umgeben, was ihn wiederum mit dem Tempel von ‘Ain Dārā (40 km nordwestlich von Aleppo) vergleichbar macht, dessen Kernbau zwar bereits um 1.300–1.000 errichtet und um 1.000–900 erneuert, aber erst um 900–750 mit einem Umgang umgeben wurde, der wie in Jerusalem aus einer Folge von Kammern bestand.

Dabei vollzog der Salomonische Tempel – wir wollen ihn auch weiterhin so nennen – eine Sonderung des Heiligen nicht nur mittels der dreiteiligen Architektur des Tempelgebäudes im engeren Sinn. Vielmehr war das Gebäude auch noch von einem inneren Vorhof, dieser von einem äußeren Vorhof und dieser wiederum vom Stadtmauerring umgeben, womit sich zwischen dem Allerheiligsten als mythischem Zentrum der Stadt und dem Profanen vor der Stadt eine stufenweise Sonderung in sieben konzentrischen Zonen ergab, die zumindest teilweise auch durch Treppenanlagen voneinander abgesetzt waren, welche hinauf zum Zentrum, zum Allerheiligsten führten.

### 3. Das Heilige codieren

Mit dieser siebenfachen Ausgrenzung des Allerheiligsten aus seiner profanen Umwelt war allerdings nur eine rein formale Sonderung desselben vollzogen, aber noch nicht definiert, was mit dieser Ausgrenzung als absolut, als unverfügbar und heilig erklärt werden sollte. Daher bedurfte die bislang nur rein formal vollzogene Sonderung einer inhaltlichen Bestimmung, einer fortgesetzten Arbeit am Heiligen, die immer wieder nachgeführt und in unaussetzbaren Bebildnerungen des Heiligen ständig nachjustiert werden musste. Dabei ist zwischen einer *primären* Codierung des Gebäudes, die nur durch den Bauherrn in materieller Form, mittels Architektur und Ikonographie, erfolgen konnte, und *sekundären* Codierungen zu unterscheiden, die auch von anderen, möglicherweise sogar oppositionellen Kreisen ohne Verfügungsmacht über den Bau auf rein literarischen Ebenen geleistet und propagiert werden konnten.



Eine Elfenbeinpyxis aus Nimrud (9.-8. Jh. v. Chr.) zeigt links einen von Ziegen, rechts einen von Keruben flankierten Lebensbaum<sup>9</sup>

Die *primäre* Codierung des Heiligen erfolgte mittels eines Bildprogrammes, das insbesondere auf den Türflügeln am Eingang zur Haupthalle, den Wänden der Haupthalle und an den Türflügeln zum Allerheiligsten sowie in der weiteren Ausstattung des Baues entfaltet wurde. Zwar sind auch von diesem keine materiellen Relikte erhalten, doch enthält die schon zitierte Baubeschreibung 1 Kön 6 wertvolle Hinweise, die ikonographisch interpretiert werden können und müssen. So erwähnt sie immer wieder dieselbe Motivkonstellation: symmetrisch von Keruben flankierte Palmen. Diese stammt aus dem syrisch-mesopotamischen Raum und stellt den von Keruben geschützten Lebensbaum dar. So wurde in der Ikonographie des Tempels zum Ausdruck gebracht, was im Symbolsystem Jerusalems im Zentrum stehen und als unverfügbar, als heilig gelten sollte: die Fülle des Lebens, die auch im literarischen Bild des vom Tempel ausgehenden Stromes (Ps 46,5; Ez 47; Joel 4; Sach 14) zum Ausdruck kommt, der dem Land Fruchtbarkeit und Leben vermittelt.<sup>10</sup>

Dieser Codierung des Zentrums komplementär korrespondierend wurde die Stadt ringförmig von Gräberfeldern umgeben, die sich seit dem späten 8. Jh. v. Chr. im Hinnomtal westlich der Stadt verdichteten. Dort lag auch die Kultstätte für Moloch, den König der Unterwelt, und die Ebene westlich des Tales, über der die Sonne unterging, wurde als «Ebene der Totengeister» (hebr. 'æmæq ha-rəfā'im) bezeichnet, woraus sich eine massive chthonische Konnotation des Westens ergab.<sup>11</sup>

#### 4. Den Anfang definieren

Diese räumliche Inszenierung von Leben hat – leider nur selten durchschaut – ihren literarischen Niederschlag auch in einer der beiden alttestamentlichen Schöpfungserzählungen gefunden.<sup>12</sup> Denn nach Gen 2,4–3,24 standen im Garten Eden – entgegen der vereinfachenden christlichen Ikonographie – zwei Bäume, der «Baum der Erkenntnis» und der «Baum des Lebens». Der eine steht für die Fähigkeit zur Erkenntnis, der andere für die Fülle des Lebens. Vom ersten hat der Mensch gegessen. Auch vom zweiten zu essen, wurde ihm durch seine Vertreibung aus dem Garten verwehrt. Darum, so erklärt die biblische Erzählung die Situation des Menschen, sind wir erkenntnisfähig, aber sterblich und stehen in der prekären Spannung, unser Leben im belastenden Wissen um unsere Sterblichkeit führen und gestalten zu müssen. Daher rührt die unstillbare Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, zurück in den Garten von Eden – doch wurden östlich vor dem Garten zwei Keruben aufgestellt, die die Rückkehr in den Garten und den verfügenden Zugriff auf den Baum des Lebens verwehren (Gen 3,24):

Er vertrieb den Menschen und stellte östlich des Gartens von Eden die Keruben auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.

Diesem Vers zufolge weist der Eingang des Gartens Eden wie das Portal des Tempels nach Osten, und der Baum des Lebens liegt innerhalb des Gartens wie das Allerheiligste des Tempels im Westen, von zwei Keruben bewacht, so dass der Tempel im Licht dieser Erzählung als eine räumliche Inszenierung des Gartens Eden erscheint. Dabei ist die Erzählung jünger als der Salomonische Tempel und dieser also keine Umsetzung der Erzählung in Stein. Vielmehr leistet die Erzählung eine *sekundäre* Codierung des Tempels und macht ihn mittels dieser narrativen Neucodierung transparent für die Dialektik der Fülle des Lebens, im Zentrum des Symbolsystems zu stehen und dem Zugriff des Menschen zugleich so schmerzhaft entzogen zu sein.

### 5. Das Ziel formulieren

Während die biblische Schöpfungserzählung die Fülle des Lebens an den Anfang der Menschheitsgeschichte stellt, um ihren Verlust zu erzählen und diesen als Schlüssel zum Verständnis der folgenden Menschheitsgeschichte einzuführen, die von der existentiellen Heimatlosigkeit des Menschen geprägt ist, warfen die Propheten, solange der Salomonische Tempel bestand, in ihren zutiefst politisch geprägten Worten fast ausschließlich Ansagen kommenden Unheils an den Horizont ihrer Zeit. Sie warnten zuerst vor der neuassyrischen Gefahr (um 750–650) und nach dem Untergang des neuassyrischen Reiches vor der Gefahr des Neubabylonischen Reiches (seit 605). Erst nachdem König Nebukadnezar II. im Jahre 587 tatsächlich Juda erobert, Jerusalem mit seinem Tempel zerstört und die Oberschicht nach Babylonien deportiert hatte, wandelte sich die stets zeitgebundene Verkündigung der Propheten grundlegend. So verhiess Ezechiel schon bald nach der Zerstörung Jerusalems der Gola in Babylonien in ihrer zunächst aussichtslos erscheinenden, dunklen Situation ein Licht am Ende des Tunnels und wagte in diesem politischen Kontext erstmals einen Vergleich der für eine nachexilische Zeit ersehnten blühenden Landschaften mit dem Garten Eden (Ez 36,33–36).

Mit dieser Spiegelung des Gartens Eden vom Anfang der Geschichte in die Zukunft entstand das Konzept einer spiegelsymmetrischen Zeit, deren Bogen sich vom Garten Eden am Anfang zum Garten Eden am Ende erstreckt. Diese völlig neue Konzeption von Zeit erfuhr in späten redaktionellen Fortschreibungen prophetischer Texte in der Zeit Alexanders des Großen und der folgenden Diadochenkämpfe – als die 200jährige Friedensherrschaft des achämenidischen Reiches zusammenbrach – eine theologisch hoch reflektierte Ausweitung zur Rede von einem umfassenden Jüngsten Gericht, das seit dem späten 3. Jh. v. Chr. auch die Auferweckung der Opfer der Geschichte in das ausstehende Heil einbezog, damit kein Täter mehr über sein Opfer triumphiere und Gerechtigkeit gewahrt werde.<sup>13</sup> So

konstatiert dieses Konzept einer spiegelsymmetrischen Zeit am Anfang, was vermisst wird: die Fülle des Lebens, und hält am Ende an dem fest, was aussteht: an der Fülle des Lebens. Darin liegt das kritische Potential dieser mythischen und eben darum sinn- und orientierungsstiftenden Konzeption von Zeit.

Dabei fand der Begriff «Paradies» noch lange keine Verwendung; er ist nicht hebräisch und wird in der hebräischen Bibel nie auf den Garten Eden am Anfang oder Ende der Geschichte bezogen; er ist altiranischer (avestischer) Herkunft, wo mit *pari-daiza* umhegte Parkanlagen bezeichnet wurden, und wurde im 3. Jh. v. Chr. ins griechische *parádeisos* übertragen. Als zur selben Zeit in Alexandria die hebräische Bibel ins Griechische übersetzt wurde, wurde der Garten Eden der Schöpfungserzählung (Gen 2,8.15; 3,23.24) erstmals mit *parádeisos* wiedergegeben; und im frühen 2. Jh. v. Chr. wurde in den außerbiblischen Testamenten der Patriarchen<sup>14</sup> ebenfalls in griechischer Sprache erstmals auch die erwartete Heilszeit am Ende der Geschichte ausdrücklich als *parádeisos* bezeichnet. Somit wurde im frühen 2. Jh. v. Chr. nicht nur in sachlicher, sondern auch in begrifflicher Hinsicht ein Geschichtsbild fixiert, dessen Bogen vom «Paradies» am Anfang zum «Paradies» am Ende reicht (Testament Levis 18,10–11):

Und er (Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.

Mit der Vorstellung, dass dem Paradies am Anfang das Paradies am Ende der Geschichte korrespondiere, legte sich die Frage nahe, wo es sich in der Zwischenzeit befindet. So entwickelt das Wächterbuch im späten 3. Jh. v. Chr. das Konzept, dass der Baum der Erkenntnis, von dem der Mensch gegessen hat, am nördlichen Rand der Erde, der Baum des Lebens hingegen, nach dem wir uns so sehnen, am südlichen Rand der Erde verwahrt wird, um in der paradiesischen Zeit am Fluchtpunkt der Geschichte an den Tempel verpflanzt zu werden (äthHen 25,4–5):

Dieser hohe Berg, den du gesehen hast, dessen Gipfel dem Thron des Herrn gleicht, ist sein Thron, wo sich der Heilige und Große, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt niedersetzen wird, wenn er herabkommt, um die Erde mit Gutem heimzusuchen. Und dieser wohlriechende Baum: kein Sterblicher hat die Macht, ihn zu berühren, bis zum großen Gericht; wenn er alles vergelten und vollenden wird für die Ewigkeit, (dann) wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden. Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben, und er wird nach Norden hin an einen heiligen Ort verpflanzt werden, bei dem Haus des Herrn, des Königs der Welt.

Die Testamente der Patriarchen geben zu erkennen, dass der Garten Eden dereinst in Jerusalem erblühen wird (Testament Levis 4,12–13):

Und die Heiligen werden in Eden ausruhen,  
und über das neue Jerusalem werden sich die Gerechten freuen.

Weitere jüdische, christliche und islamische Texte entfalten bis in mamlu-kische und osmanische Zeit hinein auf der Achse zwischen dem Ölberg und dem Felsendom als Salomonischem Tempel ein umfassendes Szenario des Jüngsten Gerichts.<sup>15</sup>

### 6. *Mythisch denken*

Mit diesen ausgewählten Diskursen zur Konstruktion von Raum und Zeit – der Suche nach der Mitte der Welt, der Ausgrenzung des Heiligen, der Definition eines Anfangs und der Formulierung eines Ziels der Geschichte – werden Konzeptionen von Raum und Zeit greifbar, die sich von Vorstellungen zu Raum und Zeit im Rahmen der euklidischen Geometrie grundlegend unterscheiden. Denn während in der euklidischen Geometrie Raum und Zeit als unendlich und homogen gedacht und jeder Abschnitt von Raum und Zeit als gleichwertig erachtet werden, liegen den hier vorgestellten Diskursen Vorstellungen eines inhomogenen und endlichen Raumes sowie einer inhomogenen und endlichen Zeit zugrunde, die nach Ernst Cassirer charakteristisch für mythisches Denken sind.<sup>16</sup>

So schrieb Cassirer dem mythischen Raum eine charakteristische Stellung zwischen dem anisotropen und inhomogenen Raum der sinnlichen Wahrnehmung und dem stetigen, unendlichen und durchgängig gleichförmigen metrischen Raum der euklidischen Geometrie zu. Dabei sah er im mythischen Raum jede Richtung und jeden Ort durch eigene Konnotationen geprägt, die letztlich auf der grundlegenden Scheidung zwischen «heilig» und «profan» beruhen. Daher gehört es konstitutiv zum mythischen Bewusstsein, Grenzen zu setzen und die Einheit der Welt geistig und räumlich polar zu gliedern. Mittels dieser polaren Strukturierung vollzieht die mythische Weltansicht und Welterfassung «eine «Abbildung» des an sich Unräumlichen im Raume»<sup>17</sup> und ordnet jedem Ding eine ihm eigene Stelle zu, die nicht zufällig gewählt ist, sondern seinem Wesen und seiner Wertung entspricht. Demnach sind im mythischen Raum in polaren Anordnungen wie Zentrum und Peripherie, Nord und Süd oder Ost und West einander gegensätzliche Konnotationen verbunden. Diese unterschiedlichen Konnotationen führen einerseits zu einer polaren Ausdifferenzierung der Welt, eröffnen zugleich aber auch die Möglichkeit zur Vermittlung und Integration dieser Gegensätze in ein Gesamtbild der Welt. So ermöglicht die mythische Weltzuwendung und Welterfassung jene in der Zeit und im Raum der euklidischen

Geometrie unmögliche Anschauung des Ganzen, für die Immanuel Kant den Begriff der «Weltanschauung» geprägt hat. Ebenso gehört es konstitutiv zum mythischen Bewusstsein, in der Zeit einen absoluten Anfang zu setzen, um zu begründen, was gelten soll, ein absolutes Ziel der Geschichte zu definieren und ihren Fluss in sinnvermittelnden Rhythmen zu strukturieren.

Damit kommen dem mythischen Denken eigenständige, indispensable Funktionen zu, die von anderen symbolischen Formen, anderen Weisen der Weltzuwendung wie naturwissenschaftlicher Erkenntnis, nicht eingelöst werden können. Denn nur die mythische Weltzuwendung sowie ihre Fortführung in religiösen Symbolsystemen leisten eine Anschauung des Ganzen, sie fungieren als regulative Ideen und Bedingungen der Möglichkeit sinnstiftender Orientierung und realisieren somit Funktionen, die Hans Blumenberg in seinen Überlegungen zu absoluten Metaphern als unauflösbaren Abkürzungen formuliert hat. Sie sind «*vérité à faire.*»<sup>18</sup>

### 7. Den feinen Unterschied entdecken

Somit gründet das gezeichnete Symbolsystem Jerusalems, die Wurzel für Judentum, Christentum und Islam, zutiefst im mythischen Denken, doch gilt es auch, Aspekte zu beachten, die über mythisches Denken hinausweisen und den Übergang zum religiösen Bewusstsein markieren.



Darstellung eines Kerubenthrons auf einer Elfenbeinplakette aus Megiddo  
(13.-12. Jh. v. Chr.)<sup>19</sup>

So standen im Allerheiligsten des Salomonischen Tempels zwei monumentale Keruben, Mischwesen mit dem Kopf eines Menschen, dem Körper eines Löwen und den Flügeln eines Adlers, die die drei höchsten Fähigkeiten von Lebewesen, intelligent zu sein wie ein Mensch, stark zu sein wie ein Löwe und wie ein Adler fliegen zu können, verbanden und mit ihren einander horizontal zugewandten Flügeln den Thron YHWHs bildeten. Doch wurde auf eine Repräsentation YHWHs durch ein Götterbild verzichtet und YHWHs Gegenwart allein durch einen leeren Kerubenthron angedeutet. Dieser Verzicht auf ein Götterbild und sein Ersatz durch einen leeren Kerubenthron war weder spezifisch israelitisch, noch spezifisch jüdisch, sondern entsprach einer in der Levante weiter verbreiteten Tradition, die vermutlich in der Ahnung gründete, dass letztlich keine Repräsentation dem Repräsentierten gerecht werden kann.<sup>20</sup>

Diese in der Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem gründende Zurückhaltung findet ihre Fortsetzung in der Frage nach der Gegenwart Gottes im Tempel. Hatte der frühe, Salomo zugeschriebene «Tempelweihspruch» noch ganz ungebrochen von einem «Wohnen» YHWHs im verhüllenden Dunkel des Tempels gesprochen (1 Kön 8,12–13), so gab Jesaja in einem wohl erst um 700 verfassten und auf 736 rückdatierten Visionsbericht zu verstehen, dass allein schon der Saum des Gewandes YHWHs die Haupthalle des Tempels ausfülle (Jes 6,1), was impliziert, dass YHWH den engenden Tempel weit überragt.

Noch zurückhaltender formulierte wenige Jahrzehnte später das deuteronomische Reformprogramm, dass YHWH zwar einen Ort erwähnen wolle – was auf den Jerusalemer Tempel zu beziehen ist – «um dort seinen Namen wohnen zu lassen» (Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2; vgl. Jer 7,12; Neh 1,9), und ein Gebet aus dem späten 7. Jh. geht davon aus, dass YHWH im Himmel wohnt (Dtn 26,15; vgl. 1 Kön 8,30.32.34.39.43.45.49):

Blicke herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk Israel und den Ackerboden, den du uns gegeben hast, wie du unseren Vorfahren geschworen hattest, das Land, das von Milch und Honig fließt.

So wird im Laufe von Jahrhunderten eine wachsende Zurückhaltung gegenüber allzu konkreten Vorstellungen von der Gegenwart YHWHs im Heiligtum greifbar, und YHWHs neue Ansetzung «im Himmel» errichtet gegenüber der früheren, horizontalen Konstruktion des mythischen Raumes und seiner Absonderung in konzentrischen Kreisen eine neue, dritte Dimension, eine Vertikale, um eine größere Unverfügbarkeit des Heiligen vor ambivalenten Konkretisierungen zu sichern.<sup>21</sup>

Zwar stellt auch diese Erfindung der Vertikale eine Abbildung von an sich Unräumlichem im Raum dar, die charakteristisch für mythisches Denken ist, doch wird in dieser geistigen Arbeit an der Frage nach der Gegenwart Gottes ein zunehmendes Bewusstsein für den Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Repräsentation und Repräsentiertem deutlich – ein mythisches Denken, das seiner selbst bewusst wird und damit die Schwelle zur religiösen Weltdeutung überschreitet, die zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden weiß. Denn erst die Erkenntnis dieses feinen Unterschiedes markiert nach Cassirer den Übergang vom mythischen zum religiösen Denken,<sup>22</sup> und erst mit dem folgenden Schritt – der systematischen Reflektion der formalen Grammatik dieser Form von Sinnbildung – beginnt wissenschaftliche Theologie.



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Hartmut KUGLER, *Jerusalems Wanderungen im Orbis terrarum des Mittelalters*, in: Bruno REUDENBACH (Hg.), *Jerusalem, du Schöne. Vorstellungen und Bilder einer heiligen Stadt* (Vestigia Bibliae 28), Bern u.a. 2008, 61–91.

<sup>2</sup> Vgl. Joachim JEREMIAS, *Golgotha* (Ἄγγελος 1), Leipzig 1926, 40–45.

<sup>3</sup> Isaac HASSON, *Faḍā'il al-Bayt al-Muqaddas d'Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Wāsiṭī* (The Max Schloessinger Memorial Series, Texts 3), Jerusalem 1979, 41.

<sup>4</sup> *Midrasch Tanhuma B*, Qed 10 (*Midrasch Tanchuma. Ein agadischer Kommentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*, hg. von Salomon BUBER, Wilna 1885, Fasz. 4, S. 78).

<sup>5</sup> ADAMNANUS, *De locis sanctis* I 11,1–4 (*Adamnani De locis sanctis libri tres*, hg. von Ludwig BIELER, in: *Itineraria et alia geographica* [CChr.SL 175], Turnholt 1965, 177–234, Zitat 194–195).

<sup>6</sup> BEDA VENERABILIS, *De locis sanctis* 2,6 (*Beda Venerabilis De locis sanctis*, hg. von Jean FRAIPONT, in: *Itineraria et alia geographica* [CChr.SL 175], Turnholt 1965, 245–280, Zitat 259).

<sup>7</sup> *Petri venerabilis sermones tres*, hg. von Giles CONSTABLE, in: *Revue Bénédictine* 64 (1954) 224–272, Zitat 238.

<sup>8</sup> Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem*, in: Christian ILLIES (Hg.), *Bauen Weiter Denken. Bausteine zu einer Philosophie der Architektur*, Bamberg University Press, im Druck. Alle oben wiedergegebenen Pläne sind in einheitlichem Maßstab und genordet wiedergegeben.

<sup>9</sup> Abbildung nach Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich / Neukirchen-Vluyn, <sup>3</sup>1980, 124, Nr. 189.

<sup>10</sup> Sekundäre Codierungen des Heiligen werden in der spätdeuteronomistischen Vorstellung, wonach die Tafeln des Dekaloges im Allerheiligsten aufbewahrt wurden, sowie im priesterschriftlichen Ritus der Versöhnung im Allerheiligsten greifbar, doch ist sie zu thematisieren hier nicht der Ort.

<sup>11</sup> Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: Bernd JANOWSKI / Beate EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001, 503–539, 511–518.

<sup>12</sup> Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Rede von Gott als verité à faire. Die Existenz des Menschen nach Gen 2–3 und sein Ringen um Gottes Gerechtigkeit*, in: DERS. / Hanspeter SCHMITT (Hg.), *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen. Im Gespräch mit Volker Eid*, Luzern 2008, 27–41.

<sup>13</sup> Vgl. Klaus BIEBERSTEIN, *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: Angelika BERLEJUNG / Bernd JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009, 423–446.

<sup>14</sup> Die folgenden Zitate aus den Testamenten der Patriarchen und dem äthiopischen Henochbuch folgen Werner Georg KÜMMEL (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, 6 Bde., Neukirchen-Vluyn 1973–1996.

<sup>15</sup> Vgl. BIEBERSTEIN, Pforte (s. Anm. 11), 526–533.

<sup>16</sup> Vgl. Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken*, Berlin 1925, 107–174.

<sup>17</sup> CASSIRER, Philosophie II (s. Anm. 16), 107.

<sup>18</sup> Hans BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (stw 1301), Frankfurt 1997, 25.

<sup>19</sup> Abbildung nach Helga WEIPPERT, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988, 334.

<sup>20</sup> Vgl. Tryggve N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; DERS., *JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005) 485–508.

<sup>21</sup> Vgl. Beate EGO, *«Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums»*. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche*

Wissenschaft 110 (1998) 556–569; Friedhelm HARTENSTEIN, *Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus*, in: Christoph MARKSCHIES – Christoph ZACHHUBER (Hg.), *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 107), Berlin – New York 2008, 15–37.

<sup>22</sup> CASSIRER, *Philosophie II* (Anm. 16), 287–302.

RÉMI BRAGUE · PARIS & MÜNCHEN

## ATHEN – JERUSALEM – ROM

Die Geschichte der westlichen Kultur ist nicht, um auf einen Roman von Charles Dickens anzuspielden, «A Tale of Two Cities». Es sind weder, wie bei Dickens, die zwei Städte Paris und London noch die zwei, an die man des Öfteren denkt, wenn von der europäischen Kultur die Rede ist: Athen und Jerusalem. Man hat in verschiedenem Stil versucht, diese zwei Städte als Symbole einer je besonderen Lebensauffassung und -praxis zu betrachten: Glaube und Vernunft, aber auch Ethik und Ästhetik, usw.

Zuerst sollen, um unser Gedächtnis aufzufrischen, einige Fakten über diese zwei Städte in Erinnerung gerufen werden. In einem zweiten Teil kommt eine dritte Stadt ins Spiel – Rom – die eine ebenso entscheidende Rolle spielt wie die anderen zwei Städte. Ein dritter Teil soll zeigen, dass die Erfahrung, die der Name dieser dritten Stadt versinnbildlicht, die Triebkraft des westlichen Kulturabenteuers darstellt. Abschließend will ich erwägen, inwiefern die Anwesenheit dieser dritten Stadt die anderen zwei beeinflusst.<sup>1</sup>

### *1. Athen und Jerusalem*

Bekanntlich sind «Athen» und «Jerusalem» mehr als nur zwei Städte wie andere auch. Sie stehen symbolisch für zwei Quellen der westlichen Kultur oder für zwei sie befruchtende Strömungen. Ihre Gegenüberstellung findet sich schon in jüdischen Quellen, in «Jerusalem» also. Dort erscheint sie aber auf der Ebene von Menschentypen: Leute von Athen und Leute von Jerusalem. Im Talmud wird erzählt, wie R. Joshua b. Hanania sechzig Weise von der Schule zu Athen überlistete.<sup>2</sup> In einem klassischen Kommentar zu den Klageliedern rechtfertigt eine Reihe von Anekdoten die Behauptung, dass die heilige Stadt «groß unter den Völkern» (Klgl 1,1) war, was bedeuten soll, dass Jerusalem groß an Intellekt war, also sehr gescheite Leute hervorbrachte.<sup>3</sup> Sie waren so hervorragend gescheit, dass sie die Elite der Völker mit ihren eigenen Waffen schlagen konnten, d.h. die Einwohner

*RÉMI BRAGUE, geb. 1947, Mitglied des Institut de France. Em. Professor für mittelalterliche und arabische Philosophie in Paris I. Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Philosophie an der Münchener LMU. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

des Landes, dessen reine Luft und gemäßigtes Klima geistreiche Menschen hervorbringen konnte: Athen.<sup>4</sup> Der Vergleichspunkt oder, in diesem Fall besser: der gemeinsame Grund, der zugleich ein Schlachtfeld war, ist eine durchaus weltliche Verschlagenheit. Die Athener werden durch rein weltliche Mittel besiegt und als (relative) Dummköpfe dem Gelächter preisgegeben: durch Kalauer, Rätsel, Doppeldeutigkeit usw. Die Jerusalemer Leute sind sozusagen bessere Athener als die Athener selbst. Etwas wie eine Jerusalemer Denkweise, geschweige denn eine Weltsicht, existiert nicht, zumindest noch nicht.

Die Vorstellung, nach der Athen und Jerusalem zwei entgegengesetzte, ja unvereinbare Pole bilden, zwischen denen immer wieder Krieg ausbricht, so dass wir uns für einen der beiden entscheiden müssen, ohne nur davon träumen zu dürfen, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen, diese Haltung hat ihre Wurzeln nicht im Judentum, sondern im Christentum. Der lateinische Kirchenvater Tertullian prägte im 3. Jahrhundert diesen Ausruf: «Was ist zwischen Athen und Jerusalem gemeinsam? Was zwischen der Akademie und der Kirche? Was zwischen Ketzern und Christen?» (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid hereticis et Christianis?*)<sup>5</sup>

Der rhetorisch geschulte Hitzkopf brachte dabei eine Haltung zum Ausdruck, die in gewissen Perioden der christlichen Ideengeschichte (z.B. bei Petrus Damianus, Luther u.a.) auftrat, jedoch ständig von deren Hauptströmung in Schach gehalten wurde. Denn die Hauptvertreter des christlichen Denkens seit Justin haben immer wieder die *Konvergenz* zwischen heidnischer Kultur und christlicher Heilsbotschaft betont: die Idee einer christlichen Weisheit (*sapientia christiana*) oder des Wortes Gottes, des Logos, der jedes menschliche Streben nach Gott durchzog, bevor das Wort in Jesus Fleisch wurde, rührt ja gerade von der Grundannahme, dass eine Synthese möglich, ja, dass sie in Christus schon vorhanden ist. Daher blieb die Überspitzung des Dilemmas eine Ausnahme im Christentum.

Für das Judentum trifft dies noch mehr zu, auch nach dem Scheitern des hellenistischen Versuchs, den Inhalt der jüdischen Offenbarung in griechischen Begriffen zu fassen (Philo von Alexandrien, Josephus u.a.) und dem ihm folgenden Rückzug hinter die hebräische Torah im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Im Mittelalter finden wir schroffe Zurechtweisungen des «griechischen» Aristoteles und die Erinnerung daran, dass «das Gesetz von Zion kommt» (Jes 2,3), nicht von irgendwo anders her. Ein Beispiel dafür ist der berühmte Streit um die Legitimität philosophischer Studien, der im frühen 13. Jahrhundert anlässlich der Rezeption von Maimonides' Führer der Unschlüssigen entfacht wurde.<sup>6</sup> Trotzdem wurde die Antithese «Athen gegen Jerusalem» als solche m.W. nicht vertreten.

Erst in der Neuzeit findet man in ihrer völlig entwickelten Form die Vorstellung eines unüberbrückbaren Kontrastes zwischen zwei Geisteshaltungen, der jüdischen und der griechischen. Das geschieht z.B. bei Heinrich Heine, der in den frühen dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts das Griechische und das, was er das «Nazarenische» nennt, unterscheidet – eine Wortprägung, die übrigens zu den Quellen des heutzutage vielbesungenen Begriffs einer «jüdisch-christlichen» Kultur zu zählen ist.<sup>7</sup> Dieselbe Gegenüberstellung findet man am Ende desselben Jahrzehnts aus der Feder des italienischen Juden S. D. Luzzatto, der die Wörter «Attizismus» und «Judentum» benutzt.<sup>8</sup> Im 4. Kapitel seines 1869 veröffentlichten Buches «Culture und Anarchy» brachte Matthew Arnold schließlich diejenige Antithese zum Ausdruck, die berühmt bleiben sollte: «Seeing things as they really are» vs. «conduct and obedience»; «spontaneity of consciousness» vs. «strictness of conscience».<sup>9</sup> Eine Verbindung dieser Antithese mit den zwei archetypischen Städten zog jedoch erst Lew Schestow (1866–1938). Der russische religiöse Philosoph wählte Tertullians Worte als Titel seines 1937 geschriebenen und 1952 posthum veröffentlichten Buches.<sup>10</sup>

Unter den zahlreichen Autoren, die diese Begrifflichkeit aufnehmen, ist der Name Leo Strauss († 1973) vor allem wegen der Radikalität hervorzuheben, mit der er das Thema in das Zentrum seines späteren Denkens (seit den späten vierziger Jahren, also einige Jahre vor der Veröffentlichung des russischen Philosophen) rückt. Bei ihm kommt die Gegenüberstellung zum ersten Mal im Jahre 1952 zum Ausdruck: «The issue of traditional Judaism versus philosophy is identical with the issue Jerusalem versus Athens». Über den Inhalt dieser Annahme gibt er nur einige kurze Hinweise.<sup>11</sup> Im Jahre 1967 wurde das Thema schließlich zu einer zentralen Angelegenheit, als eine in diesem Jahre gehaltene Vortragsreihe unter demselben Titel veröffentlicht wurde.<sup>12</sup> Im Vergleich werden die unterscheidenden Merkmale scharf akzentuiert: Zwischen Athen und Jerusalem herrscht ein Streit, ja muss ein Streit herrschen.

## 2. Eine dritte Stadt: Rom

M. E. greift jedoch die polare Gegenüberstellung zu kurz – eine dritte Stadt hält den übrigen zwei die Waage: Rom. Das klingt zunächst nicht sonderlich originell, ist doch allseits bekannt, dass die Römer in der Geschichte der westlichen Kultur eine wichtige Rolle gespielt haben. Überall finden sich Spuren ihres Einflusses: im Recht, in Literatur und Kunst, in den Sprachen, die die Europäer sprechen, usw. In einem klassisch gewordenen Aufsatz von 1919 hatte Paul Valéry bereits die Dreierheit dieser «Musterstädte» herausgehoben.<sup>13</sup>

Mein Anspruch ist gewagter. Meines Erachtens kommt Rom die Bedeutung eines kulturellen Vorbilds zu, das dem Status von Athen und Jerusalem durchaus vergleichbar ist. Damit entferne ich mich bewusst von den üblichen Wegen und Ansichten. Nur wenige haben das Adjektiv «römisch» groß geschrieben und von «*dem* Römischen» an und für sich gesprochen. Wenn sie das taten und Rom als Typus sahen, wurde es zu einer Zielscheibe. In seinen Vorlesungen der dreißiger Jahre nimmt z.B. Heidegger kein Blatt vor den Mund, wenn er die Idee eines «Reiches» scharf angreift, die er dem Rom der Kaiser zuschreibt, aber auch der Kirche – und vielleicht, so darf man hoffen, auch dem «Reich», in dem er lebte.<sup>14</sup>

Es finden sich sogar Äußerungen, welche Rom als Quelle der westlichen Kulturgeschichte energisch ablehnen. Kronzeuge dieser Ansicht ist Heinrich Graetz, der berühmte Historiker des Judentums. In seinem Vorwort zum ersten Band seiner «Geschichte der Juden», die er 1874, fünf Jahre nach Matthew Arnolds Essay, veröffentlichte, schreibt er:

Welchen Ursprung hat denn die Höhe der Gesittung, deren sich die Culturvölker der Gegenwart rühmen? Diese sind nicht selbst die Erzeuger derselben, sondern die glücklichen Erben, welche mit der Hinterlassenschaft aus dem Alterthume gewuchert und sie vermehrt haben. Zwei schöpferische Völker waren die Urheber der edlen Gesittung, welche den Menschen aus dem Urzustande der Barbarei und der Wildheit emporgetragen haben: das hellenische und das israelitische, ein Drittes giebt es nicht. Das lateinische Volk hat nur eine strenge Polizeiordnung und eine ausgebildete Kriegskunst geschaffen und überliefert; nur zuletzt in seiner Greisenhaftigkeit hat es noch dazu Käferdienst verrichtet, den vorgefundenen Blütenstaub dem empfänglichen Fruchtboden zugetragen zu haben. Schöpfer und Gründer der höheren Cultur waren die Griechen und Hebräer ganz allein.<sup>15</sup>

Über die schwulstige Rhetorik des Abschnitts darf man getrost schmunzeln. Die vornehme Einfalt, mit der Graetz die Leistungen der neuzeitlichen westlichen Kultur selbstgefällig sichtet, ist uns Heutigen ebenfalls unerreichbar. Auch seine allgemeine Vorstellung des geschichtlichen Verlaufs werden wir nicht teilen, die er in das damals kritiklos vorherrschende Raster fasste: Aufklärung gegen Reich der Finsternis. Doch auch wenn Graetz Wichtiges außer Acht lässt – z.B. die weltweite Bedeutung des römischen Rechts – im Grundsatz kann ich ihm zustimmen. Angenommen, die Römer hätten tatsächlich nichts Neues erfunden, sondern lediglich das weitergegeben, was andere erfunden hatten, so könnte gerade diese Weitergabe ihre Größe sein.

Diese These sei durch eine Nuancierung des Themas «Athen und Jerusalem» untermauert, die zugleich eine größere Vorsicht in der Berufung auf das «athenische» bzw. «jerusalemische» Wesen der westlichen Kultur in

Aussicht stellt. Gewöhnlich nennen wir die westliche Kultur «europäisch». Dabei denken wir nicht strikt geographisch – wir meinen wir damit nicht, dass sie nur auf dem östlichen Ufer des Atlantischen Ozeans existiert. Vielmehr meinen wir, dass diese Kultur innerhalb eines bestimmten Raumes entstand und sich vom diesem Punkt zum Rest des Globus erstreckte – auf Gedeih und Verderb. Nun liegt aber keine der beiden Städte, welche die zwei Quellen der europäischen Kultur symbolisieren, innerhalb der Grenzen dieses Europa.

Für Jerusalem ist das unmittelbar einsichtig. Palästina, Israel oder das Heilige Land ist kein Teil des geographisch oder politisch definierten Europa. Für Athen ist die Frage schwieriger zu beantworten, zumal Griechenland sich der «europäischen» Gemeinschaft anschließen wollte und im Jahre 1981 Mitglied wurde. In früheren Zeiten war das durchaus anders, als der griechische Kulturbereich, der zur so genannten «Byzantinischen» Welt geworden war, noch instande war, frei darüber zu entscheiden, was er sein wollte. Damals verstand sich Griechenland zwar als christlich und als römisch – sogar als das «zweite Rom» –, seit Kaiser Konstantin den Sitz der kaiserlichen Macht offiziell vom italischen Latium zum Bosphoros hinüberbrachte. Niemals aber war «Europa» ein Name der Byzantinischen Welt. Es bezeichnete sogar eines unter den «anderen» von Byzanz, d.h. das westliche Reich. Ein winziges Reich übrigens, das die Frechheit hatte, Konstantinopels alleiniger Oberherrschaft über die Christenheit die Stirn zu bieten. Rom selbst hingegen verstand sich und wurde von den anderen immer als dem europäischen Raum zugehörig verstanden.

Europa definiert sich selbst kulturell also als Erbin Athens und Jerusalems und damit zweier Städte, die Europa *nicht* angehören. Was Europa ganz entschieden *ist*, ist nicht *in* Europa. Diese Tatsache ist meines Erachtens das Sinnbild der kulturellen Identität Europas. Genau diese ex-zentrische Identität nenne ich «römisch».

### 3. Was ist «römisch»?

Diese Diktion ist ungewohnt. Was ist gemeint – und was nicht?

Zunächst hat das, was ich «römisch» nenne, nur wenig mit der römischen Geschichte zu tun, geschweige denn mit positiv oder negativ bewerteten Bildern, welche das Wort in uns mehr oder weniger bewusst hervorruft. (Nebenbei: Die konkrete römische Geschichte war weder besser noch schlimmer als diejenige irgendeines anderen mächtigen Volkes.) Zweitens meine ich nicht, dass Länder, die eine romanische Sprache haben, den Namen «europäisch» mehr verdienen als andere, deren Sprachen germanischer, slawischer oder ungarischer Herkunft sind. Ebenso wenig halte ich diejenigen Regionen Europas, deren religiöse Traditionen «römisch»-

katholisch sind, für europäischer als diejenigen, die im 16. Jahrhundert Teil der Reformation wurden.

Was ich hier «römisch» nenne, stellt keinen Inhalt dar, etwas, das die Römer brachten, und das wir mit dem Beitrag Griechenlands oder Israels vergleichen könnten. «Römisch» bezeichnet im Folgenden ein Modell kultureller Praxis und daher kultureller Identität. Dieses Modell, so meine These, gilt vom ganzen europäischen oder europäisierten Raum, und ausschließlich von ihm. Deshalb bestimmt das römische Modell Europas Identität. Die europäische Identität ist «römisch». Europa definiert sich demzufolge nicht durch den Besitz eines besonderen Kulturerbes, sondern durch eine bestimmte Art und Weise, sich dieses Erbe anzueignen, eben jene Weise, die ich «römisch» nenne. Warum dieser Begriff? Er beschreibt genau das, was die Römer taten, als sie im zweiten Jahrhundert vor Christus zum ersten Mal mit griechischer Kultur in Kontakt kamen. Sie fühlten sich gegenüber den beeindruckenden Leistungen der Griechen in Kunst, Literatur und Wissenschaft unterlegen. Vergil bringt das in einigen Versen der Aeneis zum Ausdruck. Der Held ist in die Unterwelt hinabgestiegen, um seinen verblichenen Vater Anchises zu besuchen. Der Vater skizziert für seinen Sohn die künftige Größe, die das Schicksal seiner Nachkommenschaft bescheren wird. In diesem Zusammenhang prägt er die berühmten Sätze, die dem römischen Imperialismus seine ideologische Rechtfertigung liefern sollten: Die Hochmütigen zu besiegen und den Demütigen zu vergeben. Unmittelbar davor sagt aber Anchises:

Andre mögen Gebilde aus Erz wohl weicher gestalten, Dünkt mich, und lebensvoller dem Marmor die Züge entringen, Besser das Recht verfechten und mit dem Zirkel des Himmels Bahnen berechnen und richtig den Aufgang der Sterne verkünden. (*Excudent alii spirantia mollius aera / (Credo equidem), vivos ducent de marmore vultus, / Orabunt causas melius, caelique meatus / Describent radio et surgentia sidera dicent*).<sup>16</sup>

Im Klartext: Andere als die Römer, etwa die Griechen, werden bessere Bildhauer, bessere Redner, bessere Astronomen sein. Deswegen wird sich Rom mit den minderwertigen Aufgaben der Kriegsführung und der Politik begnügen müssen. Vereinfacht ausgedrückt: Rom wird der Polizist des Mittelmeers sein, nicht aber sein Lehrer.

Minderwertigkeitsgefühl, keine unübliche Erfahrung für Individuen und für Gruppen, kann zu Abwehrreaktionen führen. Wenn wir mit mächtigen Einflüssen von außen zu tun haben, versuchen wir des Öfteren unsere «Authentizität» zu bewahren, wobei wir uns nicht fragen, ob die Güter, die von anderswoher kommen, besser sind als diejenigen, die schon in unserem Besitz sind. Das geschah zum ersten Mal wohl im Russland des 19. Jahrhunderts, wo die so genannten Slawophilen den europäischen Ein-



fluss durch die Erfindung eines historischen Märchens bekämpften: Russland habe seine ursprüngliche Reinheit als eine heilige Nation bewahrt, wohingegen die westliche Welt den materiellen Fortschritt um den Preis ihrer Seele erkaufte. Vergleichbare Beispiele dieser Haltung finden sich bis heute.

Nun reagierten aber die Römer nicht in dieser Weise. Sie hatten ganz im Gegenteil den Mut, das zu lernen und sich anzueignen, was sie als überlegen wahrnahmen. Ferner war das Kulturgut, das sie den von ihnen eroberten Ländern mitteilten, nicht nur römisches Recht und römische Sitten, sondern auch griechische Bildung. Rom arbeitete also nicht nur für sich selbst, sondern ebenso sehr für andere.

Genau das ist es, was Europa im Verlauf seiner Geschichte tat. Es brachte der übrigen Welt nicht nur den europäischen Lebensstil, sondern auch Werte, die es sich von anderswoher geborgt hatte: Werte, von denen man glaubte, dass sie nicht nur für Europa und die Europäer, sondern für jedes Menschenwesen gelten, Werte, denen auch die Europäer nur sehr unvollständig entsprechen konnten. Das konnte Europa tun, weil es sich im profanen wie im religiösen Bereich seinen Quellen gegenüber ständig sekundär fühlte. In beiden Bereichen verhielt sich Europa auf «römische» Weise. Insofern unsere Kultur europäisch ist, sind wir «römisch» gegenüber Athen, und ebenso gut gegenüber Jerusalem.

#### 4. Über Rom nach Athen und Jerusalem

Beginnen wir mit dem religiösen Bereich, mit «Jerusalem». Europa als Teil der Christenheit wurde geprägt vom christlichen Abhängigkeitsgefühl gegenüber der älteren Religion Israels, deren heiliges Buch auch vom Christentum als heilig betrachtet wird. Christen können nicht stolz sein auf die Art und Weise, wie ihre Vorfahren konkrete jüdische Gemeinden behandelten. Im Prinzip anerkennt das Christentum jedoch das Alte Testament als die echte Urkunde einer früheren Gottes-Offenbarung, ohne die das Christentum schlechterdings unverständlich würde. Das frühe Christentum musste dem Problem zwischen altem und neuem Bund begegnen. Zwei Lösungen waren möglich, die leichtere wurde von Marcion empfohlen. Nach ihm war das Alte Testament das Werk einer gnostischen Schreckensgestalt, dem grausamen Handwerker der Welt. Es spiegele also einen Gott des Zorns wieder und sollte verworfen werden. Die schwierigere Lösung bestand darin, das Alte Testament zu bewahren und es als vorausweisend auf seine Erfüllung in Christus – z.B. durch Allegorese – zu deuten. Die Kirche wählte den engeren Pfad und verwarf Marcions Vorschlag.

Das Gefühl der Sekundarität im religiösen Bereich findet sein Pendant im Bereich der Kultur, auf der Seite von «Athen». Es liegt der ständigen An-

strenge der europäischen Kultur zugrunde, einen Zugang zum Erbe der klassischen Schriftsteller und Künstler zu finden. Gewöhnlich bezeichnen wir dies als Renaissance. Hier ist die Pluralform erforderlich, wenn wir der zu engen Sicht den Garau machen wollen, die als «Renaissance» nur das versteht, was sich im 14. und 15. Jahrhundert in Italien zutrug. Die Geschichte zeigt, dass Renaissance eine ununterbrochene Reihe von Karl dem Großen, im frühen 9. oder noch früher im 6. Jahrhundert, bis zum 18. Jahrhundert oder gar bis zu unserer Zeit bilden. Diese Anstrengung, das Verlorene heimzuholen, führte dazu, dass Kulturfortschritt neu definiert wurde als Aneignung von Leistungen, die ausdrücklich als fremd gefühlt wurden. Europa versuchte nicht, zu werden, was es ist, sondern zu werden, was es nie war und sein konnte. Europa erkannte, dass es seine Identität außerhalb seiner Grenzen suchen sollte – in einer *exzentrischen* Art und Weise.

Um meine Äußerung über das, was ich «Renaissancen» nenne, zu klären, ist eine Unterscheidung angebracht. Ich unterscheide «Renaissancen» von «Wiederbelebungen» (engl. *revival*). Ein *revival* ist der Versuch, die ursprüngliche Reinheit und Wucht der *eigenen* Tradition neu zu beleben. Renaissance dagegen sind darauf aus, eine *andere* Tradition nachzuahmen und anzueignen. Das *revival* bleibt im Kielwasser der eigenen Tradition; Renaissance müssen aus einer Tradition heraustreten um fremde Güter zu suchen. In der europäischen Kulturgeschichte sind die franziskanische Bewegung und jede Art von Fundamentalismus – ein Wort, das ursprünglich keinen pejorativen Unterton hatte – Beispiele des *revivals*. Solche Wiederbelebungen gibt es in jeder Kultur. *Renaissancen* im genannten Sinn ereignen sich m.W. lediglich im europäischen Bereich oder unter europäischem Einfluss.

Das unterscheidet Europa von der byzantinischen Welt: Nie fühlte sich *Byzanz* vom klassischen Erbe entfremdet. Griechenland war Teil des Reichs. Seine Kaiser waren griechischen Blutes, seine Oberschicht sprach Griechisch. Die Anwesenheit der griechischen Sprache ermöglichte den byzantinischen Gelehrten, sich so zu fühlen, als wären sie Zeitgenossen Homers oder Platons oder als stünden wenigstens sie auf deren Ebene. *Europa* hingegen fühlte sich entfremdet und war es auch. Diese Demütigung löste eine Reihe von Renaissance aus, die schon am Anfang des europäischen Projekts einsetzte und bis zu einem gewissen Grade nie endete.

##### 5. Rom – Keine Versöhnung Athens und Jerusalems

Nun könnte man meinen, ich wolle der kurzen Liste derjenigen Städte, die in der westlichen Kultur eine paradigmatische Rolle spielen, Rom als dritte lediglich addieren. Meine Strategie könnte darin bestehen, geltend zu

machen, inwiefern die ersten zwei Städte sich in der dritten versöhnen lassen oder, um es in Hegels Sprache auszudrücken, in der dritten *aufgehoben* werden. So würde Rom als eine Art Synthese erscheinen, als Vermittlung zwischen Athen und Jerusalem. Nun will ich aber genau das Gegenteil tun.

Eine einfache Frage führt weiter: Warum gibt es *zwei* Städte und nicht vielmehr nur eine? Warum blieben beide Städte bestehen? Ihre Koexistenz ist ja keine Selbstverständlichkeit. Warum hat keine die andere verschlungen? Man könnte sagen, dass zwei Pole vorhanden sein müssen, um eine fruchtbare Spannung zu erzeugen. Das erklärt aber noch nicht, warum es überhaupt zwei Pole gibt. Was, wenn einer gefehlt hätte? Dies hätte der Fall sein können, ja es geschah in der Tat eine Zeit lang, als die historische Polis Athen und die historische Hauptstadt Jerusalem existierten, ohne von einander zu wissen. Eine rein «athenische» oder «jerusalemische» Kultur wäre zumindest denkbar. Wie kommt es dazu, dass im Verlauf der Geschichte beide Strömungen koexistieren konnten? Egal, ob dieses Zusammensein friedlich oder kriegerisch war – beide Fälle setzen die Existenz zweier Pole voraus.

Ich habe zu zeigen versucht, dass Europas sekundäre und exzentrische Identität die Sekundarität und Exzentrizität des Christentums gegenüber dem Alten Bund und dem Volk Israel widerspiegelt. Das christliche Modell kultureller Aneignung besteht nicht darin, dass das Erbe aufgesogen wird, einverleibt und aufgefressen wird. Im Gegenteil: Die Quelle wird aufbewahrt, sie wird *eingesetzt* und nicht *verdaut*.<sup>17</sup> Die christliche Version von «Jerusalem» ist so beschaffen, dass sie die Legitimität anderer Städte – in erster Linie Athens – anerkennen kann.

Das wird besonders dort sichtbar, wo von der Artikulation des Religiösen und des Politischen zueinander die Rede ist. Die Geschichte des Christentums im römischen Reich begann mit drei Jahrhunderten der Verfolgung, die es nicht davon abhielten, die bürgerliche Gesellschaft zu durchdringen. Mit Konstantin entschied sich im Jahr 312 der römische Staat, die Religionsfreiheit zu gewähren. Mit Theodosius (380) wurde das Christentum zur Staatsreligion erhoben. Doch auch als die Macht von christlichen Kaisern und Beamten ausgeübt wurde, blieb der Staatsapparat im Grunde derselbe und die Gesetze wurden nicht drastisch verändert. Das Christentum begnügte sich damit, einen religiösen Überbau zu dem hinzuzufügen, was schon vorhanden war und zufriedenstellend funktionierte.

Nun ist genau diese Struktur der Grund dafür, dass das Christentum den weltlichen Angelegenheiten einen offenen Raum ließ, innerhalb dessen sie sich spontan und nach ihren eigenen Prinzipien organisieren konnten – sofern sie dem moralischen Gesetz nicht widersprachen. Die Tatsache, dass das Christentum *nach* dem heidnischen Recht kam und es akzeptierte, stellte

deshalb kein Problem dar, weil sich das Christentum seit seinen Anfängen selbst als etwas begreifen lernte, das *nach* etwas anderem gekommen war, nämlich nach dem Alten Bund.

Das unterscheidet das Christentum vom Islam oder, wenn wir eine vierte Stadt einführen wollen, Rom von Mekka. Der Islam war sehr schnell erfolgreich und sein Gründer starb als ein siegreicher Herrscher. Eine kleine Minderheit von Eroberern aus Arabien riss die Staatsmacht an sich und beherrschte eine bürgerliche Gesellschaft, die aus Nicht-Muslimen bestand. Der Islam durchdrang die unterworfenen Gesellschaften langsam und von unten her, vorwiegend deshalb, weil die Bekehrung einen Weg zum sozialen Aufstieg ebnete. Deshalb konnte er unmöglich das legale und soziale System seiner Untertanen öffentlich akzeptieren, ohne als herrschende Klasse ihrer Identität und mit ihr seinem Einfluss auf die Gesellschaft verlustig zu gehen. Folglich musste er viele in den von ihm beherrschten Gegenden geltenden Verordnungen aufsaugen bzw. als eigene – aus dem heiligen Buch oder von Äußerungen des Propheten – präsentieren.<sup>18</sup> Der Assimilationsprozess zog seine eigene Verneinung nach sich.

#### 6. Mekka als Widerpart Roms

Kann man auch von einem «mekkanischen» Modell des Verhältnisses zwischen Athen und Jerusalem sprechen? Einem üblichen Vorurteil zufolge könnte man den Islam als eine Art Über-Jerusalem verstehen, als unerbittlichen Gegner Athens. Ich vertrete die entgegengesetzte These: Der Islam ist weder der Widerpart Athens noch derjenige Jerusalems. Sein eigentlicher Widerpart ist – im Sinne der obigen Diktion – vielmehr Rom.

Auch hier möchte ich mit der Religion beginnen, d.h. mit «Jerusalem». Der Islam ist mit den biblischen Gestalten aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament vertraut. Sein heiliges Buch erzählt Geschichten über Adam, Noah, Abraham, Moses, und 'Issā (Jesus). Die 12. Sure stellt eine Nacherzählung der Josephs-Geschichte dar, die uns durch die letzten Kapitel der Genesis bekannt ist. Ferner beansprucht der Koran, die von Mose und Jesus gebrachten Botschaften, d.h. die Torah und das Evangelium (*al-Injil*, im Singular), zu bestätigen. Aber der Islam anerkennt die geschriebenen Texte, die konkret existierenden Bücher, nicht. Nach islamischer Auffassung wurden sowohl das Alte als auch das Neue Testament von ihren jeweiligen jüdischen und christlichen Trägern verfälscht. In der islamischen Dogmatik existiert ein Begriff für diesen Vorgang: *tahrif*.<sup>19</sup> Der echte Inhalt der Offenbarung sei im Koran aufbewahrt und niedergeschrieben. Aus diesem Grund soll dieser das letzte geoffenbarte Buch bleiben. Die früheren Bücher seien überholt und müssten nicht mehr gelesen zu werden. Das Modell dahinter: Aneignung des Inhalts unter Absehung des

Äußeren, der Schale, nachdem sie als nutzlos, ja sogar als irreführend und verfälscht erkannt wurde.

Es ist interessant zu bemerken, dass dieselbe Haltung auch im Bereich der kulturellen Aneignung präsent war. Bekanntlich übersetzte die islamische Kultur sehr viel aus fremden Sprachen und insbesondere aus dem Griechischen.<sup>20</sup> Die Arbeit wurde von christlichen Übersetzern verrichtet, die unter islamischer Herrschaft lebten und ihr Brot als Ärzte verdienten. Sie waren im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung – dem dritten Jahrhundert der islamischen Geschichte – v.a. in Bagdad tätig. Die Werke von Aristoteles, Galen, Euclid, etc. wurden so gut wie vollständig übersetzt. Griechische Werke wurden nicht nur übersetzt, sondern studiert und kommentiert, was weitere Fortschritte in Mathematik, Astronomie, Medizin usw. ermöglichte. Später, als im 12. und 13. Jahrhundert andere Übersetzer in Spanien, Sizilien oder der Provence arabische Texte ins Lateinische oder ins Hebräische übertrugen, konnte die europäische Kultur erneut von den Anstrengungen dieser Übersetzer profitieren. Die Zeit der Übersetzungen dauerte nicht sehr lange an: Sie begann im 9. Jahrhundert und war im frühen 11. Jahrhundert schon vergangen. Waren die Texte einmal im Arabischen zugänglich, wurden die Originale vernachlässigt. Die Quelle in ihrer Phänomenalität wurde nicht bewahrt. Im 15. Jahrhundert hat das der Historiker Ibn Khaldun prächtig zum Ausdruck gebracht:

Die Araber waren begierig, die Wissenschaften der (heidnischen) Völker kennen zu lernen. Sie übersetzten sie und machten sie sich zu eigen. Sie gaben ihnen die Form ihrer eigenen Auffassung, die Dinge zu sehen. Sie schälten sie aus der fremden heraus in ihre Sprache und übertrafen dabei die Leistungen der (nicht-arabischen) Sprachen. Die Handschriften der nicht-arabischen Sprachen gerieten in Vergessenheit, gingen verloren und wurden wie Sand verstreut. Es gab alle Wissenschaften auf Arabisch. Die systematischen Werke über sie wurden in (arabischer) Schrift geschrieben. Diejenigen, die wissenschaftliche Studien betrieben, mussten die Bedeutung (arabischer) Worte kennen und die (arabische) Schrift beherrschen. Sie konnten ohne alle anderen Sprachen auskommen, weil diese ausgelöscht waren und kein Interesse mehr an ihnen bestand.<sup>21</sup>

Ibn Khaldun gebraucht implizit das Bild der Schale, die man entfernen muss, um die Frucht zu genießen. Der Weg, der zum Original führt, wird von Prozess der Aneignung selbst verbaut. In der sonst hoch entwickelten islamischen Welt entstand kein Äquivalent des westlichen Altphilologen – lagen die entsprechenden Übersetzungen vor, sah man keine Notwendigkeit mehr, die Sprachen des Originals zu erlernen oder zu studieren. Aneignung geschieht in diesem Modell so vollständig, dass der Unterschied zwischen sich selbst und dem, was angeeignet wird, verschwindet. Man kann bzw. muss nicht immer wieder zur Quelle zurückkommen, um eine

frühere Aneignung durch eine spätere zu korrigieren, wobei sich immer neue Deutungsmöglichkeiten erschließen.

Ich hatte das Vergnügen, zu entdecken, dass eine analoge These vor einigen Jahren von einem Ägypter, dem Historiker Abdelhamid E. Sabra vertreten wurde. Er setzt sich mit der heiklen Frage nach den Ursachen des Niedergangs oder zumindest der Stagnation der islamischen Kultur nach dem 11. Jahrhundert auseinander. Im Prinzip hätten Galileo oder Newton sehr wohl Araber, Perser oder Türken sein können. Nun war das nicht der Fall, und Riesen des Geistes wie Al-Biruni, Averroes oder Ibn Khaldun haben nur eine geringe intellektuelle Nachkommenschaft gehabt. Dass der Islam ein profiliertes Gegner der Wissenschaft oder der Vernunft sei, ist allerdings ein – wenn auch verbreitetes – Vor- und Fehltrug. Sabra empfiehlt, den Spieß umzudrehen: Im Gegenteil war der Islam in gewissem Sinne der Wissenschaft gegenüber *zu* freundlich, *zu* entgegenkommend. Der Islam wird nicht müde, das «Wissen» zu loben; die islamische Tradition kennt zahlreiche entsprechende Propheten-Worte.<sup>22</sup> Was aber bedeutet «Wissen» in diesem Zusammenhang? Ursprünglich war das gelobte Wissen *religiöse* Gelehrsamkeit (*'ilm*) über Muhammads Äußerungen und Handlungen.<sup>23</sup> Im 9.-10. Jahrhundert versuchten die Philosophen hellenischer Prägung (*Falāsifa*), das «Wissen» zu interpretieren als auf ihren eigenen Lebensstil vorausweisend, d.h. auf das theoretische Leben als Suche nach der Wahrheit, einer Suche, die durch Vereinigung mit dem aktiven Intellekt zur ewigen Seligkeit führen kann.

Das Feld wurde aber von anderen behauptet. Für sie war der Gelehrte eine Art Beamter, von dem man erwartete, dass er der Gemeinde in der Ausübung ihrer Religionspflichten beisteht. Der Astronom z.B. war beauftragt, die Himmelsrichtung Mekkas, nach der die frommen Beter sich wenden sollten, oder die genaue Zeit der rituellen öffentlichen Gebetverrichtungen festzustellen. Innovation wurde dadurch nicht gefördert, eher gehemmt. Um Sabra zu zitieren: «Das Resultat von all dem besteht letztlich darin, alles profane und erlaubte Wissen unter einem instrumentalisierenden Gesichtspunkt und in religiöser Ausrichtung [...] zu verstehen». Er schließt mit den Worten: «Der Niedergang der Wissenschaft entwickelte sich nicht in einem Klima der Opposition (wie man üblicherweise annimmt), sondern in einem Klima der Übernahme und Assimilation, [...] das sich einstellt, wenn die Wissenschaften nur noch akzeptiert und praktiziert werden, insofern sie durch eine instrumentalisierende Sicht legitimiert sind».<sup>24</sup>

## 7. Schluss

Zusammenfassend darf ich folgende Thesen aufstellen: Athen und Jerusalem, auch wenn sie einander in den Haaren liegen, haben gemeinsam, dass

sie mit der westlichen Kultur durch Roms Vermittlung verbunden sind. Schon von einem rein historischen Gesichtspunkt aus ist dies der Fall. Es gilt aber auch auf der Ebene der allgemeinen Haltung gegenüber der Kultur, einer Haltung, die ich als «römisch» bezeichnet habe. Es gibt zwei Städte, weil eine dritte still im Hintergrund bleibt. Die Anwesenheit dieses dritten Kulturmodells ermöglicht die Koexistenz der beiden Städte, ihre fruchtbare Spannung. Sie ist es, die der westlichen Kultur ihre Vielfalt und ihren Reichtum gewährt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Mit diesem Beitrag bezwecke ich nur einige Hauptthesen eines schon alten Buchs zusammenzufassen, anlässlich des Erscheinens einer neuen, erweiterten Auflage seiner deutschen Übersetzung. Vgl. Rémi BRAGUE, *Europa, seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität* (dt. von Gennaro GHIRARDELLI), Berlin 2012.

<sup>2</sup> Talmud von Babylon, Traktat Bekoroth, I, 8b–9a.

<sup>3</sup> Midrash Echa Rabbati, Hg. v. Salomon BUBER, Wilna 1899, 24a–26a.

<sup>4</sup> PLATO, *Timaeus*, 24c6f. Jüdische Parallele in Baba Bathra, 158b.

<sup>5</sup> TERTULLIAN, *De praescriptione ad haereticos*, Kap. 7; PL 2, 23a.

<sup>6</sup> Vgl. Judah Alphakars Brief gegen Maimonides, in: Qobets teshuvoth ha-RaMbam we-iggethaw (Leipzig 1859), t. 1, S.2b, col. 1.

<sup>7</sup> Vgl. Heinrich HEINE, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift*, I und II, 4. Brief aus Helgoland (29.7.1830). Vgl. Hans Magnus ENZENSBERGER, *Ludwig Börne und Heinrich Heine – Ein deutsches Zerwürfuis*, Nördlingen 1986, 128 und 157f.

<sup>8</sup> Vgl. den Anhang «Atticisme et Judaïsme» an den Brief (108–133) veröffentlicht in Otsar NECHMAD, *Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, von den bekanntesten jüdischen Gelehrten* (Hg. v. H. BLUMENFELD), Wien 1863, 131f. (Original in Französisch).

<sup>9</sup> Matthew ARNOLD, *Culture and Anarchy* (Hg. v. S. LIPMAN), Yale 1994, Kap. 4, 88.

<sup>10</sup> Vgl. die sehr brauchbare dreisprachige Ausgabe (Russisch, Französisch, Italienisch): Lev ŠESTOV, *Atene e Gerusalemme*, Mailand, 2005.

<sup>11</sup> *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, 20.

<sup>12</sup> *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Thomas L. PANGLE, Chicago – London 1983, 147–173.

<sup>13</sup> Paul VALÉRY, *La crise de l'esprit*, in: *Œuvres*, 2 Bde., Paris 1957 u. 1960, Hg. v. Jean HYTIER, Bd. 1, 988ff.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, in: *Gesamtausgabe*, vol. 54, Frankfurt/M. 1982, 58ff.

<sup>15</sup> Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 5 Bde., 11853ff., Neudr. Berlin 1908, 1998, Bd. 1: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristlicher Zeit), 11874, Einleitung.

<sup>16</sup> VERGIL, *Aeneis*, VI, 847–850.

<sup>17</sup> Vgl. Rémi BRAGUE, *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, in: G. FIGAL – J. GRONDIN – D. SCHMIDT (Hg.), *Hermeneutische Wege. H.-G. Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, 295–308.

<sup>18</sup> Vgl. grundlegend J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; einige tiefeschürfende Bemerkungen in P. CRONE – M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, 97–101.

<sup>19</sup> Vgl. F. BUHLS Artikel in *The First Encyclopedia of Islam*, vol. 7, 618b–619b; W. M. WATT, *The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible*, in: GLASGOW UNIVERSITY ORIENTAL SOCIETY, *Transactions* (16) 1955–56, 50–62.

<sup>20</sup> Vgl. D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society* (2d–4th/8–10th Centuries), London 1998.

<sup>21</sup> Ibn KHALDUN, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, übers. v. F. ROSENTHAL, New York 1958, VI. Abschnitt, Kap. 43; Nr. 3, 317. Ich habe die wörtliche Wiedergabe «sie schälten» (garrada) vorgezogen, anstatt Rosenthals «they took over», das zwar idiomatischer klingt, aber die Metapher fallen lässt.

<sup>22</sup> Vgl. F. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval islam*, Leiden 1970.

<sup>23</sup> Vgl. I. GOLDZIHNER, *Études sur la tradition islamique*, übers. v. L. BERCHER, Paris 1952, 218 [dt. Muhammedanische Studien].

<sup>24</sup> A. I. SABRA, *The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval Islam: a preliminary statement*, in: *History of Science* (25) 1987, 223–243, bes. 240.



GEORG BRAULIK · WIEN

## DIE LIEBE ZWISCHEN GOTT UND ISRAEL

### *Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium*

Die Evangelien erzählen von einem Schriftgelehrten oder Gesetzeslehrer, der Jesus nach dem «ersten aller Gebote» (Mk 12,28) bzw. «dem größten Gebot im Gesetz» (Mt 22,36) fragt. Jesus zitiert ihm die Spitzensätze zweier alttestamentlicher Gesetzbücher. Seine Antwort verbindet die in der Tora weit auseinander stehenden Texte Dtn 6,5 und Lev 19,18:

Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das größte und erste Gebot. Ein zweites aber ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. (Mt 22,37-39; vgl. Mk 12,30f).

Als Inhalt der Gottes- und Nächstenliebe erwartet Jesus nichts Anderes als bereits im Alten Testament steht. Denn er fügt hinzu: «An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.» (Mt 22,40). Dieses Doppelgebot ist also das Schlüsselwort. Es schließt nicht nur die Gebote der Tora auf, sondern das ganze Alte Testament, das heißt: die Heilige Schrift Jesu und der frühen Kirche. Dazu *zwei Beobachtungen*. Bemerkenswert ist erstens, dass sich die Kombination der beiden Tora-Gebote nur bei den Synoptikern findet. Denn das Gebot der Gottesliebe aus dem Deuteronomium wird im Neuen Testament sonst nicht mehr angeführt. Zweitens ist theologisch wichtig: Die Liebe bildet für das Matthäus-, Markus- und Lukas-Evangelium zwar den Kristallisationskern der Ethik, doch schweigen sie über die Liebe Gottes zu seinem Volk.

Dieser Zitat- und Wortgebrauch verweist auf eine wichtige *Besonderheit des Deuteronomiums*: Es verbindet wie kein anderes biblisches Buch die Liebe Gottes zu Israel<sup>1</sup> mit der Forderung, sein Volk solle ihn mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben. Darüber werde ich in meinem Vortrag sprechen. Bezüglich der Liebe zum einzelnen Nächsten und zum Feind, die ebenfalls vom Liebesgebot verlangt wird, muss ich mich mit der folgenden kurzen Bemerkung begnügen. Das Deuteronomium spricht zwar nicht ausdrücklich von der «Nächsten-» und «Feindesliebe», aber es radikalisiert sie in zwei Geboten. Es fordert, den Fremden zu lieben, wie das auch Gott selbst tut (Dtn 10,18f), und es fordert, dem persönlichen Feind zu

GEORG BRAULIK OSB, geb. 1941, Professor emeritus für Alttestamentliche Bibeldwissenschaft an der Universität Wien.

helfen (Dtn 22,1-4 vor dem Hintergrund von Ex 23,4f), weil er als Bruder gilt. Der Sache nach geht es dabei um Feindesliebe, obwohl das Wort nicht gebraucht wird. Die in beiden Geboten verlangte Liebe gilt allerdings «nur» Menschen in Israel. Das heißt, sie verbleibt im Binnenraum des Gottesvolkes. Aber auch Jesus und mit ihm das ganze Neue Testament reden nicht von einer ortlosen, entgrenzten Nächstenliebe, sondern beschränken sie auf die christlichen Gemeinden.

Das Deuteronomium ist gegenüber den anderen biblischen Schriften dadurch ausgezeichnet, dass es *das* Buch des Volkes Gottes ist, sozusagen eine alttestamentliche «Ekklesiologie». Dazu institutionalisiert es eine im Alten Orient einzigartige kulturelle Mnemotechnik und macht Israel zu einer Lerngemeinschaft des Glaubens. In ihm findet sich auch die älteste biblische Festtheorie. Nur dieses Buch der Bibel entwirft eine Gesellschaft, in der es keine Armen mehr zu geben braucht. Vor allem aber spricht das Deuteronomium sachlich umfassend und mit einer gewissen Systematik vom Lieben Gottes und Israels. Deshalb kann man es eine «*Theologie der Liebe*» nennen. Ich kann sie in diesem Rahmen nur in Grundzügen darstellen. Methodisch bleibe ich dabei auf der Buchebene, lasse also die nur hypothetisch rekonstruierbare, komplexe literarische Entstehungsgeschichte der Einzeltexte außer Acht. Dazu skizziere ich im Folgenden (1) die altorientalischen und innerbiblischen Wurzeln der Verwendung der Wörter «Liebe» (*'ahabah*) bzw. «lieben» (*'ahab*) im Deuteronomium. Ich beschreibe (2) die Aussage und Funktion des Liebesgebots zu Beginn und am Ende der Mahnreden Moses. Dann informiere ich (3) über den Wortgebrauch von «lieben» bzw. «Liebe» im Deuteronomium und die Konnotationen von Verb und Nomen. Im Mittelpunkt meines Vortrags steht (4) das wechselseitige Liebesverhältnis zwischen Gott und Israel, wie es in den Kapiteln 4-11 entfaltet wird. Abschließend fasse ich (5) die wichtigsten Kennzeichen dieser «Theologie der Liebe» zusammen.

Leider kann ich auf zwei zentrale Themen nicht eingehen, obwohl sie mit dem Inhalt meines Vortrags aufs engste verbunden sind: «Die Liebe Gottes und die *Erwählung Israels*» sowie «Gottesliebe und *Gotteserkenntnis*». Beides müsste gesondert behandelt werden.

### 1. Formgeschichtlicher Zusammenhang und politischer Hintergrund

Das Deuteronomium bildet die letzte der großen Gesetzessammlungen des Pentateuchs.<sup>2</sup> Sie hat das juristisch entscheidende Wort. Genau genommen ist das uns vorliegende Buch allerdings *kein* Gesetzeskodex, sondern eine *Erzählung* über die Ereignisse unmittelbar vor dem Tod Moses. Der Bucherzähler zitiert die Abschiedsreden, die Mose in Moab im Ostjordanland vor ganz Israel gehalten hat. Denn Mose durfte das verheißene Land nicht betreten und musste die Leitung Josua übergeben. Deshalb bestätigte das Volk vor dem Überschreiten des Jordan den Bund, den Jahwe mit ihm einst am Gottesberg geschlossen hat. Die Bundesurkunde, auf die sich Israel in Moab durch einen Eid verpflichtete (Kapitel 29), trug Mose zuvor in seiner zweiten Rede der Volksversammlung vor. Sie bildet den Kerntext unseres Deuteronomiums, die deuteronomische Tora oder «Weisung» der Kapitel 5-28. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick in ihre literarische Vorgeschichte. Sie zeigt nämlich, woher das Liebesgebot kommt.

Die uns vorliegende Tora des Deuteronomiums enthält das – inzwischen mehrfach erweiterte – *Vertragsdokument*, auf das König Joschija von Juda im Jahr 622 vor Christus sich und sein Volk vereidigt und den Bund zwischen Gott und Israel erneuert hatte (2 Kön 22,1-3). Das Formular dieses Bundes ist uns von altorientalischen Vasallenverträgen bekannt. Zu ihm gehören ein historischer Prolog, dann die Bedingungen des Vertrags, ferner Segens- und Fluchtexte. Sein wichtigstes Element ist eine Generalklausel, die das gegenseitige Verhältnis der beiden Vertragspartner in allgemeinen Begriffen bestimmt. Sie wird in den einzelnen Paragraphen, die ihr folgen, zwar vielfach entfaltet und präzisiert, garantiert aber deren innere Einheit. In der Bundesurkunde des Königs Joschija erfüllte wahrscheinlich das Gebot der Gottesliebe die Funktion einer solchen Grundsatzklärung bzw. eines Hauptgebots. Israel sollte also seinen Gott Jahwe wie ein Vasall seinen Lehnsherrn «mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft lieben» (Dtn 6,5). Als Jesus nach dem ersten bzw. größten Gebot gefragt wurde, ging es um diesen formalen Zusammenhang, also um die innere Hierarchie der Gebote. Sie verweist uns nochmals auf das Deuteronomium. Denn in seiner Bundestheologie kommt die Kategorie des «Hauptgebots» im Alten Testament am ausführlichsten zu Wort.

Wie das Vertragsformular stammt auch das Liebesgebot als *Hauptgebotsformulierung* aus dem internationalen Staatsrecht.<sup>3</sup> Denn der alte Orient dachte bei Staaten nicht wie wir an abstrakte Größen, sondern an persönliche Beziehungen zwischen den Herrschern. Diese Beziehung konnte auch als «Liebe» bezeichnet werden. Das Wort findet sich deshalb in der diplomatischen Korrespondenz und in Vertragstexten, zum Beispiel in den Vereidigungen der Vasallenkönige, die anlässlich der Thronfolgeregelung des Assyrerkönigs Asarhaddon im Jahr 672 vor Christus erfolgten. Sie stehen dem ursprünglichen Deuteronomium zeitlich nahe. Ihnen zufolge mussten die Vasallen, unter ihnen wahrscheinlich auch König Manasse von Juda, der Großvater Joschijas, als Sanktion beschwören: «Wenn ihr Assurbanipal, euren Herrn, nicht liebt wie euer eigenes Leben [...]» Auch das Pathos der vorbehaltlosen Ganzheit «von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzer Kraft» kommt aus diesem Bereich politischer Loyalität. So warnen die Thronfolgevereidigungen Asarhaddons: «Solltet ihr [...] nur einen Eid des Lippenbekenntnisses und nicht aus eurem ganzen Herzen schwören [...]» Jeder innere Vorbehalt muss ausgeschlossen werden; daher «von ganzem Herzen». Das deuteronomische Liebesgebot stammt also aus der politischen Sphäre und wurde auf die religiöse Beziehung übertragen. Bei dieser «Umbuchung» auf Jahwe als «Großkönig» drückt der Zusatz «mit ganzem Herzen» seinen Ausschließlichkeitsanspruch auf Israel aus, aber auch eine gefühlvolle Anhänglichkeit. Mit ihr erhält die Liebe noch eine andere Tiefendimension. Dennoch bleibt ihr formgeschichtlicher Zusammenhang mit den Vasallenverträgen wichtig. Ihr Rechtsdenken überwindet das Kosmisch-Numinose und Zyklisch-Schicksalhafte einer mythischen Religiosität und begreift Jahwe als eine in Freiheit und Geschichte wirkende Person. Nicht zuletzt kann dieser Traditionshintergrund auch erklären, weshalb im Deuteronomium juristisch befohlen wird, Gott zu lieben. Dass die syntaktische Formulierung als Gebot der emotionalen Bindung der Liebe im Deuteronomium wie schon in altorientalischen Rechtsdokumenten nicht widerspricht, wird später noch deutlich werden.

## 2. Liebe als Gebot und Gnade – der Rahmen um Tora und Bund

Wenn Mose die deuteronomische Tora vorzutragen beginnt, erinnert er zunächst in Kapitel 5 an die Offenbarung am Horeb, dem Gottesberg Sinai. Er zitiert den Dekalog, also den Vertragstext des Bundes, den Jahwe dort mit Israel geschlossen hatte. Weil sich das Volk damals vor einer nochmaligen Theophanie fürchtete, wurde Mose von Gott damit beauftragt, dem Volk die weiteren Gesetze zu übermitteln. Dabei geht es vor allem um die «Satzungen und Rechtsentscheide», die sich jetzt im Kodex des Deuteronomiums, in der Sammlung der Einzelgebote der Kapitel 12-26, finden. Sie konkretisieren den Dekalog und legen ihn aus.<sup>4</sup> Zwischen der einleitenden historischen Rückblende auf das Geschehen am Horeb (Kapitel 5) und der späteren Mitteilung der Einzelgesetze (Kapitel 12-26), also in den Kapiteln 6-11, kommentiert Mose das erste Dekalogsgebot, das heißt den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes auf sein Volk, und ermahnt Israel zum Gebotsgehorsam.<sup>5</sup> Diese *Paränese, also Ermahnung, in den Kapiteln 6-11 vor der eigentlichen Gesetzessammlung* – und damit sind wir bei unserem Thema – leitet Mose damit ein, dass Jahwe der einzige Gott Israels ist. Dieses Faktum entlässt den Appell, Jahwe zu lieben, unmittelbar aus sich. So heißt es Dtn 6,4-5<sup>6</sup>:

Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig! So liebe denn Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzer Kraft!

Wahrscheinlich hat die Bundesurkunde König Joschijas einmal mit diesem theo-politischen Programm begonnen. Das Bekenntnis zu Jahwe als Israels «Einzigem», dem es in Liebe verbunden bleiben soll, bildet eine Kurzformel des Glaubens. Sie verknüpft das Liebesgebot unlöslich mit dem zuvor genannten Gottesverhältnis. Israel soll *seinen* Gott, also Jahwe, und ihn *allein* lieben. Weil Jahwe von den bekannten Göttern der einzige Gott Israels – eben «unser Gott» – ist, verlangt er die ausschließliche Liebe seines Volkes. Gemeint ist ein juristisch befehlbare Treueverhältnis, eine Ganzhingabe im Gehorsam. Sie umschließt Dankbarkeit und Vertrauen und verwirklicht sich in einer gefühlvoll erfahrenen Beziehung. Diese Konnotationen der Gottesliebe ergeben sich auch aus dem innerdeuteronomischen Gebrauch des Wortes.

Israels Liebe zu seinem «Einzigem» kommt aus dem «Hören» – «Höre, Israel!». Sie ist in Abwandlung einer bekannten Formel *«amor ex auditu»*. Dieses Hören ist im Deuteronomium institutionalisiert und begründet eine Gesellschaft aus dem Lernen.<sup>7</sup> Gelernt wird in der Familie und auf dem Fest, zu dem sich das ganze Volk im Tempel von Jerusalem, dem einzig legitimen Heiligtum, versammelt. Aber zurück zum «Höre, Israel!»: Es fordert zur Liebe das kollektive «Du» Israels auf und erst darin auch den einzelnen Israeliten. Natürlich kann nur der bzw. die Einzelne Gott lieben und nicht ein Kollektiv. Aber die Israeliten lieben Jahwe dadurch, dass sie seine Sozial- und Gesellschaftsordnung mit ihren Einzelbestimmungen erfüllen – das wird später noch deutlich werden. Diese Ordnung kann man nicht ohne die Anderen leben. Sie wird erst dann Realität, wenn das Volk als Ganzes sie ausführt. Deshalb also muss ganz Israel seinen Gott lieben. Denn nur so wird Gesellschaft

Gottes verwirklicht, nur so lebt Israel als «Volk» Jahwes. Dass es neben Jahwe keine anderen Götter, die es in der Umwelt durchaus gibt, haben darf, liegt nicht zuletzt auch in dieser gesellschaftlichen Liebe Israels begründet. Denn andere Götter und Göttinnen stehen für andere, letztlich inhumane gesellschaftliche Systeme. Dagegen ist die deuteronomische Gesellschaftsordnung, die Tora, eine «Zivilisation der Liebe». Sie entspricht Jahwes Wunschbild von dem Volk, das er liebt.

Die auf das Liebesgebot folgenden Verse verdeutlichen als erste Konsequenz aus dem «Höre, Israel!» die Beziehung der Liebe der Israeliten zum verinnerlichten Gesetz, konkret zu den Kapiteln 6–26 mit dem Hauptgebot und den Einzelgeboten:

So sollen denn diese Worte, auf die ich [Mose] dich [Israel] heute eidlich verpflichte, auf deinem Herzen geschrieben stehen ... (Dtn 6,6).

Gott fordert die gesellschaftliche Liebe Israels, weil nur durch sie jener Raum entsteht, in dem das Sozialgefüge nicht mehr gewaltabgestützt und nach Klassen geschichtet, sondern von geschwisterlichen Strukturen bestimmt ist; wo also in der Öffentlichkeit des Volkes jenes Verhalten gilt, das sonst innerhalb der Familie zu Hause ist.

Vom «Lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele», das Mose am Anfang seiner Paränese, das heißt: der Ermahnung, in 6,5 fordert, spricht das Deuteronomium nur noch einmal, nämlich in der *Schlussparänese* in Kapitel 30 gegen Ende des Buches.<sup>8</sup> Da ist das Volk bereits auf die Tora vereidigt. Mose blickt in die Zukunft Israels und sagt prophetisch den Bundesbruch und die Verbannung des Volkes voraus. Doch wird Gott sein Geschick aus freiem Erbarmen wenden. Er wird einem Israel, das sich ihm gegenüber verhärtet hat, das Herz beschneiden, das heißt seine Unfähigkeit zur Gottesbeziehung entfernen. Als Folge davon – so sagt Dtn 30,6 –

wirst du Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast.

An die Stelle des Appells «liebe Jahwe, deinen Gott», wie ihn Dtn 6,5 formuliert, tritt nach dem Scheitern Israels die Verheißung einer durch Gott selbst ermöglichten Liebe. Jetzt kann Israel auch – wie Kapitel 30 weiter ausführt – die verinnerlichte Sozial- und Gesellschaftsordnung erfüllen. Für die Gemeinde der Exils- und Nachexilszeit bildet die Herzensbeschneidung von vornherein den Deutungsschlüssel für alle Aufforderungen zu Gottesliebe und Gesetzespraxis, die im Deuteronomium an sie ergehen. Das «Prinzip Liebe» umklammert also in Dtn 6,5 und 30,6 Tora und Bund, steht aber für die eigentlichen Adressaten des Buches unter dem Vorzeichen reiner Gnade. Paulus spricht deshalb, wenn er in Röm 10,6–8 das Kapitel 30 des Deuteronomiums zitiert und auslegt, von der «Glaubensgerechtigkeit» Israels.<sup>9</sup>

Man kann den Rahmen, den das Liebesgebot um die Texte der deuteronomischen Paränese schlägt, nochmals ausweiten. «Lieben» bildet nämlich ihr buchstäblich letztes Wort, das nach der Herzensbeschneidung nochmals hervorgehoben wird. Im letzten Teil der Schlussparänese, in Dtn 30,15–20, wo es um Leben und Tod geht, sagt Mose in Vers 16 einleitend:

Ich selbst verpflichte dich heute, Jahwe, deinen Gott, zu lieben, auf seinen Wegen zu gehen und seine Gebote und Rechtsentscheide zu bewahren, du aber wirst leben ...

Und als letzte Mahnung wiederholt er in Vers 20 das Gebot der Gottesliebe:

Liebe Jahwe, deinen Gott, höre auf seine Stimme, und halte dich an ihm fest. Denn er ist dein Leben. Er ist die Länge deines Lebens, das du in dem Land verbringen darfst ...

Damit ist der Höhe- und Endpunkt der deuteronomischen Theologie der Liebe erreicht: Jahwe steht nicht nur auf der Seite eines Lebens in Segensfülle, er ist sogar selbst das Leben seines Volkes, und zwar eines langen Lebens im Verheißungsland. Dieser Gott verdient zu Recht die freiwillig geschenkte Liebe seines Volkes.

### 3. Beobachtungen zum Wortgebrauch

Bisher habe ich das theologische Terrain abgesteckt, auf dem von Liebe geredet wird. In den folgenden Bemerkungen informiere ich zunächst über die *statistische Häufigkeit* des Verbs «lieben» (*'ahab*) im Alten Testament und seine *Verteilung* innerhalb des Deuteronomiums. Anschließend sage ich kurz etwas zu seiner *Syntax* und *Semantik*, also zu Satzbau und Wortbedeutung. Das Nomen «Liebe» wird im Deuteronomium nur einmal verwendet. Dagegen ist das Verb im Deuteronomium im Vergleich mit anderen biblischen Büchern relativ oft belegt: Es wird 22-mal für die Liebe Gottes und Israels gebraucht. Dazu kommen noch 4 Stellen, in denen nicht das Volk als Ganzes, sondern ein einzelner Israelit eine Frau bzw. ein hebräischer Schuldklave seinen Herrn liebt. Sie unterstreichen den emotionalen Gehalt der sonst einzigartigen Gott-Israel-Beziehung. Für ein «Gesetzeswerk» sind die vielen Belege und insbesondere die Wechselseitigkeit der Liebe zwischen Gott und Volk einmalig. Gemessen am Umfang des Buches liegt das Deuteronomium mit der Zahl der Belege nur hinter Hosea und dem Hohenlied, wo das Verb «lieben» prozentuell noch öfter verwendet wird. Zu diesen zwei Schriften möchte ich noch anmerken: Hosea dürfte zwar die Vorlage für das deuteronomische Theologumenon der Liebe Jahwes zu Israel sein.<sup>10</sup> Anders als im Deuteronomium gilt bei Hosea die Liebe Israels aber niemals Jahwe, sondern den Göttern bzw. Göttinnen, ist also eine falsche Liebe. Im Hohenlied, das die Liebe zwischen Bräutigam und Braut besingt, ist das Jahwe-Israel-Verhältnis erst auf der allegorisch-typologischen Ebene anzutreffen. Wieder zurück zum Deuteronomium. Es sagt 5-mal, dass Jahwe sein Volk Israel bzw. dessen Väter liebgewonnen hat oder liebt (4,37; 7,8 [Nomen]. 13; 10,15; 23,6), 1-mal liebt er den Fremden (10,18). Von der Liebe Israels spricht das Deuteronomium allerdings mehr als doppelt so oft als von der Liebe Gottes, nämlich 13-mal. An 12 Stellen liebt bzw. soll Israel seinen Gott Jahwe lieben (5,10; 6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20), 1-mal außerdem den Fremden (10,19). Mit dieser Gewichtung des Wortgebrauchs bei Gott bzw. Israel steht auch das Thema Liebe – modern gesprochen – die «Theologie», also die Aussagen über

Gott, im Dienst der «Ekklesiologie», das heißt: der Darstellung des Volkes Gottes. Um sie geht es dem Deuteronomium auch sonst überall.

Zur *Verteilung* im Buch. Von den 19 Belegen der Gottes- und Israel-Liebe des Deuteronomiums gehören die meisten zu den Rahmenkapiteln um den Kodex der Einzelgesetze, nämlich den Kapiteln 4–11 und 30. Das Schwergewicht liegt dabei auf der Paränese, der Ermahnung zur Beobachtung des ersten Dekaloggebots. Im Gesetzeskorpus, also in den Kapiteln 12–26, finden sich nur 3 Belege, wovon 2 Stellen (13,4; 19,9) ebenfalls paränetischen Charakter haben. Der Dekalog selbst, und zwar sein erstes Gebot, wie seine spätere Kommentierung in Kapitel 7, sprechen von denen, «die Jahwe lieben» (5,10; 7,9). Der Nachdruck liegt somit, dem Rechtscharakter des Buches und seiner «Theologie des Volkes» entsprechend, auf der Paränese und dem Gehorsam Israels. Gesamtbiblisch gesehen fordern praktisch nur das Deuteronomium und zwei literarisch späte Stellen im Josua-Buch (22,5; 23,11) dazu auf, Gott zu lieben.

*Satzmäßig* geht es im Deuteronomium bei der Liebe Israels meistens um eine Aufforderung bzw. ein Gebot. Diese Appellative gehören sogar zum Spezifischen seiner Theologie. Denn das Alte Testament spricht sonst von der durch Menschen praktizierten Gottesliebe im Indikativ. Bei der Liebe Gottes hingegen handelt es sich im Deuteronomium immer um «Darstellung»: dass Gott geliebt hat bzw. liebt. Ausdrücklich oder einschlussweise bildet seine Liebe die Begründung für sein Handeln. Das betonte «weil er geliebt hat» gehört ebenfalls zu den Besonderheiten deuteronomischer Theologie.<sup>11</sup>

Was «lieben» *bedeutet*, bestimmt der Kontext vor allem durch zwei Verben: Wenn Gott liebt, durch das Verb «ins Herz schließen, an jemandem hängen» (*ḥašaq* in 7,7; 10,15), und wenn Israel liebt, durch «sich festhalten an, jemandem fest anhängen» (*dabaq* in 11,22; 13,5; 30,20; vgl. Jos 22,5; 23,8). Beide Ausdrücke beweisen, wie emotionsgeladen im Deuteronomium die Liebe trotz ihrer Herkunft aus der juristischen Rhetorik altorientalischer Vasallenverträge und trotz ihres rechtlich verbindlichen Charakters ist.<sup>12</sup> Auffällig ist, dass Gott vom Deuteronomium zwar als Vater seines Volkes charakterisiert wird (vgl. Dtn 1,31; 14,1; 32,5f.18f) – einmal sogar als Mutter (32,18) –, dass dabei aber das Verb «lieben» nicht gebraucht wird. Außerdem fehlt im Deuteronomium im Unterschied zu Hosea die Metapher einer ehelichen Liebe zwischen Jahwe und Israel.

#### 4. Von der Wechselseitigkeit der Liebe Gottes und Israels

Das Deuteronomium drückt die enge Verbindung der Liebe Gottes zu Israel und die von Israel erwartete Liebe zu seinem Gott zunächst dadurch aus, dass innerhalb der Hauptgebotsparänese, also in den Kapiteln 4–11, die beiden Subjekte des Verbs «lieben» beinahe *regelmäßig abwechseln*. Erst in den Texten konditionaler oder historisierter Segenformulierungen in den Kapiteln 11 und 30 geht es sachbedingt nur um die Liebe Israels. Insbesondere verweben die Perikopen 7,7–13 und 10,12–19 die Gottes- und Israelliebe aufs Engste miteinander. Bei diesem Wechsel zwischen den Aussagen über die Liebe Gottes und die Liebe Israels im Ablauf des Buches wird auch herausgearbeitet, wie sich beide gegenseitig bedingen. Somit wird fort-schreitend verdeutlicht, was «lieben» heißt.

Die Belege bauen in der Abfolge des Buches aufeinander auf: Erstaussagen werden später kommentiert (zum Beispiel 5,9f in 7,9f), das Wortmaterial früherer Belege wird zusammengefasst (zum Beispiel 4,37f und 7,7f in 10,15). Wie reflektiert über die Liebe Israels gesprochen wird, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Aussagen fast immer an Schlüsselstellen im Aufbau des Buches und an Struktureinschnitten einzelner Perikopen stehen, also an rhetorisch gewichtigen Orten gemacht werden. Sie markieren Neueinsätze (zum Beispiel 6,5; 10,12; 11,1.13.22) oder bilden die literarische Mitte bzw. den Abschluss eines Textes (zum Beispiel 30,6 bzw. 30,20). Dagegen sind die Aussagen über die Liebe Gottes vor allem in Geschichtsrückblicke eingebettet, denn Jahwes Liebe entspringt alles Handeln für sein Volk (4,37; 7,8; 10,15; 23,6). Diese Beobachtungen beweisen, dass das Verb «lieben» im Deuteronomium *thematisch und stilistisch weitgehend systematisch* eingesetzt wird. Man kann deshalb das Buch wohl zu Recht als «Theologie der Liebe» bezeichnen.

Der Leser des Pentateuchs stößt erst im letzten, dem fünften Buch Moses, also im Deuteronomium, auf die Liebe Gottes zu seinem Volk und auf die von Israel geforderte Liebe zu ihm. Dieses Liebesverhältnis erschließt sich am besten, wenn man den Belegen des Verbs im Textablauf folgt. Denn das Deuteronomium entwickelt das, was «lieben» bedeutet, im Lesegefälle des Buches. Ich skizziere im Folgenden diesen *Informationsaufbau in den paränetischen Kapiteln 4-11*.<sup>13</sup> Dazu zitiere ich die entsprechenden Texte und verdeutliche kurz, was sie im Blick auf unser Thema sagen.

Noch ehe Israel geboten wird, seinen Gott zu lieben, fasst 4,37-38 zum ersten Mal das gesamte Handeln Jahwes für sein Volk als eine Liebes- und Erwählungsgeschichte zusammen:

Weil er [Jahwe] deine Väter liebgewonnen hatte, hat er seinen Samen nach ihm [das heißt: die Nachkommen Abrahams] erwählt und dich dann in eigener Person durch seine große Kraft aus Ägypten geführt, um vor dir her Völker auszurotten, die größer und mächtiger sind als du, um dich in ihr Land zu führen, um es dir als Erbbesitz zu geben, wie es jetzt geschieht.

Das einzigartige Rettungsgeschehen umfasst die kanonische Geschichte Israels, angefangen von der nicht weiter begründeten Liebe Gottes zu den Patriarchen Israels bis in die mosaische Gegenwart. Diese Liebe ist schöpferisch, sie stiftet Gemeinschaft: Gott erwählt und lässt Israel zum Volk, das heißt zur Gesellschaft, werden. Diese unvergleichliche Erfahrung macht es Israel dann möglich, Jahwe als den einzigen Gott im Himmel und auf Erden zu erkennen:

Heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen: Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst. (4,39).

Damit stoßen wir zum ersten Mal auf den Zusammenhang der Liebe Jahwes, wie sie in seinem Geschichtshandeln offenbar wird, mit der Gotteserkenntnis Israels. Sie ergibt sich als logische Konsequenz aus alledem, was Gott in seiner Liebe für Israel gewirkt hat. Heilsgeschichte wie Erkenntnis Gottes aber haben eine Appell-Funktion und münden deshalb in die Aufforderung, auf die Gebote Gottes zu achten:



Daher sollst du seine Gesetze und seine Gebote, auf die ich dich heute eidlich verpflichte, bewahren, damit es dir und nach deinem Tod deinen Nachkommen gut geht und du lange lebst in dem Land, das Jahwe, dein Gott, dir gibt für alle Zeit. (4,40).

So wird der Gebotsgehorsam Israels letztlich durch die Liebe Gottes ermöglicht. Die drei Elemente von Geschichtsrückblick, Gottserkenntnis und Gebotsparänese bilden im Deuteronomium sogar eine eigene Kleinform.<sup>14</sup> Das Schema findet sich nach 4,32-40 noch an drei weiteren Stellen mit dem Verb «lieben» (7,7-11 und 11,1-7, ferner ohne die Signalwörter «erkennen» und «bewahren» in 10,12-15). Ich komme später darauf zurück.

Der zweite Beleg des Verbs «lieben» steht im ersten Gebot des Dekalogs, genauer: im Fremdgötterverbot und seinen Sanktionen in 5,9-10:

Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren, erweise ich Tausenden meine Huld.

Die Israeliten werden programmatisch als diejenigen charakterisiert, «die Jahwe lieben und seine Gebote» – den Dekalog – «bewahren». Ihre Liebe wird durch diese Formel aber nicht auf Gesetzesobservanz eingeschränkt, das Verhältnis bleibt offen. Vor allem gilt für Liebe und Gebotsgehorsam das Gnadenprinzip. Denn die Rettung aus dem Sklavenstaat Ägypten geht beidem voraus. Die Gnade dieses Exodus macht es auch möglich, die gottgeschenkte Freiheit aufgrund der Dekaloggebote in allen Bereichen der Gesellschaft zu verwirklichen. Über diese Gnade wacht Jahwe als eifersüchtiger – das heißt: als liebender – Gott. Sie verpflichtet Israel zur gesellschaftlichen Gegenliebe, die ausschließlich seinem Gott Jahwe gelten darf. Denn andere Götter stehen für andere, letztlich versklavende Gesellschaftsmodelle.

Den nächsten Beleg, das «Höre, Israel!» in 6,4f, habe ich schon vorgestellt. Hinzuzufügen wäre jetzt noch im Blick auf die Wechselseitigkeit der Liebe, dass das Bekenntnis «Jahwe ist einzig» und die Forderung, Gott zu lieben, nicht nur als Beginn der Paränese, sondern auch im Gefolge des ersten Dekaloggebots zu lesen sind. Damit stehen auch sie unter der Voraussetzung der Herausführung aus Ägypten und unter der Verheißung göttlicher Huld für alle, die Jahwe lieben. Innerhalb des «Höre, Israel!» aber bildet das Liebesgebot auch die Konsequenz der Bindung an Jahwe als den einzigen Gott Israels. Dass dieses Gottesverhältnis eine Liebesbeziehung einschließt, wird durch das Wort «einzig» angedeutet. Es stammt nämlich aus der Sprache der Liebe (vgl. Hld 8,6f).

Nicht nur die Sache, sondern auch die Formulierungen des ersten Gebots werden in 7,8-13 aufgenommen und dabei auch ausgelegt. In diesen Versen findet die wechselseitige Liebe zwischen Gott und Israel vielleicht ihre theologisch umfassendste Darstellung. Das Wortpaar «lieben» und «bewahren» (*šamar*), das zum ersten Mal im Dekalog (5,10) begegnet, dient in dieser Perikope als eine Art Leitmotiv.

Beide Verben werden nicht nur von Israel, sondern auch von Gott ausgesagt: Zum Verb «lieben» kommt verstärkend, dass Gott sein Volk «ins Herz geschlossen» (*hāšaq*) und aus «Liebe» – nur hier steht auch das Nomen «Liebe» – aus Ägypten herausgeführt hat. Das zweite Verb «bewahren» aber, das Grundverb deuteronomischer Gebotsparänese, wird hier erstmals als Schlüsselwort göttlicher Selbstverpflichtung gebraucht. Der Text beginnt:

Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch Jahwe ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Vielmehr wegen Jahwes Liebe zu euch und weil er den Schwur bewahrt, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat Jahwe euch mit starker Hand herausgeführt und dich aus dem Sklavenhaus freigekauft, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten. (7,7-8).

Was 4,37 von den Patriarchen und ihren Nachkommen bloß erwähnt, wird jetzt entfaltet und theologisch qualifiziert: Gottes Liebe zu den Vätern äußerte sich in einem Eid – die folgenden Verse sprechen sogar vom «Bund» und der «Huld» Gottes, das heißt konkret: von der Verheißung des Landes. Dass Gott sich Israel zum Volk erwählt hat, so wird nun verdeutlicht, lässt sich nicht aus natürlichen Vorzügen, etwa einer imponierenden Größe, erklären, sondern ist Geheimnis des Verliebtseins Gottes. Israel hat seine Erwählung zuerst bei der Befreiung aus dem Sklavenstaat Ägypten erfahren. Dazu hat vor allem anderen die Liebe Jahwe bewegt, und – ihr nachgeordnet – seine Treue zum Schwur gegenüber den Vätern. Juristisch-theologisch und in typisch deuteronomischer Formulierung war die Herausführung Israels aus Ägypten eine «Auslösung». Der Hinweis auf diesen «Loskauf» aus der Sklaverei bekommt im weiteren Textverlauf dieses Geschichtsresümee von 7,8 die Funktion eines Appells – die Erfahrung der Liebe Gottes in der Vergangenheit soll sich auswirken. Der Rückblick in seine Geschichte soll Israel dafür gewinnen, aus ihr die theoretisch-erkenntnismäßige Folgerung für sein Gottesverhältnis und die Konsequenz für sein künftiges Handeln zu ziehen:

Daran sollst du erkennen: Jahwe, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen bewahrt er den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und seine Gebote bewahren. [...] Deshalb sollst du das Gebot bewahren, die Gesetze und Rechtsentscheide, auf die ich dich heute eidlich verpflichte, indem du sie hältst ... (7,9-11\*).

Gottes Gnade will angenommen werden, sie drängt zur Gegenliebe und ermöglicht sie zugleich. Die entsprechende Antwort findet ihren konkreten Ausdruck im Gehorsam Israels gegenüber «dem Gebot», das heißt: der gottgewollten Sozialordnung. Er ist die Voraussetzung dafür, dass Gesellschaft Gottes gelingen kann. Modern formuliert könnte man von einer Art «Wahrheits- und Praxisfindung durch und in Liebe» sprechen. In der folgenden bedingten Segensverheißung wird das Liebesverhältnis zwischen Jahwe und Israel im Blick auf die künftige Verwirklichung der Gesellschaftsordnung nochmal expliziert:

Wenn ihr diese Rechtsentscheide hört, sie bewahrt und sie haltet, wird Jahwe, dein Gott, dafür den Bund bewahren und dir die Huld bewahren, die er deinen Vätern geschworen hat. Er wird dich lieben, dich segnen und dich zahlreich machen ... (7,12-13\*).

Israel «bewahrt» die Rechtsentscheide und Gott «bewahrt» den Bund, also den Israels Vätern geleisteten Eid, ihren Nachkommen das Land zu geben. Trotz dieser wechselseitigen Formulierung kann das Halten der Gebote nicht die Liebe Gottes erzwingen. Sie ist immer freies Geschenk. Die Segenszusage besagt nur, dass im Fall des Gehorsams die Heilsverheißung, in der sich die Liebe Gottes auswirkt, weiter bestehen bleibt. Anders gesagt: Wenn Israel die Gebote erfüllt, bleibt es im Land und kann dessen Segen weiter empfangen. Später werden 11,13 und 22 die vorliegende Segenszusage von 7,12 samt ihrer Bedingung von «hören», «bewahren» und «halten» aufnehmen und sie im Gefolge von 7,11 deuten: die Gebote Gottes hören, sie bewahren und halten ist letztlich Ausdruck der Gottesliebe. Dass Gott auch unabhängig von der Erfüllung der Gebote segnet, hat Israel übrigens schon in der Wüste, also sogar außerhalb des Landes, erfahren. Dort hatte Gott nämlich den Fluch Bileams, des vom Moabiterkönig gedungenen Sehers, in Segen verwandelt (23,6).

Am häufigsten, nämlich 4-mal, und zugleich in systematisierter Weise spricht 10,12-19 vom Lieben. Durch den regelmäßigen Wechsel zwischen Gott und Israel als Subjekten der Liebesaussage ergibt sich eine chiasmische Abfolge von kleinen Einheiten. Zu Beginn und am Ende, also in den «Außengliedern» der Struktur – in den Versen 12-13 und 19 – wird Israel aufgefordert, Jahwe bzw. den Fremden zu lieben. Innerhalb dieses Rahmens, also in den Innengliedern – in den Versen 14-15 und 17-18 – wird von Gott gesagt, dass er die Väter geliebt hat bzw. den Fremden liebt. Die Perikope 10,12-19 zieht die Folgerungen aus der Erzählung von der sündigen Wüstenzeit: dass Israel als rebellisches Volk sein Land nach der Fürsprache Moses aus reiner Gnade von Gott geschenkt bekommt. Es geht um eine einzige Forderung, die man allerdings nur erfüllen kann, wenn man auch bereit ist, die Gebote Gottes zu beobachten:

Und nun, Israel! Was fordert Jahwe, dein Gott, von dir außer dem einen: dass du Jahwe, deinen Gott fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst und Jahwe, deinem Gott, mit ganzem Herzen und ganzer Seele dienst; (und das,) indem du die Gebote Jahwes und seine Gesetze bewahrst, auf die ich dich heute eidlich verpflichte zu deinem Besten. (10,12-13).

Wie beim «Höre, Israel!» (6,4f) wird Israel direkt angesprochen und unterstreicht das Gebot, Gott zu lieben, stilistisch den literarischen Neueinsatz. Im vorliegenden Kontext entfaltet «lieben», was es heißt, Gott zu fürchten. Wenn also Israel seinen Gott «fürchtet, indem es ihn liebt», dann stehen Furcht und Liebe nicht gegeneinander. Vielmehr schließt die Gottesfurcht die Liebe zu Gott ein. Furcht meint nicht mehr Angst, sondern Ehrfurcht. Gottesfurcht ist die umfassendere Haltung, und zwar vor dem Gott, der sich am Horeb offenbart hat. Denn bei der Theophanie am Horeb hat die Rede von der Gottesfurcht ihren ursprünglichen Ort. Das Verb «lieben» steht in 10,12 im Hebräischen zum ersten Mal im Deuteronomium im Infinitiv. Ich

erwähne das, weil diese Form von da an insgesamt sieben Mal für die Liebe Israels zu Gott verwendet wird (10,12; 11,13.22; 19,9; 30,6.16.20). Mit der siebenfachen Wiederholung verweist das Deuteronomium auch sonst auf das theologische Gewicht eines Ausdrucks. Zur Liebe tritt der Dienst Gottes, der «mit ganzem Herzen und ganzer Seele», das heißt in Ganzhingabe und mit allen Kräften der Seele, geleistet werden muss. Verlangt ist die Loyalität gegenüber der Herrschaft Gottes in allen Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens, wie sie die Kult- und Sozialordnung der deuteronomischen Tora konkretisiert. Doch zielen die Gebote darauf, dass es Israel gut geht. Die nicht weiter hinterfragbare Begründung dieser Forderung – so wird im Folgenden erklärt – liegt in der emotionalen Zuneigung und Liebe Gottes:

Sieh, Jahwe, deinem Gott, gehören der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt. Doch nur deine Väter hat Jahwe ins Herz geschlossen, um sie zu lieben. Und euch, ihren Samen, hat er nach ihrem Tod unter allen Völkern ausgewählt, wie es sich heute zeigt. (10,14-15).

Damit ist kompakt zusammengefasst, was schon 4,37f und 7,7f zum Thema Liebe und Erwählung gesagt haben. Zugleich werden die früheren Aussagen nochmals weiterentwickelt. So wird über 4,37f hinaus dargestellt, was den Auswirkungen der Liebe Gottes in der Geschichte vorausgeht: dass Jahwe der Herr im erhabensten Ort, dem «Himmel der Himmel», ist und ihm der Kosmos gehört. Anders als in 7,7f gelten Erwählung und Liebe Gottes nicht mehr gleichermaßen Israel. Vielmehr hat sich Gott zunächst an die Vorfahren Israels «gehängt» und sie geliebt. Danach hat er ihre Nachkommen aus allen Völkern erwählt. Er kann das, weil er auch der Herr der Erde und aller Völker auf ihr ist. Gottes Herrschaft über die ganze Welt und sein Handeln in der Geschichte werden im Folgenden nochmals gesteigert. Jahwe ist auch der Höchste alles Göttlichen:

Denn Jahwe, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren. Er ist der große Gott, der Held und der Furchterregende. Er lässt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – (10,17-18).

Auch diese Begründung greift auf Kapitel 7 zurück. Sie entfaltet geradezu hymnisch, was dort den Inhalt der Gotteserkenntnis Israels ausmacht. Dort wird Jahwe als «der Gott» (*ha'elōhîm*) schlechthin und als «der treue Gott (*'ēl*)» charakterisiert (7,9). Hier (10,17f) wird Jahwes Spitzenstellung in den stärkst möglichen Steigerungsformen von «Gott» und «Herr» entwickelt: «Gott der Götter» und «Herr der Herren». Ferner treten zum «großen Gott (*'ēl*)» weitere Prädikate hinzu, die zur altorientalischen Königsideologie gehören. Jahwe ist wie der König ein furchterregender Kriegsheld, ein gerechter Richter und ein Helfer der Rechtlosen. Sein Wirken wird an den drei gesellschaftlichen Randgruppen der «Waisen, Witwen und Fremden» veranschaulicht. Die deuteronomische Gesetzgebung hat übrigens diese für sie typische Trias wie kein anderer altorientalischer Kodex privilegiert. Er-

staunlich dabei ist, dass angesichts der universalen Königsherrschaft Jahwes von seiner partikularen Liebe gesprochen wird. Als unausweichliche Konsequenz aus der Liebe Gottes zu den Fremden ergibt sich für Israel die Forderung:

Auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde im Land Ägypten gewesen. (10,19).

Israel soll also die Liebe seines Gottes nachahmen, auch wenn von *Imitatio Dei* nicht ausdrücklich gesprochen wird. Denn die eigentliche Begründung argumentiert menschlich: schon die eigene Erfahrung müsste die Israeliten dazu führen, sich in die Fremden einzufühlen – waren sie doch ebenfalls Fremde in Ägypten. Abschließend: Wenn Israel dem Vorbild der Liebe Jahwes folgt, erfüllt es damit auch das Hauptgebot der Gottesliebe, wie es die Perikope zu Beginn gefordert hatte (10,12). Anders formuliert: Wenn Israel den von Jahwe geliebten Fremden liebt, liebt es zugleich seinen Gott. Enger können Gottes- und Fremden-/Nächstenliebe kaum mehr zusammenrücken (vgl. dagegen Lev 19,18 und 34).

Der schlichte Appell zur Jahwe-Liebe «so liebe denn» hat in Dtn 6,5 die Hauptgebotsparänese der Kapitel 6-11 eröffnet. Er wird in 11,1, also zu Beginn des Kapitels, mit dem diese Hauptgebotsparänese endet, in der gleichen Form nochmals aufgegriffen. Der Vers lautet:

Darum sollst du Jahwe, deinen Gott, lieben und dein Leben lang seine Dienstordnung, seine Gesetze, seine Rechtsentscheide und seine Gebote bewahren.

Wiederum steht die Forderung der Gottesliebe tonangebend zu Beginn eines Struktureinschnitts. Im Unterschied zu 6,5 wird sie aber in 11,1 mit einer allgemeinen Gebotsparänese weitergeführt. Dadurch werden wie im ersten Dekalogsgebot (5,10) «lieben» und «bewahren» miteinander verbunden. Anders als im Dekalog sind die beiden Verben aber hier (11,1) in eine Ermahnung verwandelt. Jetzt wird also ausdrücklich gesagt, was sich für die Auslegung von Dtn 6,5 nur aus dem Zusammenhang erschließen lässt: Jahwe lieben heißt, sein Gesetz befolgen. Diese Liebe ergibt sich aus der Erkenntnis Gottes als Erziehers seines Volkes (11,2) und aus dem Erlebnis seiner Geschichtstaten, konkret seiner Wunder in Ägypten, seines machtvollen Wirkens am Roten Meer und in der Wüste (11,3-7).

Wir stoßen hier wieder auf die dreigliedrige Kleinform, die das Geschichtshandeln und das Erkennen Gottes mit der Gebotsparänese verknüpft. Die Liebe Gottes oder Israels kann – so zeigt sich abschließend – in jedem der drei Elemente stehen. Sie steht im Geschichtshandeln: denn in 4,37 löst die Liebe Gottes zu den Vätern, in 7,8 die Liebe zu Israel sein Wirken für sein Volk aus und begründet es. Sie steht als Element der Gotteserkenntnis: denn in 7,10 erscheint die Liebe Israels als eine der möglichen Verhaltensweisen innerhalb der Beschreibung Gottes, den es zu erkennen gilt. Sie steht in der Gebotsparänese: denn in 11,1 ist die Aufforderung, den selbst erfahrenen und erkannten Gott zu lieben, mit der Ermahnung zum Gesetzesgehorsam verbunden. Dichter lassen sich die Liebe und das Wirken Gottes mit der Liebe Israels, seiner Gotteserkenntnis und seinem Gebotsgehorsam nicht mehr

verweben. Wir treffen auf diesen Zusammenhang im Neuen Testament in der johanneischen Theologie<sup>15</sup> – zum Beispiel in Joh 14,15–24 oder in 1 Joh 2,3–5, wo es heißt:

Wenn wir seine Gebote halten, erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben. Wer sagt: Ich habe ihn erkannt!, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm. Wer sich aber an sein Wort hält, in dem ist die Gottesliebe wahrhaft vollendet. Wir erkennen daran, dass wir in ihm sind.

Ich breche an dieser Stelle die Auslegung der Texte ab. Denn die im Deuteronomium noch folgenden Belege des Verbs «lieben» sagen nichts mehr über die Wechselbeziehung zwischen der Liebe Gottes und Israels.

### 5. Kleine Phänomenologie der Liebe

Im Folgenden fasse ich die Eigenart der gegenseitigen Beziehung zwischen der Liebe Gottes zu Israel und Israels Liebe zu seinem Gott Jahwe, wie sie das Deuteronomium darstellt, zusammen. Dabei systematisiere ich das Liebesverhältnis anhand einer dreifachen Typologie, die Alexandre Ganoczy in einem Artikel über «Liebe als Prinzip der Theologie»<sup>16</sup> formuliert hat. Lässt sich «lieben» im Sinn des Deuteronomiums am besten nach dem Modell einer Ich-Es-Beziehung, einer Ich-Du-Beziehung oder einer in gemeinsamer Offenheit gründenden Ich-Du-Wir-Beziehung verstehen?

Nach dem ersten Typ, einer einseitig *objektbezogenen* Liebe, wendet sich der Mensch Gott zu, weil er ihn als sein höchstes Gut erkennt, dessen Besitz seine erhabensten Bedürfnisse befriedigt und mit Glück erfüllt. Im Deuteronomium geht die Initiative der Liebe jedoch ganz von Gott aus. Seiner paradoxen Liebe verdankt Israel die Erwählung zum «Volk Jahwes», seine Heilsgeschichte, seine Gotteserkenntnis und seinen Segen. Alle diese Liebestaten hat Gott schon gewirkt, ehe von der Liebe Israels überhaupt die Rede ist. Wenn Gott dann aufgrund seines Wirkens beansprucht, von seinem Volk geliebt zu werden, dann letztlich, damit es diesem gut geht. Denn der Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes, in dem sich Israels Liebe äußert, lässt sein Leben im Verheißungsland glücken. Dennoch bezieht sich die Liebe Israels niemals unmittelbar auf das, was ihm dabei «zum Besten» dient, sondern auf «Jahwe, seinen Gott» als seinen «Einzigem», dem es anhangen soll. Dazu kommt als Besonderheit dieser Liebesbeziehung: Der eigentliche Adressat der Liebe Gottes und des Liebesgebotes ist Israel als Ganzes. So sehr der Appell der Gottesliebe auch den einzelnen Israeliten betrifft, zunächst ist das Volk als Ganzes dazu aufgefördert. Ebenso verlangt das Halten der Gebote als Ausdruck der Gottesliebe zwar die Zuwendung zum Einzelnen, eingemahnt aber wird die Sozialordnung der Gesellschaft Israels.

Passender für die Liebe zwischen Gott und Israel ist der zweite Typ, die *partnerschaftliche* Liebe, mit ihrer wechselseitigen Hingabe und Annahme. In ihr treffen zwei, allerdings ungleiche Freiheiten aufeinander. Denn an Israel kann nichts Liebenswertes plausibel machen, warum sich Gott in dieses Volk «verliebt» hat. Er

war völlig frei zu lieben. Und er bleibt es auch in Zukunft, unabhängig davon, ob Israel die deuteronomische Tora verwirklicht oder nicht. Dagegen schuldet Israel seinem Gott Liebe mit allen Seelenkräften. Sie ist also nicht in Israels Belieben gestellt, obwohl es frei bleibt zu lieben oder sich zu verweigern. Weil Gott Israel dazu frei gibt und sogar sein Versagen umfängt, wirkt seine Liebe beglückend und schöpferisch. Das wird durch den Formzusammenhang, in dem das Deuteronomium von Liebe spricht, noch verdeutlicht. Die Elemente des Vertragsformulars setzen ein Verhältnis zwischen «Personen» voraus. In dem zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Vertrag bzw. Bund entspringt die «Vorgeschichte» der Liebe Gottes, ist also Liebesgeschichte. Das Hauptgebot fordert im Gegenzug, Gott zu lieben. Als Grundsatzbestimmung entlässt diese Liebe zu Gott gewissermaßen alle Einzelgebote aus sich. Sie machen Israel zu einer «Zivilisation der Liebe». Selbst wenn Israel den Vertrag gebrochen hat, wird Gott es durch die Beschneidung des Herzens wieder befähigen, ihn «mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben». Allerdings ist weder der Horeb-Bund noch der Moab-Bund ein paritätischer Vertrag, denn Jahwe und sein Volk sind keine gleichrangigen Partner. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist vergleichbar der Beziehung zwischen einem Großkönig und seinem Vasallen. Trotz seiner Abhängigkeit blieb es der freien Entscheidung Israels überlassen, diesen Bund der Liebe am Horeb einzugehen bzw. ihn bei der Leitungsübergabe von Mose an Josua in Moab erneut zu bestätigen.

Ein partnerschaftliches Liebesverhältnis wird allerdings problematisch, wenn die Liebenden ihre Bezogenheit aufeinander nicht in einem gemeinsamen Werk überschreiten. Hier kann der dritte Liebestypus, eine Art *extrovertierter Liebesgemeinschaft*, weiterhelfen. Im Deuteronomium geschieht das, sobald sich die Liebe Gottes wie diejenige Israels den Fremden zuwendet und mit ihnen den Randgruppen der Gesellschaft. Wenn Israel sie liebt, vollzieht es die Liebe Gottes mit und liebt in den Fremden in seiner Mitte zugleich sich selbst. Dann verschmelzen «von Gott geliebt werden», «Gott lieben» und «wie Gott» bzw. «mit Gott lieben» zu einer unauflöselichen Wechselbeziehung der Liebe. Sie bildet die Mitte deuteronomischer Theologie.<sup>17</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Einen bibeltheologischen Überblick über Gott als den Liebenden geben Reinhard FELDMEIER – Hermann SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen 2011, 126–148.

<sup>2</sup> Zum Folgenden vgl. Georg BRAULIK, *Das Buch Deuteronomium*, in: *Einleitung in das Alte Testament*. Achte, vollständig überarbeitete Auflage, herausgegeben von Christian Frevel (StTh 1,1), Stuttgart 2012, 163–188.

<sup>3</sup> William L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of Love of God in Deuteronomy*, in: CBQ 25 (1963), 77–87.

<sup>4</sup> Vgl. Georg BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145), Stuttgart 1991.

<sup>5</sup> Norbert LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20), Rom 1963.

<sup>6</sup> Zu Syntax, Übersetzung und Auslegung vgl. Nathan MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»* (FAT 2,1), Tübingen 2003, 60–75.

<sup>7</sup> Georg BRAULIK, *Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von lmd*, in: *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart 1997, 119-146.

<sup>8</sup> Ernst EHRENREICH, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZABR 14), Wiesbaden 2010.

<sup>9</sup> Georg BRAULIK, *Die «Glaubensgerechtigkeit» im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln paulinischer Rechtfertigungslehre*, in: *ThPh* 86 (2011), 481-502.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Konstantin ZOBEL, *Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (BZAW 199), Berlin – New York 1992, 16-87.

<sup>11</sup> Vgl. Oskar DANGL, *Methoden im Widerstreit. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur deuteronomischen Rede von der Liebe Gottes* (THLI 6), Tübingen 1993.

<sup>12</sup> Vgl. Jacqueline E. LAPSLEY, *Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy*, in: *CBQ* 65 (2003), 350-369.

<sup>13</sup> Zu den Texten vgl. Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (Die Neue Echter Bibel 15), Würzburg 2000. Hermann SPIECKERMANN, *Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums*, in: *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (Hg. v. Reinhard G. KRATZ – Hermann SPIECKERMANN; FRLANT 190), Göttingen 2000, 190-205, bespricht die einzelnen Belege vor allem unter diachroner Rücksicht, ist dadurch allerdings auch belastet mit den Unsicherheiten literarhistorischer Hypothesen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Georg BRAULIK, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium*, in: *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart 2006, 165-183, hier 175-182.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Johannes BEUTLER, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984, 55-62 und 78f.

<sup>16</sup> In: *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1975, 36-58, hier 47-51.

<sup>17</sup> Dem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 27. September 2012 an der Theologischen Hochschule Sapiientia in Budapest gehalten und mit Anmerkungen ergänzt habe. Für die kritische Lektüre des Manuskripts danke ich Norbert Lohfink SJ.



VOJTĚCH NOVOTNÝ · PRAG

## ZEUGE CHRISTI IN DER FINSTERNIS DES ATHEISTISCHEN HUMANISMUS

*Adolf Kajpr SJ (1902–1959)*

Der tschechische Jesuit Adolf Kajpr legte in nationalsozialistischen Konzentrationslagern und kommunistischen Gefängnissen Zeugnis für Jesus Christus ab. Der Bitte des sel. Johannes Pauls II. in *Tertio millennio adveniente* folgend, Märtyrern unserer Zeit Aufmerksamkeit zuzuwenden, sei hier eine Skizze dieser Persönlichkeit gezeichnet.<sup>1</sup>

### *1. Kindheit und Jugend (1902–1928)*

Kajpr wurde im Juli 1902 in einem Dorf bei Prag geboren. Da seine Mutter wie sein Vater vor seinem vierten Geburtstag starben, nahm sich des verwaisten Jungen dessen Tante zusammen mit ihrem Ehemann an. Sie lebten in ärmlichen Verhältnissen, die Tante war gütig, aber streng. 1908–1913 besuchte Adolf die Grundschule. Er war ein sehr guter Schüler, daheim las er viel und tags darauf erzählte er davon in der Schule. Er war Ministrant und betete den Rosenkranz vor.

Aus finanziellen Gründen konnte er die Schulbildung nicht fortsetzen. So verdingte er sich als Tagelöhner bei Bauern, später lernte er Schuster. Als deutlich wurde, dass dies nicht die richtige Entscheidung war, begann er mit 14 Jahren eine Lehre in einer nahegelegenen Mühle, wo er bis 1924 als Hilfskraft blieb. Doch seine Talente lagen auf einem anderen Feld. Das zeigte sich im Umgang mit dem Bruder des Müllers, der Gymnasiallehrer war; dieser ermutigte ihn, sich aufs Gymnasium vorzubereiten, besorgte Lehrbücher und gab ihm Nachhilfe in Latein und Griechisch.

In den Jahren 1924–1926 absolvierte Kajpr den Militärdienst. Währenddessen schrieb er sich am von Jesuiten geleiteten Erzbischöflichen Gymnasium in Prag ein. Nach dem Militärdienst, im Alter von 24 Jahren, wurde er in die Quinta aufgenommen. Er zeichnete sich durch hervorragende schulische Leistungen aus. Nach der Sexta unterbrach er den Schulunterricht und trat in das Noviziat der Jesuiten ein.

*VOJTĚCH NOVOTNÝ, geb. 1971, Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Mitglied der tschechischen Redaktion von IKaZ Communio.*

## 2. Ordensausbildung (1928–1937)

Das Noviziat absolvierte Kajpr 1928–1930 zunächst in Böhmen, wo er sich privat auf das Abitur vorbereitete, das er mit Auszeichnung bestand. Im August 1930 legte er die einfachen Ordensgelübde ab. Danach wurde er nach Belgien entsandt, um in Eegenhoven Philosophie zu studieren. Von den Professoren beeindruckte ihn am meisten Joseph Maréchal, dessen Theorie der in jeder endlichen Erkenntnis impliziten Gotteserkenntnis er später aufgriff, sowie Pierre Charles, dessen Werk großen Einfluss auf sein geistliches Leben hatte. Das dreijährige Studium bewältigte Kajpr in zwei Jahren und beendete es 1932 mit einer umfassenden Prüfung, wieder mit hervorragendem Ergebnis. Mit Rücksicht auf sein fortgeschrittenes Alter schickten ihn die Oberen gleich weiter nach Innsbruck, wo er 1932–36 Theologie studierte. Noch während des Studiums empfing er im Juli 1935 die Priesterweihe. Unmittelbar nach den Abschlussprüfungen wurde er ins Tertiats nach Paray-le-Monial entsandt (1936/1937). Damit war seine Ordensausbildung vollendet und er kehrte nach kürzeren Studienaufenthalten in Belgien, Österreich und Frankreich in seine Heimat zurück. Er war 35 Jahre alt.

## 3. Beginn des öffentlichen Wirkens (1937–1941)

Voller Tatendrang kam er nach Prag. 1939 unterrichtete er Laien in christlicher Ethik, 1940/41 christliche Philosophie am Prager Erzbischöflichen Theologenkönvikt, das errichtet worden war, nachdem die Nationalsozialisten die tschechischen Hochschulen geschlossen hatten. Im März 1941 fand seine Lehrtätigkeit durch seine Inhaftierung ein jähes Ende. Bis dahin war er vielseitig in der Seelsorge eingesetzt: Liturgie, Predigt, Beichte, Marianische Kongregation, Gebetsapostolat, geistlicher Beirat des Katholischen Jugendbundes, Exerzitien und Vortragsreihen zu geistlichen Themen im Hörfunk. Die größte Öffentlichkeitswirkung erzielte er durch Druckmedien.

Am 20. März 1941 wurde Adolf Kajpr wegen «hetzerischer Artikel gegen das Reich» verhaftet. Bereits im Jahre 1934 und immer deutlicher ab 1937 hatte er einen klaren Standpunkt im Hinblick auf das nationalsozialistische und faschistische Regime bezogen, wobei seine Fähigkeit zu Tage trat, Glaubenswahrheiten und Zeitgeschehen in seinem Urteil zu vereinen. Er war überzeugt, dass der Kern des Individualismus und des Totalitarismus, Liberalismus, Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus der Unglaube oder ein halbherziger Glaube sei. In allen diesen «-ismen» sah Kajpr im Prinzip eine Frucht der Zersetzung des christlichen Glaubens durch negative Prozesse innerhalb des Christentums. Ausdrücklich räumte er die Verantwortung der Christen in Vergangenheit und Gegenwart für den sozialen, staatlichen und kulturellen Verfall ein. Auch jetzt, so Kajpr, würden einige von ihnen mit denen sympathisieren, die «den Ausweg in einem Sprung in die Dunkelheit, in alten Mythen vom Blut, heiligen Gesetzen des Bodens u.ä.» suchen und andere Erlöser als Christus bekennen. In Wirklichkeit sei jedoch allein Christus der wahre Führer. «Die Zeiten sind schlimm, der Kampf um das Kreuz Christi nimmt neue, gigantischere Formen an. Christus wird notwendigerweise siegen, sehen wir zu, dass wir im Kampf unter seiner Fahne ausharren.» Nur unter ihr wird der rech-

te Kampf geführt, während der Kampf, zu dem der Nationalsozialismus und Faschismus aufruft, «Sünde und Brutalität» ist.

Kritisch äußerte sich Kajpr zum Anschluss Österreichs an das Dritte Reich. Dass Hitler in Wien mit Glockengeläut des Stephansdomes begrüßt wurde, kommentierte er mit der Bemerkung, dass auch unter den neuen Verhältnissen Gott unabänderlich herrsche und das Bemühen der Christen um das Gute in der Gesellschaft unverändert weitergehen müsse, selbst wenn die Verhältnisse keinen Kompromiss, sondern am Ende nur noch das Märtyrertum zuließen. Auch zu der bald darauf erfolgten Schließung der Theologischen Fakultät in Innsbruck bezog er Stellung: jeglicher Versöhnungswille der Repräsentanten des österreichischen Katholizismus wäre vergebens, denn die Verfechter der arischen Rasse seien voll von maßlosem, diabolischem Hochmut. Hier liege eine Vergottung des Menschen vor, ein organisierter, von staatlicher Macht rücksichtslos geförderter Titanismus. Die Katholiken könnten dazu nicht schweigen, sie würden sonst Christus verleugnen. Insbesondere sollten sie in den Faschisten und Nationalsozialisten nicht einen willkommenen Gegner des atheistischen Kommunismus sehen.

Kajpr richtete seine Kritik vor allem auf die heimischen katholischen Bewunderer autoritärer Regime. Als *München* zeigte, wohin sich der Lauf der Geschichte bewegt, und allseits eine vaterländische Begeisterung Hochkonjunktur hatte, die sich platt auf den Nationalpatron den hl. Wenzel berief, wies Kajpr aber darauf hin, dass eine Erneuerung der tschechischen Nation allein durch die Nachfolge des Heiligen, d.h. aus dem Geist eines authentisch-katholischen Glaubens, der Treue zum Stuhl Petri, aus dem Geist echter innerer Frömmigkeit und vor allem aus dem Geist der helfenden und verzeihenden Bruderliebe entspringen könne. Ähnlich äußerte er sich nach der Errichtung des Protektorates Böhmen und Mähren im März 1939. Er erinnerte daran, dass alle Nationen den einen wahren Gott und keinerlei Götzen verehren sollten. Gerechtigkeit setze die Überzeugung von der grundlegenden Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen voraus und so auch die Anerkennung der Rechte anderer. Nichts sei dem Christentum so fremd wie ein Fatalismus, der nicht mit allen verfügbaren Mitteln dem Bösen, das den Nächsten befällt, widersteht.

Im Februar 1941 reagierte er darauf, dass sich Kollaborateure auf das Bündnis beriefen, das der hl. Wenzel im 10. Jahrhundert mit dem deutschen Herrscher schloss und so angeblich eine Zugehörigkeit der Tschechen zum Reich begründete. Kajpr stellte diesen Heiligen als Beispiel dafür vor, dass der Dienst im Geiste Christi ein «unermüdlicher Heldenkampf gegen das Böse, gegen das Unrecht, gegen die Lüge» sei und betonte, der böhmische Herzog hätte allein die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft christlicher Völker im Sinn gehabt.

#### 4. *Häftling der nationalsozialistischen Diktatur (1941–1945)*

Im Lichte des Gesagten ist offensichtlich, dass der «hetzerische» Charakter von Kajprs Texten nicht darin bestand, dass er die Nazis und die Zusammenarbeit mit ihnen offen kritisierte oder gar zu bewaffnetem Widerstand angestachelt hätte. Er war lediglich um die Integrität und Intensität des Glaubenslebens seiner Leser bemüht und betonte Haltungen, welche das gegenwärtige Geschehen von Christen einfordert. Die Diktatur interpretierte jedoch auch dies als regimefeindlich. Selbst Worte mit rein

religiösem Inhalt gewannen im historischen Kontext eine spezifische Bedeutung.

Die Tage, Monate, Jahre und Orte seiner Haft wurden nach dem Krieg in einer knappen Notiz dokumentiert: «Festgenommen 20. März 1941, Praha-Pankrác bis 4. Mai 1941. Ab 5. Mai 1941 Theresienstadt. Ab 12. Mai 1941 Nová Hut' bei Beroun bis 12. Juli 1941. Ab 12. Juli 1941 Theresienstadt. Ab 13. September 1941 Praha-Pankrác. 15. September 1941 Transport und 26. September 1941 bis 29. Mai 1942 Mauthausen. Ab 30. Mai 1942 Dachau.»<sup>2</sup> Kajpr wurde in die Kategorie *Schutzhäftling* eingereiht. Das bedeutete, dass er «präventiv», also ohne ordnungsgemäßes Gericht und ohne Rücksicht auf die von der Verfassung garantierten Rechte eingekerkert werden durfte. Diese Maßnahme war zur «Umerziehung» bestimmt, in der Praxis kam sie einem Todesurteil gleich.

In Mauthausen und Dachau blieben Kajpr keine physischen und psychischen Grausamkeiten erspart. Er sprach später von einem «Ort des Schreckens und Elends, wo der Mensch äußerlich aufhörte ein Mensch zu sein, wo er keine Rechte mehr besaß, wo er mit zerrissenen, lächerlichen Fetzen bekleidet war, kahlgeschoren wie ein Verbrecher, wo menschliche Raubtiere auf ihn die Zähne fletschten: Leute, die den Sinn ihres Lebens verloren hatten und ihn in der Vernichtung anderer suchten.»<sup>3</sup>

Seine Haft betrachtete Kajpr als unvermeidliche Folge konsequenten Lebens aus dem Glauben, des priesterlichen Engagements und der Solidarität mit der Nation. Dabei blieb er vom Sieg des Guten über das Böse, der Wahrheit über die Lüge und des Lichtes über die Finsternis überzeugt.<sup>4</sup>

##### 5. Fortsetzung öffentlichen Wirkens (1945–1950)

Am 29. April 1945 wurde Dachau befreit. Einen Monat später wurde P. Kajpr zusammen mit anderen überlebenden KZ-Insassen in seine Heimat zurückgebracht. Am 15. August konnte er die feierlichen Gelübde inkl. des vierten ablegen und wurde so zum Vollmitglied der Societas Jesu. In Prag in der Seelsorge eingesetzt wurde er rasch wieder als Prediger, Exerzitienmeister und geistlicher Begleiter geschätzt. Auch das Druckapostolat nahm er wieder auf. Er wurde zum Redakteur des Periodikums *Katolík: list pro kulturu a život z víry* (Der Katholik: Blatt für Kultur und Leben aus dem Glauben) bestellt, das 1945–48 neben der Kanzel zur Haupttribüne seiner Verkündigung des Evangeliums und seiner Analysen des Zeitgeschehens wurde.

Das Blatt war bereits 1936–1942 als Druckorgan der Vereinigung katholischer Männer und der Katholischen Aktion erschienen. Im Jahre 1945 wurde es erneuert, bekam eine neue Redaktion und ein verändertes Programm: es sollte ein unparteiisches Tagesblatt mit christlicher Weltsicht sein. Kajpr musste sich dabei mit den neuen Verhältnissen in der Tschechoslowakei auseinandersetzen, wo die Medien vom Informationsministerium überwacht wurden. Dieses machte den Papiermangel zum Hauptinstrument seiner politisch motivierten Aufsicht der Presse, entschied, welche Titel wie oft und in welchem Umfang erscheinen durften. Strenge Beschränkungen wurden auch dem *Katolík* auferlegt, der zunächst 14tägig und ab Herbst 1946 wöchentlich herausgegeben wurde.

Das Blatt war bei Gläubigen aller Stände beliebt und hatte beträchtlichen Einfluss auf die Wahrnehmung der Entwicklung der Tschechoslowakei der Nachkriegszeit.

Treffend charakterisiert den *Katolík* Oto Mádr: «Er war das Sprachrohr der jungen Katholiken, die den Austrokatholizismus und das Ghetto, Minderwertigkeitsgefühle gegenüber der modernen Welt und die streitende Apologetik hinter sich gelassen hatten. *Katolík* lehrte, nicht der Welt zu entfliehen, ihr vielmehr brüderlich, gegebenenfalls samaritanisch gegenüberzutreten, vielleicht mit ihr zu streiten, aber bar jeglichen Hasses und jeglicher Sophistik. Kajpr bereitete es keine Schwierigkeiten, jedwedes Thema aus Kultur und Gesellschaft kompetent zu erörtern, darin tiefgehende Zusammenhänge zu finden und es dann unter das Evangelium zu stellen. Im *Katolík* wurde über Kirchenbesitz, Verstaatlichung, Vertreibung der Deutschen, über Masaryk, Huss etc. geschrieben und diskutiert. Zu Wort kamen Papst, Bischöfe und bekannte Geistliche, auch katholische Intellektuelle, junge Theologen, Kapläne, Seminaristen, ja jeder, der etwas Wertvolles beitragen konnte. So wurden schon lange vor Johannes XXIII. bei uns die Fenster zur Welt hin und zu den Ideen des künftigen Konzils geöffnet. Das moderne, selbständig auftretende katholische Denken erweckte Aufmerksamkeit, aber auch Missgunst, und so musste Kajpr auf Kritiken der Linken, der Liberalen, der Nicht-Katholiken, der politischen Katholiken und der starrköpfig in der Vergangenheit verharrenden Katholiken reagieren. Sein Diskussionsstil war dialogisch, bemüht den anderen zu verstehen und dabei ohne Argwohn und Hass das Eigene zu behaupten, getragen vom Ziel, zur Wahrheit zu gelangen. Wahrheit und Gerechtigkeit waren für ihn essentiell. Seine Stärke war das Ja, ja – Nein, nein Christi. Dabei spürte man, dass er sein Gegenüber aufrichtig gern hat und ihm mit Ehrlichkeit entgegentritt.»<sup>5</sup>

In 93 Nummern der vier Jahrgänge (1945–1948) des *Katolík* wurden 1747 Texte von 299 Autoren (davon 51 ausländischen, mit entschiedener Präferenz für den französischen Katholizismus) veröffentlicht. Kajpr selbst publizierte 282 signierte Texte. Er hatte großen Einfluss auf die Auswahl der Autoren und die thematische Ausrichtung ihrer Beiträge. Von Anfang bis Ende war der *Katolík* vor allem sein Werk. Mit Recht wurde das Blatt als «Kajprs Notizheft» bezeichnet. Man kann es als einen Vorläufer des christlichen Blogs beschreiben: es hatte nicht die Form einer Nachrichtenübersicht, vielmehr reflektierte es die breiteren bzw. grundlegenden Zusammenhänge im Horizont des Glaubens an Jesus Christus und den durch Ihn offenbarten Gott.

Die politischen Umstände erforderten im *Katolík* auch Polemik. Kajpr machte deutlich, wo das Gute, das der Kommunismus (tatsächlich oder angeblich) anstrebte, seine Grenzen habe und wie all das bereits im Glauben der Katholischen Kirche gegenwärtig sei. Obgleich er für die Kommunisten ein geeigneter Dialogpartner gewesen wäre, war er in Wirklichkeit ein Dorn im Auge nicht nur jener, die sich offen zum Kommunismus bekannten, sondern auch mancher, die ihm aus Konjunkturgründen anhängen. Deutlich wurde dies bei den Schwierigkeiten mit dem «Papiermangel». Noch deutlicher kam es zutage beim kommunistischen Putsch, der sich zwischen dem 17. und dem 25. Februar 1948 abspielte. Ungeachtet geltender Gesetze verhängte das Innenministerium während jener Tage eine vorläufige Zensur und am 25. Februar wurden die für den darauffolgenden Sonntag bereits gedruckten Exemplare des *Katolík* konfisziert. Das Erscheinen der als staatsfeindlich und reaktionär eingestuften Zeitschrift wurde eingestellt.

Kajpr konzentrierte sich nun ganz auf die Seelsorge. Er gab Exerzitien und Einkehrtage, vor allem für Priester. Neben Homilien hielt er auch thematische Predigtreihen ab: 1947/1948 zur Hl. Messe, worauf 1948/1949 ein Buchmanuskript zu *O mši svaté* (Über die hl. Messe) folgte, das jedoch unter den neuen politischen Verhältnissen nicht mehr gedruckt werden konnte. 1949/1950 predigte er über die letzten Dinge. Bemerkenswert ist, dass es sich nicht um eine direkte Konfrontation mit dem kommunistischen Regime handelt, sondern um eine Einführung in Glaubenswahrheiten. Lediglich indirekt, aber sicher nicht unbewusst enthielt es eine Polemik gegen Materialismus und marxistische Religionskritik. Genauso wie im nazistischen so auch im kommunistischen Totalitarismus nahmen freilich rein religiöse Wahrheiten den Charakter indirekten Widerstandes an. Seine sämtlichen Aktivitäten nutzte Kajpr, um zur nötigen Unterscheidung, zur Wahrhaftigkeit und Treue anzuspornen – schon das wurde ihm als Widerstand gegen den, der die Gesamtheit der Wahrheit, Freiheit und Macht für sich beanspruchte, zur Last gelegt.

Detaillierte Informationen über Kajprs Tätigkeit ab Mitte 1949, als die Christenverfolgung in vollem Gange war, fehlen. Bekannt ist lediglich, dass der Jesuit der Verbindungsmann zwischen dem Prager Erzbischof und dem Jesuitenprovinzial war; gerade deswegen wurde er später auch angeklagt.

Das kommunistische Regime betrachtete die Ordensleute als seine vorrangigen Feinde. Zunächst wurde überlegt, wie sie zu beseitigen seien, und wie der Staat sich ihres Besitzes bemächtigen könne. Verstärkte Aufmerksamkeit galt den Jesuiten, da sie als besonders gefährlich eingestuft wurden. So wurde auch Kajpr vom Staatssicherheitsdienst beschattet. Im Februar 1950 kam heraus, dass bei St. Ignatius geheime Priestertreffen stattfanden und die Bistumsleitung unter dem Vorsitz von Kajpr teilgenommen hatte. Darauf ordnete der Innenminister die Festnahme des Jesuiten an.

## 6. Christentum und Gesellschaft nach Adolf Kajpr SJ

Der *Katolík* befasste sich weder mit kirchlichen Interna noch mit dem sog. politischen Katholizismus, sondern wollte bei den Gläubigen durch Kritik und Kommentare gesellschaftlicher Ereignisse Interesse für öffentliche Angelegenheiten wecken. Die Zeitschrift zeigte auf, dass aus dem Bekenntnis zur Kirche und dem Glauben an Jesus Christus und den dreifaltigen Gott, der sich in Ihm der Welt offenbart hat, notwendigerweise eine positive Einstellung zu Gesellschaft, Menschen und deren Geschichte entspringt. Eine so aufgeschlossene Ausrichtung eines Periodikums war in der Tschechoslowakei damals neu. Sie markierte in gewissem Sinne den Anfang einer neuen Denkweise in Analogie zur französischen *nouvelle théologie*. Den Katholizismus sah Kajpr in etwa so, wie sein Ordensbruder Henri de Lubac SJ es im Titel und Inhalt seines berühmten Buches *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme* (1938) beschrieben hatte.

Im Folgenden soll ersichtlich werden, wie sich Kajpr im *Katolík* 1945–1948 zum zeitgenössischen Geschehen äußerte.

### 6.1 Christozentrischer Ausgangspunkt

Als Prioritäten seiner Arbeit, gewissermaßen die *idée force*, definierte Kajpr die Größe und Erhabenheit Gottes, die Liebe Gottes, wie sie uns in Jesus Christus geoffenbart

wurde. Genau dies ist der Kern und Quell des christlichen Glaubens, aus dem das Bemühen um konsequente Erneuerung des menschlichen Lebens entspringt (*ressourcement*). Kajprs Perspektive war christozentrisch. Die einende Kraft seiner Reflexion war die Erkenntnis: Der Mensch mit seinem geschaffenen Sein hat Anteil am Geheimnis des inkarnierten Wortes und ist mit seiner ganzen Existenz auf ihn ausgerichtet, so dass er in der Annahme Jesu Christi und dessen Nachfolge er selbst wird, während er mit einer gegen Christus gerichteten Lebensweise seine Menschenwürde zerstört.<sup>6</sup> Der Glaube an Jesus Christus betrifft die ganze Welt in dem, was sie ist, und auch darin, was sie sein soll. Jesus war ja durch den Ratschluss Gottes des Vaters dazu vorherbestimmt, dass in ihm die gesamte geschaffene Wirklichkeit erneuert wird, die in der Beziehung zum Vater eine Existenzweise annehmen sollte, in der Gott alles in allem sein wird und alles in Christus mit der Liebe Gottes erfüllt würde. Diese Finalität tritt nicht zur «Existenz» des Menschen erst nachträglich hinzu: sie ist wesentlich, naturgemäß ausgerichtet zum Letzten Ziel, von dem sie überragt, aber gerade so auch in Bewegung gesetzt wird. Sie spielt sich explizit auf der Ebene des Seienden als Etappenziel ab und ist implizit immer eine Bewegung zum «Geber des Seins und des Sinns von Sein» hin. Das explizite Erreichen des Letzten Ziels, das durch das Sein des Menschen als erwünscht und im gewissen Sinne notwendig postuliert wird, ist aber im Rahmen der natürlichen Dynamik nicht möglich: diese ist lediglich Offenheit gegenüber der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes bzw. gegenüber dem freiwilligen Sich-Schenken Gottes in Jesus Christus. Gerade diese Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott in Jesus Christus ist jene letzte Bestimmung des Menschen, die in dessen Natur eingeschrieben ist als das Ziel, auf das er stets implizit ausgerichtet ist und das er explizit durch den Glauben an Jesus Christus erreicht.

«Es gibt keinen Menschen, der nur Mensch und nicht Christ wäre». Jeder Mensch ist in seinem natürlichen Sein Christ, also in Christus erschaffen und auf Christus hin ausgerichtet. Das bedeutet aber auch, dass jeder zum wirklichen, übernatürlichen Christentum gelangen sollte und zwar in der Kirche Christi. Dies umso mehr als der Mensch in Folge der Erbsünde zunächst ein toter Christ ist, der objektiv nach Heilung durch die Kraft und das Leben Christi ruft. Leugnet er sein natürliches Christsein, so leugnet er auch sein ureigenstes Mensch-Sein. Deshalb gilt: «Christus ist das absolute Ziel jedes Menschen. Die gesamte Menschheit soll Christus anerkennen, und zwar in dessen Kirche.»<sup>7</sup>

Aus diesem dogmatischen Selbstbewusstsein heraus kann der Katholik an gesellschaftliche Fragen herantreten: «Das Grundgesetz menschlicher Tätigkeit ist die Erkenntnis, dass wir aus Gott hervorgegangen sind, wir unentwegt an Gott hängen und wir mit unserem gesamten Sein auf Ihn ausgerichtet sein sollen, denn nur so handeln wir wirklich im Einklang mit unserer wahren Natur. Von dieser Bestimmung ist der Mensch nie befreit, ist nie frei zu leben wie er will, zu machen, was er will. Nie und nirgends. Dies ist kein klerikaler Starsinn, sondern das unabänderliche metaphysische Gesetz, das unerbittlicher als jedes antike Fatum ist.»<sup>8</sup>

Christus ist keine übernatürliche Beigabe, die durch den Glauben in die menschliche Existenz eintritt, die auch kraft ihrer selbst ihr rein natürliches Ziel erreichen könnte. Im Gegenteil ist er das einzige Ziel der Allheit, dank deren der Mensch und die Ganzheit der Wirklichkeit existieren und deshalb auch der einzige

Weg, auf dem dieses Ziel erreicht werden kann. Folglich gibt es kein christologisch neutrales allgemeines Menschsein, auf dessen Basis das menschliche Zusammenleben gebaut sein könnte *etsi Deus non daretur* und *sine Christo*. Kein Aspekt des menschlichen Lebens ist unabhängig von Gott in Jesus Christus, und jeder muss von Christus seine höchsten Regeln ableiten, denn in Ihm hat er sein Ziel. «Durch seine Ankunft erlöste und rettete Er das natürliche Leben»: gerade dadurch, dass er dessen Öffnung Gott gegenüber erfüllt hat. Deshalb hängt der Sinn des natürlichen Lebens paradoxerweise ganz von dessen übernatürlichem Leben ab: vom Leben aus Christus und mit Christus in dessen Kirche.

## 6.2 Kritik des atheistischen Humanismus

Die angedeuteten Gedanken sind die grundlegende Voraussetzung für Kajprs Sichtweise der Gesellschaft. Um sie im zeitgenössischen Kontext besser bewerten zu können, sei daran erinnert, dass z.B. Henri de Lubac in derselben Zeit gegen die These von der *natura pura* kämpfte und gegen die damit verbundene irriige Auffassung von menschlicher Autonomie, die einer der Wegbereiter des atheistischen Humanismus gewesen war. Kajpr kannte de Lubacs *Drame de l'humanisme athée* (1944) und war in tiefem Einklang mit dessen Thesen, auch aufgrund seiner persönlichen Erfahrung.

Kajpr war überzeugt, dass «die apokalyptische Entsetzlichkeit der deutschen Konzentrationslager» die Folge des europäischen Humanismus war, der im 18./19. Jahrhundert die Menschenwürde durch die Befreiung des Menschen vom Götterglauben und dessen Bindung an die Kirche begründen wollte. Die Wurzel des modernen Atheismus (und dessen Konsequenzen: Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus) sah er im Liberalismus, der im Namen menschlicher Freiheit entweder Gott völlig streicht oder ihn zu einer Zierpuppe macht, indem Religion zur Privatangelegenheit ohne Konsequenzen für das persönliche und öffentliche Leben stilisiert wird. Der positivistische, marxistische sowie der sich an Nietzsche orientierende Humanismus potenzierte diese gleichgültige Ausgangshaltung dadurch, dass er dem Menschen den höchsten Wert zuerkannte und diese Position mit Hilfe eines Atheismus erkämpft hatte, der im Grunde ein Antitheismus, genauer: ein Antichristentum war. Die Geschichte hat gezeigt, dass dieses Vorgehen gegen die Menschen selbst gerichtet ist. Der Atheismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann deshalb kein utopischer Humanismus mehr sein.

«Vom Atheismus kann man nie zum Humanismus gelangen. Wo die Unantastbarkeit des Menschen nicht durch dessen Zugehörigkeit zu Gott garantiert ist, dort fällt der Mensch früher oder später der Versklavung des Kollektivismus anheim. Der Atheismus, der behauptete, dem Menschen zu nützen, erwies sich als unfähig, ihm dessen Rechte zu garantieren und wandte sich gegen ihn. Und schließlich liefert er ihn aus, um von den Kräften des Totalitarismus zermalmt zu werden. Viele Leute konnten seinerzeit aufrichtig an den atheistischen Kommunismus glauben. Heutzutage ist es nicht mehr möglich. Man muss sich entscheiden: entweder für den Atheismus und dabei den Menschen opfern; oder den Menschen retten wollen, was nur dadurch möglich ist, dass wir Gott annehmen. Das Heil liegt in der Annahme des anderen, und zwar jenes Anderen par excellence, der Gott ist, d.h. im



Sich-Öffnen der Liebe. Gott anzunehmen zerstört nicht die Größe des Menschen, sondern lediglich dessen Persionen. Gott anzunehmen ist die Garantie und Grundlage für die Größe des Menschen.»<sup>9</sup>

Kajprs Widerstand gegen den atheistischen Humanismus jeglicher Art wurzelte also in der Überzeugung, dass der Mensch kraft seines Seins am Geheimnis des menschengewordenen Wortes teilnimmt, weshalb gilt: wer Christus, dem vollkommenen Menschen, nachfolgt, wird selbst mehr zum Menschen, während er im entgegengesetzten Fall seine Humanität verleugnet und zerstört. In denselben Kontext gehört auch die Behauptung: «Zwischen dem konsequent verwirklichten materialistischen Kommunismus und dem Christentum besteht ein Widerspruch. Wir sind uns uneinig darüber, was der eigentliche Zweck des menschlichen Lebens sei. Dieser Eigenzweck oder dieses letzte Ziel hat einen unbestreitbaren Einfluss auf die Ausformung des gesamten übrigen Lebens.»<sup>10</sup>

Wenn Kajpr gegen den Kommunismus auftrat und dessen Gottlosigkeit kritisierte, drückte er damit die Überzeugung aus, dass die Uneinigkeit darüber, was der Mensch sei und welchen Sinn sein Leben habe, notwendigerweise eine unterschiedliche Einstellung zum Menschen und dessen Würde sowie eine andere Ethik, Staatswissenschaft und politische Praxis mit sich bringe. Das hat eine bedeutende aktuelle Konsequenz: Mit dem Kommunismus kann man keinen Kompromiss eingehen, da am Ende «entweder der Kommunist aufhören muss, ein Kommunist, oder der Katholik, ein Katholik zu sein».<sup>11</sup>

Damit ist nicht gesagt, dass Kajpr einfach nur widersprechen wollte; dergleichen war ihm ausgesprochen zuwider. Im Einklang mit der allgemeinen Methodik, die er dem Blatt *Katolík* einprägte, war er der Ansicht, es müsse darauf hingewiesen werden, was der Kommunismus an Gutem mit sich bringe, wo er seine Grenzen habe und wie diese Schranken durch die Fülle des Christentums überwunden seien. So räumte er etwa ein, dass am Kommunismus die Idee von der Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen attraktiv sei, lehnte allerdings die Ansicht ab, der Kommunismus sei imstande, diese zu verwirklichen – gerade wegen seines Atheismus. Die tragende Idee des Kommunismus ist der Mitte des christlichen Glaubens entnommen, die mit dem Begriff *communio* ausgedrückt wird, ist aber dadurch verzerrt, dass diese Gemeinschaft als rein zwischenmenschlich gedacht und gewollt wird. Damit wird das menschliche Zusammenleben deformiert, denn seine ursprüngliche Bestimmung ist trinitarisch und seine Verwirklichung ohne Jesus Christus unerreichbar: «Der Mensch ist geschaffen auf Gemeinschaft hin und für eine Gemeinschaft. Allerdings für eine Gemeinschaft, deren Bindeglied Christus ist. Nur in Gemeinschaft mit ihm kann sich jeder voll entfalten. Umso mehr wir für andere zu leben vermögen, umso mehr leben wir selbst, umso mehr werden wir zu Persönlichkeiten. Denn die christliche Gemeinschaft ist keine mechanische Gemeinschaft von Zahlen, sondern von Persönlichkeiten, die als Bild und Gleichnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geschaffen ist. Hätten wir stets ernsthaft unsere christliche *communio* verwirklicht, die brüderliche Gemeinschaft aller in Christus, müssten wir uns über den Kommunismus heute nicht so sehr den Kopf zerbrechen.»<sup>12</sup>

### 6.3 Christlicher Sozialismus

Kajpr dachte den angedeuteten Zusammenhang noch weiter durch. Aus der Tatsache, dass der Mensch in Jesus Christus geschaffen und berufen ist zur Gemeinschaft und für die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott sowie zwischen den Menschen untereinander, schlussfolgerte er die moralisch verbindliche Konsequenz, dass er sich mit den richtigen Anliegen und Vorgehensweisen des Sozialismus identifizieren sollte: «Der Sozialismus stellt eine moralische Frage dar. Die Frage der Verantwortung, des Bewusstseins der Zugehörigkeit zum Ganzen, der Verantwortlichkeit gegenüber dem Ganzen und der Zukunft.»<sup>13</sup> Es ist also zu bejahen, wenn Sozialismus und Kommunismus eine gerechtere Verteilung der materiellen Güter und Produktionsmittel anstreben, denn das entspricht mehr den christlichen Vorstellungen von der Gesellschaft als der kapitalistische Individualismus und Egoismus.

Hier stoßen freilich die Sozialisten und Kommunisten an ihre Grenzen. Sie bekämpfen den Kapitalismus im Namen einer rein materiellen Umverteilung und sind so «stets auf derselben Ebene mit den Kapitalisten. Damit überwinden jene diese nicht. Damit überwinden sie nicht die Raubtiermanier und Unersättlichkeit des Menschen.» «Atheisten können nicht das Königreich Gottes errichten. Atheisten können den Kapitalismus nicht überwinden. Perverser, gefühllos ausbeuterischer Kapitalismus ist auch Atheismus, es ist Götzendienst am Goldenen Kalb. Wer ihn überwinden will, muss von jenem Goldenen Kalb unabhängig werden.»<sup>14</sup> Anders gesagt, es muss ihm die Gnade Christi zuteilwerden, die einzig von den drückenden Fesseln der Erbsünde befreit.

«Soll der Sozialismus gelingen, soll er nicht zu einem großen Zwangslabor entarten, muss er christlich werden, muss er sich vor Christus verneigen und bekennen: «Ohne dich können wir nichts erreichen.» Lediglich dann ließe sich vielleicht sagen, dass der Kommunismus die Verwirklichung christlichen Gemeinschafts-sinnes und christlicher Brüderlichkeit ist. Aber das wäre kein materialistischer Kommunismus, das wäre quasi eine im Entstehen begriffene *communio sanctorum*.»<sup>15</sup>

Kajpr war der Linken zugeneigt, hegte Sympathie für den Sozialismus und indirekt auch den Kommunismus. Zugleich war er beiden gegenüber sehr kritisch: Er lehnte ihren theoretischen sowie praktischen Atheismus ab, und wenn er sich von ihnen inspirieren ließ, so deshalb, weil dadurch die Kirche auf etwas aufmerksam gemacht wurde, was die Gläubigen vergessen hatten und was zum rechten Sinn der *communio sanctorum* gehört. Daher war er für den Dialog aufgeschlossen, war aber der Ansicht, dass eine echte Begegnung zwischen Kommunismus und Christentum nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass der Marxismus sich selbst überwinden würde durch die Annahme der Wahrheit Christi und des Gottesglaubens, also der Umkehr: Erst dann wäre auch Zusammenarbeit auf gesellschaftlichem Gebiet möglich, denn erst dann teilten alle dieselbe Auffassung des Menschen sowie dessen Würde, Werteordnung und Ziele und könnten gemeinsam darüber diskutieren, mit welchen Mitteln sie zu erreichen seien.

Kajpr sah voraus, dass der atheistische Humanismus des Kommunismus in die Beseitigung Andersdenkender, Repression und Entwürdigung des Individuums und den Kampf gegen die Kirche mündet. Er war überzeugt, dass die Demokratie für Mensch und Kirche günstiger ist als jedwedes totalitäre Regime. Ihm war klar,

dass das reale Ziel der Kommunisten die totale Machtergreifung ist. Die Erfahrung in Russland und den anderen Ländern sowie auch die innenpolitische Entwicklung der Tschechoslowakei würden es deutlich belegen. Der Ablauf der Vorgänge gab Kajprs Befürchtungen Recht.

### 7. *Häftling und Märtyrer der kommunistischen Diktatur (1950–1959)*

Das kommunistische Regime sperrte ihn am 14. März 1950 ein – fast genau elf Jahre nach der Verhaftung durch das NS-Regime. Die kommunistischen Machthaber wollten die Öffentlichkeit davon überzeugen, dass die Kirche ein für die Gesellschaft gefährlicher Feind sei, der bekämpft werden müsse. Ihnen hätte es gepasst, eine konkrete – u.U. konstruierte – Straftat ausschlichten zu können. Die Vorbereitung des Gerichtsprozesses mit dem Pfarrer von Čihošť, Josef Toufar, der bezichtigt wurde, ein angebliches Wunder betrügerisch inszeniert zu haben (bei der Predigt soll er das Kreuz über dem Tabernakel hin und her bewegt haben), war mit «Komplikationen» behaftet: der Angeklagte war während der Verhöre zu Tode gefoltert worden.

Im Zusammenhang mit Čihošť wurden auch drei Prämonstratenser verhaftet und verhört, und es wurde ein propagandistischer Schauprozess inszeniert. Um dem Vorgehen gegen die Bischöfe und den Vatikan eine größere Wirkung abzugewinnen, sollten im Vorfeld weitere bedeutende Ordensangehörige verhaftet werden. So wurden für den «ersten großen Kirchenprozess» zehn «reaktionärste» Ordensmänner ausgesucht – unter ihnen Kajpr, sicher vor allem wegen seines Engagements als Chefredakteur des *Katolik*. Dieser Riesenprozess kam sehr schnell zustande. Bei den Verhören der Ordensleute wurde brutal vorgegangen, um wenigstens den Anschein von Straftaten zu erwecken. Das politische Ziel war, den Vatikan und, als seine Gehilfen, die Klöster und Kirchenmänner der «auführerischen Politik gegen die sozialistische Gesellschaftsordnung» zu überführen.<sup>16</sup>

Die eigentliche Gerichtsverhandlung dauerte vom 31. März bis 5. April 1950. Kajpr wurde u.a. wegen seiner Predigt- und Herausgebere Tätigkeit des Hochverrats bezichtigt und zu 12 Jahren Freiheitsentzug, Geldstrafe, Beschlagnahmung des Vermögens und Verlust der Bürgerrechte für die Dauer von 10 Jahren verurteilt. Kajpr war eingesperrt ab 5. April 1950 in Praha-Pankrác, ab 27. April 1950 in Mírov, ab 3. Mai 1950 in Valdice, ab 11. Dezember 1951 in Leopoldov in der Slowakei.

Selbst im Gefängnis ließ sein Eifer in der Weitergabe des Glaubens nicht nach. Es wird bezeugt, dass er von tiefem Glauben und einer schlichten Frömmigkeit getragen war. Unermüdlich gab er geistliche Ansprachen und Exerzitien, Vorträge und Diskussionen zu Philosophie, Liturgik und Literatur für Priester-Mithäftlinge, verfasste Exhortationen, die heimlich an Laien geschickt wurden, bereitete insgeheim Novizen für den Jesuitenorden vor. Sein respektvoller Umgang sowohl mit den Mitgefangenen als auch mit den Aufsehern verdient Beachtung.

Im September 1959 überlebte er einen zweiten Herzinfarkt nicht. Er war 57 Jahre alt. Nach mehreren Versuchen wurde Kajpr erst 1993 definitiv rehabilitiert.

Kajpr war 31 Jahre lang Mitglied der Societas Jesu, 24 davon als Priester. Davon verbrachte er 4 Jahre in NS-KZs und 9,5 Jahre in kommunistischen Gefängnissen. Insgesamt war er für seinen Glauben an Jesus Christus und seine Treue zur Kirche

13,5 Jahre inhaftiert und fand im Gefängnis den Tod. Deshalb ist von etlichen Personen – außerhalb und innerhalb des Jesuitenordens – der Wunsch ausgesprochen worden, er solle als Märtyrer anerkannt werden. Die ihn kannten, halten ihn für einen Heiligen. Im Kirchenrecht wird dieser Tatbestand *fama sanctitatis* und *fama martyrii* genannt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu vgl. V. NOVOTNÝ, *Maximální křesťanství. Adolf Kajpr SJ (1902–1959) a Katolík: list pro kulturu a život z víry (1945–1948)*, Praha 2012.

<sup>2</sup> B. HOFFMANN, *A kdo vás zabije.... Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*, Přerov 1946, 332f.

<sup>3</sup> A. KAJPR, *Kázání k posvěcení chrámu* [Kirchweih-Predigt], Logos: časopis pro homiletiku a katechetiku 7 (1947) 402.

<sup>4</sup> Ebd. 401, 403.

<sup>5</sup> O. MÁDR, *Slovo o této době* [Ein Wort über diese Zeit], Praha 1992, 18f.

<sup>6</sup> Adolf KAJPR, *Křesťanský světový názor*, Katolík 6 (1947) 1.

<sup>7</sup> Adolf KAJPR, *Ještě o sociální otázce*, Katolík 6 (1947) 3.

<sup>8</sup> Adolf KAJPR, *Svoboda umělecká*, Katolík 9 (1947) 3.

<sup>9</sup> Adolf KAJPR, *Drama ateistického humanismu*, Katolík 1 (1946) 3.

<sup>10</sup> Adolf KAJPR, *Osudy ducha ve věrech politiky*, Katolík 14 (1946) 2.

<sup>11</sup> Adolf KAJPR, *Levice a pravice*, Katolík 34 (1947) 2.

<sup>12</sup> Adolf KAJPR, *Communio*, Katolík 3 (1946) 1.

<sup>13</sup> Adolf KAJPR, *Budování socialismu*, Katolík 8 (1946) 1.

<sup>14</sup> Adolf KAJPR, *Komunismus a království Boží*, Katolík 10 (1946) 2.

<sup>15</sup> KAJPR, *Budování* (s. Anm. 13).

<sup>16</sup> Vgl. Daniel Atanáz MANDZÁK (Hg.), *Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol.*, Bratislava 2009, 68.

## die stimme des gastes

---

Das Urteil des Kölner Landesgerichts, das mit Verweis auf das Recht auf körperliche Unversehrtheit ein Beschneidungsverbot für minderjährige Knaben verhängt hat, ist in den letzten Wochen intensiv diskutiert worden. Juristische, medizinische, aber auch religionsgeschichtliche Aspekte wurden erörtert. Dabei überraschten zum einen der rasch anschwellende Chor der Beschneidungsgegner sowie das auftrumpfende Unverständnis weiter Teile der intellektuellen Elite für eine jahrtausendealte religiöse Praxis. Beschneidung – ein religiöser Gewaltakt aus archaischen Zeiten? Ebenso auffällig war zum anderen der weitgehende Ausfall prominenter jüdischer Stimmen. Die Irritation über das Beschneidungsverbot war bei den Betroffenen offensichtlich so groß, dass sie zunächst zu Abwehrreflexen und Sprachnot geführt hat. Alfred Bodenheimer, Professor für jüdische Religionsgeschichte an der Universität Basel, hat in seinem soeben erschienenen Buch mit dem Titel «Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte» (Wallstein Verlag) engagiert Position bezogen und kaum wahrgenommene kultur- und religionsgeschichtliche Hintergründe sowohl der Debatte wie der Beschneidung selbst in Erinnerung gerufen. Dabei hat er auch die Frage aufgeworfen, wie pluralitätsfähig die bundesrepublikanische Mehrheitsgesellschaft ist, wenn sie religiöse Differenz, wie sie in der Praxis der Beschneidung zum Ausdruck kommt, einebnet. Im folgenden Gastkommentar für die COMMUNIO hat Bodenheimer seine Sicht der Dinge zusammengefasst und weitergeführt. JHT

ALFRED BODENHEIMER · BASEL

### IN DER BESCHNEIDUNGSKLEMME

#### *Trauma und Pluralität im Deutschland des 21. Jahrhunderts*

Eines der wenig beachteten Elemente der Beschneidungsdebatte ist, dass sie uns in mancherlei Hinsicht in die Vormoderne zurück katapultiert. Die Anfechtung der Beschneidung weist weit in die Antike, bis in das Zeitalter des Hellenismus im 2. vorchristlichen Jahrhundert zurück und ist, unter unterschiedlichen Vorzeichen, bis ins 19. Jahrhundert immer wiedergekehrt. Dabei geschieht es fast zwangsläufig, ist aber dennoch bemerkenswert, dass Menschen im 21. Jahrhundert mit Argumenten auftrumpfen, die in der Spätantike in polemischer Form von jüdischer Seite schon behandelt worden sind. So etwa der immer wieder vorgebrachte Satz, wenn Gott (oder «die Natur», wie heute viele lieber sagen) der Meinung gewesen wäre,

*ALFRED BODENHEIMER, geb. 1965, Ordinarius für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, von 2005 bis 2008 Rektor der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg.*

Männer sollten ohne Vorhaut sein, wären sie so erschaffen worden. Im christlichen Kontext taucht dieses Argument als Jesus in den Mund gelegtes schon im Thomas-Evangelium auf, in der jüdischen Tradition antwortet ihm indirekt ein Midrasch, der ein Gespräch zwischen einem Römer und Rabbi Akiva, einer der zentralen rabbinischen Gestalten des 2. Jahrhunderts, wiedergibt. Der Mensch, so lautet das Fazit der jüdischen Quelle, sei zur Arbeit an der Schöpfung verpflichtet, um die Welt durch sein Werk in den Zustand der Vollkommenheit zu versetzen. Die Notwendigkeit, die Vorhaut des männlichen Gliedes zu entfernen wird verglichen mit anderen Eingriffen oder Weiterentwicklungen des Menschen gegenüber der Schöpfung: So wie erst der Mensch durch Arbeit die am Halm gewachsene Ähre in ein Brötchen verwandelt, so wie erst das Durchtrennen der Nabelschnur mit einem Schnitt das Kind als selbstständigen Organismus leben lässt, so sei auch die Beschneidung ein Akt der Vervollkommnung des Mannes.

Die Diskussionen und Polemiken ließen sich weiterverfolgen – insbesondere im Mittelalter wurden sie mit beträchtlichem intellektuellen Aufwand geführt. Hierbei wurde den Juden vor allem vorgehalten, ein Akt, der nur Männer, aber nicht Frauen betreffe (wie es die Taufe tat) sei als Bundesbekenntnis widersprüchlich und zeuge vom tiefen theologischen Irrtum der Juden. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass, natürlich unter anderen äußeren Vorzeichen, der Konnex von Penis- und Klitorisbeschneidung auch heute wieder einen zentralen Punkt der Debatte bildet.

Wie immer auch die Polemiken damals abliefen, sie waren imprägniert von dem, was man den vormodernen Antijudaismus nennen kann – eine Ablehnung der religiösen Ausübung des Judentums, und, primär vermittelt über diese, auch der Juden selbst. Antijudaismus ist denn auch eine Spur, die sich durch die Debatte von heute zieht, und wer den Beschneidungsgegnern Antisemitismus (den an keine anderen Bedingungen geknüpften Judenhass) vorwirft, der trifft damit vielleicht einige Trittbrettfahrer, die keine Gelegenheit auslassen, um auf das Judentum zu zielen, aber er trifft nicht den Kern des Problems.

Das Bemühen, Religionsfreiheit im außerchristlichen Bereich mit dem offensichtlichen Vorbehalt gegenüber dem Judentum auszutarieren, schlägt sich gerade in jenen Maßnahmen nieder, die von den Betroffenen als Schläge ins Gesicht empfunden werden. Ethikräte beraten über eine Praxis, die seit jeher zum Standard von Juden in der freien Welt gehört, und die Bedingungen, unter denen der Berliner Senat laut einem Senatsbeschluss im September 2012 die Beschneidung als straffrei anerkennt (unter anderem medizinische Auflagen, die faktisch nur noch Ärzten das Vornehmen von Beschneidungen erlauben), laufen, wie Mariam Lau in der ZEIT nicht unpassend bemerkte, «auf eine *lex judaica* heraus». Lau fährt fort: «Dieser Beschluss muss für Betroffene wie eine Rückkehr zur herablassenden Toleranz preußischer Edikte wirken: Man gewährt den archaischen Exzentrikern eine kleine Nische.»

Mein kürzlich erschienener Essay über die Juden in der Beschneidungsdebatte geht einerseits der Frage nach, warum die Beschneidung für Juden einen so zentralen Wert hat, andererseits versucht er zu ergründen, woher die praktisch über Nacht hereingebrochene heftige Opposition großer Teile der Bevölkerung gegen diese Praxis stammt.

Ich möchte an dieser Stelle die erste Frage weniger ausführlich behandeln als die zweite. Zwar ist es wichtig zu verstehen, worin eigentlich der tiefere Sinn der Be-

schneidung im Judentum liegt (und er ist womöglich so tief, dass er selbst vielen Juden nicht ins unmittelbare Bewusstsein vordringt), doch was bis anhin in der Beschneidungsdebatte vor allem zu kurz gekommen ist, das ist die Hinterfragung einer öffentlichen Meinung, die sich als selbstverständlichen Anspruch wahrnimmt und nicht reflektiert, dass das unvermittelte Fokussieren eines Aktes wie der Beschneidung auch etwas mit der Gesellschaft zu tun haben könnte, die diese Fragen aufwirft.

### *Selbstbescheidung versus Inklusivismus*

Die Knabenbeschneidung (im Hebräischen: Brit Mila, Bund der Beschneidung genannt) lässt sich biblisch bekanntlich auf Abraham zurückführen. Er hat in dieser Form einen Bund mit Gott geschlossen, der auf ewig zwischen Gott und seinen Nachkommen fortbestehen soll, und zwar durch Beschneidung aller neugeborenen Knaben am achten Tag. Folgerichtig wird dieser Akt dann auch an Isaak vollzogen, als dieser zur Welt kommt, während Abrahams älterer, zum Zeitpunkt des Bundes heranwachsender Sohn Ismael (nach jüdischer Lesart der Vorfahre der arabischen Völker) ebenfalls beschnitten wird. Diese Erzählsequenz ist die Urzelle der Beschneidung, danach folgen in der Bibel noch verschiedene Stellen, wo sie thematisiert wird, etwa die Beschneidung von Moses Sohn (durch dessen Mutter) in der Wüste und die Beschneidung der Israeliten in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten. Doch die Begründung der Beschneidung als identitätsstiftender Institution liegt mindestens ebenso in den nachbiblischen Ereignissen begründet: Im Konflikt der Makkabäer mit dem beschneidungsfeindlichen Hellenismus (der ersten Kultur mit globalem Geltungsanspruch) im 2. Jahrhundert v.u.Z. sowie, längerfristig, in der Abgrenzung vom paulinisch geprägten Christentum, das sich ausdrücklich von der Beschneidung des männlichen Glieds lossagte und sie in der geistigen (aus der Hebräischen Bibel stammenden) «Beschneidung des Herzens» metaphorisch auflöste – während das Judentum die physische und die geistige Beschneidung als komplementär auffasste.

Diese historischen Wegmarken haben die Beschneidung als Merkmal jüdischer Differenz geprägt – als Differenz einer defensiven Religion, die auf den Erhalt des Eigenen ebenso bedacht ist wie darauf, dieses Eigene niemandem außerhalb der eigenen Gruppe aufzudrängen. Diese Kombination von Selbstvergewisserung und Selbstbescheidung kann als Uranspruch pluralistischer Koexistenz verstanden werden. Mit diesem Anspruch der Juden, das Eigene ungestört, aber ohne über das Eigene hinausgehenden Geltungsanspruch zu pflegen und zu leben, ist das christliche Abendland über weite Strecken schlecht zurechtgekommen. Jonathan Sacks hat, am deutlichsten in seinem Werk «The Dignity of Difference», analysiert, dass es das platonische, inklusivistische Erbe des Strebens nach idealer Einheitlichkeit war, das Europa den Blick auf die Wertschätzung einer ausdrücklich different auftretenden Religionsgruppe verbaute. Wohl hat es auch innerjüdische Auseinandersetzungen über die Beschneidung gegeben, am deutlichsten in den 1840er Jahren, als eine Gruppe von Frankfurter Reformjuden, angeführt von Samuel Holdheim, für das Aufgeben der Beschneidung und für die Verschiebung des Sabbat vom Samstag auf den Sonntag votierte. Gerade der Umstand, dass damals auch dezidierte Reforme-

wie etwa Leopold Zunz (mit dem pointierten Ausruf «Ein Selbstmord ist keine Reform») vehement für die Erhaltung der Knabenbeschneidung am achten Tag eintraten und die Kritiker innerhalb des Judentums marginalisiert wurden, deutet auf die hohe Bedeutung hin, die, auch unter dem Assimilationsdruck des 19. Jahrhunderts, dem Beibehalten eines zentralen Differenzmerkmals zukam.

Denn in gewisser Weise hat die Beschneidung die Bedürfnisse des modernen Judentums geradezu exemplarisch erfüllt: Sie war als Gewähr jüdischer Identität unauslöschlich da, aber nach außen nicht sichtbar. Und gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde sie als Symbol einer von den Generationen weitergegebenen Identität auch zum Antidot einer aggressiven rassistischen Fremddetermination, wie sie der moderne Antisemitismus vornahm. Dass während des Holocausts die Nationalsozialisten, die doch behaupteten, über klare rassische Parameter bei der Definition von Juden zu verfügen, zuweilen gerade auf dieses Zeichen jüdischer Selbstzuschreibung zurückgriffen, um Männer als Juden zu definieren und folgerichtig in den Tod zu schicken, ist eine der tragischen Grotesken jener Zeit.

#### *Rückverschiebung des Traumas – das neue «Wir»*

Auch der Kampf, der heute gegen die Beschneidung geführt wird, hat, wie schon erwähnt, mit dem modernen Antisemitismus grundsätzlich und ursächlich nichts zu tun. Es ist nachgerade die gesellschaftliche Einübung in die Zurückweisung des modernen Antisemitismus, die es vielen Beschneidungsgegnern so schwer macht, die Betroffenheit der Juden ob eines drohenden Beschneidungsverbots zu verstehen: Sieht man doch nicht die Juden als Menschen in der Kritik, sondern einen ihrer Bräuche, von dem loszusagen vielen als eine zwingende Konsequenz modern-humanistischer Ethik sieht. Da die Juden sich selbst längst als Teil der westlichen Wertegesellschaft definiert und bewährt haben, fühlen sich viele Beschneidungsgegnern von ihrem energischen Festhalten an diesem nun als atavistisch verschrienen Brauch schwer irritiert.

Das Christentum, als es die kulturell dominierende Kraft des Abendlandes darstellte, hat zwar die Beschneidung oft problematisiert aber kaum je offen für ihr Verbot gekämpft. Ein Grund dafür mag darin gelegen haben, dass Jesus und auch die Apostel selbst beschnitten waren, was dem Zustand der Beschneidung eine gewisse Dignität verlieh. Entsprechend sah auch das Christentum im Laufe der Geschichte – anders als etwa das Kölner Urteil vom Mai 2012 – in der Beschneidung keinerlei Beeinträchtigung hinsichtlich einer allfälligen Konversion von Juden.

Es darf also die Frage gestellt werden, weshalb die heutige Gesellschaft gegen die Beschneidung Sturm läuft, und weshalb sie es in ganz besonderer Weise in Deutschland tut. Ich möchte zu diesem Zweck vor allem ein Buch hinzuziehen, dessen Lektüre während der laufenden Debatte mir für manches, was ich vorher eher geahnt und in meinem Essay angedeutet hatte, deutlichere Klärung verschafft und weitergehende Schlüsse ermöglicht hat. Es ist ein Buch, das weder mit Beschneidung im engeren noch mit Religion im weiteren Sinne etwas zu tun hat, nämlich Thomas Elsaessers 2007 erschienener Band *Terror und Trauma. Zur Gewalt des Vergangenen in der BRD*. Darin stellt der Medienwissenschaftler Elsaesser die Frage, «warum ‹Trauma› aus dem psychoanalytischen und medizinischen Bereich in



die kulturelle und politische Sphäre gewandert ist.» Im Kontext der Beschneidungsdebatte lässt sich zunächst feststellen, dass das Gegenteil passiert ist, und dies ist, kulturgeschichtlich betrachtet, vielleicht das Aufsehenerregendste an der Aufregung um die Beschneidung. Immer wieder wurde die Frage gestellt, wie es kam, dass von einem Moment zum anderen ganze Bevölkerungsgruppen, in deren Denken oder gar deren Leben Beschneidung nie auch nur die geringste Rolle gespielt hatte und die alle wussten, dass Muslime und Juden ihre Söhne beschneiden, plötzlich zu kompromisslosen Beschneidungsgegnern mutierten.

In meinem Essay weise ich darauf hin, dass verschiedene prominente akademische Exponenten der Beschneidungsgegner wie der Jurist Holm Putzke oder der Arzt und Psychoanalytiker Matthias Franz eine Analogie zwischen der Knabenbeschneidung und dem Verabreichen von Prügeln herstellen. Bei Franz wird die «Tracht Prügel» explizit als überwundene «deutsche Version» der einstigen, quasi routinemäßigen Gewaltausübung gegenüber Kindern bezeichnet. Das Berücksichtigen dieses Bewältigungsmusters von Gewalt, das zur Knabenbeschneidung tatsächlich eine deutsche Gegenperspektive entgegengesetzt und das Kongruenz postuliert, ohne sie anscheinend beweisen zu müssen, gibt noch einmal einen ganz neuen Blick auf die in Deutschland geführte Debatte frei. Denn Prügel im Sinne routinemäßiger Anwendung hatten das Zufügen von Schmerzen zum Ziel und waren Teil eines Menschenbildes und einer Unterwerfungspraxis, die in die Verheerungen des Nationalsozialismus führten. Der Hinweis auf die «deutsche Version» lässt keinen Zweifel daran, dass genau diese Kontexte des Prügelns mitgemeint sind.

Wer Elsaesser liest, findet einige Stützen für die These, die Beschneidungsdebatte sei die Rückverschiebung des kulturellen und politischen Traumas deutscher Vergangenheit in das Bekämpfen medizinisch-psychologischer Traumata von muslimischen und jüdischen Kindern der Gegenwart. Dabei muss aber der Umweg über teilweise zeitlich entfernte und scheinbar ganz anders geartete Fragestellungen genommen werden. So beschäftigt sich Elsaesser unter anderem mit dem Terrorismus der RAF in den Formen seiner Inszenierungen durch den Filmzyklus «Deutschland im Herbst» Ende der Siebziger Jahre und in Heinrich Breloers «Todesspiel» zwanzig Jahre später sowie mit der Selbstinszenierung der Terroristen.

Die Kommunenbewegung, aus der die RAF hervorging, habe nicht nur das Ziel gehabt, «die patriarchalen Strukturen der deutschen bürgerlichen Familie aufzubrechen», sondern habe «zunächst für eine Öffnung der Kernfamilie in Richtung auf andere Formen und neue Experimente mit Gruppensolidarität und Beziehungen» gestanden. Diese «Gegenfamilie», war in bewusste Opposition zu dem Staat getreten, den sie in seinen Strukturen als weiterhin patriarchalisch-faschistisch geprägt verstand. Dazu Elsaesser:

Für die RAF muss es so ausgesehen haben, als könnten sie nur durch ein Überschreiten des Gesetzes einen Punkt erreichen, von dem aus sich eine «politische Gruppe» bilden ließ [...] in dem Sinne, politische Subjekte zu sein und ein «Wir» zu konstituieren. [...] Denn, um im Nachkriegsdeutschland «wir» sagen zu können, musste man zuallererst eine Geschichte angreifen: vor allem die katastrophale Geschichte des «Wir»-Sagens in der

Nazizeit, als ein Teil der Nation neu definierte, wer «wir» zu sagen berechtigt ist, und damit nicht nur Bürger aus der Gemeinschaft ausschloss, sondern sie auch noch auf Basis dieser Neudefinition aussonderte und umbrachte.

Angesichts der von ihm problematisierten Wende des Filmzyklus «Deutschland im Herbst», wo die RAF, etwa von Rainer-Werner Fassbinder, in die Nähe zu anti-nomischen Motiven der Antigone-Figur gerückt wird, hin zu Breloers Doku-Drama «Todesspiel» von 1997, das grundsätzlich das Handeln der damaligen Regierung Schmidt und damit «die Rückkehr der väterlichen Ordnung» feiere und damit beim Publikum großen Erfolg einheimste, meint Elsaesser abschließend:

Die Selbstauflösung der RAF hinterlässt so eine letzte Frage: Wo wäre das «Wir», welches eine Politik gründen könnte, deren «Grund» weder die Gewalt noch die Ausgrenzung ist, und die dieses «Wir» noch einmal neu mischt und «mengt», damit sich die notwendige Rückbezüglichkeit demokratischer Legitimität [...] endlich formieren kann?

Vor dem Hintergrund von Elsaessers Analyse lässt sich die Beschneidungsdebatte in Schritte der Selbstsuche verschiedener Generationen der deutschen Gesellschaft nach der NS-Zeit und dem Holocaust einordnen. Stellte der Terrorismus der Siebziger Jahre, der seine Vorläufer in den Revolten der Sechziger Jahre hatte und im «deutschen Herbst» von 1977 zu seinem Ende kam, die erste drastische Auseinandersetzung der Nachkriegszeit mit dem Erbe des Nationalsozialismus dar, so versuchte eine Generation später das wiedervereinigte Deutschland seine Würde als verantwortungsvoller Staat mit einer europäischen und globalen Rolle zu dokumentieren – es war nicht zuletzt die Walser-Bubis-Debatte von 1998, die das Problematische an diesem Normalisierungsdiskurs zeigte, der plötzlich in einen Diskurs historischer Entschuldung zu gleiten drohte. Der Geist des Kölner Urteils zur Beschneidung und seiner Verfechter versucht hier regulierend zu wirken. Er sucht, nun als Argumentation der oft Jahrzehnte nach dem Krieg Geborenen, genau jenes «Wir» eines dezidiert gewaltlosen Verfassungspatriotismus zu generieren, der nach Elsaesser das beste Erbe des von gewissen (In)Fragestellungen her nachvollziehbaren, aber ob seiner Gewalt delegitimierten RAF-Terrors wäre und eine unkritisch affirmative Staatsgläubigkeit überflügeln würde.

Doch natürlich ist die Bundesrepublik von 2012 nicht mehr wie jene der Siebziger Jahre ein Land, in dem Leute mit NS-Vergangenheit (wie zum Beispiel der von der RAF entführte und schließlich ermordete Hanns Martin Schleyer) einflussreiche Positionen besetzen. Sucht man nach ungeahndeter Verletzung des Grundgesetzes, an dem sich dieses neue «Wir» primär als postnationale, durch die globale Ethik der Menschenrechte definierte Gesellschaft zu verorten sucht, so wird man eben dort fündig, wo religiöse Gruppen Kindern Dinge antun, die dieses der Gewalt entgegretende «Wir» nicht tolerieren will noch kann. Mit der Fokussierung auf die Kinder verlegt man nun das kulturalisierte Trauma der deutschen Vergangenheit in das psychisch-medizinische Trauma künftiger Generationen von Beschnittenen. Indem der radikale Islam als eine Art Faschismus der Gegenwart gelesen wird, lässt sich (wie es etwa Matthias Franz in einem Artikel in der FAZ

vom 9. Juli 2012 getan hat) die Praxis bestimmter muslimischer Gruppen (Ehrenmorde, Verschleierung der Frauen, Polygamie) als Traumafolge und damit als das Unheil der Zukunft verstehen, das man gerade in Deutschland nicht mehr dulden möchte. Es ist die konsequente Folge dieses Umschaltens vom kulturellen zum medizinischen Trauma und von der Auseinandersetzung der Vergangenheit zur Bewältigung der Zukunft, dass das neue «Wir» nicht gegen das Gesetz, sondern unter Berufung auf das Gesetz handelt.

### *Die Fehlleistung der Beschneidungsgegner*

Nicht nur Gewalt, auch Ausgrenzung soll das Verbot, nicht einwilligungsfähige Knaben zu beschneiden, verhindern – wie es Elsaesser als selbstgestellte Aufgabe eines imaginären deutschen «Wir» beschreibt. Das spiegelt sich sowohl in einigen juristischen Schriften zum Thema Beschneidung wie auch im Kölner Urteil selbst in der Erwägung, es würde die Beschneidung spätere Religionswechsel (oder auch den Austritt aus Religionen) behindern – ein objektiv gesehen schlecht nachvollziehbares, vor diesem Hintergrund aber verständliches Argument. Dass nun die Juden, gerade sie, von einer solchen Maßnahme deutschen Rechts betroffen sind, mutet zunächst wie ein Kollateralschaden an. Doch aus der Sicht der Beschneidungsgegner ist es letztlich auch ein Glücksfall, ermöglicht es doch, die eigene Konsequenz im Streben nach einer gewaltlosen Gesellschaft auch an jenen zu dokumentieren, die selbst einst Opfer der Deutschland bis heute heimsuchenden Gewalt waren. Damit wird aus ihrer Sicht nicht diskriminierende Absicht, sondern der tiefe Ernst ihres Strebens dokumentiert. Wer es als Deutscher wagt, jüdische Kinder vor dem psychischen Trauma einer Beschneidung durch ihre Eltern zu bewahren, zeigt in ihren Augen, dass es ihm beim Verständnis von Juden als Teil des neuen «Wir» ernster ist als allen Sonntagsrednern der Versöhnung: Er will Normalität, nicht im arroganten Sinne der Schuldamnese, sondern im Sinne verfassungsmäßiger Gleichheit des Rechts auf Unversehrtheit.

Genau hier, in dieser nach eigenem Verständnis nachvollziehbarerweise und auch gegenüber den Religionsgruppen letztlich ethisch stichfesten Argumentation, liegt diesem hermeneutischen Zugang zum Beschneidungsverbot gemäß die Fehlleistung der Beschneidungsgegner begründet. Sie liegt darin – und das wird bei der Analogisierung der Beschneidung mit Prügelstrafen und -ritualen erst richtig evident – die Genese des eigenen ethischen Verständnisses als universales zu begreifen und anderen Kulturen als somit verbindliches überzustülpen, anstatt die Partikularität des eigenen Zugangs zu reflektieren. Das neue «Wir» generiert, im Gegensatz zu jenem der Terroristen der Siebziger Jahre, aber in Kongruenz zum Christentum der Voremanzipationszeit, ein neues inklusivistisches «Wir», von dem her Ausgrenzung nicht eliminiert, sondern erst richtig betont wird. Aus muslimischer und jüdischer Perspektive nämlich ist Knabenbeschneidung kein mit dem Schlagen von Kindern vergleichbarer gewalttätiger Akt, sie verfügt über keine gewalttätigen Analogien und sie ist, anders als die Methoden autoritärer und faschistischer Pädagogik auch kein Akt, der auf das Vermitteln von Traumata hinzielt – auch keiner, dies sei ergänzt, der wie die Klitorisbeschneidung langfristige gesundheitliche Schäden in Kauf nimmt oder gar intendiert. Die Reduktion der Beschneidung auf eine, näm-

lich die versehrende Sinnebene und die Negierung aller Berechtigungen, einen Akt auch anders als unter dem Aspekt des Traumas zu lesen, indem das eigene kulturelle in das generelle medizinische Trauma verschoben wird, ist die unabsichtliche, nichtsdestoweniger heftige Tat der Gewalt und Ausgrenzung, die hier an den Minderheiten verübt wird – sofern sie, was ja aber zu erwarten war, die plötzlich als Universalgut geltende Einschätzung der Beschneidung als untolerierbare Körperverletzung nicht einwilligungsfähiger Knaben nicht sogleich teilen. Wenn Juden, die in Europa sonst keineswegs als besonders gewalttätige oder pathologisch belastete Personengruppe bekannt sind (weder gegen innen noch gegen außen) die Beschneidung als religiöse oder identitätsschaffende Institution verteidigen, dann ist es allzu billig, an ihnen genau deswegen und genau darauf zugeschnitten pathologische Schädigung durch die eigene Beschneidung zu diagnostizieren. Wenn die Nachweisbarkeit einer «pathologischen Schädigung» sich in der Befürwortung eines Akts erschöpft, den die Betroffenen unter dem Begriff «Tradition» subsumieren, dann steht, so möchte man meinen, zumindest die medizinische Indikation auf schwachen Füßen.

Ganz abgesehen davon, dass die Existenz eines kollektiven (dem deutschen vergleichbaren, aber von ihm konträr verschiedenen) jüdischen Traumas unter der Verlagerung auf das psychisch-medizinische künftige Trauma schlicht übergegangen oder gar gegen die jüdische Gemeinschaft ins Feld geführt wird. Indem von Seiten der Beschneidungsgegner (insbesondere in dem von über 600 Akademikern unterschriebenen «Offenen Brief») ein «assoziativer Verweis» der Juden auf den Holocaust beklagt wurde, sprich das Ungesagte als überlaut Gehörtes herausbrach, ist deutlich genug, dass zumindest das subkutane Wissen um die Verheerungen der eigenen Traumabewältigung vorausgesetzt werden darf – auch wenn und vielleicht gerade weil die pure Existenz dieser Verheerungen so lauthals abgestritten wird.

Wie Hannah Arendt (die ich in meinem Buch zur Beschneidungsdebatte dahingehend zitiere) festgehalten hat, schaffen Menschenrechte einen eigentlich neutralen Menschen ohne Geschlecht und ohne Zugehörigkeit, den es so gar nicht gibt. Es ist genau die Leugnung der «Pluralität des Menschen» (Arendt) in seinen unterschiedlichen kulturellen Zugängen, die dort verletzt wird, wo «religiös motivierte Beschneidung» als Akt, der jahrtausendlang *innerhalb*, aber nie *von* der deutschen, christlich geformten Gesellschaft vollzogen wurde, nur noch nach den Maßgaben seiner Einschätzung durch deutsche Juristen und Ärzte (die, wie doch hinlänglich gezeigt worden sein dürfte, auch nicht aus dem kontextlosen «ethischen Raum» kommen) verstanden werden darf.

Als Gesellschaft, die, um dieses Wortspiel anführen zu dürfen, als ganze tief in der Beschneidungsklemme sitzt, muss sich Deutschland einer neuen Diskussion seines Verständnisses von Pluralität stellen. Gerade in der Beschneidungsdebatte könnte sich nämlich zeigen, dass Pluralität nicht einfach eine von der Mehrheitsgesellschaft mehr oder minder freiwillig gewährte Gnade ist, sondern den Keim ihrer Selbsterforschung, der Durchleuchtung eigener Handlungs- und Argumentationsmotive in sich trägt.

## DAS UNERLEDIGTE KONZIL

Ich verspüre nicht das Bedürfnis nach einer «neuen Kirche» (Was für eine Kirche sollte das denn sein?), und ich wünsche mir auch nicht, dass eine «neue Theologie» erfunden wird. Ich liebe unsere Kirche in ihrer Not und ihren Demütigungen, in den Schwächen eines jeden von uns wie in ihrem unendlichen Schatz an verborgener Heiligkeit. Ich liebe sie in ihrem heutigen, ernsthaften und schwierigen Bemühen, sich zu erneuern – das muss sie fortführen in der Linie des letzten Konzils.

*Henri de Lubac*

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), das vor 50 Jahren vor den Augen der Weltöffentlichkeit durch Johannes XXIII. feierlich eröffnet wurde, hat eine kraftvolle Erneuerung der katholischen Kirche eingeleitet. Es ist hinter einen gegenreformatorisch verengten und antimodernistisch verhärteten Ausschnitt von Tradition zurückgegangen, um aus der weiteren Tradition von Bibel und Patristik Erneuerungspotentiale freizulegen und in die Gegenwart einzubringen. Dieses *ressourcement*, das vor dem Konzil von den Erneuerungsbewegungen (Bibel, Liturgie, Ökumene), aber auch von einzelnen Theologen angestoßen wurde, ist die Basis für die Reform, die Johannes XXIII. bei der Konzilsankündigung intendiert haben mag.

Das Konzil hat die Kirche als eine «komplexe Wirklichkeit» bezeichnet, in der göttliche und menschliche Momente zusammengehen (*Lumen gentium* 8). Beides gilt es zusammenzuhalten, wenn ekklesiologische Sackgassen vermieden werden sollen. Kirche gründet im Heilsratschluss Gottes, sie ist ein lebendiger Organismus, sie ist Mysterium, universales Heilssakrament, Zeichen und Werkzeug, das der Einheit mit Gott und der Einigung des ganzen Menschengeschlechts dienen soll. Dieser missionarische Auftrag, allen Menschen das Evangelium bringen zu sollen, wird in der dialogischen Öffnung gegenüber den Anderen einladend konkretisiert: gegenüber den nicht-katholischen Kirchen, dem Judentum, den nichtchristlichen Religionen, selbst den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne, den Atheisten und Agnostikern. Die Rhetorik der Ausgrenzung – Häretiker, Schismatiker, Ungläubige, Heiden – weicht einer Sprache der Anerkennung und des Respekts, die die getrennten Brüder (*fratres seiuncti*) und Menschen guten Willens (*homines bonae voluntatis*) in den Blick nimmt, ohne die Differenzen irenisch zu verschleiern. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat sich programmatisch auf die Suchbewegungen der Moderne eingelassen und damit der Kirche aufgegeben, sich mit den Ambivalenzen, die in Kultur,

Wissenschaft und Technik zu finden sind, immer wieder neu konstruktiv-kritisch auseinanderzusetzen. Die Bastion ist damit geschleift, der Rückzug ins Ghetto keine Lösung mehr. Aber das Schielen nach Modernitätsverträglichkeit in Theologie und Kirche ist es auch nicht. Die Zeichen der Zeit sollen wahrgenommen und im Licht des Evangeliums gedeutet, mithin geprüft werden. Das ist keine leichte Aufgabe. Seit dem Konzil wird darum gerungen, was die jeweils relevanten Zeichen der Zeit sind, und wie die Kirche darauf angemessen – im Licht des Evangeliums – reagieren soll. Anknüpfung? Widerspruch? Oder Anknüpfung im Widerspruch? Die Antworten darauf fallen bekanntlich unterschiedlich aus.

Man könnte daher die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und dem in sich vielschichtigen Projekt der Moderne noch einmal aufwerfen, könnte die damit zusammenhängende Frage nach einer angemessenen Hermeneutik des Konzils vertiefen und die Kontinuitäts- und Öffnungssignale in den einzelnen Dokumenten näher untersuchen. Auch eine Nachzeichnung der durchaus konflikträchtigen Phasen der Konzilsrezeption in den letzten 50 Jahren wäre aufschlussreich. Man müsste Ungleichzeitigkeiten in den jeweiligen regionalen Großräumen notieren und unterschiedliche Akzentsetzungen und Sensibilitäten festhalten, die von der theologiepolitischen Ausrichtung der Akteure abhängen. Auch müsste die kaum je gestellte Frage nach den *Leerstellen des Konzils* einmal umfassend behandelt werden: Hat das Konzil bereits die Krise des Gottesglaubens in der späten Moderne hinreichend wahrgenommen, gibt es Antworten auf die radikale Erschütterung durch die Theodizeefrage? Sprechen die Texte nicht allzu selbstverständlich von Gott und legen eine Theologie der Heilsgeschichte zugrunde, die heute durch den Blick auf andere Kulturen und Religionen, aber auch durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse fragwürdig geworden ist? Und hat das Konzil mit der entschiedenen Wende zum Heilsuniversalismus (LG 14–16, GS 22) die Rede vom Gericht nicht allzu sehr vernachlässigt, wie der betagte Karl Barth in seinem Buch *Ad limina apostolorum* moniert hat?

All diese Fragen, die in anderen Publikationen zum Konzilsjubiläum ausführlicher Thema sind,<sup>1</sup> werden im vorliegenden COMMUNIO-Heft allenfalls gestreift. Im Zentrum steht das *unerledigte Konzil*: einige (keineswegs alle!) Leerstellen der Rezeption, bislang weniger beachtete Passagen, unausgeschöpfte Potentiale. Der einleitende Beitrag *Walter Kardinal Kaspers* bildet die Overtüre. Er weist auf die durchaus ambivalente Rezeption des Vatikanum II hin und markiert einige Konzilsaussagen, deren Verwirklichung im kirchlichen Leben noch aussteht. *Hermann J. Pottmeyer* rückt den vom Konzil profilierten Dialog-Begriff ins Zentrum und gibt von daher konstruktive Anstöße für den heutigen innerkirchlichen Dialogprozess. *Winfried Haunerland* legt neue Zugänge zum Paschamysterium als umfassender Quelle der Erneuerung frei. *Elmar Mitterstieler SJ* fragt danach, ob das «ge-

meinsame Priestertum aller Gläubigen» im Bewusstsein der Kirche schon angekommen ist. Der provokanten Frage, ob das Konzil die Priester vergessen habe, ob umgekehrt eine Konzilsvergessenheit vieler Priester zu konstatieren sei – oder ob etwa beides zutrifft –, geht *Peter Henrici* nach. *Christian Stoll* wirft neues Licht auf das kaum rezipierte und in seiner Entstehungsgeschichte wenig untersuchte eschatologische Kapitel der Kirchenkonstitution, während *Karl-Heinz Menke* das Ringen um das mariologische Schlusskapitel von *Lumen Gentium* nachzeichnet und dessen ekklesiologische Bedeutung herausstellt

Die Perspektiven eröffnet *Hermann Geißler* mit einem Blick auf einen der großen Vorläufer des Vatikanum II: John Henry Newman. Dessen Überlegungen zum Konsens der Gläubigen in Fragen der Glaubenslehre sind von bleibender Aktualität. Die Rede von *Christoph Kardinal Schönborn* beim Michaelsempfang in Berlin, in Anwesenheit der Bundeskanzlerin und hochrangiger Vertreter von Regierung und Kirche vorgetragen, wirft die Frage auf, ob und wie ein Europa ohne Christen denkbar sei. Eine Glosse zur Präsidentenwahl in den USA (*Godehard Brüntrup SJ*) sowie eine Besprechung der jüngst erschienenen Autobiographie Robert Spaemanns (*Tobias Mayer*) beschließen das Heft.

*Jan-Heiner Tück*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. nur die folgende Auswahl: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der «Zeichen der Zeit»* (QD 248), Freiburg: Herder 2012; Kurt Kardinal KOCH, *Das zweite Vatikanische Konzil: Eine Bilanz. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2012; Helmut KRÄTZL, *Das Konzil – ein Sprung vorwärts. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, Innsbruck: Tyrolia Verlag 2012; Michael QUISINSKY – Peter WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg: Herder 2012; Joseph RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, 2 Teilbände, Freiburg: Herder 2012; Wolfgang THÖNISSEN, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter: Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums*, Paderborn: Bonifatius 2012; Margit ECKHOLT – Saskia WENDEL, *Aggiornamento heute*, Ostfildern: Grünewaldverlag 2012; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg: Herder 2012.

WALTER KASPER · ROM

## ERNEUERUNG AUS DEM URSPRUNG

*Zu Interpretation und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*

### *1. Das Konzil – eine unvollendete Geschichte*

Vor 50 Jahren, am 11. Oktober 1962, hat Papst Johannes XXIII. in Rom das II. Vatikanische Konzil eröffnet, das am 8. Dezember 1965 zu Ende ging. Es hat weit über die katholische Welt hinaus Hoffnungen geweckt und eine noch längst nicht abgearbeitete Agenda hinterlassen.<sup>1</sup> Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. bezeichneten das Konzil als einen sicheren Kompass für den Weg der Kirche im neuen 21. Jahrhundert. Aber die Kompassnadel schlägt noch immer unruhig aus. Zugespitzt titelte eine römische Zeitung schon 2005 aus Anlass des 40. Jahrestags des Abschlusses des Konzils *«È guerra sul concilio»*, «Es herrscht Krieg um das Konzil». Ähnlich schrieb jüngst eine deutsche Zeitung, über die liberale Agenda des Konzils tobe derzeit der Kampf.

Für meine Generation ist das Konzil bis heute prägend geblieben. Ich erinnere mich noch lebhaft an die überraschende Ankündigung am 25. Januar 1959, an die Fernsehübertragung der Eröffnung und an das hohe Interesse, mit der wir die Konzilsdebatten verfolgten. Die damaligen Erfahrungen sind ein fester Referenzpunkt meines theologischen Denkens geblieben. Für die meisten Zeitgenossen aber ist das Konzil längst Geschichte. Denn alle, die heute weniger als 60 Jahre alt sind, haben den Aufbruch von damals nicht bewusst selbst erfahren. Für sie gehört das Konzil einer anderen Zeit und einer anderen Welt an. Es war die Zeit des kalten Kriegs; ein Jahr vor Konzilsbeginn wurde die Berliner Mauer gebaut, und während der ersten Sitzungsperiode stand die Welt in der Kubakrise knapp vor dem Abgrund eines Atomkriegs. Heute, 50 Jahre später, leben wir in einer völlig veränderten und sich rasch weiter verändernden globalisierten Welt mit neuen Fragen und neuen Herausforderungen. Der optimistische Fortschrittsglaube und der Geist des Aufbruchs zu neuen Grenzen, welche die damalige Kennedy-Ära prägten, sind längst verfliegen. Für die meisten

*WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 2001-2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*



Katholiken gehören die durch das Konzil in Gang gesetzten Entwicklungen zum kirchlichen Alltag. Doch, was sie dort erfahren, ist nicht der große Aufbruch und nicht der kirchliche Frühling, den wir und viele andere erwarteten, sondern zumindest in Europa eine winterlich ausschauende Kirche mit deutlichen Zeichen einer Krise.

Erst durch die jüngsten Diskussionen um eine derzeit unmögliche Versöhnung mit der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Bruderschaft Pius X., die wichtige Ergebnisse des Konzils (Ökumene, Religionsfreiheit, die nachkonziliare Reform der Messe u.a.) als Traditionsbruch ablehnt, haben viele wahrgenommen, dass die Interpretation des Konzils in vielem noch strittig ist. Wer die Geschichte der insgesamt 20 als ökumenisch anerkannten Konzilien kennt, wird kaum überrascht sein. Nachkonziliare Zeiten waren fast immer turbulente Zeiten. Man denke nur an die arianischen Wirren nach dem ersten allgemeinen Konzil von Nikaia (325) oder an die Abspaltung der orientalisches-orthodoxen Kirchen (Kopten, Syrer, Armenier u.a.) nach dem vierten allgemeinen Konzil von Chalkedon (451). Die meisten Konzilien konnten sich erst nach dem Weg eines schwierigen Rezeptionsprozesses durchsetzen. Beim II. Vatikanischen Konzil ist es nicht anders.<sup>2</sup>

Das II. Vatikanum stellt jedoch einen Sonderfall dar. Anders als die vorhergehenden Konzilien wurde es nicht zur Abgrenzung von Irrlehren oder zur Beilegung eines Schismas einberufen; es hat kein formelles Dogma verkündet und auch keine formellen disziplinarischen Beschlüsse gefasst. Johannes XXIII. hatte eine umfassendere Perspektive. Er sah eine neue Zeit heraufziehen, der er in unerschütterlichem Gottvertrauen begründeten Optimismus entgegenseh. Er warnte vor Unheilspredigern, die meinen, alles werde jeden Tag immerzu nur schlimmer. Er wollte keine Verurteilungen und Abgrenzungen, sondern sprach von einer pastoralen Zielsetzung des Konzils, mit der er ein *aggiornamento*, ein «Heutigwerden» der Kirche intendierte. Gemeint war nicht billige Anpassung an den Geist der Zeit, vielmehr die Absicht, den Gehalt des überlieferten Glaubens, an dessen bleibender Verbindlichkeit der Papst keinen Zweifel ließ, in neuer Form «heutig» zur Sprache zu bringen. Das war ein faszinierendes Programm, wenngleich sich die Unterscheidung von Inhalt und Form als schwieriger erwies, als viele sich das vorstellten.

Die große Mehrheit der Konzilsväter griff die Idee auf. Für sie bedeutete die pastorale Intention keine dogmatische Abstinenz oder Delegitimierung des Konzils. Auch wenn das Konzil keine formellen neuen Dogmen verkündete, wollte es doch in authentischer, d.h. lehramtlich verbindlicher Weise sprechen. Es wollte ausgehend von der Hl. Schrift und der Tradition des ersten Jahrtausends im Blick auf die «Zeichen der Zeit» eine Überwindung der konstantinischen Ära der Symbiose von Kirche und Staat, der einseitig antireformatorischen und antimodernistischen Mentalität; es wollte

Anliegen der biblischen, liturgischen, patristischen, pastoralen und ökumenischen Erneuerungsbewegungen, die zwischen den beiden Weltkriegen entstanden waren, aufgreifen, ein neues Blatt in der belasteten Geschichte mit dem Judentum aufschlagen und in einen Dialog mit der modernen Kultur eintreten. Es war gewissermaßen ein Projekt der Modernisierung, die kein Modernismus sein wollte und auch nicht sein konnte.

Eine einflussreiche Minderheit setzte diesem Versuch der Mehrheit nachhaltigen Widerstand entgegen. Der Nachfolger von Johannes XXIII., Papst Paul VI., war den Anliegen der Mehrheit grundsätzlich gewogen, suchte aber die Minderheit einzubinden und entsprechend alter konziliarer Tradition eine möglichst einmütige Verabschiedung der insgesamt 16 Konzilsdokumente zu erreichen. Die fast einmütigen Schlussabstimmungen hatten freilich ihren Preis. An vielen Stellen mussten Kompromissformulierungen gefunden werden, bei denen die Positionen der Mehrheit oft ziemlich unvermittelt neben den auf Abgrenzung bedachten Positionen der Minderheit stehen.

So bergen die Konzilstexte enormes Konfliktpotential; sie öffnen die Tür für eine selektive Rezeption in der einen oder anderen Richtung. Das II. Vatikanum ist ein Konzil des Übergangs, bei dem sich, ohne das Alte aufzugeben, Akzente der Erneuerung zu Wort melden. Für die Synthese beider Aspekte konnte das Konzil nur den Rahmen für die nachkonziliare Rezeption abstecken. So stellt sich die Frage: Wohin weist der Kompass des Konzils und wohin geht die katholische Kirche im noch jungen 21. Jahrhundert? Bleibt es bei der gläubigen Zuversicht oder geht der Weg zurück in unfruchtbare Abwehrhaltungen?

## 2. *Drei Phasen der Rezeption*

Es lassen sich drei einander überlappende Phasen der bisherigen Rezeption unterscheiden. Zuerst die Phase einer enthusiastischen Rezeption. Karl Rahner sprach in einem Vortrag unmittelbar nach der Rückkehr vom Konzil von einem «Anfang des Anfangs»<sup>3</sup>. Rahner blieb jedoch, was die weitere Entwicklung angeht, skeptisch vorsichtig. Andere gingen weiter und wollten vom Konzil vermeintlich noch mitgeschleppte Traditionsbestände als kompromisslerisches Beiwerk beiseitelassen und – wie weithin Hans Küng – in einem Sprung über fast 2000 Jahre Kirchengeschichte hinweg die kirchliche Lehre von der Schrift her neu interpretieren. Sie meinten, nach der Zündung der ersten Raketstufe durch das Konzil sei nunmehr die Zeit für die zweite Raketstufe gekommen. Doch bald glich diese zweite Raketstufe einem Raumschiff, das außer Bodenkontrolle geraten ist.

Die Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Sie kam nicht nur von der von Erzbischof Lefebvre ins Leben gerufenen Bruderschaft Pius X.; sie kam

auch von Theologen, welche während des Konzils zu den Progressiven zählten (Jaques Maritain, Louis Bouyer, Henri de Lubac). Anders als Lefebvre kritisierten sie nicht das Konzil selbst, sondern dessen Rezeption. Joseph Ratzinger, der als junger Theologe als Peritus auf dem Konzil maßgeblich mitwirkte, hat bereits auf dem ersten Katholikentag nach dem Konzil 1966 in Bamberg nachdenkliche Töne angeschlagen; als Kardinal kam er in seinem Glaubensreport «Zur Lage des Glaubens» (1985) zu einer insgesamt kritischen Bewertung der nachkonziliaren Situation. In der Tat kam es in den beiden ersten Jahrzehnten nach dem Konzil zu einem Exodus vieler Priester und Ordensleute, in vielen Bereichen zu einem Niedergang der kirchlichen Praxis und vor allem nach der Enzyklika *Humanae vitae* (1968), zu Unrecht als Pillenencyklika abgetan, zu Protestbewegungen. Papst Paul VI. sprach vom Rauch Satans, der durch irgendwelche Ritzen in den Tempel Gottes eingedrungen ist.

Manche Kritiker halten deshalb das Konzil für einen kirchengeschichtlichen Unfall und für das größte Unglück der neueren Kirchengeschichte. Es ist jedoch kurzschlüssig zu meinen, dass alles, was nach dem Konzil geschah, auch wegen des Konzils geschehen ist. Die Kritiker verkennen die langfristigen religionssoziologischen Trends, die schon vor dem Konzil wirksam waren und die in den gesellschaftlichen Umbrüchen im Zusammenhang der Jugend- und Studentenproteste von 1968 eine wesentliche Beschleunigung erfahren haben. Die emanzipatorischen Tendenzen hatten Auswirkungen auch in kirchlichen Bereichen. Während die Progressiven während des Konzils die wahren Konservativen waren, welche auf ältere Traditionen zurückgriffen um spätere Verkrustungen aufzubrechen, kamen jetzt Progressive neuer Art zu Wort, welche sich nicht so sehr an der älteren Tradition, sondern an den «Zeichen der Zeit» orientierten und das Evangelium auf den heutigen Menschen und die gewandelte gesellschaftliche Situation hin auslegen wollten. Das ist im Sinn des Konzils grundsätzlich legitim. Problematisch wird es jedoch, wenn die Glaubenslehre zu einer innerweltlichen Heilslehre zu werden droht, wie es in manchen mehr ideologischen Formen der Theologie der Befreiung geschah.

Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 hatte 20 Jahre nach der Beendigung des Konzils die Aufgabe Bilanz zu ziehen. Sie war sich der Krise bewusst, wollte aber nicht in das verbreitete Krisenlamento einstimmen.<sup>4</sup> Sie sprach von einer ambivalenten Situation, in der es neben den nicht übersehbaren negativen Aspekten, der zunehmenden Entkirchlichung und besorgniserregenden Verflachung sowie der ideologischen Umdeutung des Glaubens auch viele gute Früchte des Konzils gab: die liturgische Erneuerung, welche zu einer größeren Betonung des Wortes Gottes und zu einer stärkeren Beteiligung der ganzen feiernden Gemeinde führte, die stärkere Partizipation und Mitwirkung der Laien am Leben der

Kirche, die ökumenischen Annäherungen, die Öffnungen zur modernen Welt und ihrer Kultur und vieles andere mehr. Grundsätzlich betonte die Synode, die Kirche sei in allen Konzilien dieselbe, das letzte Konzil müsse darum im Zusammenhang aller anderen Konzilien interpretiert werden.

Damit wurde die Synode zum Kristallisationspunkt einer dritten Rezeptionsphase, der lehramtlichen Rezeption. Der erste amtliche Rezeptionsschritt war die Liturgiereform, vor allem die Einführung des neuen Messbuches, das am ersten Adventssonntag 1970 in Kraft trat. Diese Reform wurde von der großen Mehrheit dankbar aufgegriffen, stieß aber auch auf Kritik, teils aus theologischen Gründen, teilweise auch weil manche die Sakralität und Ästhetik des bisherigen Ritus vermissen. Die Freigabe der «vorkonziliaren» Form der Messe als außerordentliche Form durch Benedikt XVI. 2007 hat die Probleme teilweise, aber nicht völlig ausgeräumt. Johannes Paul II. promulgierte dann 1983 das von Johannes XXIII. angeregte neue Kirchenrecht, das die konziliare Lehre von der Kirche in kanonistische Sprache und Rechtsformen übersetzen sollte. Manche Kanonisten verstehen es als letztgültige Interpretation des Konzils,<sup>5</sup> andere kritisieren umgekehrt, es bleibe trotz vieler Verbesserungen hinter dem Konzil zurück.<sup>6</sup> Zum 30. Jahrestag der Eröffnung des Konzils folgte 1992 auf Anregung der Synode von 1985 der «Katechismus der katholischen Kirche». Johannes Paul II. verstand ihn als wichtigen Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Lebens, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil gewollt und eingeleitet werden sollte.

Dazu kommen viele andere lehramtliche Äußerungen. Sie gelten als authentische, d.h. in unterschiedlichen Graden verbindliche Auslegung des Konzils. Sie führten zu einer schrittweisen Konsolidierung. Bei nicht wenigen engagierten Katholiken macht sich jedoch Unbehagen und Enttäuschung über die, wie sie sagen, restaurative nachkonziliare Entwicklung breit.

### *3. Licht und Schatten der nachkonziliaren Situation*

Entgegen weit verbreiteter Missstimmung sollte man anerkennen, dass es an positiven Aspekten keineswegs mangelt. Die Konzilsdokumente sind kein toter Buchstabe geblieben. Sie haben das Leben in den Diözesen, Pfarreien und Ordensgemeinschaften durch die Erneuerung der Liturgie wie durch eine stärker biblisch geprägte Spiritualität und die aktive Beteiligung der Laien geprägt, den ökumenischen und interreligiösen Dialog angeregt. Positiv aufgegriffen wurde das Konzil besonders in den seit den 70er Jahren entstandenen, in Deutschland leider weniger verbreiteten neuen geistlichen Bewegungen. Sie sind eine Frucht des II. Vatikanischen Konzils und nehmen viele – im ursprünglichen Sinn des Wortes verstanden – evangelische Elemente und ökumenische Anliegen auf, ebenso Elemente der charismatischen Erneuerung, die nach dem Konzil in der katholischen Kirche Ein-

gang fand. Sie haben die Vielfalt der Charismen und die allgemeine Berufung zur Heiligkeit neu zum Leuchten gebracht. Sie engagieren sich im interreligiösen Dialog, besonders im Dialog mit dem jüdischen Volk, für Europa wie für den Frieden in der Welt; sie setzen in eigener Initiative sozialetische Impulse des Konzils um und führen sie weiter.

Auch die amtliche Rezeption stand nicht still. Sie ging teilweise sogar über das Konzil hinaus, etwa in den liturgischen Reformen, wo das Konzil noch am Latein als liturgischer Regelsprache festhielt und von einer zum Volk hin orientierten Zelebration nicht die Rede war. Dasselbe gilt von sozialetischen Weisungen, von der Umsetzung der vom Konzil nach langen Debatten proklamierten Religionsfreiheit etwa durch die Kündigung von Konkordaten, welche damit kollidierten und schließlich von der «Politik» der Menschenrechte, mit der Johannes Paul II. einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der kommunistischen Diktaturen Osteuropas leistete. Seine Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995), die erste Ökumene-Enzyklika überhaupt, vertiefte die ökumenischen Aussagen des Konzils und führte sie kraftvoll weiter. Das alles hat das Gesicht der Kirche nach innen und nach außen in vielfacher Hinsicht positiv verändert.

Die Schattenseiten sollen nicht verschwiegen werden: Viele Impulse des Konzils, etwa die Betonung der Orts- bzw. Einzelkirchen, die Kollegialität des Episkopats, die Mitverantwortung der Laien sind bisher nur halbherzig umgesetzt worden. Dagegen hat der kuriale Zentralismus zugenommen. Eine Reihe jüngerer Erfahrungen haben aber gezeigt, wie sehr die römische Kurie selbst einen Reform- und Modernisierungsschub dringend nötig hätte. Die Ökumene, ein anderes wichtiges Anliegen des Konzils, hat viele gute Früchte getragen, mehr als zur Zeit des Konzils erwartet werden konnte. Inzwischen ist in den offiziellen Gesprächen sowohl mit den Kirchen des Ostens wie des Westens eine merkliche Abkühlung eingetreten. Die Ursachen sind vielfältig und liegen auf allen Seiten. Im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen ist deutlich geworden, dass das unterschiedliche Kirchenverständnis ein unterschiedliches Verständnis der Einheit zur Folge hat, so dass über das Ziel der Ökumene weithin unvereinbare Vorstellungen bestehen. Einer allgemeinen gegenseitigen Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie, dem Sakrament der Einheit, sind wir daher nicht wirklich näher gekommen. Das ist im Blick auf die konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, aber nicht nur auf sie, kein geringes pastorales Problem.

Andere pastorale Probleme kommen hinzu, etwa ethische Fragen, welche die Lebenspraxis vieler Gläubigen unmittelbar berühren, die Rolle der Frauen in der Kirche, der sich immer stärker bemerkbar machende Priester- wie Gläubigenmangel, der zur Zusammenlegung von Pfarreien und zur Umwidmung von Kirchen und kirchlichen Einrichtungen führt. In manchen dieser Fragen ist es oft faktisch zu einer Art horizontalen Schisma gekommen,

zwischen dem, was «oben» als verbindlich gelehrt und dem, was «unten» in der Praxis getan und meist stillschweigend geduldet wird.

Das führt dazu, dass in Memoranden und dergleichen immer wieder Reformforderungen vorgetragen werden. Manche Forderungen – etwa nach Verbesserung der Rechtskultur und der Transparenz – sind bedenkenswert, anderen – etwa nach Frauenordination – kann die Kirche, die sich an die ihr vorgegebene Glaubensgrundlage gebunden weiß, nicht nachkommen. Auch andere Kirchen und Gemeinschaften, welche solchen Wünschen weit entgegen gekommen sind, die keinen Papst, keine Kurie und keinen Zölibat haben, die Frauen ordinieren, zweite und dritte Ehen sowie gleichgeschlechtliche Partnerschaften einsegnen, stehen nicht besser da, wenn es darum geht, das Evangelium heutig zu machen und Menschen zum Glauben zu bewegen. Offensichtlich hängt die Zukunftsfähigkeit der Kirche nicht, zumindest nicht vorrangig von diesen Fragen ab. Im Gegenteil, eine Kirche, die sich an den gesellschaftlichen Mainstream anlehnt, wird im wörtlich verstandenen Sinn gleichgültig und letztlich überflüssig. Interessant wird sie nicht, wenn sie sich mit fremden Federn schmückt, sondern wenn sie ihre eigene Sache glaubwürdig und überzeugend zur Geltung bringt und als Widerlager zur weithin gleichförmigen öffentlichen Meinung auftritt. Mut zur Gesellschaftskritik in kluger Form steht ihr gut an.

Die Licht- und die Schattenseiten zeigen, dass das Konzil eine Dynamik ausgelöst hat, die nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Weder restaurative und nostalgische Träume noch utopische Kirchenträume führen weiter. 50 Jahre nach der Eröffnung des Konzils besteht vielmehr Anlass, sich nochmals gründlich mit den Texten des Konzils zu befassen, um ihre noch unentdeckten Reichtümer auszuschöpfen.

#### *4. Fragen der Konzilshermeneutik – Das Konzil als Ereignis, Buchstabe und Geist*

Um weiterzukommen, darf man aus dem Konzil keinen Mythos machen, oder das Konzil gar auf ein paar wohlfeile Schlagworte reduzieren. Man darf es auch nicht als Steinbruch benützen für die jeweils gewünschten Thesen. Es bedarf einer Konzilshermeneutik, d.h. einer reflektierten Auslegung. Darüber ist es in jüngster Zeit zu einer lebhaften Diskussion gekommen.<sup>7</sup> Ausgangspunkt müssen die Texte des Konzils sein, deren Interpretation nach den für die Konzilsinterpretation allgemein anerkannten Regeln und Kriterien geschehen muss. Es gilt den Aussagesinn jeder Aussage sorgfältig aus ihrer oft komplizierten Redaktionsgeschichte zu erheben, sie dann in das komplexe und spannungsreiche Ganze aller Konzilsaussagen einzuordnen, dieses wiederum im Ganzen der Tradition und ihrer geschichtlichen Entwicklung wie der inzwischen erfolgten Rezeption zu verstehen. Schließlich gilt es, jede Einzelaussage im Rahmen der Hierarchie der Wahrheiten, d.h. von ihrer christologischen Mitte her zu interpretieren.

Darüber hinaus haben maßgebliche neuere Konzilsinterpreten, sowohl der reformoffene Giuseppe Alberigo wie der restaurativ eingestellte Roberto de Mattei, darauf hingewiesen, dass ein Konzil keine Versammlung ist, der es nur um die Produktion und Redaktion von Dokumenten geht. Jedes Konzil hat seinen Ort in einer bestimmten geschichtlichen Situation; es ist ein außerordentliches Ereignis, dem eine symbolhafte Bedeutung zukommt. Solche Symbolhandlungen und Symbolereignisse prägen sich dem kollektiven Gedächtnis der Kirche sogar stärker und tiefer ein, als die dem Durchschnitts-Christen ohnedies nur schwerverständlichen dogmatischen Formeln.

So hat schon die Tatsache, dass es nach dem I. Vatikanum und seinen Definitionen von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes noch zu einem II. Vatikanum kam, was zuvor viele als unnötig angesehen hatten, eine symbolische Bedeutung. Sie macht deutlich, dass die Kirche keine absolutistische monarchische Institution ist, sondern als *Communio* wesensmäßig auf Kommunikation angelegt ist. Darum haben sich nach dem Vorbild des Jerusalemer Apostelkonzils die Nachfolger der Apostel in kritischen Situationen jeweils versammelt, um im Hl. Geist einen Konsens über den gemeinsamen Weg zu finden. Petrus kam dabei eine entscheidende Rolle zu, freilich nicht im Sinn von «top-down»-Entscheidungen, sondern unter Einbeziehung und Zustimmung der ganzen Gemeinde (Apg 15). Bereits dies könnte ein wichtiger Hinweis für den weiteren Fortgang der Konzilsrezeption sein. Sie ist unter Leitung des Lehramts Sache des ganzen Volkes Gottes.

Papst Benedikt XVI. hat aus Anlass des 40. Jahrestags des Abschlusses des Konzils in einer Rede an die Kardinäle und Mitarbeiter der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 die jüngste Phase einer Debatte über die Interpretation des letzten Konzils eingeleitet. Er hat klar gemacht, dass der Konsens nicht nur synchron (die gegenwärtige Kirche betreffend), sondern auch diachron (die Kirche aller Zeiten betreffend) sein muss. In diesem Sinn stellte er zwei Hermeneutiken einander gegenüber, die Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs, die er zu Recht zurückwies, und die «Hermeneutik der Reform, der Erneuerung». Zu beachten ist, dass der Papst der Hermeneutik der Diskontinuität nicht, wie vielfach behauptet, eine Hermeneutik der Kontinuität entgegensetzte. Der Papst sprach von einer Hermeneutik der Reform und der «Erneuerung der Kirche unter Wahrung der Kontinuität».

Reform im Sinn der mittelalterlichen Tradition bedeutet nicht nur die immer wieder notwendige praktische Anpassung einzelner Paragraphen. Wer von Reform spricht, setzt voraus, dass Defizite und Missstände bestehen, die es notwendig machen, auf vergessene Traditionen zurückzugreifen und sie kreativ zu erneuern. Reform will dem prophetischen und jesuanischen Ruf zur Umkehr entsprechen; sie weiß, dass die Kirche stets der Reinigung bedarf und immerfort den Weg der Buße und Erneuerung gehen muss (LG 8). Ein solches lebendiges und geschichtliches Verständnis der Tradition

haben im 19. Jahrhundert Johann Adam Möhler (†1838) und der 2010 selig gesprochene John Henry Newman (†1890) grundgelegt. Auf ihrer Spur hat Yves Congar unterschieden zwischen der einen Tradition (Singular) und den vielen Traditionen (Plural), welche die eine Tradition jeweils in geschichtlich bedingter Weise zum Ausdruck bringen, die aber im Prozess der Weitergabe immer wieder vertieft, interpretiert und teilweise auch korrigiert werden müssen.<sup>8</sup> So soll im Prozess der Tradition die Neuheit Jesu Christi (Irenäus von Lyon) nie alt aussehen, sondern immer wieder neu in ihrer nie verbrauchten Neuheit aufstrahlen. Die so verstandene Tradition ist ein Werk des Hl. Geistes, durch den sich letztlich der erhöhte Jesus Christus selbst in der Kirche vergegenwärtigt.

Dieses lebendige und innovatorische Verständnis von Kontinuität zeigt sich an der Art und Weise, wie das Konzil selbst die Tradition begriffen hat. Das wird etwa in der Art deutlich, wie das Konzil das durch ältere Konzilien festgeschriebene Axiom «*Extra ecclesiam nulla salus*», «Außer der Kirche kein Heil» (DS 802; 875; 1381) im Sinn einer Heilsmöglichkeit aller Menschen guten Willens interpretiert hat (LG 16). Am deutlichsten wird dies bei der vom Konzil proklamierten Religionsfreiheit. Denn vom «Syllabus» (1864), der die im Sinn des Liberalismus und Indifferentismus verstandene Religionsfreiheit verurteilte, führt keine geradlinige logische oder organische Entwicklung zu den Konzilsdokumenten *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* (1965), welche die Religionsfreiheit wie die Menschenrechte unter anderen Voraussetzungen und unter Bezugnahme auf patristische Tradition (*DiH* 10) proklamierten. Dasselbe gilt vom Verhältnis zwischen der Enzyklika *Mortalium animos* (1928), welche einen relativistisch und synkretistisch missverstandenen Ökumenismus zurückwies und dem Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* (1964), das die ökumenische Bewegung als Impuls des Hl. Geistes bezeichnet (UR 1; 4) und dafür katholische Prinzipien aufstellte (UR 2-4).

Die Rede des Papstes könnte also, wenn aus den grundsätzlichen Ausführungen praktische Konsequenzen folgen, helfen, das Feuer des Konzils neu zu entfachen und bei voller Wahrung der Kontinuität den innovatorischen Impuls des Konzils neu zur Geltung zu bringen. Tradition soll ja nach einem viel zitierten Wort des Thomas More (†1535) nicht die Asche, sondern das Feuer weitergeben. Es geht darum nicht um liberale Anpassung, sondern um radikale, d.h. aus den Wurzeln und aus dem Feuer des Hl. Geistes kommende geistliche Erneuerung.

##### 5. Neuer Aufbruch in der Spur des Konzils

Wohin der weitere Weg gehen kann, kann ich abschließend nur unter einigen wenigen mir wichtig erscheinenden Gesichtspunkten andeuten.



Das Konzil hat wichtige Anliegen der Moderne kritisch-konstruktiv aufgegriffen. Heute, ein halbes Jahrhundert später, sind wir aus der Moderne in die Postmoderne, bzw. wie andere sagen, in die Spätmoderne eingetreten. Viele alte Fragen stellen sich heute neu und verschärft. Auch viele Ideale der Aufklärung werden heute schon wieder in Frage gestellt. Der Fortschrittsglaube von damals und das Vertrauen in die Vernunft sind erschüttert. Bedeutet das, dass das Konzil inzwischen nicht mehr aktuell ist? Ich denke, dass dies nicht der Fall ist. Der christliche Glaube sucht von seinem inneren Wesen her nach Verstehen. Bereits Anselm von Canterbury hat das Axiom aufgestellt: «Fides quaerens intellectum.» Die Kirche muss deshalb die legitimen Anliegen und Anfragen der Neuzeit ernstnehmen. Sie muss den Glauben gegen den postmodernen Pluralismus und Relativismus ebenso verteidigen wie gegen vernunftscheue fundamentalistische Tendenzen. Damit wird sie ganz unerwartet zur Verbündeten einer recht verstandenen Aufklärung. Das war ein Gesichtspunkt, der schon für Johannes Paul II. in der Enzyklika *Fides et ratio* (1998) wichtig war und der bei Benedikt XVI. vollends zentral geworden ist. Wir dürfen also nicht einem bequemen und vernunftscheuen fundamentalistischen oder emotionalen und sentimentalischen Glaubensverständnis verfallen und uns damit in eine falsch verstandene fromme Ecke zurückziehen, sondern sollen jedermann Rechenschaft (*apologia*) geben, von der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr 3,15). Wir müssen für unseren Glauben im Dialog argumentativ eintreten.

Einen zweiten Gesichtspunkt muss ich freilich gleich hinzufügen. Nach der Überwindung der Einseitigkeiten des Antimodernismus sollten wir nicht einem blinden Anti-Postmodernismus verfallen. Selbstverständlich werden wir nicht akzeptieren, dass es die eine Wahrheit nicht gibt, dass es vielmehr nur viele Wahrheiten und viele Religionen gibt. Aber wir müssen anerkennen, dass sich in unserer globalisierten Welt, in welcher mehr als zwei Drittel aller Katholiken nicht in Europa, sondern in der südlichen Hemisphäre leben, sich das post-modernistische Problem von Einheit und Vielheit auch für die Kirche neu stellt.

Das Konzil hat die Kirche als *Communio* verstanden, die Einheit und Vielfalt verbindet. Die Einheit im Petrusamt ist für uns ein hohes Gut und ein Geschenk des Herrn an seine Kirche; ein Rückfall in nationalkirchliches Denken wäre in unserer globalisierten Welt alles andere als zukunftsweisend. Aber ein Zentrum zu bejahen bedeutet nicht einen manchmal überbordenden Zentralismus zu akzeptieren. Joseph Ratzinger hat schon 1963 darauf hingewiesen, dass die Einheit im Petrusamt nicht notwendig als administrative Einheit verstanden werden muss, sondern Raum lässt für eine Vielheit von administrativen, disziplinären und liturgischen Gestaltungen.<sup>9</sup> Johannes Paul II. hat in der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) ange-regt, über neue Formen der Ausübung des Primats nachzudenken. Das ist

nicht nur für den Fortgang des ökumenischen Dialogs von grundlegender Bedeutung, sondern auch angesichts der Tatsache, dass die Kirche seit dem Konzil in einer neuen und konkreten Weise Weltkirche geworden ist, die in sehr unterschiedlichen Kulturen zu Hause ist. Sie kann gar nicht anders als Einheit in der Vielfalt und Vielfalt innerhalb der Einheit sein. Hier liegt ein bisher ungelöstes Kernproblem der Konzilsrezeption.

Ein dritter Gesichtspunkt. Das Problem von Einheit und Vielfalt spitzt sich zu in der Frage der Freiheit des je einzelnen Menschen und Christen. Dieses Problem hat sich seit der neuzeitlichen Aufklärung zugespitzt. Aufklärung besagt nach Kant: «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.» Heute wird dieses Problem oft in einer recht platten Weise aufgeworfen, wenn vom mündigen Bürger und vom mündigen Christen die Rede ist; oder anspruchsvoller, wenn von der Individualisierung des Glaubens gesprochen wird. Jeder weiß, dass dieses Problem sich gegenwärtig für viele Christen und für viele Seelsorger besonders in ethischen Fragen oft stellt.

Das Konzil hat das zu Grunde liegende sachliche Anliegen aufgegriffen in seinen Aussagen über das Gewissen. Es hat das Gewissen als Mitte und Heiligtum des Menschen bezeichnet, in dem der Mensch allein ist mit Gott und dessen Stimme in seinem Innersten hört (LG 16). Joseph Ratzinger hat diese Aussage in einem Kommentar schon 1968 sorgfältig analysiert, andere sind ihm darin gefolgt. Die große Bedeutung dieser Aussage steht außer Frage. Aber die Interpreten sagen, das Konzil habe seine Aussage noch nicht zu Ende gedacht.<sup>10</sup> Der innere Zusammenhang von Autonomie und Theonomie, von Selbstverwirklichung und Glaubensgehorsam müsse in der Spur von John Henry Newman (†1890) weitergedacht werden. Newman hat seine Position in dem berühmten und lesenswerten Brief an den Herzog von Norfolk (1874) dargelegt. Newman schließt: «Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen, dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst.»

Für Newman ist das Gewissen der eigentliche Stellvertreter Christi, an dem die Autorität der Kirche ihre innere Grenze hat. Die Kirche kann sich nicht an die Stelle des persönlichen Gewissens setzen; aber auch der Einzelne kann sich nicht einfach über die Kirche hinwegsetzen. Der Einzelne ist auf die Unterstützung durch die Kirche angewiesen, wenn es darum geht, die meist leise Stimme Gottes in uns zu unterscheiden von den meist lauten Stimmen um uns. Der Einzelne muss bereit sein, dabei die Stimme der Kirche zu hören. Diese muss dem Einzelnen beratend und ermutigend helfen, den rechten Weg zu finden. Sie muss also zumal heute den Weg der Gewissensbildung, der Beratung und der Ermutigung für den einzelnen Christen gehen. Dem – wie man sagt – informierten Gewissen zu folgen ist nicht der bequeme Weg auf der breiten Straße der gängigen Meinung und

des Beifalls der Massen; es ist vielmehr meist der enge, steile und einsame Weg. Das zeigen die vielen Zeugen, die Märtyrer des letzten Jahrhunderts, die unter Berufung auf ihr Gewissen ihr Leben riskiert und es hingegeben haben. Sie zeigen, dass die Berufung auf das Gewissen keine leichte, sondern eine ernste, oft sogar eine todernste Angelegenheit ist.

Das Gewissen in seiner Relation zu Gott führt zum letzten und wichtigsten Punkt, zur Gottesfrage. Das Konzil zählte den Atheismus in seinen vielfältigen Spielarten zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit; es wusste auch um die Mitschuld der Christen an dieser Situation (GS 19). Diese Situation hat sich in unserer fortgeschritten säkularisierten Gesellschaft dramatisch verschärft. Die säkulare Option gilt inzwischen in vielen Bereichen als normal. Deshalb können wir uns nicht nur um die sozialen, kulturellen und politischen Auswirkungen des Glaubens kümmern und den Gottesglauben als selbstverständliche Voraussetzung betrachten. Schon gar nicht können wir bei den neuen Heiden mit innerkirchlichen Reformfragen Eindruck machen. Diese innerkirchlichen Reformfragen sind für engagierte Insider interessant. Die Menschen draußen im «Vorhof der Heiden» haben andere Fragen. Sie fragen: Woher komme ich und wohin gehe ich? Warum und wozu bin ich da? Warum das Böse, warum das Leiden der Welt? Warum muss ich leiden? Wie werde ich damit fertig und wie kann ich damit leben?

Die gegenwärtige Situation fordert von den Vertretern der Kirche, dass sie «Theologen» sind, deren Aufgabe es ist von Gott zu reden, von allem anderen aber insofern es in Beziehung steht zu Gott. Das ist kein neues Programm, sondern das Programm, das einer der größten Theologen der Christenheit, Thomas von Aquin, bereits im 13. Jahrhundert vorgegeben hat. Dabei dürfen wir als christliche Theologen nicht vage von einem göttlichen Wesen sprechen, wie es in der einen oder anderen Form alle Religionen tun, wir müssen konkret von dem Gott reden, der sich in Jesus Christus als Gott mit uns und für uns geoffenbart hat, der im Hl. Geist bleibend mit seiner Kirche ist, um sie in alle Wahrheit einzuführen (Joh 16,13) und zu dem wir im Gebet persönlich «Abba, Vater» sagen können.

Aus diesem Grund hat Benedikt XVI. aus Anlass des Konzilsjubiläums ein Jahr des Glaubens und der Vertiefung des Glaubens ausgerufen. Ohne ein solides Glaubensfundament hängt alles andere buchstäblich in der Luft. Wir müssen zuerst und in erster Linie neu Glaube, Hoffnung und Liebe wecken. Die alten Grabenkämpfe zwischen Konservativen und Progressiven helfen nicht weiter. Ohne persönliches Glaubensfundament und ohne persönliches Leben aus dem Glauben gehen alle anderen Aktionen ins Leere. Wir brauchen in der Pastoral eine theozentrische Wende.

In summa: Das Konzil hat einen Schritt in eine neue Epoche der Kirchengeschichte gewagt. Es hat dabei nicht den Weg zu einer liberal angepassten

Kirche gewiesen, sondern zu einer aus ihren Wurzeln geistlich erneuerten und zugleich dialogoffenen und für die Menschen engagierten Kirche. Dieser Weg ist noch nicht zu Ende. Wenn wir ihn geduldig und zugleich mutig weitergehen, dann kann von der Kirche in einer sich rasch verändernden und zutiefst verunsicherten Welt neu prophetische Kraft ausgehen; dann kann die Kirche für viele Kompass und ermutigendes Zeichen der Hoffnung sein. Diese Zuversicht des Glaubens sollten wir vom II. Vatikanischen Konzil mitnehmen und daraus Theologie treiben und Kirche gestalten.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Neuere Interpretationen: Giuseppe ALBERIGO – Alberto MELLONI, *Storia del Concilio Vaticano II* (dt.: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 5 Bde. 1997–2008); Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont der globalen Modernisierung*, 1998; Peter HÜNERMANN – Bernd-Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., 2004–2006; Giuseppe ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, 2005 (dt.: *Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2006); Agostino MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, 2005; John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, 2008; Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 1993/2010; Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, 2009; Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, 2011, 31–38; Roberto DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, 2010 (dt.: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, 2012); Walter BRANDMÜLLER u.a., *Le «chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, 2012; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 2012; Kurt KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Bilanz: Die Hermeneutik der Reform*, 2012; Agostino MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, 2012; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Zur Theologie des Konzils* (Ges. Schriften, Bd. 7), 2012. Überblick über den Stand der Forschung: Hermann J. POTTMEYER u.a. (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 1986; Giuseppe ALBERIGO, in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 5, 619–654; Franz Xaver BISCHOF (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, 2012.

<sup>2</sup> Zum Verständnis der Rezeption: Yves CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique* (1972), in: DERS., *Église et Papauté*, Paris 1994, 229–266; Alois GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, in: DERS., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i. Br. 1995, 303–334; Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993; Wolfgang BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in: Wolfhart PANNENBERG – Theodor SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg i. Br. – Göttingen 1995, 193–218; THEOBALD, *La réception* (s. Anm. 1).

<sup>3</sup> Karl RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg i. Br. 2012; vgl. Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanum*, Innsbruck – Wien 2001.

<sup>4</sup> Walter KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. 1986.

<sup>5</sup> Norbert LÜDECKE, *Der Codex Iuris Canonici von 1983: Krönung des II. Vatikanischen Konzils?*, in: Hubert WOLF – Claus ARNOLD (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, 209–237; Georg BIER, *Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg 2001. Dagegen Bernd-Jochen HILBERATH, *Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums*, in: ThQ 186 (2006) 40–49.

<sup>6</sup> Hervé LEGRAND, *Vierzig Jahre danach, Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vatikanum beabsichtigt hatte*, in: Concilium (D) 41 (2005) 397-411; Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207) Freiburg i.Br. 2004; Franz Xaver BISCHOF, *Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen*, in: MThZ 59 (2008) 194-210.

<sup>7</sup> Zur Konzilshermeneutik: Walter KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: Theologie und Kirche Bd. 1, Mainz 1987, 290-299; Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg<sup>3</sup> 1994, 148-160; Karl LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, in: WASSILOWSKY, *Zweites Vatikanum* (s. Anm. 6), 71-89; DERS., *Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i.Br. 2006, 11-26. Einen Überblick über die unterschiedlichen methodischen Ansätze findet sich bei HÜNERMANN, *Herders Theol. Kommentar* (s. Anm. 1), Bd. 5, 7-10; Jan-Heiner TÜCK, *Ein «reines Pastoralkonzil»? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II*, in: IKaZ *Communio* 41 (2012) 441-457.

<sup>8</sup> Yves CONGAR, *La tradition et les traditions*, 2 Bde., Paris 1960.1963. Diese Sicht ist durch die Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» des Weltrats der Kirchen in Montreal 1963 in der Erklärung «Schrift, Tradition und Traditionen», ökumenisch rezipiert worden und damit für das ökumenische Gespräch grundlegend geworden. Zum Traditionsverständnis das Vorwort zur Neuausgabe von Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGS 1), Freiburg i. Br. 2011, 13-19.

<sup>9</sup> Art. *Primat*, in: LThK<sup>2</sup> VIII (1963) 761-763.

<sup>10</sup> LThK Erg.-Bände Vat. II Bd. 3 (1968) 328-331.

HERMANN J. POTTMEYER · BOCHUM

## DIALOGSTRUKTUREN IN DER KIRCHE UND DIE COMMUNIO-THEOLOGIE DES ZWEITEN VATIKANUMS

### *1. Das Konzil – die Dialogerfahrung einer Generation*

Es waren zwei Päpste, die vor gut 50 Jahren ein neues Zeitalter der Kirche einleiteten: Johannes XXIII. und Paul VI. Von Papst Johannes wird erzählt: Als er gefragt wurde, was er mit dem von ihm angekündigten Konzil beabsichtige, soll er zum Fenster gegangen sein und es weit aufgerissen haben. Ob es sich nun so abgespielt hat oder nicht, jedenfalls illustriert diese berühmte Szene sehr treffend seine Absicht. Ihm war bewusst, dass die Zeit der Abschottung der Kirche gegenüber der modernen Welt ein Ende haben musste. Und es war Paul VI., der dafür das treffende Stichwort fand: Dialog – der Dialog mit der Welt von heute, mit der nichtkatholischen Christenheit und mit den nichtchristlichen Religionen.

Die beiden Päpste griffen damit die dialogorientierte Aufbruchsbewegung auf, die an der Basis der Kirche längst in Gang gekommen war: die Liturgische und die Ökumenische Bewegung und die des Laienapostolats. Die Liturgische Bewegung verstand die Messfeier als Wechselgespräch zwischen Gott und der Gemeinde, die Ökumenische Bewegung hatte den Dialog mit den anderen Konfessionen aufgenommen und katholische Laien waren längst im Gespräch mit der übrigen Gesellschaft. Hinzu kam, dass die Theologie wieder entdeckte, dass die Kirche des 1. Jahrtausends eine stärker dialogische Kirche war, die die gemeinsamen Angelegenheiten auf Synoden und Konzilien besprach und regelte.

Schon die Einberufung des Konzils durch Papst Johannes war ein erster Schritt hin auf eine Wiederbelebung dieser ursprünglichen Praxis. Das war zu seiner Zeit alles andere als selbstverständlich. Das letzte Konzil, das 1. Vatikanische Konzil von 1869/70, hatte den Jurisdiktionsprimat des

*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.*

Papstes und die Unfehlbarkeit seines Lehramtes zum Dogma erklärt. Die Hardliner, die die Kirche auf einem Konfrontationskurs mit der modernen Welt halten wollten, beriefen sich auf diese Dogmen, um eine zentralistische und autoritär-dirigistische Leitung der Gesamtkirche durchzusetzen. Konzilien und Synoden hätten sich erübrigt, da der Papst kraft seiner Autorität jetzt alles allein entscheiden könne. Dass solche Hardliner nicht zuletzt in der römischen Kurie anzutreffen waren, sollte nicht verwundern. Über den Konzilsplan des Papstes waren sie alles andere als erfreut.

Da der Papst die römische Kurie mit der Vorbereitung des Konzils beauftragte, versuchte diese, die Regie des Konzils in ihre Hand zu bringen. Doch die Mehrheit der Konzilsväter machte einen Strich durch diese ihre Rechnung. Sie nahmen sich die Freiheit, die vorbereiteten Vorlagen zu verwerfen. So wurde das Konzil zum Ereignis eines Dialogs. Diese Erfahrung prägte eine ganze Generation, die Konzils-Generation, deren Mitglieder sich bis heute für eine dialogische Kirche einsetzen.

Papst Johannes starb nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils. Auf seinen Nachfolger Paul VI. kam die schwierige Aufgabe zu, das Konzil weiterzuführen. Noch vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode veröffentlichte er am 6. August 1964 seine Antrittsenzyklika *Ecclesiam Suam*<sup>1</sup>. Durch sie und mit Zustimmung der Konzilsväter wurde der Dialog mit der Welt von heute zum eigentlichen Reformziel des Konzils. So kam es zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* «über die Kirche in der Welt von heute» – das erste Dokument in der Geschichte der Konzilien, das sich so ausführlich mit dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft befasste. Ferner zu jenen Dokumenten, die zum Dialog mit den getrennten Christen und mit den nichtchristlichen Religionen aufriefen.

## 2. Paul VI. zum Dialog

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Enzyklika *Ecclesiam Suam* Pauls VI., die man einen Traktat über den Dialog genannt hat, und anschließend auf die Aussagen des Konzils zum Dialog.

Schicken wir jedoch eine kurze Begriffsbestimmung von «Dialog» voraus, um daran die Dokumente messen zu können. «Dialog» wird allgemein in einem engeren und weiteren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne gebraucht, ist die Grenze zum «Gespräch» fließend. Im Unterschied zum Gespräch erfüllt der Dialog im eigentlichen Sinne drei Bedingungen: *Erstens* sind die Dialogpartner prinzipiell gleichberechtigt; man spricht auf Augenhöhe miteinander. *Zweitens* gehen sie von unterschiedlichen Vorverständnissen oder Standpunkten aus aufeinander zu. *Drittens* zielt ein Dialog auf das gemeinsame Finden und Anerkennen der Wahrheit in einer bestimmten Frage oder auf die angemessene Lösung für eine bestimmte

Aufgabe. Gegenseitigkeit, Differenz und Wahrheitssuche sind die drei Kennzeichen des Dialogs.

In seiner Enzyklika erklärt Paul VI., dass er für die angemessene Beziehung der Kirche zur Welt von heute «den heute allgemein gewordenen Namen ›Dialog‹ aufgreifen wolle. Diese Weise der Begegnung entspreche «der größeren Reife des Menschen, ob religiös oder nicht religiös, die ihn durch Erziehung und Kultur heute zum Denken, zum Sprechen und zur würdigen Führung eines Dialogs befähigt» (Nr. 78). Deshalb sei der Dialog eine ausgezeichnete Weise, wie die Kirche heute ihren Heildienst wahrnehmen sollte. «Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog» (Nr. 65).

Um den Dialog zu führen, müsse die Kirche ihren Dialogpartner kennenlernen und ihm nahe kommen. Der Papst sieht in der heutigen Gesellschaft in der Tat einen ernstzunehmenden Partner für ein Gespräch, das Elemente von Gegenseitigkeit aufweist. «Noch bevor man spricht, muss man auf die Stimme, ja sogar auf das Herz des Menschen hören; man muss ihn verstehen und, soweit möglich, achten und, wo es angebracht ist, ihm auch Recht geben» (Nr. 87). Das «lässt uns auch in den Meinungen der anderen Wahrheitselemente entdecken» (Nr. 83).

Der Dialog solle nicht hochmütig oder verletzend sein, sondern geduldig, großmütig und vertrauensvoll. «Seine Autorität wohnt ihm inne durch die Wahrheit, die er darlegt, durch die Liebe, die er ausstrahlt, durch das Beispiel, das er gibt.» Sein Klima sei das der Freundschaft, welche «die Geister verbindet in der gemeinsamen Bejahung eines Wertes, der jede egoistische Zielsetzung ausschließt» (Nr. 82). Allerdings dürfe die Sorge, den Dialogpartnern nahezukommen, «nicht zu einer Abschwächung oder Herabminderung der Wahrheit führen. Unser Dialog kann uns nicht von der Verpflichtung gegenüber unserem Glauben entbinden» (Nr. 88).

Paul VI. begründet den Dialogcharakter der kirchlichen Heilssendung «im Plan Gottes selbst [...]. Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluss mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt [...]. Die Heilsgeschichte erzählt diesen langen und vielgestaltigen Dialog, der von Gott ausgeht und zu einer wunderbar vielgestaltigen Zwiesprache mit den Menschen wird» (Nr. 70).

Die für den Dialog mit der Welt von heute empfohlene Hörbereitschaft, ja Wechselseitigkeit tritt auffallend zurück, wenn der Papst auf den innerkirchlichen Dialog zu sprechen kommt. Auch er wird empfohlen, darf aber nicht die Autorität der Hirten in Frage stellen. Eingeschärft werden der gebotene Gehorsam gegenüber den Hirten und «die Unterordnung unter



die Führung der rechtmäßigen Vorgesetzten, wie es sich für freie und liebende Kinder geziemt. Der Geist der Auflehnung, der Kritik, der Rebellion verträgt sich schlecht mit der Liebe, die ein Gemeinschaftsleben beseelen soll, mit Eintracht und Frieden in der Kirche und verwandelt den Dialog in eine Auseinandersetzung, einen Wortwechsel, einen Streit, was leider nur allzu leicht geschieht» (Nr. 115).

Hier wird der Dialogbegriff in einer Weise gedehnt, dass man eher von einem gnädig gewährten Gespräch sprechen sollte. So richtig seine Warnung ist, ist es doch bemerkenswert, dass derselbe Papst, der beim modernen Menschen sehr wohl die «größere Reife [...] zum Denken, zum Sprechen und zur würdigen Führung eines Dialogs» anerkennt,<sup>2</sup> den Katholiken dieselbe Reife zum Mitdenken und Mitsprechen in der Kirche nicht zuerkennt, obwohl auch sie solche modernen Menschen sind. Das mag der noch vorherrschenden klerikalen Mentalität zuzuschreiben sein, die die Laien gern als «liebende Kinder» sehen wollte. Diese Mentalität macht sich bis heute im innerkirchlichen Dialog bemerkbar.

### 3. Das Konzil zum Dialog

Dank der Initiative Pauls VI. wurde «Dialog» zum Leitwort des Konzils und zum Schlüsselbegriff für das neue Verhältnis der Kirche zur Welt von heute. Kurz zum Sprachgebrauch des Konzils: An einigen Stellen wird ausdrücklich zu einem Dialog im eigentlichen Sinn, zum Dialog auf Gegenseitigkeit aufgefordert. Oft wird allgemeiner der Begriff «Gespräch» (*colloquium*) gebraucht, sei es alternativ oder die Gegenseitigkeit abschwächend.

Dem Anliegen des Dialogs mit der Welt von heute ist die gesamte Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gewidmet. Hier ist ausdrücklich von einem «gegenseitigen Dialog» (*mutuus dialogus*) die Rede (GS 40). Sein Fundament sei die Geschwisterlichkeit aller Menschen vor Gott und untereinander, die durch gemeinsame Interessen und Aufgaben wie die einer friedlichen und gerechten Weltordnung miteinander verbunden sind (GS 21; 90). Bekannt geworden ist der Eröffnungssatz der Konstitution, der das zum Ausdruck bringt: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi» (GS 1).

Am häufigsten erscheint der Begriff «Dialog» im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*, und zwar hier im eigentlichen Sinne. Denn es wird ausdrücklich gesagt, dass der ökumenische Dialog «par cum pari» zu führen sei, also von gleich zu gleich oder auf Augenhöhe (UR 9). In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* wird das Gespräch mit diesen Religionen empfohlen, verbunden mit der Mahnung, die Kirche solle die Werte, die sich in den Religionen finden,

«anerkennen, wahren und fördern» (NA 2). Besondere Bedeutung wird dem «geschwisterlichen Gespräch» zwischen Juden und Christen beigegeben (NA 4), aber auch demjenigen mit den Nichtchristen im Missionsdekret *Ad gentes* (AG 16).

Grundsätzliches zum Dialog finden wir in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, wo der Dialog als eine Form der Wahrheitsfindung bezeichnet wird und von Gegenseitigkeit die Rede ist. «Die Wahrheit muss auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt in freier Suche, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muss man mit personaler Zustimmung festhalten» (DiH 3).

Hier wird die Kirche nicht einseitig als Lehrmeisterin denen gegenübergestellt, die noch Belehrung brauchen. Vielmehr wird neben die Wahrheitsvermittlung durch Unterweisung die Wahrheitsermittlung «in freier Suche» gestellt, wofür sich der Dialog empfiehlt, wo sich Menschen bei der Wahrheitssuche gegenseitig helfen. Alle bedürfen einander: diejenigen, die noch auf der Suche sind, und diejenigen, die sich zwar schon im Besitz der Wahrheit glauben, sich aber der vielfältigen Begrenztheit ihrer Wahrheitskenntnis bewusst sind.

Es fällt auf, dass von einem Dialog auf Gegenseitigkeit immer nur im Blick auf den Dialog nach außen gesprochen wird, nicht im Blick auf den innerkirchlichen Dialog. Auch darin ist das Konzil der Linie Pauls VI. in *Ecclesiam Suam* gefolgt. Allerdings merkt die Pastoralkonstitution an, dass ein aufrichtiger Dialog mit der Welt von heute ein «fruchtbares Gespräch» aller, «die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien», voraussetzt (GS 92). Auf ein vertrauensvolles Gespräch zwischen Bischöfen, Priestern und Laien wird auch sonst immer wieder gedrängt, was aber nicht als ein Dialog auf Gegenseitigkeit bezeichnet wird. Bemerkenswert ist aber ein Satz, der dafür als Regel gelten soll: «Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe» (GS 92). Es ist ein Zitat aus der Enzyklika *Ad Petri Cathedram* von Papst Johannes, mit der er das Konzil ankündigte.

Die Zurückhaltung des Konzils, beim innerkirchlichen Dialog von Gegenseitigkeit zu sprechen, fällt umso mehr auf, weil das Konzil eigentlich zahlreiche Ansätze liefert, die einen Dialog im eigentlichen Sinne nahe legen. In seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hat das Konzil das Selbstverständnis der Kirche als Gemeinschaft (*communio*) des Volkes Gottes entfaltet, deren Glieder durch die gemeinsame Berufung und Sendung verbunden sind – die also eine viel engere geschwisterliche Verbundenheit unterein-

ander als mit den übrigen Menschen haben. Zudem hat Gott die Kirche mit unterschiedlichen Charismen und Diensten beschenkt, die wie die Glieder eines Leibes aufeinander angewiesen sind – auch das ein Moment wahrer Gegenseitigkeit. Denn damit wird auch den sogenannten Laien zuerkannt, Subjekte mit eigener Kompetenz zu sein, die erwarten dürfen, als solche ernstgenommen zu werden. Ihr Glaubenssinn, der *sensus fidei fidelium*, ist für die Erkenntnis und das Leben der Kirche aus dem Glauben von Bedeutung (LG 12).

Dem entspricht es auch, dass das Konzil neben der Wiederbelebung der synodalen Praxis die Schaffung von Organen des wechselseitigen Austausches auf allen kirchlichen Ebenen empfahl. Dazu gehören die Ständige Bischofssynode zur Unterstützung des Papstes, die Bischofskonferenzen auf der kontinentalen und nationalen Ebene und die Räte auf der Ebene der Diözese und der Pfarrgemeinden. Obwohl diese Schritte einer sowohl konzeptionellen wie strukturellen Reform zu begrüßen sind, erinnern sie doch an die bekannte Echternacher Springprozession. Die Kompetenzen der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen blieben beschränkt. Die Räte sind rein beratende Gremien. Das bedeutet, dass der Etablierung eines innerkirchlichen Dialogs, der diesen Namen verdienen würde, im kirchlichen Recht Grenzen gesetzt sind. War das Konzil demnach ein Fehlschlag? Nein, denn es hat die theologischen Voraussetzungen für eine dialogische Kirche geschaffen. Nur haben das Konzil und die nachkonziliare Umsetzung und Gesetzgebung – was den innerkirchlichen Dialog betrifft – aus ihnen nicht die entsprechenden Konsequenzen gezogen.

Anders fällt das Urteil hinsichtlich des Dialogs nach außen aus. Das betrifft in erster Linie den ökumenischen Dialog. Was trotz aller Hemmnisse im Bereich der Ökumene durch vielfältige Dialoge erreicht wurde, hätte man vor 50 Jahren noch für unmöglich gehalten. Bemerkenswerte Gesprächskontakte und Begegnungen wie die in Assisi ergaben sich seit dem Konzil sowohl mit den nichtchristlichen Religionen wie mit der Welt der Kultur, der Wissenschaften, der Künste und der Gesellschaft. Zuständig für die diversen Gesprächsbereiche sind die sogenannten Räte, die in der römischen Kurie neben die traditionellen Kongregationen getreten sind. An ihre Spitze beriefen die Päpste durchaus kompetente Leiter. Beachtung fand das 1991 vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog vorgelegte Dokument «Dialog und Verkündigung»<sup>3</sup>. Was sein primäres Reformziel angeht, den Dialog mit der Welt von heute, hat das Konzil also durchaus Erfolg gezeitigt.

#### 4. Dialogisches Denken – ein philosophisches Programm

Bevor wir uns dem Problem zuwenden, das die Kirche offensichtlich bis heute mit dem innerkirchlichen Dialog hat, interessiert die Frage, warum

Paul VI. und nach ihm das Konzil überhaupt den Begriff «Dialog» aufgegriffen haben. Tatsächlich lag dieser Begriff damals sozusagen in der Luft.

Der Montini-Papst stammte aus einer Familie, die in der katholischen Laienbewegung Italiens führend war und auch Parlamentsabgeordnete stellte. Zudem war er lange Jahre Präses des katholischen Studentenverbandes Italiens gewesen und deshalb mit den führenden Politikern der *Democrazia Cristiana* bestens bekannt. Die bekannteste Biographie Pauls VI. trägt zu Recht den Titel «The First Modern Pope»<sup>4</sup>.

Durch seine philosophischen Freunde war Montini mit jenen philosophischen Strömungen in Frankreich und Deutschland vertraut, die man als Personalismus und Dialogisches Denken bezeichnet.<sup>5</sup> Dazu gehörten Denker wie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Romano Guardini.<sup>6</sup> Es fällt auf, dass an dieser Denkrichtung nicht wenige jüdische, aber auch christliche Denker beteiligt waren, deren religiöse Überzeugung sich in ihrem Denken zeigt. So hat etwa für Martin Buber die den Menschen auszeichnende dialogische Gegenseitigkeit von Ich und Du einen transzendent-religiösen Grund, nämlich darin, dass Gott dem Menschen in Geschichte und Offenbarung als sein «ewiges Du» begegnet.<sup>7</sup>

##### 5. Im «Dialog» mit Gott, nicht aber untereinander in der Kirche?

Ähnlich wie Buber, aber mit einem christlichen Ansatz, stellte auch Paul VI. in *Ecclesiam Suam* den transzendenten Ursprung der dialogischen Verfasstheit des Menschen und den Dialogcharakter der Offenbarung heraus. Es ist deshalb nicht zufällig, dass wir dem Verständnis der Offenbarung als dialogischem Geschehen auch in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Konzils begegnen. «In der Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (*DV* 2). Auch wenn das Konzil hier den Begriff «Dialog» vermeidet und nicht von einer Beziehung auf Gegenseitigkeit spricht, kommt es dem mit seiner Rede von einer Freundschaftsbeziehung doch recht nahe. Jedenfalls geht es damit über das bis dahin übliche Offenbarungsverständnis hinaus, das den offenbarenden Gott als den Gehorsam fordernden Lehrer sah. Einen Schritt weiter hin auf eine Beziehung dialogischer Gegenseitigkeit geht das Konzil, wenn es in der innertrinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist das höchste Urbild und Vorbild der Kirche sieht (*UR* 2). Dennoch hat das Konzil den für das Dialogische Denken spezifischen Gedanken der Gegenseitigkeit im Dialog nicht aufgenommen, mit den genannten Ausnahmen, die aber den Dialog nach außen im Blick haben.

Es drängt sich die Frage auf, ob die Kirche nicht – noch über die schon aus *Lumen gentium* angeführten Gründe hinaus – aufgrund dieser theologischen Bezüge den innerkirchlichen Dialog sehr wohl als einen Dialog auf Gegen-

seitigkeit denken könnte und sollte und nicht als ein einseitiges Geben und Nehmen. Was die Offenbarung angeht, ist der offenbarende Gott zweifellos der unendlich überlegene Gebende und wir die Empfangenden. Aber hat der sich neutestamentlich offenbarende Gott nicht diese seine Überlegenheit gleichsam hintenan gelassen, hat er sich in seinem Sohn, wie es im Philipperbrief (Phil 2,6) heißt, nicht seiner Gottheit entäußert, um uns als Mensch zu begegnen? Würde er nicht in allem uns gleich außer der Sünde, um uns auf Augenhöhe anzusprechen – uns so in einer Weise als sein Du ernstnehmend, die großmütiger nicht gedacht werden kann? Ist denn das nicht ein Dialog auf Gegenseitigkeit, zwar zweifellos eine uns von Gott geschenkte Gegenseitigkeit, doch eben deshalb wahre und wirkliche Gegenseitigkeit? Im Umgang Jesu mit den Menschen ist sie unübersehbar. Warum dann nicht im innerkirchlichen Dialog zwischen Amtsträgern und ihren Schwestern und Brüdern im Glauben? Sieht die Kirche zudem nicht in der auf vollkommener Gegenseitigkeit beruhenden innertrinitarischen Relation ihr höchstes Ur- und Vorbild? Warum dann fällt es dem Konzil und dem Lehr- und Leitungsamt der Kirche seitdem so schwer, einen innerkirchlichen Dialog auf Gegenseitigkeit zuzulassen?

#### *6. Hindernisse eines innerkirchlichen Dialogs – theologisch angefragt*

Ich möchte dafür zwei Gründe nennen. Der eine Grund ist ein einseitiges Amtsverständnis. Jede verbindliche Beteiligung an der Entscheidungsfindung – beim Papst seitens der Bischöfe und beim Bischof seitens der Laien – wird als Einschränkung der als souverän gedachten Entscheidungsgewalt der Amtsträger angesehen, obwohl diese ihnen damit gar nicht genommen würde. Die Erfahrung, dass amtliche Entscheidungen durch eine breitere Beteiligung an deren Vorbereitung eher an Autorität und Angemessenheit gewinnen, dieser Erfahrung hat man sich verschlossen, auch wenn diese Erfahrung in den Konzilstexten immer wieder anklingt. Deshalb wirkt solche Leitungspraxis auf heutiges Empfinden autoritär und klingt die Beschwörung der Geschwisterlichkeit hohl.

Das andere, damit zusammenhängende Hindernis für einen innerkirchlichen Dialog auf Gegenseitigkeit ist der Umstand, dass bei diesem Wechselgespräch einseitig der Sendungsauftrag der Hirten gewichtet wird. In der Tat sind diese gesandt, die Wahrheit des Evangeliums zu vermitteln und zu sichern. Aber außer dem Auftrag der Wahrheitsvermittlung gibt es die Aufgabe der Wahrheitsermittlung. Auch wenn sie vom Heiligen Geist geleitet sind, bleiben die Hirten, Papst und Bischöfe, endliche Menschen, wenn sie das Evangelium auslegen, um es für die jeweiligen Herausforderungen fruchtbar werden zu lassen. Schon das sogenannte Apostelkonzil (Apg 15,1-34; Gal 2,1-10) zeigt, welchen gemeinsamen Ringens es bedurfte, um den wahren Willen Gottes in der Frage zu ermitteln, ob Heidenchristen beschnitten

werden müssten. An dieser Ermittlung war die ganze Gemeinde beteiligt. Und deswegen geschah es, dass man immer wieder zu Synoden und Konzilien zusammenkam, wo die Bischöfe als Leiter und Vertreter ihrer Ortskirchen darum rangen, den Willen Gottes in einer bestimmten Frage zu ermitteln. Und deren Beschlüsse erhielten in früheren Jahrhunderten erst Geltung, wenn sie von den Ortskirchen als mit ihrem Glauben übereinstimmend rezipiert wurden. Die Wahrheitsermittlung gestaltete sich als ein Dialog der Hirten untereinander und mit den Gemeinden, als ein Dialog auf Gegenseitigkeit.

Halten wir fest: Beim innerkirchlichen Dialog geht es darum, den Willen Gottes für Gestalt und Handeln der Kirche in unserer Zeit zu ermitteln. Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Apostelkonzil. Bei der umstrittenen Frage der Beschneidung bat man Gott um entsprechende Zeichen seines Willens. Man fand sie darin, dass Heidenchristen auch ohne Beschneidung den Heiligen Geist empfangen. Die Herzmitte des Dialogs untereinander war also der Dialog mit Gott. Und deshalb tagen bis heute Konzilien im Angesicht des aufgeschlagenen Evangeliums und beginnen mit dem Gebet um Erleuchtung. Ein Dialog, wenn er gelingen soll, stellt hohe Anforderungen an die Beteiligten. Dazu gehört die Bereitschaft, den eigenen Standpunkt zu verändern und sich tiefer in die Wahrheit einführen zu lassen im Bewusstsein des Fragmentarischen und der Perspektivität unser aller Wahrheitskenntnis. Im Dialog unter Christen gehört dazu die Bereitschaft, das Hören aufeinander zum gemeinsamen Hören auf Gottes Wort und Wille werden zu lassen.

Mit einem Wort: Unbeschadet des besonderen Auftrags der Hirten zur Wahrheitsvermittlung und -sicherung ist bei der Wahrheitsermittlung im Fall konkreter Herausforderungen ein innerkirchlicher Dialog in voller Gegenseitigkeit sehr wohl möglich und angesagt, damit alle ihren Charismen und Einsichten entsprechend dazu beitragen können. Hier gilt die von Papst Johannes und dem Konzil aufgestellte Regel: «Im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe.» Einen solchen Dialogprozess zu ordnen und dann auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse eine vor Gott und den Gläubigen verantwortete Entscheidung zu fällen, mag man durchaus dem Auftrag der Hirten zurechnen. Wie heißt es in dem Schreiben, das nach dem Apostelkonzil an die Gemeinden gesandt wurde: «Der Heilige Geist und wir (die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde) haben beschlossen [...]» (Apg 15,22.28).

### *7. Ein kritischer Blick auf das Dialogangebot der Deutschen Bischofskonferenz*

Im Licht der gewonnenen Erkenntnis, dass die Hindernisse, die einem wahren Dialog innerhalb der Kirche im Wege stehen, theologischer Kritik nicht standhalten, sollten wir uns jetzt jenen Vorgängen zuwenden, die in jüngster

Zeit die kirchliche Öffentlichkeit bei uns bewegen. Unter dem Druck dieser Öffentlichkeit und des öffentlich gewordenen Missbrauchsskandals hat sich die Deutsche Bischofskonferenz mit knapper Mehrheit zum Angebot eines Dialogprozesses entschlossen, der aber «Gesprächsprozess» heißen soll. Denn man könne zwar über alles sprechen, aber bestimmte Themen seien nicht verhandelbar. Sie beträfen die Gesamtkirche und dafür sei der Papst zuständig.<sup>8</sup> Was ist von einem solchen Denk- und Sprechverbot zu halten und wie verträgt sich ein solches Verbot mit dem Geist des Dialogs?

Bei den ausgeklammerten Themen – etwa die Zölibatsverpflichtung, die Frauenordination und der kirchliche Status der Geschiedenen und Wieder-verheirateten – handelt es sich um Forderungen, die seit Jahrzehnten mit zunehmender Dringlichkeit bei uns vorgebracht werden. Und hinter diesen Forderungen steht die überwiegende Mehrheit der deutschen Katholiken. Ohne dass wir hier auf diese Themen eingehen können, lässt sich feststellen: Neben mancher oberflächlichen und zeitgeistigen Begründung gibt es sehr wohl ernstzunehmende Gründe, die für diese Forderungen angeführt werden können. Dennoch: Es gibt gewichtige Gründe, die für die bisherige Praxis und Tradition der Kirche sprechen – Gründe von solchem Gewicht, die das Zögern eines Papstes verstehen lassen, eine Änderung herbeizuführen. Man kann auch nicht sagen, dass das Für und Wider nicht wiederholt in Rom, teilweise auf Bischofssynoden, erörtert worden wäre. Gesetzt den Fall, in diesen Fragen lägen tatsächlich Vorgaben von dogmatischer Endgültigkeit vor, an die auch ein Papst gebunden ist, würde deren Ausklammerung nicht gegen den Geist des Dialogs verstoßen. So etwas gibt es selbst in der Demokratie. So wäre etwa ein parlamentarischer Beschluss auf Einführung der Diktatur mit unserem Grundgesetz unvereinbar und deshalb ausgeschlossen. Nun ist aber nach gut begründeter Auffassung eine Verbindlichkeit von ausdrücklicher Endgültigkeit bei den genannten Fragen nicht gegeben. Die Möglichkeit weiterer und vertiefter Erörterung jener Anliegen ist also nicht ausgeschlossen.

Genau das darf und sollte in dem von der Deutschen Bischofskonferenz ausgerufenen Gesprächsprozess geschehen – nicht in Form eines folgenlosen Gesprächs, sondern in «freier Erörterung» der Gründe und Gegengründe, wie das Konzil sagt. Wie anders können die Bischöfe ihre Katholiken für ihren Standpunkt gewinnen, mit einer Themenausklammerung unter Berufung auf Rom jedenfalls nicht. Und sollten sie selbst Zweifel an der Angemessenheit der bisherigen Praxis haben – auch das soll es geben –, sollten sie das ehrlich erkennen lassen. Ihre Autorität schwächen sie damit nicht, sondern das Gegenteil wäre der Fall.

Richtig ist, dass die Letztentscheidung in manchen Fragen nicht in einer Teilkirche fallen kann, die ja eingebunden ist in die *communio ecclesiarum*. Richtig ist aber auch, dass der Anstoß zu kirchlichen Entwicklungen nicht

selten von Teilkirchen ausging und dass in einer weltumspannenden Kirche nicht alles und jedes einheitlich geregelt sein muss. Als Dialogpartner können sich die deutschen Katholiken jedenfalls nur dann ernstgenommen wissen, wenn Rom entsprechend über den hiesigen Dialogvorgang unterrichtet wird und sich den hier vorgebrachten Gegenständen stellt. Dabei darf von den deutschen Bischöfen erwartet werden, dass sie, selbst wenn sie persönlich vielleicht anderer Auffassung sind, als Anwälte der guten Gründe ihrer Diözesanen gegenüber Rom tätig werden. Sie können nicht ausschließen, dass deren Begehren zu den Zeichen des Willens Gottes gehören, nach denen wir wie die Apostel damals Ausschau halten. Wie hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Novo Millennio Ineunte* die Bischöfe mit einem Zitat des hl. Paulinus von Nola ermahnt: «Wir wollen an den Lippen der Glaubenden hängen, denn in ihnen weht Gottes Geist» (Nr. 45).

Und wenn man sich im angelaufenen Dialogprozess nicht einig wird? Nicht davon hängt das Gelingen eines Dialogs ab, sondern davon, ob es gelingt, sich gemeinsam auf die Suche nach Gottes Willen für seine Kirche hier und heute zu machen. Damit wird ein Klima geschaffen, in dem sich die Motive der Forderungen klären und ein tieferes Verständnis in den anstehenden Fragen reifen kann. Im Übrigen kann es Fragen geben, die noch nicht entscheidungsreif sind. Aber durch Verschweigen, Unterdrücken und Nichtstun kommen sie einer Klärung nicht näher. Würde es immer schon solche Denk- und Sprechverbote gegeben haben, würden wir uns heute noch beschneiden lassen, Folter und Todesstrafe gelten lassen und Religionsfreiheit und Demokratie ablehnen.

#### 8. Dialog – Fehlformen und Missverständnisse

Wir sollten es nicht unterlassen, uns auch die Frage nach Fehlformen und Missverständnissen des Dialogs zu stellen. Fehlformen sind all jene Dialoge, bei denen keine wirkliche Gegenseitigkeit gewährt wird. Dem kann die schon genannte Verwechslung von Wahrheitsvermittlung und Wahrheitsermittlung zugrunde liegen oder die Geringschätzung der Kompetenz der Partner. Die autoritäre Ausklammerung bestimmter Themen, bei denen die Kirche nicht endgültig festgelegt ist, gehört hierhin.

Ein Missverständnis liegt vor, wenn der innerkirchliche Dialog mit einem demokratischen Verfahren verwechselt wird. Im Gefolge der 68er-Bewegung und ihrer Forderung nach einer Demokratisierung aller gesellschaftlichen Bereiche war dieses Missverständnis bei nicht wenigen Katholiken anzutreffen. Heute begegnen wir eher der damit verwandten Neigung, das Gelingen des innerkirchlichen Dialogs an der Erfüllung von Forderungen zu messen.

Für den angeblich demokratischen Charakter des innerkirchlichen Dialogs werden nicht selten die Abstimmungsverfahren auf Synoden und Konzilien



ins Feld geführt, die dort einem Beschluss vorausgehen. Aber bei diesen Abstimmungen geht es nicht wie in unseren Parlamenten darum, den Willen des Volkes zu artikulieren, sondern darum, den gemeinsamen Glauben durch Konsens festzustellen oder unter Gebet den Willen Gottes für seine Kirche hier und jetzt zu ermitteln.

Fügen wir noch ein Missverständnis hinzu, das den ökumenischen und interreligiösen Dialog betrifft. Manche meinen, der für einen Dialog geforderte Respekt vor dem Partner müsse so weit gehen, dass man die eigene Wahrheitsüberzeugung zurück- oder zur Disposition stellt. Ein Beispiel: Der Respekt vor dem nichtchristlichen Partner, der seinen eigenen Begriff von Heil und Erlösung hat, verbiete es, ihm Jesus Christus als den wahren und einzigen Erlöser und Mittler aller Menschen vorzustellen, ungeachtet der Tatsache, dass das Neue Testament darin eindeutig ist. Juden und Muslime zeigen sich häufig verwundert, wenn sie bei ihren christlichen Partnern einer Bereitschaft dieser Art begegnen und misstrauen ihr, zumal sie so etwas gar nicht von ihm erwarten.

Das Dokument «Dialog und Verkündigung» des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog bemerkt dazu: Dialogbereitschaft «bedeutet nicht, dass die Dialogpartner mit dem Beginn der Begegnung ihre religiöse Überzeugung beiseite legen sollen. Das Gegenteil ist richtig: Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlangt, dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt [...]. (Wohl sollten Christen) sich auch daran erinnern, dass sich Gott in gewisser Weise auch den Anhängern anderer religiöser Traditionen gezeigt hat. Folglich haben sie sich den Überzeugungen und Werten anderer Menschen mit aufnahmebarem Sinn zu nähern [...]. Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefasste Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen» (Nr. 48f).

Ein Missverständnis oder besser eine falsche Erwartung wurde durch das Konzil selbst geweckt. Als das Konzil «Dialog» zum Leitwort wählte, erwartete alle Welt eine rundum dialogische Kirche. Das Konzil sprach aber, zumindest was den innerkirchlichen Austausch angeht, nur von einem Dialog im weitesten Sinn, dem es darum die Bezeichnung «Gespräch» zuwies. Aber das Wort «Dialog» war in der Welt und alle verstanden es im eigentlichen Sinne. Das ist es, was in den Jahrzehnten danach bis heute eine sich steigernde Frustration auslöst. Die Enttäuschung führte zu einer Reihe von öffentlichen Protestaktionen, Erklärungen und Begehren, angefangen von der Kölner Erklärung der Theologen von 1989 über das Kirchenvolksbegehren von 1995 bis zum Memorandum der Theologen in 2011.

Die Enttäuschung löste aber auch eine grundsätzliche Befassung mit dem Thema «Dialog» aus. Drei von den entsprechenden Veröffentlichungen seien genannt, die nach wie vor höchst aktuell sind. Dazu gehört das Referat von

Bischof Karl Lehmann als Vorsitzendem bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 1994 mit dem Titel «Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute»<sup>9</sup>. Hier heißt es, dass es im innerkirchlichen Dialog «nicht so etwas wie ein absolutes Diskussionsverbot geben» dürfe.<sup>10</sup> Von der Kommission «Pastorale Grundfragen» des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken stammt der Band «Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche», 1994 herausgegeben von Annette Schavan.<sup>11</sup> Schließlich der 1996 vom Leiterkreis der Katholischen Akademien herausgegebene Tagungsbericht «Dialog als Selbstvollzug der Kirche?»<sup>12</sup>

### 9. *Selbstkritische Fragen*

Die wachsende Kritik in den letzten Jahrzehnten am einseitigen Kommunikationsablauf von oben nach unten in der Kirche und die Forderungen nach einem Dialog hatten stets, was kaum verwundert, dieselben Adressaten: Papst und Bischöfe, vor allem den Papst. Verwunderlich ist auch nicht die Tatsache, dass sich diese Kritik vor allem in Ländern erhebt, wo Katholiken in einer Demokratie leben und aufgrund eines höheren Bildungsniveaus, wie Paul VI. richtig erkannte, ein größeres Selbstbewusstsein entwickelt haben und sich eine Theologie entfaltet hat, die diese Kritik mit guten Gründen stützen kann. Wir verstehen heute, dass der früheren gehorsamen Gefolgschaft gegenüber den Hirten ein gutes Maß an früher üblicher Untertanenhörigkeit gegenüber den Machthabern und an Gläubigkeit gegenüber den Bessergebildeten beigemischt war. Wir nehmen es Papst und Bischöfen nicht mehr einfach ab, dass sie es immer und in allen Dingen besser wissen, was der Wille Gottes ist. Wer heute Autorität beansprucht, kommt nicht umhin, seine Entscheidungen mit Gründen zu rechtfertigen und sich mit Gegen Gründen ernsthaft auseinanderzusetzen.

Allerdings haben auch wir allen Grund, uns der selbstkritischen Frage zu stellen, ob wir selbst den Anforderungen eines echten Dialogs und zumal eines Dialogs unter Christen genügen. Ist uns wirklich am Willen Gottes gelegen oder lassen wir uns bei unseren Reformforderungen vom Zug zu trendiger Zeitgemäßheit leiten oder zu einem «Christsein light»? Haben wir uns ernsthaft den Argumenten der Anderen gestellt oder wollen wir den Dialog nur zur Durchsetzung unserer Forderungen benutzen? Unterstellen wir Papst und Bischöfen vorschnell Unbelehrbarkeit, Rückschrittlichkeit und ein Interesse am Machterhalt? Haben wir wirklich die Mahnung des Konzils beherzigt, dass alle äußeren Reformen Äußerlichkeiten bleiben, wenn sie nicht einhergehen mit einer ernsthafteren Nachfolge Jesu, mit einem Wachstum an Glaube, Hoffnung und Liebe, mit einer Reform der Herzen?

Schließlich sollten wir uns fragen, ob wir nicht einem verinnerlichten Klerikalismus verhaftet sind, wenn wir den Übergang zu einer dialogischen Kirche hauptsächlich davon abhängig machen, ob Papst und Bischöfe sich in dieser Richtung bewegen. Niemand kann und will uns daran hindern, dort schon jetzt Dialoge und Dialogkreise zu initiieren, wo Kirche wirklich lebt. Und wo lebt Kirche im eigentlichen Sinne? Weder in der römischen Kurie noch in den Generalvikariaten, sondern in den Gemeinden und Verbänden, in den Orden und Geistlichen Bewegungen – überall dort, wo Menschen sich vom Wort Gottes und der Feier der Eucharistie versammeln lassen. Mehr als wir meinen gibt es ihn dort auch schon, den Dialog auf Gegenseitigkeit unter den Gläubigen, mit Priestern und sogar mit Bischöfen. Aus Afrika und Asien erreicht uns die Bewegung der Small Christian Communities, die unter den Bedingungen extremen Priestermangels an der Basis Dialogkreise bildet, die die Gemeinden tragen. Lebenswichtig, überlebenswichtig werden solche Kreise auch bei uns in jenen Großpfarreien, die aus der Fusion bisheriger Gemeinden entstehen. Nur so bleibt Kirche lebendig und bleibt Kirche vor Ort. Den Rückenwind des Konzils haben wir für solches Beginnen. Viele Konzilsbeschlüsse durchzieht die Ermunterung der Laien zu eigenen Initiativen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 18 (1963/64) 567-583.

<sup>2</sup> Vgl. auch Gabriele ARCHETTI (Hg.), *Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines*, Brescia – Rom 2007.

<sup>3</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 102*, Bonn 1991.

<sup>4</sup> Peter HEBBLETHWAITE, *Paul VI. The First Modern Pope*, London – New York 1993.

<sup>5</sup> Vgl. Manfred LOCHBRUNNER, *Die Beziehungen zwischen G.B. Montini/Paul VI. und Romano Guardini. Eine biographische Skizze*, in: Hermann J. POTTMEYER (Hg.), *Paul VI. und Deutschland*, Brescia – Rom 2006, 133-158; Angelo MAFFEIS, *G.B. Montini, Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca*, in: ebd. 159-216.

<sup>6</sup> Vgl. Bernhard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963.

<sup>7</sup> Vgl. Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg (1967) 2002.

<sup>8</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz e-Dossier August 2011: *Kirche im Dialogprozess*; Herder-Korrespondenz 65 (2011) 385-387.

<sup>9</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 17*, Bonn 1994.

<sup>10</sup> Ebd., 16.

<sup>11</sup> Kevelaer <sup>2</sup>1995.

<sup>12</sup> Gebhard FÜRST (Hg.), Freiburg 1997 (QD 166).

WINFRIED HAUNERLAND · MÜNCHEN

## ERNEUERUNG AUS DEM PASCHAMYSTERIUM

*Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution*

### *1. Zwei Grundprinzipien in der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium»*

Nach dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils sollten bei der von ihm angestoßenen allgemeinen Erneuerung der Liturgie «Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (SC 21). Diese volle, bewusste und tätige Teilnahme an den liturgischen Feiern ist nach der Überzeugung des Konzils vom Wesen der Liturgie selbst gefordert (vgl. SC 14) und kann deshalb als das Formalprinzip der gesamten liturgischen Erneuerung bezeichnet werden.<sup>1</sup>

Das Prinzip der tätigen Teilnahme steht in einem inneren Zusammenhang mit der Frage, wer denn die Liturgie feiert. Vorauszusetzen ist natürlich, dass das primäre Subjekt der Liturgie Christus selbst ist. Aber er handelt in der Liturgie mit seiner Kirche und durch sie, weshalb die Kirche auch als sekundäres Subjekt bezeichnet werden kann.<sup>2</sup> Wenn die Liturgie der Gottesdienst der Kirche ist, dann muss die Kirche als ganze mit allen ihren Gliedern sich als Subjekt und Träger der Feier erleben. Deshalb hat das Prinzip der tätigen Teilnahme große Konsequenzen für die Frage, wie Gottesdienst gefeiert wird.

Dass dieser Aspekt auch 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht einfach erledigt ist, sondern weiterhin alle Aufmerksamkeit verlangt, sollte selbstverständlich sein. Ebenso sollte heute als geklärt gelten, dass tätige Teilnahme nicht einen allgemeinen liturgischen Aktionismus meint, bei dem jeder irgendetwas Besonderes machen muss. Andererseits wäre es auch problematisch, Fehlentwicklungen und Übertreibungen mit dem Hinweis zu überwinden, nicht das Äußere sei entscheidend, sondern

*WINFRIED HAUNERLAND, geb. 1956, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Direktor des Herzoglichen Georgianums in München.*

das Innere, weshalb die äußere Teilnahme der Gläubigen nicht so wichtig sei und im Zweifelsfall vernachlässigt werden könnte.<sup>3</sup> Denn es ist gerade das Kennzeichen der Liturgie, dass Inneres und Äußeres hier – anders als etwa beim persönlichen Gebet – wesentlich verbunden sind.

Nicht eine Vernachlässigung der tätigen Teilnahme und der Gestalt der liturgischen Feier dürfte für die Zukunft zielführend sein. Wichtig ist vielmehr, die Liturgie, die liturgischen Ordnungen und Feiergehalten und die liturgische Theologie und Spiritualität ergänzend stärker auf das zweite Prinzip auszurichten, das die Theologie der Liturgiekonstitution prägt: das Paschamysterium. Joseph Ratzinger hat schon 2003 seiner Einschätzung Ausdruck verliehen, «dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammenhängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde»<sup>4</sup>. Wenn man die tätige Teilnahme als das formale Prinzip der Liturgiereform und der liturgischen Erneuerung insgesamt bezeichnet, dann kann man das Paschamysterium deren materiales Prinzip nennen. Denn indem Liturgie als Feier des Paschamysteriums bestimmt wird, ist das formale und ekklesiologische Prinzip der tätigen Teilnahme aller zutiefst vor einem horizontalistischen Missverständnis geschützt: Auch die Kirche, die mit allen ihren Gliedern Subjekt und Trägerin der Liturgie ist, feiert hier nicht sich selbst, sondern das Heil, das eine Gabe Gottes ist, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi und damit die Rettung der Welt und die Erlösung aller Menschen.

Dass dieses christologische und soteriologische Programmwort zu Recht als «Leitbegriff»<sup>5</sup> der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils herauszustellen ist, wird im Folgenden aufgezeigt. Doch ist das Paschamysterium nicht ein isoliertes liturgisches Reformprinzip, sondern eine theologische Schlüsselkategorie, die als «Herzwort»<sup>6</sup> des letzten Konzils und «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils<sup>7</sup> bezeichnet werden kann. Insofern muss auch deutlich werden, dass ein Leben aus der Liturgie vom Paschamysterium geprägt ist.<sup>8</sup>

## 2. Paschamysterium

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* gehört sicher zu den großen und folgenreichen Reformdokumenten der Kirche. Bevor allerdings in sechs Kapiteln einzelne Reformen für die verschiedenen Bereiche angeordnet werden, handelt der Text im ersten Kapitel über «Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie» und thematisiert dabei auch «Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche». Dabei setzt das Konzil bei der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes an und verweist darauf, dass Christus sowohl das Erlösungswerk wie die Fülle der

göttlichen Verherrlichung erfüllt hat, «besonders durch das Pascha-Mysterium» (SC 5). Dieses Paschamysterium wird dann näher entfaltet als «sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt» (SC 5). Und im Rückgriff auf alte liturgische Texte kann das Konzil dann sagen:

In diesem Mysterium «hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen». Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen. (SC 5)

Damit ist in gedrängter Kürze das Paschamysterium als Kulminationspunkt der Heilsgeschichte, als wirkmächtiger Grund der Erlösung und als Quelle der Kirche beschrieben.

Die Rede vom Paschamysterium meint aber mehr als nur die Rede von vergangenen Ereignissen der Geschichte. Wenn von Paschamysterium gesprochen wird, geht es um eine Wirklichkeit, die bis in die Gegenwart hineinreicht, mit der die Kirche bleibend verbunden ist und von der sie auch in Zukunft bestimmt sein muss. Nach SC 6 haben die Apostel nicht nur die Botschaft von Tod und Auferstehung verkündet, sondern in der liturgischen Feier des eucharistischen Opfers und der anderen Sakramente auch dieses Heilsereignis vollzogen. Für die Kirche heißt das auch heute:

So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt. Sie empfangen den Geist der Kindschaft, «in dem wir Abba, Vater, rufen» (Röm 8,15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht. Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt. Deswegen wurden am Pfingstfest, an dem die Kirche in der Welt offenbar wurde, «diejenigen getauft, die das Wort des Petrus «annahmen» [...] Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, «was in allen Schriften von ihm geschrieben steht» (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der «Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden», und zugleich «Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen» (2 Kor 9,15), in Christus Jesus «zum Lob seiner Herrlichkeit» (Eph 1,12). (SC 6)

Nur dreimal wird der Begriff «Paschamysterium» im Eröffnungskapitel ausdrücklich genannt, doch wird im weiteren Verlauf der Liturgiekonstitution deutlich, dass das Konzil im Paschamysterium die entscheidende theologische Grundkategorie für das Verständnis der Liturgie und der Heilsgeschichte bis in die Gegenwart sieht. Die Konstitution stellt heraus, dass alle Sakramente und Sakramentalien aus dem Paschamysterium ihre Kraft ableiten, so dass die Feier der Sakramente und Sakramentalien die Lebensereignisse der Menschen durch die Gnade Gottes mit dem Leiden, Sterben

und der Auferstehung Christi verbinden (vgl. SC 61). Nicht nur die jährliche Osterfeier, sondern jede Sonntagsfeier ist Feier des Paschamysteriums (vgl. SC 106 und 109), und die Neuordnung des liturgischen Jahres soll so geschehen, dass «die Frömmigkeit der Gläubigen durch die Feier der christlichen Erlösungsgeheimnisse, ganz besonders des Paschamysteriums, genährt werde» (SC 107).

Dass das Paschamysterium das Leben der Christen prägen soll, ja sich im Leben der Getauften immer wieder neu realisiert, deutet sich bereits in SC 104 an:

In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind.

Die Aussage ist sicher nicht nur auf die Märtyrer zu beziehen, die durch ihr Blutzugnis «mit Christus gelitten haben». In der Sache muss diese Aussage für alle Heiligen gelten, denn wer immer in der Nachfolge Christi gelebt hat, ist ihm im Leben und Sterben ähnlich geworden.

So kann Paschamysterium an anderer Stelle als spiritueller und existentieller Kernbegriff für alle Getauften dienen. Das Dekret über die Ausbildung der Priester sagt über diese: Christi «Pascha-Mysterium sollen sie so darlegen [*Eius Mysterium Paschale ita vivant*], daß sie das Volk, das ihnen anvertraut wird, darin einzuführen vermögen» (OT 8).

Das Paschamysterium Christi soll also Lebensinhalt und Lebensform der Priester und aller Gläubigen werden. Damit ist deutlich, dass das Paschamysterium für das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur eine liturgietheologische oder mystagogische Kategorie ist, sondern eine theologische Schlüsselkategorie. Dass dabei das Konzil im Paschamysterium das zentrale Erlösungsgeschehen, also die Mitte des Christusereignisses sieht, bestätigt auch die Pastoralconstitution. Denn sie folgert aus dem Absolutheitsanspruch Christi und dem universalen Heilswillen Gottes, dass allen Menschen vom Heiligen Geist die Möglichkeit angeboten sein muss, dem Paschamysterium «in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein» (GS 22).<sup>9</sup>

In den ersten Vorlagen für die spätere Liturgieconstitution gab es bekanntlich keine theologische Grundlegung. Gerade deutschsprachige Berater gingen davon aus, dass die Liturgieconstitution nur konkrete Reformen festlegen solle, während das Konzil in anderen Dokumenten theologische Aussagen im engeren Sinn machen werde. Der damalige Weihbischof und spätere Erzbischof von Cambrai Henri Jenny gab dagegen die Anregung, den konkreten Reformkapiteln einige grundsätzliche Aussagen voranzustellen. Schon der Bericht über die ersten Überlegungen der zuständigen Subkommission «wies auf das Pascha-Mysterium als Grundlage der Liturgie und als das zentrale Heilsereignis hin»<sup>10</sup>. Diese Sicht war alles andere als

selbstverständlich und sollte auch nicht unwidersprochen bleiben. Denn obwohl die Position der Subkommission von der vorbereitenden Liturgiekommission gebilligt worden war, gab es in der Vorbereitungsphase den Versuch, doch von der Inkarnation als dem Zentrum der Heilsgeschichte zu denken und entsprechend das Wesen der Liturgie von der Menschwerdung Gottes zu bestimmen.<sup>11</sup> Es ging auf die Intervention eines Beraters aus Frankreich, des Liturgiewissenschaftlers Aimé-Georges Martimort, zurück, dass der endgültige Vorschlag dann doch die grundlegende Bedeutung des Paschamysteriums für die Kirche, ihre Sakramente und ihre Liturgie herausstellte.<sup>12</sup>

In dieser Kontroverse innerhalb der vorbereitenden Liturgiekommission zeigt sich bereits, dass der Ausgang vom Paschamysterium eine echte Reform war, die bei aller Kontinuität auch durch Innovation gekennzeichnet war. Dass die Liturgie der Kirche sachgerecht nur aus ihrer Beziehung zur Heilsökonomie zu verstehen ist, war unter den Beteiligten unumstritten. Strittig war aber die Frage, was denn das Zentrum der Heilsökonomie und damit das Zentrum der Liturgie ist. Die klassische Systematik dachte Kirche, Sakramente und Liturgie primär von der Inkarnation her und sah in gewisser Weise in der Menschwerdung Gottes das entscheidende Ereignis. Die jetzt in der Konzilvorbereitung offensichtlich von der französischen Theologie eingebrachte Sicht war nicht weniger christologisch, sah aber im österlichen Geschehen von Tod und Auferstehung, also im Paschamysterium das zentrale Heilsereignis.

Diesen christologischen, ekklesiologischen und sakramententheologischen Perspektivenwechsel beschreibt Peter Hünemann 1984 in der Festschrift für Karl Rahner so:

Im Unterschied zur Christologie der Neuzeit [...] legt das II. Vatikanische Konzil das Schwergewicht der Christologie nicht auf die Inkarnation. Selbstverständlich wird an vielen Stellen von der Menschwerdung Gottes gesprochen. Die Bewegung der Offenbarung Gottes, verstanden als Selbstmitteilung Gottes (vgl. *DV* 2), kommt zwar mit der Inkarnation in ihre eschatologische Erfüllung. Aber die Inkarnation selbst ist gleichsam nur notwendiger «Durchgangspunkt». Das Geheimnis Jesu Christi entfaltet sich in seinem irdischen Lebensweg. Es wird in seiner Abgründigkeit allererst voll aufgeschlossen und mitgeteilt im Leiden, im Kreuz und in der Erhöhung des Herrn.<sup>13</sup>

Ob dem Paschamysterium diese zentrale Bedeutung zukommen sollte, wurde durchaus auf dem Konzil selbst kontrovers diskutiert. Dabei stand nicht nur die Frage nach dem Verhältnis zur Inkarnation im Raum. Einzelne Konzilsväter sahen allein im Leiden und Tod Jesu die Vollendung des Erlösungswerkes und wollten dies auch deutlich ausgesprochen sehen.<sup>14</sup> Bewusst hat das Konzil am Begriff Paschamysterium festgehalten und durch den Verweis auf die Osterpräfatation des *Missale Romanum* herausgestellt,



dass schon in der Tradition die soteriologische Bedeutung der Auferstehung außer Frage steht: Denn Christus hat – wie es in dem alten liturgischen Text heißt – «durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen»<sup>15</sup>.

Die Textgeschichte zeigt, dass bei der Vorbereitung des Konzils die wesentlichen Impulse für die Verortung der Liturgie im Paschamysterium aus der französischen Theologie kamen. In Frankreich hatte man sich nach dem 2. Weltkrieg «sehr intensiv mit der Theologie O. Casels»<sup>16</sup> auseinandergesetzt, sodass der entscheidende Anstoß für eine weltkirchliche Rezeption der Mysterientheologie Odo Casels von dort und nicht aus dessen deutscher Heimat kam.<sup>17</sup>

Für das Verständnis seiner Mysterientheologie ist der Begriff *mysterium* grundlegend. «Mysterium ist zunächst *Gott* in sich, *Gott* als der unendlich Ferne, der Heilige und Unnahbare»<sup>18</sup>. Folgenreicher ist allerdings, dass Casel sodann vom Christusmysterium, mit dem sowohl die Person Jesu Christi als auch seine Heilstaten gemeint sind, und vom Kultmysterium, also der Liturgie, spricht. Dass *Gott* selbst von Casel als Mysterium bestimmt wird, bleibt für seine Theologie relativ folgenlos. Denn sein fruchtbarer Ansatz beruht darauf, «daß im Mysterium Unsichtbares und Sichtbares, Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches, innere geistige Kraft und äußeres materielles Bild sich begegnen»<sup>19</sup>. Für die neue theologische Denkform und vor allem für den wieder neu entdeckten liturgiethologischen Zugang geht es wesentlich um das Christusmysterium und das Kultmysterium und um deren Verhältnis zueinander: In der Liturgie, dem «Kultmysterium», wird das Christusmysterium gegenwärtig.

Casel selbst scheint den Begriff «Paschamysterium» in seinen Schriften nicht zu gebrauchen. Aber seine Denkform findet sich dort wieder, wo das Zweite Vatikanische Konzil vom Paschamysterium spricht. Wie gezeigt werden konnte, ist Paschamysterium ein zutiefst heilsgeschichtlicher Begriff, mit dem das Christusereignis selbst vor allem in dem zentralen Erlösungsgeschehen von Leiden, Tod und Auferstehung zum Ausdruck gebracht wird. Wenn Liturgie als Feier des Paschamysteriums bezeichnet wird, dann wird die Liturgie insgesamt (und sicher nicht nur die Messfeier) als Vergegenwärtigung des Erlösungsgeschehens auf den Punkt gebracht. Die liturgische Erneuerung, die mehr ist als eine Reform der liturgischen Bücher und Ordnungen, hat in diesem liturgiethologischen, christologischen und soteriologischen Ansatz ein gewichtiges Kriterium. Dass dessen Potential noch nicht ausgeschöpft ist, kann im Folgenden deutlich werden.

### 3. Lebensprägung durch das Paschamysterium

Sinnvolle Reformen sind kein Selbstzweck, sondern stehen immer im Dienst eines größeren und wichtigen Zieles. Das gilt auch für die allgemeine

Erneuerung der Liturgie, die das Zweite Vatikanische Konzil mit SC 21 angestoßen hat, damit «das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange». Zugleich ist die Liturgiereform eingebettet in die großen Aufgaben, denen sich das Konzil programmatisch zu Beginn des ersten verabschiedeten Dokumentes verpflichtet zeigt. Dort heißt es einleitend: «Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen» (SC 1).

Die erste Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution «*Inter Oecumenici*» vom 26.09.1964 benennt ausdrücklich die Förderung der tätigen Teilnahme aller Gläubigen als das Ziel, dem ihre Bestimmungen dienen sollen.<sup>20</sup> Sie erinnert aber dann daran, dass die Reform ihr Ziel nicht erreicht hat, wenn Rubriken, Ordnungen und Bücher reformiert worden sind:

Vor allem muß sich ein jeder darüber klar sein, daß es nicht Absicht der Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie ist, bloß liturgische Formen und Formeln zu ändern. Sie will vielmehr jene Erziehung der Gläubigen und jene Seelsorge fördern, für welche die heilige Liturgie «Gipfel und Quelle» ist (vgl. Konst. Art. 10). Alle Änderungen nämlich, die in der heiligen Liturgie bisher vorgenommen wurden oder in Zukunft vorgenommen werden, sind auf dieses Ziel hingeeordnet.<sup>21</sup>

Der folgende Absatz stellt in großer Klarheit heraus, dass die Verantwortlichen in der Kurie das Paschamysterium nicht nur als eine isolierte liturgietheologische Kategorie ansehen, sondern letztlich als eine Kategorie, die die christliche Existenz prägen soll. Denn es heißt dort:

Der eigentliche Sinn dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, besteht darin, daß das Leben geprägt wird vom Paschamysterium [*ut Mysterium paschale vivendo exprimatur*]: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz und ist in der Auferstehung und der Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, «nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie auferstanden ist» (2 Kor 5,15).<sup>22</sup>

Nun hat Burkhard Neunheuser 1988 zu zeigen versucht, dass es den Verfassern hier «zunächst um eine lebendige Feier des Mysterium paschale» gehe, dass also das österliche Mysterium in der Liturgie «zu lebendigem Ausdruck» gelangen solle.<sup>23</sup> Doch greift diese Interpretation zu kurz. Denn der Text spricht nicht von einer Seelsorge, die gleichsam die Liturgie als Ziel hat, sondern die darauf ausgerichtet ist, dass das, was in der Liturgie gefeiert wird, auch existentiell bedeutsam wird. Die Christen sollen nicht nur in der Liturgie sakramental Christus gleichförmig werden, sondern sie sollen ganzheitlich Menschen sein, die am Leben Christi teilhaben und «nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie auferstanden ist».

Kein Jahr nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution und noch während des Konzils – die dritte Tagungsperiode vom 14.09.1964 bis 21.11.1964 hatte gerade begonnen – rezipiert die Instruktion die konziliare Theologie und bringt einen Gedanken auf den Punkt, der ohne Zweifel zu den uneingeholten Anstößen des Konzils gehört.

Christliche Existenz, die sich von der Liturgie prägen lassen will, beschränkt sich gerade nicht auf fromme Übungen und zieht sich nicht in Kirche und Sakristei zurück. Christliche Existenz, die sich von der Liturgie prägen lassen will, zielt auf die Prägung durch das Geheimnis des Todes und der Auferstehung. Wird das ernst genommen, ist es selbstverständlich, dass die Liturgie auf das Paschamysterium ausgerichtet und von diesem geprägt sein muss. Es wäre nicht schwer zu zeigen, dass die liturgischen Ordnungen von der Taufe bis zum Begräbnis in ihren Texten und Riten deutlich davon bestimmt sind.<sup>24</sup> Es wäre aber zu prüfen, ob die Gestalt der konkreten Feiern diese theologische Grundprägung verstärkt oder verschleiert. Christian Rentsch hat in seiner Münchener Dissertation gezeigt, dass angesichts der Säkularisierung, d.h. der wachsenden Unselbstverständlichkeit gottesdienstlichen Handelns in der Gesellschaft, die Gefahr besteht, die Inhalte der Liturgie auf das anthropologisch vermittelbare zu reduzieren. Wo jedoch anthropologische Zugänge dominant werden, sind christologische und soteriologische Spitzenaussagen, zu denen die Rede vom Paschamysterium gehört, nicht mehr erreichbar.<sup>25</sup>

Das zeigt sich auch an der Gewichtung der Feste im Jahreslauf. Die volkstümliche Beliebtheit des Weihnachtsfestes hat ihre Ursache sicher nicht in der theologischen Wertschätzung der Inkarnation, sondern in der säkularen Sinnggebung als eines Festes der Familie.<sup>26</sup> Es ist deshalb kein Zufall, dass das österliche Triduum kaum über die Grenzen der Sonntagsgemeinde hinaus Aufmerksamkeit findet. Denn das Osterfest verweigert sich einer anthropologisch-säkularreligiösen Sinnggebung. Um so mehr enthält dieses Fest aber auch die Chance, mit der Mitte des Erlösungsgeschehens in Berührung zu kommen. Denn nichts anderes als das Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn wird hier gefeiert. Die Intensivierung der christlichen Pascha-Feier könnte von daher helfen, das Leben der Christen vom Paschamysterium her zu gestalten.

Natürlich wird die theologische Leitidee des Paschamysteriums nie vollständig eingeholt werden können. Denn die Prägung des Lebens und der eigenen Person durch das Paschamysterium ist zwar in der Taufe sakramental vollzogen, ist aber existentiell nie ein für allemal gegeben, sondern bleibt ein Prozess, dem sich der einzelne Christ und die Kirche immer wieder aussetzen muss. Wenn Christi Tod, der in der Liturgie gefeiert wird, das Leben in dieser Welt bestimmen soll, dann schließt dies die Bereitschaft ein, das eigene Leben einzusetzen und aufs Spiel zu setzen. Niemand muss dabei

das Kreuz suchen. Aber wie Christus selbst den Preis für das Leben bezahlt hat, so dürfen Menschen, die nach dem Paschamysterium leben wollen, nicht anderen ihr Kreuz auflegen und den Preis für das eigene Leben von anderen bezahlen lassen. Die Kraft dazu kann aus dem Paschamysterium Christi erwachsen, denn weil Christus nicht im Tod geblieben ist, dürfen auch die Menschen hoffen, dass der Untergang mit ihm der Übergang zum neuen Leben wird.

Wo Liturgie als Feier des Paschamysteriums begangen wird, ist sie ein Bekenntnis zu diesem Geheimnis der Erlösung. Sie ist zugleich die Quelle, aus der der Glaube an dieses Geheimnis Nahrung schöpfen kann. Sie ist vor allem der Ort, an dem jeder Einzelne unabhängig von seiner Leistung und seiner Leidensfähigkeit verbunden wird mit dem, der alles Leid auf sich genommen, den Tod besiegt und das endgültige Leben errungen hat. Eine vertiefte Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils wird nicht dort gelingen, wo es weniger tätige Teilnahme gibt, sondern wo die tätige Teilnahme stärker ausgerichtet ist auf die Gemeinschaft mit Christus und mit seinem Paschamysterium. Wenn liturgische Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens hier ansetzen, können sie sich auf Buchstaben und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen und greifen ein Anliegen auf, das längst noch nicht so fruchtbar geworden ist, wie es von der Sache her zu wünschen wäre.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IKaZ 38 (2009) 585-595; auch DERS., *Vom «Gottesdienst» zur «Gemeindefeier»? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform. Hans Hollerweger zum 75. Geburtstag*, in: ThPQ 153 (2005) 67-81.

<sup>2</sup> Vgl. Kurt KOCH, *Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie*, in: StdZ 214 (1996) 75-89.

<sup>3</sup> Vgl. auch Albert GERHARDS, *Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 107-126, hier 117: «Von der berechtigten Kritik sind aber Bestrebungen zu unterscheiden, die das Recht und Amt zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie kraft ihrer Taufe (SC 14) außer Kraft setzen wollen.»

<sup>4</sup> Joseph KARDINAL RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier 213; Wiederabdruck in: JRGS 11 (2008) 695-711, hier 701.

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen BÄRSCH, *Paschamysterium. Ein «Leitbegriff» für die Liturgietheologie des Westens aus östlichem Erbe* (2010), in: [http://www.gscs.info/pdf/baersch\\_paschamysterium.pdf](http://www.gscs.info/pdf/baersch_paschamysterium.pdf) (download: 18. Mai 2011).

<sup>6</sup> Angelus A. HÄUSSLING, *«Pascha-Mysterium»*. *Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999) 157-165, hier 165.

<sup>7</sup> HÄUSSLING, *Pascha-Mysterium* (s. Anm. 6), 164; Birgit JEGGLE-MERZ, *Das Pascha-Mysterium. «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils*, in: IKaZ 39 (2010) 53-64.

<sup>8</sup> Im Folgenden wird – teilweise wörtlich – aufgegriffen, was schon näher entfaltet ist in dem Beitrag: Winfried HAUNERLAND, *Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung*, in: George AUGUSTIN – Kurt KARDINAL KOCH (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens* (Theologie im Dialog 7), Freiburg – Basel – Wien 2012, 189–209; zur Sache vgl. auch Helmut HOPING, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in: TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft* (s. Anm. 3), 143–164.

<sup>9</sup> Der Begriff taucht ferner auf im Missionsdekret (AG 14: «ad celebrationem paschalis mysterii»; dort geht es also um die Feier des Osterfestes) und im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (CD 15: «ut christifideles paschale mysterium penitus cognoscant et vivant»; hier ist der Rückbezug auf das Paschamysterium als inhaltliche und existentielle Grundkategorie deutlich). Dass in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils inhaltlich noch öfter auf das Paschamysterium Bezug genommen wird, kann hier nur genannt, aber nicht näher aufgewiesen werden.

<sup>10</sup> Maria PAIANO, «Sacrosanctum Concilium». *Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums*, in: HfD 53 (1999) 82–94.155–167, hier 87.

<sup>11</sup> Vgl. PAIANO, *Sacrosanctum Concilium* (s. Anm. 10), 91.

<sup>12</sup> Vgl. PAIANO, *Sacrosanctum Concilium* (s. Anm. 10), 92.

<sup>13</sup> Peter HÜNERMANN, *Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vaticanums*, in: Elmar KLINGER – Klaus WITTSTADT, *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS Karl Rahner*, Freiburg – Basel – Wien 1984, 309–324, hier 311f.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Hinweise bei Emil Joseph LENGELING, *Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Münster 1964 (LGD 5/6), 14 f.; Josef Andreas JUNGMANN, *Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: *ThK.E* 1, 9–109, hier 19.

<sup>15</sup> Osterpräfatation des Missale Romanum von 1962, hier zit. nach SC 5.

<sup>16</sup> Emmanuel v. SEVERUS, *Zur Einführung*, in: André GOZIER, *Odo Casel. Kündler des Christusmysteriums*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Regensburg 1986, 7 f., hier 7.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Reiner KACZYNSKI, *Was heißt «Geheimnisse feiern»? Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform*, in: *MThZ* 38 (1987) 241–255.

<sup>18</sup> Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg <sup>3</sup>1948, 16.

<sup>19</sup> Theophora SCHNEIDER, *Gottmenschliche Gemeinschaft. Ein Wort zum Geleit*, in: Odo CASEL (Hg.), *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen*, Mainz 1961, 19–56, hier 22; vgl. dazu auch BÄRSCH, *Paschamysterium* (s. Anm. 5), Anm. 29.

<sup>20</sup> Vgl. *Instruktion Inter Oecumenici*, Art. 4 (EDIL/DEL 202).

<sup>21</sup> *Instruktion Inter Oecumenici*, Art. 5 (EDIL/DEL 203).

<sup>22</sup> *Instruktion Inter Oecumenici*, Art. 6 (EDIL/DEL 204).

<sup>23</sup> Burkhard NEUNHEUSER, «ut mysterium paschale vivendo exprimatur», in: Giustino FARNEDI (Hg.), *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent*, OSB, Rom 1988, 375–389, hier 375.

<sup>24</sup> Vgl. Irmgard PAHL, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: *LJ* 46 (1996) 71–93.

<sup>25</sup> Vgl. Christian RENTSCH, *Liturgie zwischen ritueller Wahrheit und sozialer Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier*. Diss. theol. masch., München 2012.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Analysen bei Matthias MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002. Fragen an das theologische Konzept Morgenroths ergeben sich allerdings, wenn – wie in diesem Beitrag und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – das Paschamysterium als Mitte des Erlösungshandelns Gottes, als Mitte der Liturgie und als Mitte der Theologie bestimmt wird.

ELMAR MITTERSTIELER · WIEN

## UNAUSGESCHÖPFTE POTENTIALE

*Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Motiv des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen neu ins Bewusstsein gerückt, allerdings hat dieses Motiv in der nachkonziliaren Praxis der Kirche bislang nicht die gewünschte Aufnahme gefunden. Daher ist es die Absicht des vorliegenden Beitrags, zu jener Neubelebung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen beizutragen,<sup>1</sup> die das Konzil bringen wollte und die mit 50 Jubiläumjahren noch lange nicht ihre volle Wirkung erreicht hat. Mein Anliegen in der aktuellen Kontroverse um Fragen der Kirchenreform ist daher nicht Kontestation. Es sind auch nicht pastorale Konzepte, sondern es geht mir vielmehr um das, was solchen Konzepten vorgelagert ist oder sein sollte: um ein Bewusstmachen und Bewusstwerden vergessener oder verdrängter Glaubenswirklichkeit, die, bewusst geworden, von selbst Wirkungsschritte tut.

### *1. Eine Bewusstseinslücke*

Unser Bewusstsein, so lebendig und weit es sein mag, weist doch immer auch Lücken auf. Es ist wie eine Landschaft, die wir täglich in Licht und Schatten durchwandern, deren größerer Teil jedoch ausgeblendet im Dunkeln liegt. Wir verdrängen. Wir vergessen. Wir kennen uns weithin selbst nicht. Wie verschwundene Flüsse sind ausgedehnte und wichtige Anteile unseres Selbst unserem Bewusstsein nicht oder nur auf dem Wege eines lange andauernden und oft schmerzhaften Prozesses neuer Aufmerksamkeit zugänglich. Es gibt auch die Dinge, die wir bewusst nicht (mehr) wissen wollen und deshalb zur Seite schaffen.

Ein analoges Vergessen und Verdrängen gibt es auch in Gemeinschaften und größeren sozialen Gebilden. Selbst in der Kirche kann über lange Zeiträume manches unter oder bis nahe an die Bewusstseinsgrenze absinken. Sie verliert dabei freilich nicht die Integrität der Wahrheit, die ihr verheißen ist. Doch ist sie deshalb vor einseitigen Akzentuierungen und auch längerfristigen Bewusstseinsbeschränkungen und Verdrängungen, bedingt durch ihren

*ELMAR MITTERSTIELER SJ, Dr. theol., geb. 1940, langjährige Tätigkeit als Spiritual und geistlicher Begleiter in Wien.*

menschlich-geschichtlichen Weg, nicht gefeit und kann so in mancher Hinsicht über manche Zeiträume an Lebendigkeit einbüßen – was vermutlich Johannes XXIII. empfand, als er es in Verbindung mit dem von ihm einberufenen II. Vatikanum für notwendig erachtete, die Fenster der Kirche zu öffnen.

Eine solche Lücke im Bewusstsein der Kirche und in unserem Bewusstsein begegnet uns bei jeder Taufe und wird jedes Mal angerührt durch die Worte, die begleitend zur Salbung der Getauften mit dem Weiheöl der Kirche, dem (auch Firmung und Ordination auszeichnenden) «Chrisam» gesprochen werden; Worte, die unmittelbar zur Ausdeutung dessen gehören, was soeben in der Taufe geschah: «Aufgenommen in das Volk Gottes wirst du nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt, damit du für immer ein Glied Christi bleibst, der Priester, König und Prophet ist in Ewigkeit.» Und wenn überhaupt, dann geschieht ein Bewusstwerden eher im Sinne eines daraus folgenden Verpflichtungscharakters als im Sinne einer Sein und Würde schenkenden Wirklichkeit.

Priester, Könige und Propheten sind wir, eingetaucht und eingegliedert in Christus. Dazu gibt es wenig Widerhall in unserer christlich-kirchlichen Lebenswirklichkeit und Theologie; Worte, die meist wie ungehört wieder verklingen, die nicht eingelöst werden. Wie im Raum der Kirche überhaupt, spielen sie auch in unseren Gemeinden und Gemeinschaften allzu oft keine wirkliche Rolle.

«Christus der Herr [...] hat das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht» (vgl. Offb 1,6; 5,9-10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht [...]» (LG 10). Uns allen wird hier vom II. Vatikanum weithin Verschollenes im Rückgriff auf die Hl. Schrift wieder zu Bewusstsein gebracht und zugesagt, wer und was wir durch unsere «Taufweihe» (ein Terminus des Konzils!) als Kinder Gottes, als seine Söhne und Töchter in Christus sind. Wunderbares wird für uns alle neu ins Wort und ans Licht gebracht. Jeder Getaufte hat, so die Sicht des II. Vatikanum, an der Fülle des königlich-priesterlichen und prophetischen Amtes Christi teil!

Dennoch wurde vom kirchlichen Amt aus bis in jüngste Zeit vielfach nicht sehr gerne vom gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden gesprochen. Man fürchtet(e) wohl unter anderem, durch Achtungsverlust am eigenen Ast zu sägen und den Priesternachwuchs weiter zu hemmen.<sup>2</sup> Ich meine hingegen, dass das Bewusstsein und die Nutzung des Reichtums und der Fülle unseres Christseins das Leben der Kirche und die Freude am Dienst nur fördern können.

Besonders gravierend sehe ich im Zusammenhang der hier angesprochenen Thematik die Bewusstseinslücken im Bereich der menschlichen und christlichen Würde.

## 2. Eine neue Gesellschaft: Gleichheit, Wert und Würde aller

«Eine neue Gesellschaft ist zu errichten für das Menschengeschlecht, dem eine neue Würde und eine neue Zukunft geschenkt wurden, als der Sohn Gottes in Maria Mensch wurde und für die Sünden seines Volkes starb. In dieser neuen Gesellschaft – die nicht größer ist als ein Senfkorn und doch so kraftvoll und wirksam wie ein Sauerteig – behauptet jeder Mensch seinen unantastbaren Wert und seine Würde als Individuum.»<sup>3</sup>

Es ist Tatsache, dass dem christlichen Volk zu großen Teilen eine Zusage und eine Berufung nur spärlich bewusst werden konnte, die zu seiner Identität, seinem Leben und seiner Würde unabdingbar gehören: nämlich sein Priestertum. Seine Bedeutung und Würde wird in der Schrift sogar durch das Wort «königlich» unterstrichen. Königliches Priestertum – und so spärlich zu Bewusstsein gebracht!

Wie ist es möglich, dass eine solche Kostbarkeit vergessen oder verdrängt wird? Dem Weg des ganzen geschichtlichen Werdegangs nachzugehen, hätte die Möglichkeiten meines oben genannten Buches gesprengt. Seit sehr langer Zeit ist das Wort «Priester» so gut wie ausschließlich besetzt und in Gebrauch für jene, die durch Ordination und Bestellung mit dem so benannten Amt in der Kirche betraut sind. Auch dem Inhalt nach ist vieles vom gemeinsamen Priestertum des ganzen Volkes in den amtlichen Bereich der Kirche gewandert. Viel auch von der Würde aller hat sich dorthin bewegt. Keineswegs sind dabei äußere Würdezeichen und Insignien zu beklagen, sondern das beglückende und bestärkende Wissen des Volkes Gottes, wer es in Christus ist, und welchen Wert und welche Bedeutung es vor Gott und in der Welt und für sie hat. Ein Blick in die Gemeinden wird nicht selten den Mangel eines solchen Sinn gebenden Bewusstseins bestätigen.

Die Scheu vieler Christen, «mehr» zu sein als sie unterrichtet wurden, bezeugt, dass sie nicht umfassend wissen durften, wer sie sind. Das II. Vatikanum hat in dieser Not einen deutlichen Neubeginn gesetzt. Wenn es eine Entfaltung des Offenbarungs- und Lehrgutes in der Kirche gibt – und es gibt sie! –, dann ist auch selbstverständlich damit zu rechnen, dass es eine positive Geschichtlichkeit im Sinne einer Entfaltung des christlichen Bewusstseins und Selbstbewusstseins geben darf, und zwar ebenso gebieterisch und vorangetrieben durch den Geist Gottes wie aus der Sache selbst heraus. Ebenso selbstverständlich gilt, dass der Geist der Zeit, das Lebensgefühl und der Bewusstseinsstand der Menschen dabei sehr wohl eine Rolle spielen. Das II. Vatikanum hat im Zuge des Fensteröffnens erkannt, dass der Weg der Kirche aufs engste mit dem Weg der Menschheit verbunden ist, und hat mit großer Wachheit und Einfühlung auf manches positive Zusammenspiel zwischen dem Leben der Kirche und der Alltagswelt der Menschen achten gelehrt. «Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren [der Jünger Christi] Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft



aus Menschen gebildet» und «erfährt [...] sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden» (GS 1). Der Kirche obliegt «allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten [...]. Schritt für Schritt entdeckt [der Mensch] die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens und weiß doch nicht, welche Ausrichtung er ihm geben soll» (GS 4).

So korrespondiert das suchende gesellschaftliche Bemühen um Wert, Würde und Recht von menschlichen Gemeinwesen bis hin zum einzelnen Menschen mit demselben, bis heute nicht weniger mühevollen Bemühen der Kirche. Die Kirche steht dem nicht einfach gegenüber, sie steht ebenfalls suchend mitten in diesen Prozessen. Sie weiß das und muss Ausschau halten nach den «Zeichen der Zeit». Sie hat, diese positiv wahrnehmend, sich im II. Vatikanum als «Volk Gottes» verstanden. Nicht mehr im Sinne eines Volkes im Gegenüber zu seiner Leitung, sondern als ein einziges Volk in gleicher gemeinsamer Berufung. Und doch muss sie als Kirche die ganze Mühe und Länge der Nachkonzilszeit durchwandern und vermag immer noch nicht in allen ihren Teilen Freude zu finden an der sich vollziehenden Aufwertung und Anerkennung der Menschen- und Christenwürde aller Schwestern und Brüder ohne Unterschied.

Die im Blick auf das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden implizierte Frage nach der Christenwürde hat freilich umgekehrt zugleich Bedeutung für die wachsende Gewinnung der Menschenwürde und ihre Sicherung überhaupt. Die Menschenwürde nimmt die Christenwürde unter ihren Mantel und umgekehrt. Die Erkenntnis unserer Würde als Christen durch und in Jesus macht uns zugleich sensibel für unsere Würde als Menschen und für die allzu oft «anonyme», ja oft sogar entwürdigte Würde aller in der Menschheit. Zu Recht aufgeschreckt hat uns in unseren Tagen, wie Entwürdigung von Menschen auch in der Kirche und durch sie geschehen kann.

Ist die Kirche wirklich diese «neue Gesellschaft», von der Basil Hume spricht, und in der die «neue Würde», die Christus allen Menschen geschenkt hat, Raum ergreift im Menschengeschlecht? Obwohl «nicht größer als ein Senfkorn und doch so kraftvoll und wirksam wie ein Sauerteig», sollte sie gerade daran zu erkennen sein: In ihr «behauptet jeder Mensch seinen unantastbaren Wert und seine Würde als Individuum».

Das Christentum hat von allem Anfang an aus der Dynamik Jesu von Nazareth die Erkenntnis und die Praxis der Menschenwürde, des Wertes und Rechtes eines jeden Menschen, mit vorangetrieben, ist aber auch nicht selten empfindlich darin zurückgeblieben. Wenn nun Christen ihren unantastbaren Wert und ihre gemeinsame Würde, als Individuum und in Gemeinschaft, bewusster und deutlicher zu erkennen und zu behaupten, also dazu zu stehen beginnen – tun sie damit recht, oder müssen sie hören: «Ihr nehmt euch zu viel heraus!» (Num 16,7)? Möchten doch alle im Volk Gottes, auch die zur Leitung Bestellten, für das Recht dieser Würde eintreten

dürfen – nicht nur der Wahrheit der Kirche, sondern auch der Menschheit wegen! «Wenn nur das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte!» (Num 11,29).

Mit Freude jedenfalls wäre einem «Jahrhundert der Laien» entgegenzusehen, in dem *alle* Getauften bewusster aus dem einen, ihnen *allen* gemeinsamen Priestertum zu leben vermöchten. Das Wort «Lai» hat freilich, im Deutschen jedenfalls, einen nicht sehr würdigenden, ja sogar pejorativen Nebenklang. Ein Königreich verdiente, wer dieses Wort (von λαός, Volk Gottes; vgl. seinen inklusiven Sinn im Vatikanum II!) neu zum Klingen zu bringen oder adäquat zu ersetzen wüsste!

Volk Gottes und damit im doppelten Sinn «Laien» in der Schule Gottes sind wir *alle* gemeinsam. So ist es schon ganz am Anfang unseres Glaubens: Da sind Menschen, die Jesus in seine Nachfolge, seinen Dienst und seine Gemeinschaft gerufen hat. Sie begegnen uns in den Evangelien als glaubendes, hörendes und liebendes, in die Schule und Erziehung Jesu genommenes neues Volk Gottes, und zugleich als erwählte und beauftragte Offenbarungszeugen und -zeuginnen. Sie sind kein «Klerus»! Sie sind das neue Volk Gottes, das da in ihnen seinen Weg mit Jesus beginnt, und *als solches und ganzes* Anteil (κλήρος) des Herrn.

Das II. Vatikanum hat das Bild einer Communio-Kirche entworfen, einer Kirche des einen Volkes Gottes in fundamentaler Gleichheit aller, das Bild jener «neuen Gesellschaft», wie sie von Anfang an war, nicht z.B. in eine «hörende» und eine «lehrende» geteilt: «Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: «Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe» (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit [...] und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn «es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus» (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11) [...]. [Es sind] alle zur Heiligkeit berufen [...]. Wenn auch einige nach Gottes Willen als [...] Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi» (LG 32).

Ein «stolzes Bewusstsein» (Einheitsübersetzung) steht uns nach Hebr 3,6 als Christen an aufgrund unserer gemeinsamen Hoffnung. In der «neuen Gesellschaft» des einen Volkes Gottes ist uns aufgetragen, einander dazu zu helfen und zu ermutigen.

### 3. *Priester im Neuen Testament*

Der neutestamentliche Befund, den ich bezüglich der Bezeichnung «Priester» mit Hilfe von M. Hasitschka SJ erhoben habe, kann hier selbstver-

ständig nicht im Einzelnen dargestellt werden. Hauptquellen sind der *Hebräerbrief* (Jesus als der einzige [Hohe-]Priester), der *1. Petrusbrief* (königliches Priestertum, mit geistigen Opfern, im wunderbaren Licht Gottes) und die *Offenbarung des Johannes* (wir alle Könige und Priester); die beiden Letzteren Ex 19,4-6 aufgreifend.

Es muss hier als summarisches Ergebnis die Feststellung von Stanislas Lyonnet SJ genügen: «Es wäre einfach zu zeigen, dass das Neue Testament es systematisch vermieden hat, diejenigen, die man die «Diener» dieses Kultes nennen könnte, mit Begriffen zu bezeichnen, die für die verwendet wurden, die die entsprechende Rolle bei den Juden oder bei den Heiden ausführten.» Denn es werden ausschließlich Begriffe wie Ältester, Vorsteher, Hirt, Episkop, Leiter verwendet, die alle aus den damals in der Umwelt des Neuen Testaments üblichen Bereichen von Gemeindeleitungen stammen. «Die Begriffe ἱερεύς oder ἱεράτευμα (lateinisch: *sacerdos* oder *sacerdotium*, also: *Priester* oder *Priestertum*) dagegen sind für Christus reserviert und für die Gesamtheit der Getauften.»<sup>4</sup>

Unser Wort «Priester» leitet sich von griechisch «Presbyter» (πρεσβύτερος – Ältester) ab, einem Wort aus der Gemeindeordnung der jüdischen Synagoge, vielleicht auch beeinflusst aus Verfasstheiten hellenistischer Gemeinwesen, das in jener frühen christlichen Zeit keine erkennbare kultisch-priesterliche oder sakrale Konnotationen hatte, also nicht aus der Tradition und Begriffswelt von ἱερεύς / *sacerdos* / *Priester* stammt. Die Entwicklung eines (Opfer-) Priesterverständnisses im kultischen Sinn innerhalb der frühen Kirche hat verschiedene Ursachen und Faktoren, darunter vor allem das seit dem 2. Jh. erkennbare und sich entfaltende kultische Verständnis der Feier des Brotbrechens und des Herrenmahles, aus der später die Eucharistiefeyer wurde, wobei der Begriff «Opfer» (προσφορά, θυσία *sacrificium, oblatio*) zunehmend eine alttestamentlich beeinflusste wichtige Rolle spielt.

Hochinteressant ist, dass sich die metaphorischen priesterlich-kultischen Ausdrucksweisen im NT durchwegs auf nichtkultische, zum Teil ganz alltägliche Vollzüge/Aktivitäten beziehen, in/mit denen die Christen ihrem Glauben Ausdruck geben.

#### 4. Aus Wasser und Geist zu Priestern geweiht

Die Taufe, in ihrer Einheit mit der Firmung, ist das Quellsakrament des gemeinsamen Priestertums. «Aufgenommen in das Volk Gottes wirst du nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt, damit du für immer ein Glied Christi bleibst, der Priester, König und Prophet ist in Ewigkeit.»

Was da im Anschluss an die Wassertaufe gesagt wird, verbunden mit dem Zeichen der Salbung mit Chrisam (schon in der Taufe Jesu sind ja

Wassertaufe und Geisttaufe untrennbar verbunden), kann wiederum nur in Kürze angesprochen werden. Die Weihehandlung, die hier geschieht, ist zwar durchaus bekannt, aber wenig bedacht. Ihre Bedeutung soll durch folgende zwei Worte näher zum Ausdruck kommen. Das erste stammt aus der alten Kirche, das zweite aus der Kirche unserer Tage.

Bei Papst Leo dem Großen († 461) lesen wir: «Mag auch die gesamte Kirche Gottes in bestimmte Rangstufen gegliedert sein [...] In der Einheit des Glaubens und der Taufe genießen wir unterschiedslos Gleichheit und gemeinsame Würde. So hören wir aus dem Mund des hochseligen Apostels Petrus: «Wie lebendige Steine baut euch auf zu geistigen Wohnungen, zu einem heiligen Priestertum, indem ihr geistige Opfer darbringt, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus!» (1 Petr 2,5) Und weiter unten sagt er: «Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, zu eigen erworbenes Volk.» (1 Petr 2,9) Alle, die in Christus wiedergeboren sind, macht das Zeichen des Kreuzes zu Königen, während sie die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern weiht.» Unmissverständlich also spricht Leo uns allen in der Kirche «unterschiedslos Gleichheit und gemeinsame Würde» zu, dass wir «im Zeichen des Kreuzes zu Königen» gemacht sind und uns in Taufe und Firmung «die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern weiht».

Ähnlich deutlich wertet und würdigt das II. Vatikanum, was uns allen kraft der Taufe gemeinsam ist. Es spricht von der «Taufweihe» («baptismatis consecratio» PC 5; «durch die Taufe [...] Gott geweiht» LG 44) und sagt: «Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1-5), hat das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht» (vgl. Offb 1,6; 5,9-10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4-10)» (LG 10).

### 5. Christliches Priestertum

Die Priesterweihe, die wir in der Taufe empfangen haben, ist kein *Epitheton ornans*, keine schmückende Beigabe also, sondern sie gehört zu unserer Identität als Christen und will, entsprechend ihrer Bewusstwerdung, wahr- und ernst genommen und ausgeübt/gelebt werden. Darum heißt es, konsequent fortsetzend, in LG 10: «So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42-47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern,

Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15).»

Wie um das gemeinsame Priestertum aller Getauften überhaupt, so gab es auch um seine inhaltliche Füllung bislang, soweit ich sehe, wenige theologische Bemühungen. In aller Kürze seien hier jene *fünf Merkmale* genannt, die ich in meinem Buch ausführe als durchwegs authentische priesterliche Vollzüge:

- Der uns ausnahmslos allen in Jesus unmittelbar offenstehende *freie Zugang* zu Gott.
- Unsere *Selbstgabe*, die es vor Gott im Gefolge der Selbstgabe Jesu als einziges Opfer noch gibt.
- Der Lebensdienst alltäglicher *Vergebung* im einander/allen Erlassen von Schuld und Sünde als sakramentale österliche Wandlungskraft inmitten einer tödlich unversöhnten Welt.
- Unser aller Dienst der *Verkündigung* in Kirche und Welt auf vielfältigste Weise.
- Der Dienst der *Vermittlung* im fürbittenden Gebet und in unserer Berufung, die Realpräsenz der Liebe Christi in dieser Welt zu sein.

Dazu müssen Überlegungen zum Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und dem Dienstant des Presbyterates kommen. Einige finden sich in meinem Buch. In der Folge mit einzubeziehen wäre der Ordo insgesamt. Fachliche Stellungnahmen und Gespräche zum vorliegenden Thema hielt ich für sehr wünschenswert.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. dazu mein Buch: *Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche*, Würzburg 2011.

<sup>2</sup> Demgegenüber gibt es gerade heute in Kirchenleitungen auch eine große Aufgeschlossenheit, wie ich nach Erscheinen meines Buches erleben durfte, als Kardinal Schönborn bei der Chrisammesse 2011 vor versammeltem Presbyterium es in seiner Predigt mit bewegenden Worten empfahlen und ausführlich auf das darin vorgestellte gemeinsame Priestertum Bezug genommen und dieses Thema wenige Wochen später in seinem Hirtenbrief April 2011 weitergeführt hat. Der Hirtenbrief ist abgedruckt in Jan-Heiner TÜCK (HG.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2012, 209-234. Eine sehr deutliche Erklärung also, wobei freilich der Ruf aller in die gemeinsame priesterliche Verantwortung, wie oben gesagt, von sorgfältiger entsprechender Bewusstseinsbildung begleitet sein will.

<sup>3</sup> BASIL HUME, zit. nach: Te Deum – Das Stundengebet im Alltag (August 2009), 53.

<sup>4</sup> STANISLAS LYONNET, *Eucharistie et Vie chrétienne*, Foi Vivante, 100; zit nach: *Die Eucharistie und die ersten Christen* (Hefte aus Taizé 7), Ateliers et Presses de Taizé 2008, 15 .

PETER HENRICI · BASEL

## HAT DAS KONZIL DIE PRIESTER, HABEN DIE PRIESTER DAS KONZIL VERGESSEN?

Eine der eindrucklichsten und nachhaltigsten Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils scheint in unseren Ländern der Rückgang der Priesterberufungen zu sein, der auf die Dauer zu einem erheblichen Priestermangel führt. Zweifellos spielen bei diesem Rückgang mehrere Faktoren mit: soziologische, religionssoziologische, kulturelle, die Veränderung der Familien- und der Ausbildungsstruktur, Nachwirkungen der 68er Revolution und ähnliches; doch der zeitliche Zusammenfall dieses Rückgangs mit der Nachkonzilszeit wirft doch die Frage auf, ob und wie weit das Konzil an diesem Rückgang zumindest mitschuldig ist.<sup>1</sup> Gegen Ende des Konzils zirkulierte in der Tat das bittere Scherzwort: «Was ist ein Priester? Ein Priester ist ein ehemaliger Diakon, der nicht Bischof geworden ist und auch nicht die Würde eines Laien besitzt.» In der Bitterkeit dieses Wortes spiegelt sich die Enttäuschung nicht weniger Priester, dass sie vom Konzil sozusagen vergessen wurden. Es hat den verheirateten Diakonat als eigenständige Weihstufe in der lateinischen Kirche wieder neu eingeführt; die Bischöfe haben viel über sich selbst, über ihren Dienst und über das Bischofskollegium gesprochen; die Rolle der Laien als aktive und priesterliche Mitglieder des Volkes Gottes wurde wiederholt unterstrichen, aber über die Priester schien das Konzil sich auszuschweigen. So konnten die Priester sich gegen Ende des Konzils als «quantité négligeable» in der Kirche fühlen.

### I.

Dass das Konzil sich über die Priester ausgeschwiegen habe, stimmte allerdings nur teilweise. Wer die Konzilstexte genau las – aber wer tat das schon? – konnte sowohl in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG 28) wie im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* (CD 28-32) zwei ziemlich ausführliche Darlegungen über den Dienst der Priester finden. Diese Ausführungen wurden jedoch in der

*PETER HENRICI SJ, 1928 in Zürich geboren. Emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, weil sie nichts Aufsehenerregendes oder Neues brachten. Auch den Priestern konnten sie keinen großen Ansporn geben; denn ihr Priestertum wurde im Wesentlichen negativ definiert, in Absetzung vom Bischofsamt und vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Es konnte nicht allzu motivierend sein, «sorgsame Mitarbeiter» und «Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe» zu sein (LG 28). Auch der Dienst der Priester wurde in den genannten Texten nach seinen verschiedenen Facetten zwar sympathisch, aber in sehr herkömmlicher Weise beschrieben, sodass sich auch daraus keine neuen Anstöße ergaben.

Etwas besser erging es dem relativ kurzen Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, das in der drittletzten öffentlichen Sitzung zugleich mit dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* und der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* veröffentlicht wurde. Für die öffentliche Wahrnehmung blieb es zwar im Schatten dieser Erklärung; doch in den betroffenen Institutionen, den theologischen Studienanstalten und den Priesterseminaren, wurde es gelesen und relativ eifrig diskutiert. Wie weit das, was das Konzil mit diesem Dekret beabsichtigte, dann auch tatsächlich zur Ausführung kam, steht auf einem anderen Blatt.

Doch es gab noch mehr, aber es blieb den Augen der Öffentlichkeit und leider auch der Priester weitgehend verborgen. Seit der Vorbereitungszeit des Konzils arbeiteten mehrere Kommissionen an einem, ursprünglich sogar drei Dekreten über die Priester und für sie. Es wurde zu einem der meistbearbeiteten Texte des Konzils, zunächst mehrmals überarbeitet, dann zu zehn bzw. zwölf Leitsätzen zusammengestrichen und schließlich wieder so ausführlich ausformuliert, dass es zum zweitlängsten Dekret des Konzils wurde. Im Lauf seiner Ausarbeitung haben die Bischöfe, ja ganze Gruppen von Bischöfen zuerst 295, dann nacheinander 464, 53 und 466 Anmerkungen und Änderungsvorschläge («Modi») eingebracht. In der Schlussabstimmung am 12./13. November 1965 legten sie noch einmal 5671 Änderungsvorschläge vor, die bis zur Verkündung des Dekrets am 7. Dezember 1965 eingearbeitet werden mussten.<sup>2</sup> Schon das zeigt, dass das Thema den Bischöfen keineswegs gleichgültig war, dass sich seine Ausformulierung aber auch als schwierig erwies.

Schon die Benennung der Priester schwankte. Zuerst wurden sie als «Kleriker» angesprochen, im Gegensatz zu den Laien, dann als «Opferpriester» (*sacerdotes*), was ihr gemeinsames Priestertum mit den Bischöfen und ihren Bezug zur Eucharistie betonte, und schließlich als «Älteste» (*presbyteri*, Priester) im Hinblick auf ihre Vorsteherfunktion in den Gemeinden. Auch die Zielrichtung des Dokuments entwickelte sich. Es war zunächst rein disziplinarisch gedacht und betonte die Pflichten der Priester. Dann besannen sich die Bischöfe auf ihre Hirtenaufgabe und wollten Hilfen für das geistliche

Leben der Priester geben, ohne jedoch eine eigene, glaubwürdige priesterliche Spiritualität entwerfen zu können. Schließlich meinten nicht wenige, auch die theologische Grundlage des Priestertums müsse dargestellt werden, was mit Hinweis auf *Lumen gentium* zunächst abgewiesen wurde und dann kurz zusammengefasst als 1. Kapitel in das endgültige Dekret einging, ohne dass dabei wesentlich neue und überzeugende Einsichten zutage getreten wären.

## II.

Die Promulgation des Dekrets verlief unglücklich. Es wurde in der letzten Arbeitssitzung des Konzils, am 7. Dezember 1965, fast einstimmig gutgeheißen und verkündet, zusammen mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* und der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Diese drei Texte konnten alle, je auf ihre Weise, in der Öffentlichkeit größeres Interesse beanspruchen als das Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*. Es ging schlicht unter und verschwand, weitgehend ungelesen, in den Ausgaben der Konzilstexte.

Doch selbst wenn heute ein Priester diesen Text wirklich liest, wird ihn vermutlich der ermahrende Tonfall des Dekrets mit den immer neuen Forderungen, die es an ihn stellt, und die ständig wiederholte Rückbindung der Priester an die Bischöfe eher irritieren als erbauen. Tatsächlich bietet das Dekret wenig Hilfe für die Seelsorge in einer zunehmend schwierigen Situation, von der zwar gelegentlich in einem halben Satz die Rede ist. Es kann auch kaum etwas beitragen zur Identitätsfindung der Priester in einer neuen Zeit. Offensichtlich ist das Dekret nicht ganz ausgereift, trotz oder vielleicht wegen seiner vielfachen Umarbeitung und wegen dem Zeitdruck, unter dem es abgeschlossen werden musste.

## III.

Dennoch könnte es manche Anregung geben für eine Erneuerung des Priesterbildes und für eine Theologie und Spiritualität des Priestertums. Seine Überschrift: «Über Dienst und Leben der Priester» will anzeigen, dass das Priestertum und die Spiritualität der Priester von ihrer Aufgabe in der Kirche her zu verstehen sind,<sup>3</sup> eine funktionalistische Definition des Priestertums, ganz im Sinne neuzeitlichen Denkens. Dafür müssen jedoch die Aufgaben der Priester richtig gesehen werden. Die Nachkonzilszeit hat hier eine unglückliche Verschiebung gebracht, weil die vom Konzil gewünschte Mitarbeit der Laien und die Belebung des Pfarrgemeindelebens die Priester mit Sitzungen und Organisationsaufgaben überhäuft haben, statt sie zu entlasten. Hier wären tatsächlich viele Aufgaben an Diakone und Laien zu



delegieren, um die Priester für ihren eigentlichen priesterlichen Dienst freizustellen.

Worin dieser eigentlich priesterliche Dienst besteht, wird im Dekret relativ breit und in unerwarteter Perspektive ausgeführt. Nicht die Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente wird in den Vordergrund gestellt, sondern die Verkündigung des Evangeliums und die «Erziehung der Menschen zu christlicher Reife» (PO 6). Dabei, sagt der Text, seien der «besonderen Sorge» der Priester «auch die anvertraut, die die Sakramente nicht mehr empfangen, ja vielleicht sogar vom Glauben abgefallen sind», aber «auch die Brüder [...], die nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft mit uns stehen» sowie «alle diejenigen [...], die Christus nicht als ihren Erlöser anerkennen» (PO 9).

Diese Umschreibung des priesterlichen Dienstes öffnet den Blick auf die anderen, wichtigeren Konzilsdokumente, namentlich auf die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, auf die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* und auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit ihrer christozentrischen und gerade deshalb alle Menschen und jeden Menschen umfassenden Anthropologie,<sup>4</sup> aber auch auf das Ökumenismuskonkordat *Unitatis redintegratio* und die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*. Wenn man sich fragt, was das Konzil den Priestern zu sagen hat, müsste man vor allem diese Dokumente aus priesterlicher Perspektive neu lesen und neu bedenken.

In der Liturgiekonstitution werden naturgemäß die Priester, bzw. die Seelsorger immer wieder genannt und ihre Aufgaben umschrieben.<sup>5</sup> Darüber hinaus betrifft auch das meiste, was das Konzil allgemein über die Liturgie sagt, in erster Linie die Priester. So etwa die Liturgie als «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» (SC 10), das Pascha-Mysterium von Tod und Auferstehung Christi, um das «das ganze liturgische Leben kreist» (SC 6), sowie «jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift [...], von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt» (SC 24). Daraus ergibt sich die rechte Disposition zum «Dienst der Predigt», der «vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie [schöpfen soll], ist sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allezeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier» (SC 35).

Das wird in der Konstitution über die göttliche Offenbarung weiter ausgeführt und vertieft. Die Priester und Seelsorger werden darin zwar nur gegen Schluss zweimal genannt (DV 25); doch das Dokument hat ihnen auch zweimal den Ehrentitel «Diener des Wortes» (DV 23; 24) zuerkannt, den bisher die evangelischen Pastoren für sich gepachtet hatten. Auch alles, was das Konzil kurz, aber eindringlich über die Heilige Schrift im Leben der Kirche

sagt, gilt zweifellos in erster Linie für die Priester: «Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht» (DV 21).

Diese kurzen Hinweise und Auszüge können zeigen, dass sich aus den großen Konzilstexten ein vertieftes Verständnis des priesterlichen Dienstes, und darüber hinaus eine eigentlich priesterliche Spiritualität herauslesen ließe. Diese Spiritualität könnte man mit einem vielzitierten Wort Karl Rahners dahingehend zusammenfassen, dass «der Priester der Zukunft ein Mystiker sein wird oder nicht sein wird».

Eine weitere Anregung, die ebenfalls zu bedenken und besser auszuformulieren wäre, gibt das Priesterdekret bezüglich der Gemeinschaft, der *communio*, der Priester untereinander und mit dem Bischof. Das Dekret empfiehlt ein Gemeinschaftsleben der Priester (PO 8)<sup>6</sup> und das Teilen, ja Zusammenlegen der Einkünfte (PO 8 und 21). Es weist auch wiederholt etwas schüchtern darauf hin, dass die Priester einer Diözese zusammen das Presbyterium bilden (PO 7, 8, 19, 20)<sup>7</sup>, ähnlich dem Kollegium der Bischöfe, und dass es in einem Priesterrat (den das Dekret über das Hirtenamt noch nicht kannte) seinen Ausdruck und seine Stimme gegenüber und mit dem Bischof finden soll (PO 79). Doch wie die Kollegialität der Bischöfe (und damit die synodale Struktur der Kirche) zwar in den Konzilstexten steht, im kirchlichen Alltag jedoch bisher nur unvollkommen gelebt wird, so muss auch die Rolle des Presbyteriums und des Priesterrats noch genauer definiert und in der Praxis verbessert werden. Hier hat das Konzil Wünsche geweckt, die erst noch zu erfüllen sind.

Erstaunlich offen und bedenkenswert sind die Ausführungen über den priesterlichen Zölibat ausgefallen (PO 16), wohl unter dem Einfluss der katholischen Ostkirchen. Obwohl Papst Paul VI. die Bischöfe gebeten hatte, sich darüber nur schriftlich an ihn, nicht aber öffentlich in der Konzilsaula zu äußern, da dieses Thema «große Klugheit verlangt und von sehr großer Bedeutung ist.»<sup>8</sup> Dennoch sind die Formulierungen im Schlussdokument offener als in späteren lehramtlichen Äußerungen. Auch die schon in der römischen Diözesansynode gemachten Aussagen über ein mögliches Versagen der Priester verdienen Beachtung:

Schließlich werden sich die Priester, aufgrund der gleichen Gemeinschaft im Priestertum, in besonderer Weise denen gegenüber verpflichtet wissen, die unter irgendwelchen Schwierigkeit leiden; sie sollen ihnen rechtzeitig Hilfe zukommen lassen, wenn nötig durch taktvolle Ermahnung. Mit brüderlicher Liebe und großer Herzensgüte sollen sie aber denen zur Seite stehen, die in irgendwelchen Punkten versagt haben; für sie müssen sie sich mit inständigem Gebet bei Gott verwenden und sich ihnen gegenüber stets als wahre Brüder und Freunde erweisen (PO 8).

Somit trägt der Schein, dass sich die Konzilsväter wenig um ihre Priester gekümmert haben, wenigstens teilweise. Auch über das Priestertum wäre in den Konzilstexten noch recht viel Unabgeholtenes zu finden. Seine Entdeckung und Umsetzung könnte sich in der gegenwärtigen Krise des Priestertums als hilfreich erweisen. Es würde die Bereitschaft erfordern, die angerissenen Gedanken zu vertiefen, sie zu Ende zu denken und sie in die Praxis umzusetzen. Das Priestertum müsste nicht mehr einfach «von oben», vom Bischofsamt her definiert werden, aber auch nicht einfach in Absetzung vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Vielmehr wäre die bleibende Verwirklichung des Priestertums auch in den Bischöfen zu betonen, die ja jahrelang Priester waren und auch als Bischöfe in erster Linie Priester bleiben und priesterliche Dienste ausüben. Das Priestertum wäre als eine besondere, der Kirche geschenkte Dienstgnade, ein Charisma, zu sehen, «aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott» (Hebr 5,1), wobei der gleiche Hebräerbrief hinzufügt: «Und keiner nimmt sich eigenmächtig diese Würde, sondern er wird von Gott berufen, so wie Aaron» (Hebr 5,4). Auch die «Kollegialität» der Priester untereinander und mit ihrem Bischof wäre im Bewusstsein des einen und gleichen Priestertums bei Bischöfen und Priestern zu stärken und ausdrücklicher in die Praxis umzusetzen. Soweit dies neue gesamtkirchliche Weisungen und kirchenrechtliche Anpassungen erforderte, müsste dafür kein neues Konzil einberufen werden; die Autorität einer Bischofssynode zusammen mit dem nachsynodalen Schreiben des Papst könnte dafür wohl genügen. In ähnlicher, weniger tief eingreifender Weise hat dies das nachsynodale Schreiben Papst Johannes Pauls II. *Pastores dabo vobis* (1992) über die Ausbildung der Priester in der heutigen Zeit bereits getan. Es erwähnt eingangs, dass sich die Bischofssynoden bereits viermal (1967, 1971, 1974 und eben 1990) mit der Priesterfrage befasst haben, und zeichnet dann in den Kapiteln II und III (Nr. 11–33) ein viel zeitgemäheres, besser nachvollziehbares, christozentrisches Priesterbild als im Konzilsdokument. Das zeigt einerseits, dass einige Konzilsdokumente durchaus verbessert werden können.<sup>9</sup> Andererseits hat aber auch dieses Dokument fast nur in den Anstalten für die Priesterausbildung einige Beachtung gefunden. Der eingangs festgestellten scheinbaren Priestervergessenheit des Konzils ist somit eine weitgehende Konzilsvergessenheit vieler Priester gegenüber zu stellen. Die Kluft zwischen Konzilsereignis, Konzilstexten und Konzilsrezeption, diese vielfach nur durch die Medien vermittelt, zeigt sich auch hier.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In seinem nachsynodalen Schreiben *Pastores dabo vobis* von 1992 analysiert und beurteilt Papst Johannes Paul II. zunächst relativ ausführlich die Situation, in der am Ende des zweiten Millenniums die Priesterberufe wachsen müssen (Nr. 5-10). Dann beginnt er seine Darlegungen über die «Krise der priesterlichen Identität» mit einem Zitat aus seiner Schlussansprache an der Synode: «Diese Krise war [...] in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil entstanden. Sie hatte ihren Grund in einem irrigen, zuweilen sogar bewusst tendenziösen Verständnis der Lehre des Konzils. Hier liegt ohne Zweifel auch eine der Ursachen für die große Zahl von Verlusten, die die Kirche damals erlitt, Verluste, die den pastoralen Dienst und die Berufungen zum Priestertum, besonders die missionarischen Berufungen schwer getroffen haben» (Nr. 11).

<sup>2</sup> Zur Geschichte des Dekrets vgl. die Darlegungen von Joseph LÉCUYER, einem der Sekretäre der entsprechenden Kommissionen: *Die Geschichte des Dekrets*, in: LThK<sup>2</sup> (1960), Ergänzungsband III, 128-140.

<sup>3</sup> Ob die Umstellung zwischen «Leben» und «Dienst» von einem Bischof der Gruppe um Kardinal Lercaro vorgeschlagen wurde, die sich die Devise Congars «Für eine dienende und arme Kirche» (Yves CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963; dt.: *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965) zu eigen gemacht hatte, konnte ich nicht feststellen. Auch die späteren Ausführungen über die besondere Sorge für die «Armen und Geringen» (PO 6) und über die Armut der Priester und die Verwendung ihrer Einkünfte (PO 17, 20) scheinen aus dieser Ecke zu stammen.

<sup>4</sup> Vgl. den von Johannes Paul II. gerne und oft zitierten Satz aus *Gaudium et spes* 22: Christus, «der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.»

<sup>5</sup> *Sacrosanctum Concilium* 7, 11, 14, 18, 19, 22, 28, 32, 33, 35, 41, 42, 48, 55, 56, 57, 68, 77, 84, 86, 87, 90, 95, 96, 99, 100, 114.

<sup>6</sup> So schon das Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe, *Christus Dominus* 30.

<sup>7</sup> So schon die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 41.

<sup>8</sup> Vgl. LÉCUYER, *Geschichte des Dekrets* (s. Anm. 2), 136.

<sup>9</sup> Ein klassisches Beispiel ist die Verbesserung des recht enttäuschenden Dekrets *Inter mirifica* über die sozialen Kommunikationsmittel durch die nachfolgende, sehr nützliche Pastoralinstruktion *Communio et progressio* von 1971.

CHRISTIAN STOLL · WIEN

## KIRCHE DER ZUKUNFT

*Der eschatologische Charakter der Kirche nach «Lumen Gentium»*

Was Karl Barth einmal mit Blick auf die Eschatologie formulierte – sie sei ein «harmloses Kapitelchen am Ende der Dogmatik»<sup>1</sup> geworden – ließe sich auch auf das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* übertragen. Dies liegt, wie auch Barth überzeugt war, nicht am Stoff selbst, sondern daran, wie er in der Theologie behandelt wurde. Walter Kardinal Kasper hat kürzlich erneut auf die stiefmütterliche Rolle der vier Nummern über den «endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche» in der Theologie der vergangenen Jahrzehnte hingewiesen.<sup>2</sup> Im breiten Strom der Rezeption von *Lumen Gentium*, der sich auf die ersten vier Kapitel des Textes konzentriert, ist das siebte weitgehend untergegangen. Die konkrete Organisation der Kirche, besonders die Frage nach dem Verhältnis von Laien und Amtsträgern, dominierte die ekklesiologischen Debatten nach dem Konzil. Dabei droht die Kirche das Wesentliche aus dem Blick zu verlieren, wenn sie nicht in die Zukunft schaut, wenn sie sich nicht als Kirche der Zukunft versteht. Damit ist weder ein futurologisches Sehertum noch eine billige Vertröstung auf den jüngsten Tag gemeint, sondern ihr innerstes Wesen als christusförmige Gemeinschaft: Zu Christus, dem sie sich bereits jetzt zugehörig weiß, bewegt sie sich hin. Das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution lädt dazu ein, dies neu wahrzunehmen und die Kirche als Kirche der Zukunft zu entdecken.

Drei Gesichtspunkte fallen dabei besonders ins Auge: Den ersten kann man als eschatologische Öffnung des kirchlichen Blickfeldes bezeichnen. Die ekklesiologischen Leitlinien von *Lumen Gentium* werden unter eschatologischem Vorzeichen fortgeführt, was einen doppelten Effekt hat. Einerseits erscheint das Eschaton als gemeinschaftliche Wirklichkeit, andererseits tritt die Kirche in ihrer alle Zeiten umspannenden Weite und ihrem universalen soteriologischen Anspruch, der sich auf alle Menschen richtet,

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

hervor (1). Diese Perspektive bedeutet nicht, die konkrete geschichtliche Kirche zu vergessen und Reformanliegen spirituell stillzulegen. Bis heute wird in der orthodoxen Theologie beklagt, die westliche Ekklesiologie trage der eschatologischen Dimension der Kirche zu wenig Rechnung. Das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution bietet hier eine wichtige Gegenstimme, zumal es wesentlich auf Traditionen der Ostkirche zurückgreift. Im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie kann es weiterführen, weil es den Blick auf die gemeinsame Verbundenheit mit der himmlischen Kirche richtet (2). Ein dritter Gesichtspunkt betrifft schließlich das Problem, wie sich die in der Kirche gegenwärtige eschatologische Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit deuten lässt. Diese Frage hat die Theologie des 20. Jahrhunderts insbesondere in der Auseinandersetzung mit politischen Utopien beschäftigt. *Lumen Gentium* streift diese Frage nur, kreist jedoch um eine neue Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit, wie sich bei genauerem, die Textgeschichte mit einbeziehenden, Lesen zeigt (3).

### 1. Kirche als universale Gemeinschaft

Die Erneuerung der Ekklesiologie zählte zweifellos zu den wichtigsten Anliegen des Zweiten Vatikanums. Das «Jahrhundert der Kirche» (O. Dibelius) begann für die katholische Theologie bereits Jahrzehnte vor dem Konzil, auch wenn ekklesiologische Neuerungen zunächst beargwöhnt wurden. Programmatische Entwürfe wie Henri de Lubacs «Catholicisme» richteten ihren Blick neu auf den sozialen Charakter der Kirche und schöpften dabei aus dem patristischen Schatz gemeinschaftlicher Allegorien für die Kirche.<sup>3</sup> Damit war nicht nur gegen eine Engführung der Kirche auf den Klerus Stellung bezogen, sondern das in Christus begründete Heil selbst neu als wesentlich gemeinschaftliches in Erinnerung gebracht. Mit dem Stichwort «Heilsindividualismus» wurde in der Theologie bald eine Fehlentwicklung gekennzeichnet, die die Kirche als Vehikel für die individuelle Seelenrettung erscheinen ließ. Demgegenüber rückte nicht nur die Heilswirklichkeit selbst neu als gemeinschaftliche und damit im wahren Sinne als kirchliche in den Blick, sondern auch die universale Sendung der Kirche zur ganzen Menschheit. Diese Sendung – so musste neu herausgestellt werden – bezieht sie aus ihrem christologischen Fundament: Christus ist das Licht der Völker (*LG* 1). Die Kirche kann keine selbstgenügsame Gemeinschaft sein, da sie auf den universalen Heilswillen Christi verwiesen bleibt.<sup>4</sup> Ihre Verwurzelung in Christus bedeutet keine starre Identifikation, sondern verlangt von ihr eine doppelte Offenheit: für Christus, dessen Anspruch sie sich immer wieder neu öffnen muss, für alle Menschen, denen sie das in Christus begründete Heil nahebringen soll. Gemeinschaftscharakter und sakramentale Bestimmung der Kirche sind somit zwei entscheidende Kennworte der ekklesiologischen Erneuerung im Umfeld des Konzils. Sie

laufen in einer universalen soteriologischen Perspektive zusammen, wie sie die berühmte Definition der Kirche am Beginn von *Lumen Gentium* ausdrückt: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1).

Es lag nahe, diese Weichenstellungen auch in die Eschatologie hinein fortzuführen. Das Konzil hat dies jedoch nicht zusammenhängend getan und die Eschatologie nur versprengt behandelt.<sup>5</sup> Auch das siebte Kapitel von *Lumen Gentium* berührt nur einige Aspekte, die in ihrer Auswahl jedoch deutlich auf das ekklesiologische Programm des ersten Kapitels verweisen. Das zeigt bereits ein kursorischer Blick auf die verschiedenen Fassungen des Textes. Ursprünglich nicht als Bestandteil der Kirchenkonstitution geplant, bezogen sich erste Entwürfe des Kapitels vor allem auf die Heiligenverehrung und die Bewährung des einzelnen Kirchengliedes im Ringen um sein ewiges Heil.<sup>6</sup> Mit der Heiligenverehrung war den zuständigen Kommissionen zwar ein Thema vorgegeben, das rückblickend als besonders geeigneter Anknüpfungspunkt erscheint, um den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche in Erinnerung zu rufen. Auch hier musste jedoch ein weiter Weg zurückgelegt werden, um die Theologie der Heiligenverehrung in ihrer Verquickung mit dem individuellen Seelenheil, insbesondere über die Lehre vom Purgatorium, von individualistischem und quantifizierendem Ballast zu befreien. Der in der Konzilsaula schließlich diskutierte Text zeigt im Vergleich zur vorherigen Fassung noch einmal deutlicher das Bemühen, die irdische und die himmlische Kirche, zu der die Engel und die Heiligen gehören, aber auch die Christen im Purgatorium, in einer Gesamtschau als eine einzige Gemeinschaft vorzustellen. Die mit der Überarbeitung betraute Kommission, der auch Yves Congar und Karl Rahner angehörten, ersetzte die abstrakte Rede von den Gliedern der Kirche durch das ekklesiale «Wir», die Kirche hieß nun auch hier «Gemeinschaft (*Communio*) des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi», dessen Einheit durch die «Übung brüderlicher Liebe» gestärkt werde.<sup>7</sup> Die Heiligenverehrung findet darin ihren Platz. Zwar erwähnt auch der endgültige Text das Purgatorium sowie die Lehre von den Verdiensten (vgl. LG 49), die die Heiligen erworben haben. Diese Lehrstücke stehen jedoch hinter der Einordnung in die große Liebesgemeinschaft von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zurück und beziehen von da aus einen neuen Sinn. Nirgends ist davon die Rede, dass die Heiligen angerufen werden, um eine einzelne Seele aus dem Fegefeuer zu retten. Die Kirche erscheint vielmehr als universale Gemeinschaft «brüderlicher Sorge» (LG 49), deren Einheit besonders in der Liturgie sichtbar wird.

Auch der sakramentale Charakter der Kirche und ihre universale soteriologische Sendung schlagen sich im siebten Kapitel – besonders in den

ersten drei Absätzen – deutlich nieder. Das oft als Summe der Ekklesiologie von *Lumen Gentium* angeführte Wort von der Kirche als «universalem Heilssakrament» findet sich nämlich nicht im ersten Kapitel, wo es der Sache nach entfaltet wird, sondern erst hier. Der universale Heilswille Christi, der Sakramentalität und Sendung der Kirche begründet, wurde also im Zusammenhang mit der Eschatologie noch einmal bekräftigt. Karl Rahner – dessen Einfluss auf *Lumen Gentium* mittlerweile gut untersucht ist – verwendete das Prädikat «universal» gegen eine enge Auslegung des Axioms *Extra Ecclesiam nulla salus*.<sup>8</sup> Der Ausdruck fügt sich dabei ein in eine Reihe universalistischer Schriftstellen, die Christus als den Erlöser aller Menschen herausstellen. Die Rede ist von der «Wiederherstellung», «die uns verheißen ist und die wir alle erwarten» (LG 48). Man geht wohl nicht zu weit, wenn man die Konzilsväter hier ihre Hoffnung auf die Erlösung aller Menschen ausdrücken sieht. Dies wird umso deutlicher, wenn man beachtet, dass die drei universalistischen Absätze erst nach der Diskussion in der Konzilsaula eingefügt wurden. Obwohl der vorherigen Fassung in der Aula vereinzelt ein unzulässiger Universalismus vorgeworfen worden war, da sie keinen Hinweis auf einen doppelten Gerichtsausgang enthielt,<sup>9</sup> hat dies den Text nicht beeinflusst. Die Bekräftigung der universalen soteriologischen Perspektive im endgültigen Text kann daher wohl als bewusste Entscheidung, die sakramentalen und gemeinschaftlichen Linien in die Eschatologie hinein fortzuführen, gedeutet werden. Die Ergänzung durch die drei Abschnitte, deren Ausarbeitung Y. Congar übertragen wurde, entsprach – wie die Rede vom universalen Heilssakrament zeigt – einerseits der theologischen Linie einer einflussreichen Gruppe von Konzilsvätern.<sup>10</sup> Eine nicht zu unterschätzende Wirkung hatten jedoch auch die in der Aula vorgetragenen Einwände einiger Bischöfe aus der ostkirchlichen Tradition.

## 2. Ostkirchliche Einflüsse und ökumenisches Potenzial

Das in der Konzilsaula zur Diskussion gestellte Kapitel enthielt bereits die beschriebene Gesamtschau auf die Liebesgemeinschaft der Kirche, die auch die Heiligen und die Verstorbenen einschließt. Allerdings begann das Kapitel immer noch mit einem recht individualistisch gefärbten Abschnitt «über den eschatologischen Charakter unserer Berufung». Dagegen wandten in der Konzilsaula zwei Konzilsväter Motive einer gemeinschaftlichen Eschatologie aus der ostkirchlichen Tradition ein, die in den Endtext eingegangen sind. So äußerte Maxim Hermaniuk, Bischof einer ukrainisch-katholischen Diözese, in der Aula nachdrücklich den Wunsch, die irdische Kirche als eschatologisch bestimmte Gemeinschaft deutlicher herauszustellen. Mit zahlreichen Verweisen auf die Liturgien der Ostkirche hob Hermaniuk hervor, dass die eschatologische «Wachsamkeit» keine Haltung meine, die nur den einzelnen und sein Seelenheil betreffe, sondern eine *vigilantia*



*communitaria* sei. Dies zeige sich besonders in der Eucharistiefeyer, die die gemeinschaftliche Vollendung auch in gemeinschaftlicher Form vorwegnehme. Die Bedeutung der Eucharistie als kirchlicher und eschatologischer Ort wurde daraufhin deutlicher hervorgehoben (Vgl. LG 50).

Zahlreiche theologische Anregungen, die später in den Text eingegangen sind, brachte schließlich die Ansprache des maronitischen Bischofs Ignace Ziadé. Mit spitzer Zunge beklagte er, dass in dem Kapitel bisher nirgends vom Heiligen Geist die Rede sei. Die westliche Ekklesiologie sei zwar in ihrer christologischen Dimension sehr entwickelt, die pneumatische Dimension stecke jedoch noch in der Pubertät.<sup>11</sup> Für einen Orientalen sei das Kapitel wie eine Liturgie ohne Epiklese. Ziadé maß dieser Frage schon damals weitreichende Bedeutung für den ökumenischen Dialog bei und trat dafür ein, den Heiligen Geist stärker als Vermittler der eschatologischen Dimension herauszustellen. Dies wurde insbesondere in den ersten drei Abschnitten deutlich nachgeholt und gipfelt in dem bereits angerissenen Satz: «Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche...» (LG 48).

Auch wenn das siebte Kapitel von *Lumen Gentium* ostkirchlichen Einfluss verrät, wurde der Vorwurf, die westliche Ekklesiologie vernachlässige die pneumatologische und eschatologische Dimension der Kirche, in der Orthodoxie immer wieder laut.<sup>12</sup> Das Ökumenismusdekret des Konzils schweigt darüber. Im Münchener Dialogdokument von 1982 über das «Geheimnis der Kirche» spielen dann beide Themen gemeinsam mit der gemeinschaftlich-eucharistischen Prägung der Kirche eine bedeutende Rolle.<sup>13</sup> Nach einigen Krisenjahren in den katholisch-orthodoxen Beziehungen hat der Dialog inzwischen wieder etwas an Fahrt aufgenommen. Auch von orthodoxer Seite wurde das kurze siebte Kapitel aufmerksam zur Kenntnis genommen und gar als Wegweiser für den ökumenischen Dialog der Zukunft empfohlen.<sup>14</sup> Sich gemeinsam in die eine universale eschatologische Kirche eingebunden zu wissen, kann den Blick in den Himmel weiten und der pilgernden Kirche aus Sackgassen helfen. Auf deren vergängliche Gestalt wird im Übrigen ausdrücklich hingewiesen. Die pilgernde Kirche trage «in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht...» (LG 48).<sup>15</sup> In ökumenischer Absicht verdient das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution mithin mehr theologische Aufmerksamkeit.

Die Ansprachen der beiden Bischöfe zeigen aus heutiger Sicht jedoch nicht nur die Bedeutung des Kapitels für den ökumenischen Dialog mit der Ostkirche. Sie weisen auch den Weg zum zentralen Thema der schließlich eingefügten ersten drei Absätze: die im Christusgeschehen angebrochene und in der Kirche lebendige Zukunft.

### 3. Zukunft zwischen Zeit und Ewigkeit

Mit der Wiederentdeckung des eschatologischen Verkündigung Jesu in der protestantischen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts erwachte die christliche Eschatologie aus einem Dornröschenschlaf.<sup>16</sup> Auch in der katholischen Theologie wuchs allmählich die Unzufriedenheit mit der neuscholastischen Eschatologie. Eine bloße «Lehre von den letzten Dingen» über die Vorgänge des «jüngsten Tages» müsse die eschatologische Spannung, welche die junge Kirche dem Zeugnis der Schrift nach prägt, verfehlen. Dass das Eschaton in Christus bereits begonnen habe und in der Kirche lebendig sei, wurde bald zur überkonfessionellen theologischen Überzeugung, ohne dass genau geklärt war, was der Anbruch des Eschatons bedeutet. Als zentrales Problem erwies sich bald, wie die eschatologische Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit verstanden werden kann. Sollte die neutestamentliche Rede vom bereits angebrochenen Reich Gottes ernst genommen werden und die Eschatologie kein Thema des letzten Tages bleiben, musste die angebrochene eschatologische Zukunft einerseits in ihrer Überlappung mit der geschichtlichen Zeit des Menschen herausgestellt, andererseits in ihrer göttlichen Überlegenheit über die Zeit festgehalten werden. In der katholischen Theologie wuchs dabei die Einsicht, dass die lange bemühte aristotelische Unterscheidung von Ewigkeit und Zeit, in der die Ewigkeit Gottes als Nicht-Zeit gegen die geschichtliche Zeit des Menschen ausgespielt wird, letztlich dem geschichtlichen Charakter der christlichen Offenbarung nicht gerecht werden kann.<sup>17</sup> Die eschatologische Zukunft kann nicht einfach der Ewigkeit Gottes als Nicht-Zeit zugeordnet werden, wenn sie in der Geschichte «anbrechen» soll. Die Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung beschäftigt seither die Theologie.

Besondere Brisanz gewann sie in politisch zugespitzten Situationen. Bedeutet der Anbruch der «letzten Zeit» den Beginn einer neuen besseren Zukunft in der Geschichte der Menschheit? Wie sollte die Zukunft Gottes von geschichtsimmanenten Utopien unterschieden werden? Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich dieser Frage nicht eingehend gewidmet. Einer besonders heftigen Phase der Auseinandersetzung in dieser Hinsicht lag es auch noch voraus. Dennoch ist klar, dass die Väter nirgends eine bestimmte geschichtliche Utopie auszeichnen, indem sie diese zur bevorzugten Analogie des angebrochenen Reiches Gottes erklären. In einer viel beachteten Passage der Konstitution *Gaudium et spes* erklärt das Konzil salomonisch, der «irdische Fortschritt» sei zwar «eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden», habe aber «doch große Bedeutung für das Reich Gottes» (GS 39). Auch das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution kreist um die Frage nach dem Wesen der eschatologischen Zukunft im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit. Bei näherem Hinsehen bietet es zwei verschiedene

Zugänge zu diesem Problem, die weiterhin als Orientierungspunkte für die theologische Diskussion dienen können.

Ein Weg zum Verstehen führt über die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Liebe, wie sie das Kapitel in die Eschatologie hinein fortführt, indem es die Einheit von himmlischer und pilgernder Kirche in der Liebe betont. Dies wirkt sich auch auf das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit aus. Soll die Einheit der Kirche bis in die himmlische Kirche der Heiligen hinein denkbar sein, kann die Ewigkeit des Eschatons nicht als selbstgenügsame, bewegungs- und zeitlose Sphäre verstanden werden. Henri de Lubac hat diesen Zusammenhang breit entfaltet. Aus dem Gemeinschaftscharakter der Kirche folge unmittelbar, dass Zeitlichkeit und Geschichte eine besondere Bedeutung zukomme. So verstanden die Kirchenväter die christliche Erlösungsbotschaft nicht als Anleitung zur Flucht aus der Zeit in die Nicht-Zeit. Die Weltgeschichte erscheine nicht als «das bewegliche Bild einer unbeweglichen Ewigkeit» wie in der griechischen Philosophie, sondern werde von der Liebe Christi allmählich ergriffen.<sup>18</sup> Die Liebe, die als trinitarisches Verhältnis zwischen Vater und Sohn das Wesen Gottes ausmacht, dient gleichsam als Klammer zwischen Zeit und Ewigkeit und überbrückt so ihre schroffe Entgegensetzung in der aristotelischen Metaphysik. Sie erstreckt sich dabei nicht nur auf die Seele aller Menschen, sondern auf den ganzen Menschen in seiner leib-geistigen Verfassung. Das angebrochene Eschaton meint demnach zuerst die in Christus in die Zeit eingetretene innertrinitarische Liebe, die einen dynamischen Prozess der Verwandlung der Welt durch diese Liebe in Gang setzt. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist dabei einerseits übergeschichtlich, andererseits eine dynamische Beziehung, die zur Teilgabe in die menschliche Geschichte hinein drängt. In dieser dynamischen Ewigkeit liegt der Angelpunkt der eschatologischen Zukunft, «von oben» überführt Christus die Schöpfung in die ewige Liebe.

Ein zweiter Zugang eröffnet sich, indem man seinen Blick zunächst auf den Anbruch der eschatologischen Zukunft, mithin auf die Neuheit des Christusgeschehens richtet. Der Auferstehung Christi von den Toten kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Hier gelangt der Sieg über den Tod zum Durchbruch. So beziehen sich auch die ersten drei Abschnitte des siebten Kapitels ausschließlich auf die Auferstehung Christi als Ausgangspunkt der universalen Sendung des Heiligen Geistes, in der die «Wiederherstellung» fortgesetzt werde. In diesem Ereignis ist «das Ende der Zeiten also bereits zu uns gekommen» und «wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen» (LG 48). Der Ausgangspunkt liegt hier zunächst in einem geschichtlichen Ereignis, dessen Überzeitlichkeit in seinem universalen Verheißungscharakter gründet. Die angebrochene eschatologische Zukunft erscheint zeitlicher, da sie nicht zuerst vom ewigen Verhält-

nis der innertrinitarischen Liebe ihren Ausgang nimmt, sondern vom Christusgeschehen in einer zeitlich fortlaufenden Linie nach «vorne» blickt.

Dass dieser Zugang einen eigenständigen Ursprung hat, zeigt die Geschichte des Textes, insbesondere der drei nachträglich eingefügten Absätze zu Beginn des Kapitels. Wiederum liefert die Ansprache des Orientalen Ziadé in der Aula entscheidende Stichworte, indem er auf die Neuheit der Zeit abhob, in der die Kirche lebt: «Jene Zeit beginnt in der Auferstehung Christi [...]. Wenn auch keimhaft, so ist doch das Reich Gottes wirklich unter uns. Die Zeit ist also neu, weil das wahrhaft Neue, nämlich der Heilige Geist, bereits ankommt.»<sup>19</sup> Es folgt ein Ausdruck, der heute allzu selbstverständlich verwendet wird, jedoch Schlüsse auf die theologische Herkunft der Argumentation des maronitischen Bischofs zulässt: Die angebrochene «neue Zeit enthält *schon und noch nicht* (iam ac nondum) das Reich Gottes.» Der Ausdruck wurde von dem evangelischen Exegeten Oscar Cullmann in die Theologie eingeführt und ist rasch zum theologischen Gemeinplatz geworden. Bei Cullmann steht er jedoch für die radikale Verzeitlichung des christlichen Gottesbegriffs. Indem das Christentum mit einem Ereignis beginne, das seinerseits in eine zeitliche Zukunft verweise, biete es für philosophische Ewigkeitskonzepte keinen Raum.<sup>20</sup> An Cullmanns Vorstoß knüpfte auch die erneuerte orthodoxe Theologie an, wie sie sich seit den 1920er Jahren vor allem im Pariser Exil entwickelte. Dass auch Ziadé diese zur Kenntnis nahm, ist jedenfalls nicht auszuschließen. Bei einer Reihe orthodoxer Exiltheologen stand die Frage nach der eschatologischen Zeit auf dem Programm.<sup>21</sup> In patristischen Studien wurde aufgezeigt, wie sehr sich das biblische Zeitverständnis nach Auffassung der Kirchenväter von der platonischen Vorstellung einer zyklischen Zeit des Kosmos, dem ein zeitloses erstes Prinzip gegenüber steht, unterscheidet.<sup>22</sup> Der theologische Angelpunkt für die Bestimmung der eschatologischen Zukunft lag auch hier in Christi Auferstehung, die die universale Sendung der Kirche zur ganzen Menschheit, begründet.<sup>23</sup> Diese Hinweise legen nahe, dass zumindest die ersten drei Abschnitte des siebten Kapitels von *Lumen Gentium* einen anderen Akzent setzten, was die Bestimmung der eschatologischen Zukunft anbelangt, indem sie von der im Christusereignis begründeten Zukunft ausgehen.

Die beiden genannten Zugänge haben also unterschiedliche Ausgangspunkte. Geht der erste vom Eintritt der innertrinitarischen Liebe in die geschichtliche Zeit der Welt aus, setzt der andere beim Christusgeschehen als zeitlichem Ereignis an. Beide Wege dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, soll nicht entweder die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens oder der trinitarische Gottesbegriff in Frage gestellt werden. Wie beides aber konkret zu vermitteln ist, bleibt eine offene Frage. Der Konzilstext bietet diesbezüglich mehr eine Problemanzeige als eine Lösung. Auch so

bietet er für eine Theologie der eschatologischen Zukunft jedoch wichtige Orientierungspunkte.

### *Ausblick*

Ein «harmloses Kapitelchen» sollte man in den Ausführungen des Konzils über den eschatologischen Charakter der Kirche nicht sehen. Die Kirche wird als universales Heilssakrament auch in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung sichtbar. Indem sie die Verbundenheit von pilgernder und himmlischer Kirche immer neu bedenkt, kann sie aus Selbstgenügsamkeit und Engherzigkeit ausbrechen. Der Dialog mit der orthodoxen Kirche ist nur ein Feld, auf dem sich die eschatologische Weitung des kirchlichen Blickfeldes bewähren kann. Die Frage nach dem Wesen der eschatologischen Zukunft, muss sie dabei auch weiterhin stellen. Die Kirchenkonstitution weist auch hier einen Weg, der allerdings verschiedene Facetten kennt. Hier gilt es weiterzudenken.

Zwei diskussionswürdige Probleme seien abschließend zumindest angerissen. So lässt sich beispielsweise die politische Verzweckung der christlichen Eschatologie mit durchaus verschiedenen Argumenten abweisen. Hält man die Vollendung der eschatologischen Zukunft vor allem deshalb für unmöglich, weil dies in der Zeit nicht denkbar ist, wird der metaphysische Gegensatz von Zeit und Ewigkeit deutlicher aufrecht erhalten, auch wenn Ewigkeit nun dynamisch als innertrinitarisches Liebesverhältnis verstanden wird. Im Ergebnis wird man Eschatologie und politische Welt daher getrennten Sphären zuweisen und die Unverfügbarkeit des Eschatons primär philosophisch deuten.<sup>24</sup> Begreift man die Ausständigkeit der eschatologischen Vollendung dagegen stärker vom Ereignis der Auferstehung her als in Christus zwar vorweggenommenes, aber noch nicht universal verwirklichtes Geschehen, gewinnt die eschatologische Zeit dagegen einen geschichtlicheren und auch theozentrischeren Charakter. Als schon angebrochene aber noch nicht verwirklichte Zukunft steht sie gleichsam positiv gegen Versuche des Menschen, sich selbst in der Geschichte zu vollenden.<sup>25</sup> Diesen Weg hat die erneuerte orthodoxe Theologie in vielen Fällen gewählt, um die kritische Kraft der eschatologischen Zukunft gegen Totalitarismen aber auch gegen politische Instrumentalisierungen des Christentums herauszustellen. Insbesondere die Liturgie der Kirche kann so als zeitlicher Ort des Widerstandes hervortreten.<sup>26</sup> Wie die beiden Argumentationsstränge zu vermitteln sind, bleibt weiterhin zu bedenken.

Eine weitere Frage betrifft den Begriff der Ewigkeit. Er scheint kaum verzichtbar, wenn die Vollendung des Menschen im Eschaton denkbar bleiben soll. Eine radikale Verzeitlichung der christlichen Eschatologie würde dazu führen, dass Ewigkeit als eine fortgesetzte Weltgeschichte in einem eschatologischen Raum erschiene. Dies trägt der philosophisch auf-

weisbaren Unfähigkeit des Menschen, sich in der Zeit zu vollenden, noch nicht genügend Rechnung. Eine offene Frage bleibt also, was Ewigkeit bedeuten kann, wenn sie zwar zeitlich, aber nicht als bloßes Nachspiel der Weltgeschichte verstanden werden soll. Von *Lumen Gentium* aus ist diese Frage kaum zu beantworten. Das Konzil führt also nicht nur den eschatologischen Horizont der Kirche vor Augen, sondern stellt ebenso vor die Aufgabe, das Wesen dieses Horizontes weiterhin theologisch zu bedenken. «Das Wesen von Ewigkeit aus den Erkenntnissen und Erfahrungen des christlichen Glaubens heraus neu zu denken», scheint mithin «eine noch weithin offene Aufgabe zu sein».<sup>27</sup> In diesem doppelten Sinne führt das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution zur Kirche der Zukunft.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Karl BARTH, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., München 1922, 486.

<sup>2</sup> Vgl. Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 148.

<sup>3</sup> Vgl. Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe. Catholicisme* (frz. 1938, übersetzt von H.U. v. Balthasar), 3. Aufl., Einsiedeln 1992.

<sup>4</sup> De Lubac erkennt im Wunsch, die ganze Menschheit zu erfassen, eine «Naturnotwendigkeit» der Kirche «Das Erste, das Dringlichste also ist, daß sie wachse, und daß zunächst einmal ihr äußerer Umfang mit der Menschheit sich decke.» Ebd., 198.

<sup>5</sup> Auch wenn kein Schema über die Eschatologie geplant war, äußerten zahlreiche Väter sowie der Papst den Wunsch, wenigstens auf «Grundwahrheiten» der Eschatologie «anzuspielen». Vgl. die *Relatio generalis* AS III/1, 352. Wichtig sind LG 2, 5 u. 8, sowie GS 22.

<sup>6</sup> Vgl. zur Textgeschichte Peter HÜNERMANN, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 505.

<sup>7</sup> Vgl. die Synopse der beiden Textfassungen in AS III/1, 337f. So wurde etwa aus «*omnes tamen qui Christi sunt [...] unam Ecclesiam et unum eius Corpus constituunt*» der Satz «*omnes tamen in eadem Dei et proximi caritate communicamus et eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus.*» Ebd., 337. Auch das Wort vom «*fraternae caritatis exercitium*» findet sich erst im überarbeiteten Text.

<sup>8</sup> Vgl. Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck – Wien 2001, 344–347. Wassilowsky zitiert aus Rahners unveröffentlichtem Kommentar zum deutschen Schema: «Kirche ist universales Heilssakrament, insofern sie das göttlich eingesetzte Zeichen der allgemeinen Verheißung an alle Menschen ist.» Ebd., 345.

<sup>9</sup> Kardinal Ernesto Ruffini forderte sogar, das Kapitel zurückzuziehen. Er beklagte, dass von der Heilsunsicherheit der in Todsünde Verstorbenen nirgends die Rede sei und die Heiligenverehrung nicht genügend mit der Lehre vom Purgatorium in Verbindung gebracht werde. Vgl. AS III/1, 379. In eine ähnliche Richtung ging die schriftliche Eingabe des französischen Benediktinerabtes Jean Prou, der verlangte, die Glaubenssätze von den «Höllenstrafen und der ewigen Verdammnis der in Todsünde Verstorbenen» aufzunehmen. Vgl. AS III/1, 488.

<sup>10</sup> Vgl. Joseph A. KOMONCHAK, *Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft*, in: Guisepppe ALBERIGO (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. IV, Mainz 2005, 1–109, hier 60. Congar erwähnt in einem Brief, dass der Wunsch, die eschatologische Dimension der ganzen Kirche herauszustellen, von den Deutschen vorgebracht wurde. Zum deutschen Schema siehe WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament* (s. Anm. 8), 277–356.

<sup>11</sup> «[E]cclesiologia latina evoluta est in sua dimensione christica tantum, sed adhuc adolescens est in sua dimensione pneumatica.» Vgl. AS III/1, 390.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Ioannis ZIZIOULAS, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in: IKaZ 2 (1973) 133–147.

<sup>13</sup> Vgl. O-RK I/6, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hrsg. u. eingel. v. Harding MAYER u.a., Bd. 2., Paderborn 1992, 531–539.

<sup>14</sup> Vgl. Ioan MOGA, *Verhaltene Öffnung, verhaltende Freude? Zur orthodoxen Rezeption des Ökumenismusdekrets*, in: Jan-Heiner TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 383–395, hier 392f. Dr. Ioan Moga danke ich für Hinweise über die eschatologische Dimension der Kirche in der orthodoxen Theologie.

<sup>15</sup> Erik PETERSON hat dies den «eschatologischen Vorbehalt» genannt. Vgl. *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2011, 44. Noch weiter ging die schriftliche Eingabe des Eisenstädter Bischofs Stephan Laszlo: «*Ecclesia vocatur peregrinans [...] non est sine peccato.*» AS III/1, 484.

<sup>16</sup> Vgl. zur Theologiegeschichte Gisbert GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, in: ders./Norbert Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (=QD 71)*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 11–37, bes. 12f.

<sup>17</sup> Dieses Verdikt über die theologische Tradition ist gewiss pauschal. Man wird jedoch nicht leugnen können, dass das aristotelische Modell, das einen Gegensatz von bewegungs- und zeitlosem Gott und zeitlicher Bewegung im Kosmos annimmt, «zu lange» die Theologie bestimmt hat. So Joseph RATZINGER, *Das Ende der Zeit*, in: Tiemo Rainer PETERS/Claus URBAN, *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 13–31, hier 19.

<sup>18</sup> Vgl. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe* (s. Anm. 3), 125.

<sup>19</sup> AS III/1, 390.

<sup>20</sup> Vgl. Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 2. Aufl., Zollikon – Zürich 1948, 52–59.

<sup>21</sup> Vgl. Marios BEZGOS, *L'eschatologie dans l'orthodoxie du xx<sup>e</sup> siècle*, in: ACADÉMIE INTERNATIONALE DES SCIENCES RELIGIEUSE, *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématique contemporaines*, Paris 1994, 311–328.

<sup>22</sup> Wirkmächtig war die Studie von Georges FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 27–40.

<sup>23</sup> Darin überschneidet sich der Einfluss einer erneuerten orthodoxen Theologie wiederum mit der Theologie des «universalen Heilssakramentes». Beide Strömungen haben wohl die nach der Diskussion in der Aula eingefügten drei Absätze beeinflusst. In diese Richtung weist auch ein Brief Congars, der mit der Ausarbeitung betraut war und über Widerstände klagte: «Man macht weiter mit dem «Platonismus» für das Volk [...] Nichts von Pneumatologie, nichts von Anthropologie, nicht von Kosmologie.» Zit. nach KOMONCHAK, *Ekklesiologie* (s. Anm. 10), 60.

<sup>24</sup> So Joseph RATZINGER, der das Politische ausschließlich der Ethik, nicht der Eschatologie zuordnet. Vgl. *Eschatologie und Utopie*. in: IKaZ 6 (1977) 97–110, bes. 102ff.

<sup>25</sup> «Mit der Herausstellung der Einheit von irdischer und himmlischer Kirche wendet sich die Volk-Gottes-Ekklesiologie gegen jedwede innerweltliche Geschichtsutopie, sei sie fortschrittlicher oder marxistisch revolutionärer Art. Leider ist dieser theozentrische, eschatologische und doxologische Charakter in der bisherigen Rezeption zu kurz gekommen.» Walter KASPER, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: IKaZ 41 (2012) 251–267, hier 257.

<sup>26</sup> Vgl. Ioannis ZIZIOULAS, *Eschatologie et société*, in: *Irenikon* 73 (2000), 275–297, 289: «Dans l'eucharistie, le temps est racheté par l'investissement du futur dans le «maintenant» par une mémoire qui comprend le souvenir du royaume futur». Eindrücklich ist auch Alexanders SCHMEEMANNS Plädoyer, den in der Kirche präsenten eschatologischen Geist als Korrektiv gegen Nationalismus, aber auch gegen eine selbstgenügsame Kirche ernst zu nehmen. Vgl. *Eucharistie*, Freiburg 2005, 180–211. Eine ähnliche Bestimmung der eschatologischen Zeit zeigt sich auch in Erik Petersons antitotalitärer Deutung der christlichen Liturgie: «Der Hymnus der Kirche ist die Transzendierung aller nationalen Hymnen.» Erik PETERSON, *Von den Engeln*, in: DERS., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 195–243, hier 204.

<sup>27</sup> So u.a. gegen Oscar Cullmann RATZINGER, *Das Ende der Zeit* (s. Anm. 17), 19.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

## EIN SPIELBALL HEFTIGER KONTROVERSE

### *Das mariologische Schlusskapitel der Kirchenkonstitution*

Die Fünfzigjahrfeier der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist zu einem Großteil von Postulaten bestimmt. Das beste unter ihnen ist der Aufruf, die Konzilstexte selbst zu lesen und deren Genese zu erforschen. Denn nur unter dieser Voraussetzung erledigen sich abstrakte Debatten, wie sie vor allem in Italien zwischen den «Linken» (die «Bologneser» um Giuseppe Alberigo<sup>1</sup>) und den «Rechten» (die «Römer» um Roberto de Mattei<sup>2</sup>) geführt werden. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden von einem Text die Rede sein, der von den einen als Ausweis des Geistwirkens, von den andern als Ausweis eines Traditionsbruchs charakterisiert wird. Es geht um Wortlaut und Genese des Schlusskapitels der Kirchenkonstitution (LG VIII: *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*).<sup>3</sup>

#### 1. Das Balic-Schema

Die von Papst Johannes XXIII. mit der Vorbereitung des Konzils betraute theologische Kommission hat unter der Leitung von Alfredo Kardinal Ottaviani (1890-1979) und Professor Sebastian Tromp SJ (1889-1975) den Franziskaner Carlos Balic (1899-1977) mit der Abfassung eines mariologischen Schemas beauftragt, das in den Jahren 1961/62 insgesamt fünfmal redigiert wurde. Es trug zunächst den Titel *De Maria, Matre Iesu et Matre Ecclesiae*, nach der vierten Durchsicht den erweiterten Titel *De Maria, Matre capitatis et Matre membrorum Corporis mystici* und schließlich die Überschrift *De Maria Matre Dei et Matre hominum*. Kaum bekannt ist, dass schon die Vorbereitungskommission über eine mögliche Integration der Mariologie in die Kirchenkonstitution diskutiert und sich erst am 2. März 1962 für ein separates Dokument entschieden hat. Die Konzilsperiti Gérard Philips (1898-1972) und René Laurentin (1917-2005) konnten ihre massiven Bedenken nur unzureichend einbringen. So wurde das Schema ohne große Korrekturen, aber unter dem leicht veränderten Titel *De Beata Maria Virgine*

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



*Matre Dei et hominum* am 23.11.1962 allen Konzilsvätern zugeleitet, doch in der ersten Sitzungsperiode nicht mehr behandelt. Nur deshalb hatten etliche Konzilsväter Zeit, den von Balic bestimmten Text zu lesen. Nicht wenige äußerten Kritik an seiner Tendenz, Maria wie Christus der Kirche gegenüberzustellen; sie forderten im Gegenzug eine Erklärung der sogenannten Privilegien Mariens aus der Heilsgeschichte, aus ihrer Urbildlichkeit als Tochter Zion und Ersterlöste. Wohl deshalb erfolgte die abermalige Versendung desselben Schemas zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode unter dem Titel *De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae*. Doch die neue Überschrift konnte kaum verbergen, dass die Vorlage ein Dokument des mariologischen Maximalismus war. Mit diesem Etikett wurden schon im Vorfeld jene Theologen bedacht, die unter der Ägide von Carlos Balic, Gabriele Maria Roschini OFM (1900–1977) und José Antonio de Aldama SJ (1903–1980) für ein weiteres Mariendogma, nämlich die Definition ihrer Miterlöserschaft, und für die lehramtliche Anerkennung der Bezeichnungen «Mittlerin aller Gnaden» und «Mutter der Kirche» plädierten.

Auch wenn man jede Aussage des besagten Schemas<sup>4</sup> durch entsprechende Klarstellungen theologisch rechtfertigen kann, ist seine Einseitigkeit Ausdruck einer Entwicklung, die René Laurentin zu Recht als gegenreformatorisch bezeichnet.<sup>5</sup> In § 1 wird gesagt, dass Maria nicht nur Mutter des göttlichen Mittlers und Erlösers, sondern auch erwählt ist, dessen Erlösungswerk zu verwirklichen. In § 2 wird die gegenüber allen anderen Menschen besondere Stellung Mariens deduktiv aus den christologischen Dogmen gefolgert, statt induktiv aus der biblisch bezeugten Heilsgeschichte erhoben. § 3 wiederholt die in jeder scholastischen Mariologie enthaltenen «Privilegien der Gottesmutter», beschreibt ihr Proprium als Christus analoges «*Prae*» gegenüber der Kirche und rechtfertigt deshalb auch ihre Bezeichnung als «Mittlerin aller Gnaden». Und § 4 bekräftigt die besondere liturgische Verehrung mit dem Argument, dass Maria alle Geschöpfe einschließlich aller Engel und Heiligen weit überragt und als Mutter des Sohnes, als Tochter des Vaters und als Tabernakel des Heiligen Geistes der Kirche gegenübersteht.

## 2. Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Balic-Schemas

Geht es – so bleibt zu fragen – bei dieser Pointierung des Gegenübers der Gottesmutter gegenüber der Kirche nur um das «Ja-Wort» Mariens, nur um das empfangende Einverständnis der Frau, die für den Erlöser das Tor zu den Menschen wurde? Ist Maria auf der Seite der Erlösten oder auf der Seite des Erlösers zu verorten?

Unbestreitbar ist, dass Gott der Frau, die den Erlöser geboren hat, eine überragende Rolle in der Verwirklichung des Erlösungsgeschehens ermög-

licht hat (*merita de congruo* bzw. «Verdienste aus gnädiger Ansehung»). Aber bestimmte Vertreter der nachtridentinischen Scholastik<sup>6</sup> sprechen deshalb von einer *konstitutiven* Miterlöserschaft der Gottesmutter (*merita de condigno* bzw. «Verdienste aus voller Ebenbürtigkeit»). Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) unterscheidet zwischen objektiver und subjektiver Erlösung und wirft seinerseits die Frage auf, ob Maria notwendiges Integral der objektiven Erlösung oder nur Subjekt dessen ist, was sie im Voraus von dem empfängt, den sie gebiert. Scheeben selbst spricht zwar von einer Miterlöserschaft der Gottesmutter, dies aber doch so, dass sie *als Empfängerin* der Erlösungsgnade Christi auch deren Vermittlerin (deren Subjekt) ist. Weniger vorsichtig urteilen die Päpste seit Pius IX.<sup>7</sup> Benedikt XV. bekennt: «Maria hat mit ihrem Sohn mitgelitten und ist gleichsam mitgestorben. Sie hat zum Wohl der Menschheit auf ihre Mutterrechte über ihren Sohn verzichtet und zur Versöhnung der Gerechtigkeit Gottes, soweit es in ihrer Macht stand, ihren Sohn geopfert, so dass man mit Recht sagen kann, dass sie mit Christus das menschliche Geschlecht erlöst hat.»<sup>8</sup> Auf Grund von lehramtlichen Äußerungen dieser Art entstand die Forderung nach einem Corredemptrix-Dogma. Und es waren vor allem die von der Vorbereitungskommission des Konzils favorisierten Mariologen, die keinen Zweifel daran ließen, dass sie die Miterlöserschaft der Gottesmutter im Sinne ihrer Kondignität mit dem Erlöser, also als Integral der objektiven Erlösung, verstanden wissen wollten. Roschini spricht in Analogie zum christologischen Dogma der hypostatischen Union vom *ordo hypostaticus* der Gottesmutter-schaft Mariens<sup>9</sup> und betont, dass Jesus und Maria ein *unicum principium totale nostrae salutis*<sup>10</sup> bilden. Balic<sup>11</sup> und De Aldama<sup>12</sup> halten die Miterlöserschaft Mariens *de condigno* für eine besonders von den «letzten Päpsten»<sup>13</sup> sanktionierte Entfaltung der Tradition. Und weil René Laurentin eben diese Auffassung nicht als Ausdruck von Traditionstreue, sondern im Gegenteil als Traditionsbruch bezeichnet, wird sein Bestseller mit dem Titel «die marianische Frage»<sup>14</sup> zum Fanal aller künftigen Schlachten zwischen mariologischen Maximalisten und Minimalisten, zwischen christotypischen und ekklesiotypischen Mariologen. In diesen Kontroversen hat sich Joseph Ratzinger ebenso eindeutig wie Congar oder Rahner auf die Seite Laurentins und damit der ekklesiotypischen Mariologie gestellt.

### 3. De Matteis Frage nach dem Kriterium von Kontinuität und Diskontinuität

Die ekklesiotypische Mariologie ist in der Darstellung Roberto de Matteis die einer Minderheit. Die «Progressisten» im Umfeld von Yves Congar OP (1904–1995) und Karl Rahner SJ (1904–1984) hatten – so vermutet er – im Vorfeld des Konzils kaum oder gar keinen Einfluss auf die Mariologie. De Mattei beschreibt Balic als den Hort der orthodoxen Tradition und Congar

als den Neider, der dessen große Mariologie nicht ertragen konnte und ihn deshalb «voller Verachtung in seinem *Tagebuch* einen «dalmatinischen Straßenhändler», «Verkäufer von Socken oder Hosenträgern», «Jahrmarkt-gaukler» und «pure Leidenschaft»<sup>15</sup> nennt. In Wahrheit sei Balic der bedeutende Theologe gewesen, den kein Geringerer als der Rektor der Lateran-Universität (Antonio Piolanti [1911–2001]) einen «titanenhaften Menschen» genannt habe – «sozusagen gebaut über den Abgrund der Kontraste einer gewaltigen Seele mit grenzenlosen Horizonten und ungeheuren Sehnsüchten». Piolanti über Balic: «Man konnte in der kraftvollen vergeistigten Physiognomie dieses würdigen Sohnes des tapferen und edlen Kroatiens leicht eine Art *coincidentia oppositorum* erkennen: Herz eines Kindes, Impetus eines Hieronymus, Zärtlichkeit einer Mutter und gebieterrisches Benehmen eines Söldnerführers, scharfe und durchdringende Intelligenz, feuriger und entschlossener Wille, großzügige Herzlichkeit und dantesker Stolz.»<sup>16</sup>

Roberto de Mattei beschreibt das Zweite Vatikanische Konzil als die erste und bisher einzige Kirchenversammlung, die ohne programmatische Vorgaben und bestimmte Zielsetzung, nach der Ablehnung fast aller vorbereiteten Texte und unter dem Einfluss bestimmter mitteleuropäischer Theologen ihre Beschlüsse gefasst hat. Alberigo sieht in dem, was das Konzil verworfen, neu gefasst und faktisch beschlossen hat, ein geistgewirktes Ereignis. De Mattei hingegen spricht von Diskontinuität und Traditionsbruch. Er weiß, dass Professor Ratzinger in der marianischen wie in anderen Fragen (z.B. Kollegialität der Bischöfe; z.B. Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Lehramt) ebenso dezidiert auf der Seite Congars stand wie Rahner. Aber, so bemerkt er: «Nachdem Joseph Ratzinger den Verlauf des Konzils und die langen Jahre der nachkonziliaren Epoche als Protagonist durchgemacht hatte, wandte er, als Benedikt XVI. auf den päpstlichen Thron erhoben, das Bild des Konzils von Nizäa auf das Zweite Vatikanum [...] an.» Gemeint ist das von Basilius entworfene Bild von einer Seeschlacht, die sich bei Nacht und Sturm ereignet. Allerdings, so bemerkt de Mattei, muss man wissen, dass es einen gravierenden Unterschied zwischen der Folgezeit von Nizäa und der Folgezeit des Zweiten Vatikanum gibt. Nach dem Konzil von Nizäa waren es die Gegner der Konzilstexte, die die Kirche in eine tiefe Krise stürzten. Nach dem Zweiten Vatikanum aber sind es Befürworter des Konzils, welche die Kirche bzw. die Identität des katholischen Glaubens gefährden. Der Papst hat aus de Matteis Sicht eine Kehrtwendung vollzogen. Symptomatisch dafür erscheint ihm die Ansprache, die Benedikt XVI. am 16.3.2009 vor den Teilnehmern der Vollversammlung der Kongregation für den Klerus gehalten hat; denn dort erklärt er seine Absicht, «zur *ununterbrochenen Tradition der Kirche zurückzukehren*» und «*bei den Priestern, vornehmlich der jungen Generation, eine*

*korrekte Rezeption der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern, die im Licht der gesamten Lehre der Kirche interpretiert werden sollen»*<sup>17</sup>. Im Unterschied zu Benedikt XVI. ist de Mattei davon überzeugt, dass die nachkonziliare Krise nicht nur auf Fehlinterpretationen zurückzuführen ist, sondern zumindest auch auf Aussagen des Konzils selbst, die in Diskontinuität zur Lehrtradition der katholischen Kirche stehen. Ein besonders eklatantes Beispiel ist, so erklärt er, das von den «Progressisten» um Congar, Laurentin und Rahner durchgesetzte Schlusskapitel der Kirchenkonstitution.

Weil de Mattei die gegenreformatorische Entwicklung der Mariologie an keiner Stelle seines Buches hinterfragt, setzt er die Protagonisten eben dieser Entwicklung mit den Hütern der Kontinuität gleich. Mit Roschini vertritt er die These, man könne zwar von mariologischen Minimalisten, nicht aber von mariologischen Maximalisten sprechen;<sup>18</sup> denn die als Maximalisten diffamierten Theologen und Konzilsväter seien die Träger der Kontinuität, wohingegen die Minimalisten die Vertreter der Diskontinuität seien. Zu dieser Auffassung kann der Historiker de Mattei nur kommen, weil er die Theologiegeschichte nicht hinreichend kennt; und weil er mit de Aldama eine Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Lehramt vertritt, die jede Korrektur einer faktischen Entwicklung durch das erneute Hören der Kirche z.B. auf die Quellen der Schrift und der Väter ausschließt. Doch die Lehrentwicklung der Kirche kann nicht mit einem Samen verglichen werden, der einen stetig wachsenden Baum hervorbringt. Es gibt auch Fehlentwicklungen, die zu korrigieren und zu überwinden sind. Joseph Ratzinger bemerkt zu den von de Aldama aufgestellten Regeln der theologischen Erkenntnislehre: «Diese Regeln annehmen heißt, die Quellen als Quellen ausschalten und nur noch eine einzige Quelle anerkennen: das Lehramt, für dessen Aussagen der Theologe Belegstellen aus alten Zeiten sammeln darf. Aber er liest die alten Texte dann nicht aus sich selbst und in sich selbst, sondern er weiß im Voraus «mit fester Gewissheit, was sie enthalten. Den Quellen ist damit jede selbständige Bedeutung innerhalb der theologischen Arbeit genommen; die Polarität von Lehramt und Quellen ist zugunsten der ersteren aufgelöst, was zugleich die Preisgabe der historischen Theologie und einen Lehramtspositivismus bedeutet, in dem Tradition mit der Setzung des Lehramts praktisch zusammenfällt.»<sup>19</sup>

#### *4. Kampfabstimmung und Sieg der neuen über die alte Richtung*

In der Darstellung de Matteis werden die Päpste des Konzils zu Opfern einer bestimmten Strategie der mariologischen Minimalisten. Johannes XXIII. lässt sich aus angeblich ökumenischen Gründen davon abbringen, ein neues Fest der «Maria Königin» einzuführen. Und Paul VI. lässt sich durch die Agenten des Progressismus von der ökumenischen Inopportunität der Titel

«Mittlerin» und «Miterlöserin» überzeugen. Als Beleg für diese Behauptung zitiert de Mattei eine Passage aus Dom Hélder Pessoa Câmara «Lettres conciliaires»<sup>20</sup>. Darin erzählt der Erzbischof von Olinda und Recife, der dem Papst sehr nahe stehende spätere Kardinal Anthony Joseph Bevilacqua (1923–2012) habe ihm anvertraut, Paul VI. lese und schätze die ihm übermittelten Bücher von Laurentin, Küng und Häring. Deshalb ist de Mattei überzeugt: Ohne den Einfluss der deutschen Theologie, ohne Karl Rahners Einfluss auf die Fuldaer Bischofskonferenz, ohne Joseph Ratzingers Einfluss auf den Kölner Kardinal Joseph Frings (1887–1978) und ohne den kaum überschätzbaren Einfluss des Vorsitzenden der deutschen auch auf andere Bischofskonferenzen wäre es nicht zu der Flut von Voten gekommen, die eine Integration des Balic-Schemas in die Kirchenkonstitution des Konzils forderten. De Mattei spricht von einer Strategie, die den Vertretern der Gegenseite lange Zeit verborgen blieb. Viele hätten gar nicht durchschaut, welche Raffinesse hinter dem Vorschlag stand, nicht das Balic-Schema selbst, sondern nur dessen Entwicklung zu einem eigenen Dokument abzulehnen. Eine Ablehnung des Schemas aus inhaltlichen Gründen wäre, so vermutet er, gar nicht durchsetzbar gewesen, weil die Mehrheit der Konzilsväter von der nachtridentinischen Mariologie geprägt gewesen sei. Eine solche Ablehnung hätte mit Zwei-Drittel-Mehrheit erfolgen müssen. Denn für Abstimmungen über inhaltliche Fragen des Glaubens schrieb die Geschäftsordnung des Konzils mindestens eine Zwei-Drittel-Mehrheit vor. Bei einer Abstimmung aber über andere Punkte – z.B. über die Frage, ob ein Text selbständig bleiben oder in einen größeren Text integriert werden solle – genügte die einfache Mehrheit. Abermals spricht de Mattei vom Umfallen des Papstes, weil dieser die Konzilsmoderatoren anwies, zunächst eine Entscheidung über die rein formale Frage herbeizuführen, ob die Mariologie separat oder als integraler Bestandteil der Kirchenkonstitution behandelt werden solle. Kardinal Rufino J. Santos (1908–1973), Erzbischof von Manila, war in der Generalversammlung vom 24.10.1963 Anwalt des separaten Schemas und der Wiener Kardinal Franz König (1905–2004) Anwalt der Integration in die Kirchenkonstitution.<sup>21</sup> Fünf Tage später (29.10.1963) erfolgte die Abstimmung, deren Ergebnis die Konzilsväter erstmals in zwei ungefähr gleich große Lager (1114 zu 1074 Stimmen) spaltete. Denn die Anhänger der von Kardinal König dargelegten Position konnten nur vierzig Stimmen mehr auf sich vereinigen.

De Mattei nennt die Gegner der siegreichen Progressisten zwar rechtgläubig, aber auch politisch naiv und schlecht organisiert.<sup>22</sup> Bezeichnend ist, dass Alberigo (bzw. Melloni) über denselben Vorgang gegenteilig urteilt; aus seiner Sicht waren es die Maximalisten, die mit buchstäblich allen Mitteln verhindern wollten, dass die scholastische der patristischen und ökumenisch ausgerichteten Mariologie weicht. Er bemerkt: «Die Diskussion über

die beiden Reden, die gehalten wurden von König und Santos [...], nimmt mehrere Tage in Anspruch, in denen es zu einer wahren Propagandaflut kommt: Unter den Konzilsvätern zirkulieren Broschüren, hektografierte Schriften, Aufrufe – vor allem von den Gruppen, welche die marianische Konstitution wollen, die nicht einmal Pius IX. zustande gebracht hatte.»<sup>23</sup> Dass die knappe Entscheidung für eine Integration der Mariologie in die Ekklesiologie mehr als eine formale Entscheidung war, geben auch die Sieger zu. Denn man kann rückblickend sagen, dass sich mit diesem Ereignis die im Vorfeld gebildeten Bewegungen einer biblisch, patristisch und ökumenisch orientierten Theologie und Praxis insgesamt durchzusetzen beginnen – und das auch mit Zwei-Drittel-Mehrheiten –, z.B. in Fragen wie der Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat, von Ordinations- und Jurisdiktionsgewalt. René Laurentin erkennt in der einseitigen Heraushebung des Papstes gegenüber dem Kollegium der Bischöfe dieselben Konzilsväter und Theologen an der Front wie in der maximalistischen Heraushebung der Gottesmutter gegenüber der Kirche.<sup>24</sup> Karl Rahner bewertete den knappen Sieg der ekklesiotypischen Mariologie als Sieg einer zukunftsorientierten über eine rückwärtsgewandte Hermeneutik.<sup>25</sup> Hans Küng sprach von der «friedlichen Oktoberrevolution der katholischen Kirche»<sup>26</sup>. Und Joseph Ratzinger begrüßte das Abstimmungsergebnis vom 29.10.1963 als «geistige Wasserscheide des Konzils»<sup>27</sup>. Diese Einschätzung teilten – natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen – auch die unterlegenen Maximalisten. De Mattei gibt zu Protokoll: «Der Traum von Balic und Roschini, die Mittlerschaft Mariens verkünden zu lassen, zerplatzte [am 29.10.1963; *Anm. K.-H. M.*] in den Konzilshallen. Als P. Balic sich eines Tages gemeinsam mit Piolanti den wackeren Kampf auf dem Konzil zur Verteidigung der marianischen Privilegien nochmals in Erinnerung rief, sagte er ihm mit feuchten Augen und wie ein gebrochener Mann: *«Es ist genau hier, wo meine ganze Arbeit Schiffbruch erlitten hat.»*»<sup>28</sup>

«Spaltet Maria das Konzil?», war am 30.10.1963 der Aufmacher einer großen italienischen Tageszeitung. Dem Papst konnte das nicht gleichgültig sein. Er wollte die zerstrittenen Lager versöhnen und drängte deshalb auf die paritätische Besetzung einer theologischen Subkommission,<sup>29</sup> unter deren Aufsicht eine neue Vorlage des Schemas erstehen sollte. Der von Kardinal Léon-Joseph Suenens (1904–1996) ausgewählte Löwener Professor Gérard Philips sollte sich mit Balic auf eine überarbeitete Fassung einigen.<sup>30</sup> Aus de Matteis Sicht konnte dabei nur herauskommen, was durch den keineswegs nur formalen Sieg der Minimalisten am 29.10. schon vorentschieden war.<sup>31</sup> De Mattei charakterisiert Philips als politisch versierten Diplomaten, der es meisterlich verstanden habe, den Progressismus unter der Fassade des redlichen Vermittlers zu fördern.<sup>32</sup> Er unterscheidet im progressistischen Lager zwischen den ehrlichen Hardlinern à la Küng und

Rahner, die er «Jakobiner» nennt, und den Diplomaten des Möglichen à la Philips, die er als «Girondisten» bezeichnet.<sup>33</sup> Und er lässt keinen Zweifel daran, dass er die Letzteren für die Gefährlicheren hält, weil ihr angeblicher «Mittelweg» nur strategische Verschleierung des besagten Traditionsbruches gewesen sei.

##### 5. Päpstlicher Brückenschlag: Proklamation des Marientitels «Mater Ecclesiae»

Papst Paul VI. wollte der in der Kampf abstimmung am 29.10.1963 knapp unterlegenen Partei entgegenkommen. Nicht zuletzt deshalb hat er in seiner Ansprache<sup>34</sup> vom 4.12.1963 (Ende der zweiten Sitzungsperiode des Konzils) den Marientitel «Mutter der Kirche» aufgegriffen, den Balic in den Titel der ersten Fassung des von ihm verfassten Schemas aufgenommen, dann aber – um sich mit Philips zu einigen – fallen gelassen hatte. Der Papst wollte die Einfügung des Titels nicht erzwingen, ließ aber erkennen, dass er ihn nicht nur für theologisch tragbar, sondern auch für wünschenswert hielt. Dennoch fand die Marienbezeichnung «Mutter der Kirche» keinen Einlass mehr in das Schlusskapitel der Kirchenkonstitution. Papst Paul VI. hat das akzeptiert, aber in der Schluss-Sitzung (21.11.1964) der dritten Sitzungsperiode Maria als «Mater Ecclesiae» proklamiert.

Einige derer, die de Mattei «Jakobiner» nennt,<sup>35</sup> brachten das Bonmot in Umlauf: «Wenn die Kirche unsere Mutter und Maria die Mutter der Kirche ist, dann ist Maria unsere Großmutter.»<sup>36</sup> Diese bissige Äußerung geht ganz selbstverständlich davon aus, der Marientitel «Mater Ecclesiae» sei ein weiterer Ausdruck der Parallelisierung Mariens mit Christus. Doch die neuere Forschung<sup>37</sup> kommt zu folgendem Ergebnis: Der Marientitel «Mater Ecclesiae» hat seinen Ursprung in der Anwendung der Selbstbezeichnungen Israels auf Maria und also nicht in einer konsequenzialistischen Parallelisierung von Christologie und Mariologie. Wie Israel nicht nur «Tochter» und «Braut», sondern auch «Jungfrau» und «Mutter» genannt wird, so analog Maria: Sie ist an der Schwelle vom alten zum neuen Bund «in persona» das heilige Israel und «in persona» die Kirche. Sie ist als Gebälerin des Erlösers auch die Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche. Man darf sogar feststellen: Eben da, wo die Kirche in Maria als Tochter, Braut und jungfräuliche Mutter personifiziert erscheint, ist sie genau das, was die Kirchenkonstitution mit dem Begriff «Grundsakrament» meint: von Christus untrennbares, aber keineswegs mit ihm identisches Mittel und Werkzeug zur Heimholung aller Menschen.<sup>38</sup> Kurzum: Der Marientitel «Mutter der Kirche» stellt in seiner ursprünglichen Bedeutung die Gottesmutter nicht in ein Gegenüber zur Kirche, sondern ist im Gegenteil Ausdruck der Untrennbarkeit von Mariologie und Ekklesiologie.

An diesem Beispiel wird ein Doppeltes klar: Einerseits dies, dass die ekklesiologisch argumentierende Siegerpartei stellenweise der Gefahr erlag,

jeden Antrag der Gegenseite schon deshalb abzulehnen, weil er von den mariologischen Maximalisten kam. Andererseits, dass sich das Gerede der christotypisch argumentierenden Minderheit von «Diskontinuität» und «Traditionsbruch» gegen die Kläger selbst wenden ließ. Denn – das ist ein unumstößliches Ergebnis der historisch-kritischen Exegese und der patristischen Forschung – die früheste Mariologie war zugleich Ekklesiologie und umgekehrt die früheste Ekklesiologie zugleich Mariologie. Wenn überhaupt, dann war die gegenreformatorische Entwicklung bis hin zu der These von der Kondignität der Miterlöserin Maria mit dem Erlöser Jesus Christus ein Traditionsbruch, nicht aber die Rückkehr des Zweiten Vatikanum zur patristischen Ekklesiotypik. Allerdings ist *jeder* Extremismus zu vermeiden. Als Personifikation der Kirche ist Maria dennoch nicht identisch mit der Kirche. Die Väter haben das berechnete Grundanliegen der christotypischen Mariologie immer gewahrt. Sie haben da, wo sie die Kirche in Maria personifiziert sahen, zugleich unterstrichen, dass die im Voraus erlöste und zur Mutterschaft des Erlösers befähigte Frau in gewisser Weise Ursprung der Kirche ist.

Kardinal Suenens, ein strikter Befürworter der ekklesiotypisch gewendeten Mariologie, hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Maria gerade *als Personifikation* der Kirche *auch Mutter* dieser Kirche ist. Selbst de Mattei – im Allgemeinen ein scharfer Kritiker der belgischen «Vermittlungstheologen» und insbesondere des Brüsseler Kardinals<sup>39</sup> – erwähnt dessen Bedenken gegen eine Reduktion der Gottesmutter auf deren Ekklesiotypik.<sup>40</sup> In einem 1951 in französischer Sprache publizierten und 1964 auch ins Deutsche übersetzten Buch bemerkt Suenens: «Maria und die Kirche sind in der Tat keine zwei verschiedenen Wirklichkeiten; sie sind gewissermaßen ein und dasselbe Geheimnis, das nur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Sagen wir nicht: «Unsere Mutter, die heilige Kirche» ebenso wie: «Unsere Mutter Maria»? Zwischen diesen beiden Geheimnissen gibt es keinen Zwiespalt. Die Überlieferung lehrt uns sowohl, dass wir geboren wurden aus dem Heiligen Geist und Maria, wie auch, dass wir gezeugt wurden durch den Heiligen Geist und die Kirche. [...] Es ist wahrhaftig kein Zufall, dass das Evangelium, das bezüglich der heiligsten Jungfrau immer so zurückhaltend ist, die Gegenwart Mariens bei allen drei Stufen der Gründung der Kirche erwähnt: bei der Menschwerdung, dem Leiden Jesu und bei der Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest. Das Mysterium Kirche ist auch ein Geheimnis Mariens.»<sup>41</sup>

## 6. Vom Philips-Schema zur Schlussvorlage

Zumindest die Überschrift der zwischen November 1963 und Januar 1964 erarbeiteten Neuvorlage des mariologischen Schemas vereint die ekklesio-



typische mit der christotypischen Perspektive; sie lautet: *De beata Virgine Deipara in mysterio Christi et ecclesiae*. Auf diesen Titel konnten sich Philips und Balic ohne Vorbehalte einigen. Allerdings war die Genese des Textes, den die beiden Kontrahenten nach einem regelrechten Tauziehen<sup>42</sup> den entsprechenden Kommissionen vorlegten, eher ein Kompromiss<sup>43</sup> als ein die Ekklesiotypik aus der eigenen Wurzel heraus mit der Christotypik versöhnender Entwurf. Am 3.7.1964 ordnete Papst Paul VI. die Vorlage dieses Kompromisstextes an und verfügte zugleich dessen Positionierung an das Ende der Kirchenkonstitution.<sup>44</sup> Gleich zu Beginn der dritten Sitzungsperiode wurde der *textus prior et emendatus* diskutiert. Der Reigen der Redebeiträge<sup>45</sup> wurde eröffnet von dem Kommissionsmitglied Maurice Kardinal Roy (Québec). Er begründete, warum der vorgelegte Text die von Schrift und Tradition gedeckten Titel *Nova Heva*, *Causa Salutis* und *Mater viventium*, nicht aber den *Mediatrix*- und den *Mater-Ecclesiae*-Titel aufgegriffen habe. Dennoch waren die folgenden Redebeiträge unverkennbar bestimmt von einseitigen Forderungen entweder der Maximalisten oder der Minimalisten. Während die Kardinäle Bernard Jan Alfrink (Utrecht) und Paul-Émile Léger (Montréal) die Eliminierung der *Mediatrix*- und *Corredemptrix*-Theologie begrüßten, forderten Kardinal Stefan Wyszinski (Warschau) und Erzbischof Corrado Mingo (Monreale) das glatte Gegenteil. Der Eindruck, den diese Ansprachen auf den Konzilsperitus Joseph Ratzinger machten, kann man seinen Aufzeichnungen über den Verlauf der dritten Sitzungsperiode entnehmen. Er kritisiert, die Diskussion habe «streckenweise kaum die Ebene eines mittelmäßigen Erbauungsbuches» erreicht; der «hl. Joseph und der Rosenkranz, die Marienweihe und die Herz-Jesu-Frömmigkeit, der Titel «Mutter der Kirche» und das Suchen nach anderen neuen Titeln bildeten beliebte Gegenstände von Reden, die zwar für die Frömmigkeit der betreffenden Bischöfe, nicht aber für ihre theologische Erleuchtung sprachen.»<sup>46</sup> Die Einstellung Ratzingers war von der Überzeugung bestimmt, dass die nachreformatorische Entwicklung einer an Schrift und Patristik orientierten Reinigung bedürfe. Auch nach Beendigung des Konzils blieb er bei seiner Abweisung der christotypischen Marientitel – und dies nicht nur aus theologischen, sondern auch aus pastoralen Gründen. Er betont: «Es gibt [...] kaum noch christologische Würdetitel, die nicht auch auf Maria angewendet werden. Natürlich kann die Theologie hier mit subtilen Unterscheidungen dafür sorgen, dass die Lehre intakt und der Sinnunterschied theoretisch gewahrt bleibt. Aber ein solches Vorgehen verkennt die Bedeutung der Sprache, die nicht durch Unterscheidungen dirigierbar ist und ihr eigenes Gefälle hat. Im Bewusstsein des Gläubigen, dem die Distinktionen der Gelehrten unverständlich und unwirklich bleiben, vermischen sich die Ebenen geradezu notwendig, und auch in der Theologie kann die Gleichheit der Begriffe nicht ohne gefährliche Folgen bleiben. Der Respekt

vor dem Wort und vor der Wirklichkeit müsste uns hindern, Ungleiches gleich zu benennen. Die Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte ist auf weite Strecken hin nichts anderes als ein Ringen um die rechte theologische Sprache, deren Stammeln gerade im Sagen des Unsagbaren der Wachsamkeit und Sorgfalt bedarf.»<sup>47</sup>

Nach den erwähnten Redebeiträgen wurden einige Änderungen vorgenommen. Statt des bis zuletzt geforderten Marientitels *Mater Ecclesiae* erscheint in LG 53 der Titel *Mater fidelium*. Und der Marientitel *Mediatrix* wird trotz ökumenisch motivierter Einwände in LG 62 eingefügt; allerdings so, dass die Mittlerschaft Mariens in keiner Weise als konstitutiver Bestandteil oder als Ergänzung der Mittlerschaft Christi verstanden wird. Deshalb die Flankierung des *Mediatrix*-Titels durch die Titel *Advocata*, *Auxiliatrix*, *Adiutrix*. Der entsprechende Text lautet: «In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zur ewigen Heimat gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen. Das aber ist so zu verstehen, dass es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt.»

Genau ein Jahr nach der Kampfabstimmung über die Frage, ob die Mariologie in einem eigenen Dokument oder innerhalb der Kirchenkonstitution behandelt werden solle, stimmten 2080 Konzilsväter zu; 521 stimmten mit Einschränkung (*iuxta modum*) zu; nur 10 Bischöfe dagegen. Nach Berücksichtigung der eingebrachten Modi, die einzelne Präzisierungen, aber keine substanziellen Veränderungen zur Folge hatten, wurde die Endfassung am 18.11.1964 mit 2096 Ja-Stimmen und 23 Nein-Stimmen approbiert.

### 7. Trotz aller Kompromisse ein wegweisendes Dokument

Mariologen wie Carlos Balic<sup>48</sup> oder Historiker, die wie Roberto de Mattei<sup>49</sup> die Tradition der Kirche als ungebrochen fortschreitende Evolution missverstehen, sprechen von einem Dokument der Diskontinuität oder gar des Traditionsbruches. Aber auch viele Befürworter der ekklesiotypischen Grundentscheidung des Konzils können sich mit dem achten Kapitel der Kirchenkonstitution kaum oder gar nicht identifizieren, weil es ihnen als halbherzige Sammlung von Zitaten<sup>50</sup> und Kompromissformeln erscheint. Beide Bewertungen scheinen mir ungerecht – nicht nur, weil sie die komplizierte Genese des Textes zu wenig berücksichtigen, sondern auch im Blick auf seine inhaltlichen Aussagen.

Folgende Punkte sind in ein Gesamturteil einzubeziehen:

(1) Die schon im Mittelalter einsetzende, durch die Gegenreformation nochmals verstärkte und von den Marienerscheinungen (La Salette, Lourdes und Fatima) und Mariendogmen der Immaculata (1854) und Assumpta (1950) forcierte Entwicklung einer fortschreitenden Parallelisierung von Christus und Maria, von Christusverehrung und Marienverehrung,<sup>51</sup> war zumindest von ungesunden Übertreibungen gekennzeichnet. Wenn man also von Diskontinuität sprechen will, dann zunächst von der Diskontinuität des sogenannten marianischen Zeitalters (1830-1960) in Bezug auf die Vorzeit und dann erst von der Diskontinuität des Konzils gegenüber der Mariologie des Pianischen Zeitalters.

(2) Die Grundentscheidung des Konzils für eine ekklesiotypisch gewendete Mariologie wird im Prooemium (LG 52-54) überzeugend begründet: Wenn man Maria einseitig als Teil der christologischen Heilsgeschichte betrachtet, bedarf es keiner Mariologie neben der Christologie. Erst wo Maria mit den Bezeichnungen Israels geschmückt wird, wo sie als «Tochter Zion», als Personifikation Israels und in Analogie zu Israel als Braut, Jungfrau und Mutter erscheint, kommt ihr eine eigene theologische Bedeutung zu. Schon die frühen Väter haben die Israel-Bezeichnungen Tochter, Braut, Jungfrau und Mutter zugleich auf die Kirche und auf Maria übertragen. Man darf vermuten, dass sich der Kirche die Untrennbarkeit der jungfräulichen Mutterschaft Mariens vom Ereignis der Inkarnation im Lichte der atl. Bezeichnungen Israels als Braut JHWHs, als Jungfrau und Mutter erschlossen hat. Maria ist in Analogie zu Israel Bundespartnerin des Erlösers. Ihr Ja-Wort in der Stunde der Verkündigung ist nicht Ausdruck ihrer Miterlöserschaft, sondern ihrer Bundespartnerschaft. Dass sie die *biologische* Mutter des Erlösers ist, ist an und für sich kein Grund, ihr eine *theologische* Bedeutung zuzumessen. Diese erhält sie aber als das heilige Israel, das ohne Einschränkung (*immaculato modo*) Ja sagt zum Willen (zur Tora) JHWHs und so Urbild der Kirche wird – geistliche Mutter all derer, die, wenn auch gebrochen durch die Sünde, unterwegs sind zu Christus.

(3) Der erste Teil (LG 55-59) widmet sich der ekklesiotypischen Bedeutung Mariens. Unverkennbar ist die heilsgeschichtliche Perspektive.<sup>52</sup> In Bezug auf traditionelle scholastische Handbücher bemerkenswert: Gen 3,15 (das Zertreten des Kopfes der Schlange durch die Frau) und Jes 7,14 (Verheißung der Jungfrau, die einen Sohn gebären wird) werden als schattenhafte prophetische Andeutungen relativiert. Maria ist «voll der Gnade» (Lk 1,28). Aber sie ist nicht passives Instrument des Erlösers, sondern «die neue Eva», die im Unterschied zur «alten Eva» die ihr geschenkte Gnade des

sündlosen Ja-sagens angenommen hat und deshalb von Irenaeus mit Recht «Ursache des Heils» genannt wird. Dieser Titel bedeutet keine Miterlöser-schaft. Vielmehr ist Maria – angefangen vom Sprechen ihres immaculaten Ja-Wortes bis hin zu ihrer Vollendung (Assumpta-Dogma) – Urbild der Kirche, ihres Anfangs, ihrer Pilgerschaft und ihrer Vollendung.

(4) Der zweite Teil (LG 60–65) widmet sich der *Verhältnisbestimmung*<sup>53</sup> des einzigen und alleinigen Mittlers (1 Tim 2,5–6) zu der Frau, die in der Pianischen Epoche immer wieder «Mittlerin aller Gnaden» genannt wurde. Die geistliche Mutterschaft Mariens und die Wirkkraft ihrer Fürbitte werden eingeordnet in ein allgemeines Gesetz, das Hans Urs von Balthasar als das Gesetz der Untrennbarkeit der exklusiven Stellvertretung (Mittlerschaft) des Erlösers von der inklusiven Stellvertretung (Mittlerschaft) der Erlösten beschreibt<sup>54</sup> und das Otto Semmelroth in seinem Konzilskommentar in die Worte fasst: «Was der Erlöste an Gnade von Christus empfängt, wird in ihm selbst wieder zu einer Heilsquelle für andere, mit denen er solidarisch ist.»<sup>55</sup>

(5) Der Schlussteil (LG 68f) beschreibt Maria als die Heilige, in der alle Konfessionen das Urbild des wahren Menschseins (Mariologie als theologische Anthropologie), das Urbild des Christseins (Mariologie als Ekklesiologie), das Urbild der menschlichen Hoffnung (Mariologie als Eschatologie) und deshalb auch eine Wegweiserin zur Einheit in Christus entdecken können.<sup>56</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Giuseppe ALBERIGO (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*, 5 Bde., deutsche Ausgabe hg. v. Klaus WITTSTADT u. Günter WASSILOWSKI, Mainz/Leuven 1997-2008. – Besonders aufschlussreich für die Hermeneutik des Gesamtwerkes sind der von Alberto MELLONI verfasste Abschnitt mit dem Titel *Die marianische Frage* (III, 112-117), der von Evangelista VILLANOVA geschriebene Bericht über die Intersessio 1963/64 (III, 401-572) und der von Luis Antonio TAGLE verfasste Abschnitt mit dem Titel *Die «schwarze Woche» des Konzils (14. Bis 21. November 1964)* in Bd. IV, 449-530.

<sup>2</sup> Roberto DE MATTEI, Vizepräsident des italienischen «Consiglio Nazionale delle Ricerche» (Nationaler Forschungsrat), wurde für seine rechtzeitig zum Konzilsjubiläum veröffentlichte Tendenzschrift *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte* (ital. Originalausgabe: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010; deutsche Ausg. Stuttgart [Sarto] 2012) mit dem renommierten Historikerpreis «Premio Acqui Storia» ausgezeichnet. Schon in der Einleitung spricht er von zwei konträren Konzilshermeneutiken, seiner eigenen und der von Alberigo. Wie Alberigo (bzw. Melloni), so hat auch de Mattei einen Abschnitt (352-364) seiner «Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils» mit der Überschrift «Die marianische Frage» versehen. Wenn man seine mit den entsprechenden Ausführungen von Alberigo bzw. Melloni vergleicht, dann wird die zunehmende Polarisierung zwischen beiden Hermeneutiken, zwischen Bologna und Rom, auf eine kaum noch überbietbare Weise deutlich. – Zu der von de Mattei repräsentierten Konzilshermeneutik vgl. die kritischen Anmerkungen von Jan-Heiner TÜCK:

*Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel*, in: DERS. (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, 85–104.

<sup>3</sup> Eine lückenlose Dokumentation bietet: Giuseppe M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966.

<sup>4</sup> Vgl. BESUTTI, *Lo schema mariano* (s. Anm. 3) 23–39. – Zur Einordnung des von Balic erarbeiteten Schemas in das mariologische Gesamtwerk des Verfassers vgl. Dinko ARACIC, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlos Balic*, Roma 1980, 98–111. – Aracic gelangt in seiner Dissertation zu einer bemerkenswert kritischen Bilanz: «La visione dottrinale di Balic parte da un'impostazione mariologica, costruita principalmente sui principi della teologia scolastica, e si presenta come una costruzione essenzialmente deduttiva [...]. In questo senso, l'argomentazione baliciana era ispirata più alla logica dei termini che ai dati della rivelazione [...]. La maternità divina gli servì, ad esempio, come principio teologico fondamentale per lanciare le tesi sulla partecipazione di Maria all'opera della salvezza, sui suoi meriti *de condigno*, sulla mediazione e corredenzione, sulla negazione del *debitum peccati* in Maria [...].» (Ebd. 261f).

<sup>5</sup> Vgl. René LAURENTIN, *Die allerseligste Jungfrau nach den Aussagen des Konzilstextes*, in: Conc 1 (1965) 697–707; 697.

<sup>6</sup> Dazu: Juniper B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae*, Roma 1950; Cornelis A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin. Die Diskussion um die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie* (KiKonf 5), Göttingen 1965, 24–59; Stefano DE FIORES, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: Handbuch der Marienkunde, Bd. I. Theologische Grundlegung und Geistliches Leben, hg. v. Wolfgang BEINERT u. Heinrich PETRI, Regensburg 1996, bes. 172–189; Antonio ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares* (Biblioteca di Scienze Religiose 131), Rom 1997, bes. 77–188.

<sup>7</sup> Vgl. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin* (s. Anm. 6) 39–42.

<sup>8</sup> «Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat ipsam cum Christo humanum genus redemisse.» (Benedikt XV. in dem Lehrschreiben *Inter sodalicia* vom 22.3.1918 in: AAS 10 [1918] 182). – Vgl. Pius XI. in dem Lehrschreiben *Miserentissimus Redemptor* vom 8.5.1928 in: AAS 20 (1928) 178.

<sup>9</sup> In Anlehnung an René LAURENTIN (*La question mariale*; Paris 1963, 39; deutsche Fassung: *Die marianische Frage*, übers. v. Maria REINHARD, Freiburg 1965, 34f) kommentiert Joseph RATZINGER diese Wortbildung Roschinis mit beißender Ablehnung. Er spricht von einer symptomatischen «Verwischung der Grenzen zwischen Christologie und Mariologie», unterstreicht die biblisch bezugte Einzigkeit der Mittlerschaft Christi und beschließt seine Kritik mit der Bemerkung: «Die Neubildung der Idee eines »hypostatischen Bereichs« gestattet es, das Persönlichste und Unmittelbarste am Christusgeheimnis zu verflüssigen, und lädt so dazu ein, Grenzen zu überschreiten, die nicht überschritten werden können und dürfen.» (*Das Problem der Mariologie. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen*, in: ThRv 61 [1965] 73–82; 79)

<sup>10</sup> Gabriele M. ROSCHINI, *Mariologia*, Bd. II, Rom <sup>2</sup>1949, 303. – Vgl. Joseph-Martin LEBON, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale*, in: ETHL 16 (1939) 655–744; 678.

<sup>11</sup> Vgl. Carlos BALIC, *La vergine Maria nel magistero dei Sommi Pontefici*, in: Div 5 (1961) 139–154.

<sup>12</sup> Vgl. José A. DE ALDAMA, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Rom 1964.

<sup>13</sup> Vgl. Hermann SEILER, *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens*, Rom 1939.

<sup>14</sup> René LAURENTIN, *La question mariale*, Paris 1963; deutsche Fassung: *Die marianische Frage*, übers. v. Maria Reinhard, Freiburg 1965. – Laurentins Bestseller wurde eines der meist besprochenen mariologischen Bücher. Extrem kritisch urteilen: Giuseppe BUFFON in: Mar 25 (1963) 492–502; DE ALDAMA, *De quaestione mariali* (s. Anm. 12); Gabriele M. ROSCHINI in: Mar 26 (1964) 53–112. Geradezu gegenteilig urteilen der Bischof von Innsbruck Paulus RUSCH (in: ZKTh 85 [1963] 129–161) und Joseph RATZINGER (in: ThRv 61 [1965] 73–82).

<sup>15</sup> DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 355. – Vgl. den Referenztext bei Yves CONGAR: *Mon journal du Concile*, Bd. I, hg. v. Éric MAHIEU u. eingel. v. Dominique CONGAR, Paris 2002, 66.

<sup>16</sup> Zitiert nach DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 355. – Vgl. den Referenztext bei Antonio PIOLANTI: *P. Carlos Balic OFM. Profilo, impressioni, ricordi*, Roma 1978, 192.

<sup>17</sup> DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 14.

<sup>18</sup> Vgl. DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 358. Mit Bezug auf: Gabriele M. ROSCHINI, *La cosiddetta «questione mariana»*, Vicenza 1963, 63.

<sup>19</sup> RATZINGER, Das Problem der Mariologie (s. Anm. 9) 81.

<sup>20</sup> Vgl. DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 358f.

<sup>21</sup> Beide Reden im Wortlaut in: ASCOV II/3, 338–345; BESUTTI, Lo schema mariano (s. Anm. 3) 86–92.

<sup>22</sup> Für sein immer wiederkehrendes Argument der strategischen Unterlegenheit der wahren Lehrkontinuität beruft sich de Mattei vor allem auf entsprechende Analysen der amerikanischen Soziologin Melissa WILDE: *Vatican II: a sociological analysis of religious change*, Princeton/Oxford 2007.

<sup>23</sup> ALBERIGO (s. Anm. 1: MELLONI) III, 115.

<sup>24</sup> Vgl. René LAURENTIN, *Mutter Jesu, Mutter der Menschen*, Limburg 1967, 15f.

<sup>25</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, in: StZ 89 (1964) 87–101.

<sup>26</sup> Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München/Zürich 2002, 478.

<sup>27</sup> Joseph RATZINGER, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, in: DERS. – Hans Urs von BALTHASAR, *Maria – Kirche im Ursprung*, Freiburg 1980, 15–40; 18.

<sup>28</sup> DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 355f mit Bezug auf: PIOLANTI, P. Carlos Balic (s. Anm. 16) 191f.

<sup>29</sup> Diese Subkommission wurde von den Wortführern der christotypischen (Kardinal Santos) und der ekklesiotypischen Richtung (Kardinal König) und von Pierre-Marie Théas (Bischof von Lourdes) und Michel Doumith (maronitischer Bischof von Tyros) gebildet.

<sup>30</sup> Vgl. BESUTTI, Lo schema mariano (s. Anm. 3) 100–103. – Dazu: Cesare M. ANTONELLI, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips dans la rédaction du chapitre VIII de Lumen Gentium*, in: Mar 55 (1993) 17–97.

<sup>31</sup> ALBERIGO (Evangelista VILLANOVA) urteilt geradezu konträr; er bemerkt: «Damals begann ein verbittertes und lang anhaltendes Hin- und Her-Gezerre zwischen Philips und Balic, das provisorisch beendet werden sollte mit einem Kompromiss, d.h. mit der (fünften) Textfassung, die im Mai 1964 von der Kommission für Lehrfragen gebilligt wurde. Diese Kommission akzeptierte den Text als Grundlage der Diskussion, ungeachtet der hartnäckigen Widerstände, unter denen die von den spanischen Bischöfen vorgelegten Anträge hervorstachen.» (s. Anm. 1: III, 429).

<sup>32</sup> «Philips, der als Mitglied des belgischen Senates von 1953 bis 1968 über eine parlamentarische Erfahrung verfügte, war an politische Manöver gewöhnt. In seinen «Carnets conciliaires» verwendet er die Begriffe «rechts» und «links», um die zwei Strömungen, die traditionelle und die progressistische, anzugeben, die sich auf dem Konzil bekämpften. Die Begriffe waren nicht ganz unangebracht. Der Konzilshistoriker Hefele schrieb, dass in Nizäa die orthodoxen Bischöfe mit Athanasius und seinen Anhängern die Rechte bildeten, Arius und seine Parteigänger die Linke, während Eusebius von Nikomedien die Position Mitte-Links und Eusebius von Cäsarea die Position Mitte-Rechts einnahm. Philips war ein Mann der «Linken», der versuchte, sich die Geltung der «Mitte» zu verschaffen, um seine Ziele zu erreichen.» DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 365f.

<sup>33</sup> Vgl. DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 364ff.

<sup>34</sup> «Speramus denique eandem Synodum quaestionem de schemate circa Beatam Mariam Virginem, optimam, quae possit habituram esse enodationem: ita scilicet ut uno consensu et summa pietate agnoscat locus longe praestantissimus, qui Matris Dei est proprius in Sancta Ecclesia, de qua praecipuus est sermo in hoc Concilio; locum dicimus, post Christum, altissimum nobisque maxime propinquus, ita ut nomine «Matris Ecclesiae» eam possimus ornare; idque in eius honorem cedat in nostrumque solacium.» (AAS 56 [1964] 31–40; 37).

<sup>35</sup> René Laurentin wird immer wieder als «Quelle» genannt. Vgl. Achim DITTRICH, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Deutung eines umstrittenen Marientitels* (BDS 44), Würzburg 2009, 635f.

<sup>36</sup> Das «Avia-fidelis-Bonmot» ist in der lateinischen Fassung «Si Maria esset Mater Ecclesiae, cum Ecclesia sit Mater nostra, Maria Avia dicenda esset» älter als seine jüngeren Benutzer glauben. Es ist Gegenstand durchaus ernst gemeinter Überlegungen schon im 16. Jahrhundert – zum Beispiel bei Franz von Sales (1567-1622). Als Sottise gemeint, gelangte es durch den mexikanischen Erzbischof Sergio Méndez Arceo (Tlalpan) bis in die Konzilsaula (vgl. seine Rede vom 17.9.1964 in: ASCOV III/1, 541-544), in der es am folgenden Tag durch Bischof Laureano Castán Lacoma (Siguëenza) mit Entrüstung abgewiesen wurde (vgl. ASCOV III/2, 15-18).

<sup>37</sup> Vgl. Hervé COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle* (AnGr 74), Rom 1954; Henri BARRÉ, *Marie et l'Église du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, in: EtMar 9 (1951) 59-143; Yves CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952; Otto SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; Hugo RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; Alois MÜLLER, *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1951; Karl DELAHAYE, *Maria Typus Ecclesiae*, in: Alma Socia Christi V/1, Rom 1952, 25-45; René LAURENTIN, *Court Traité de Théologie mariale*, Paris 1953, <sup>5</sup>1967; deutsche Fassung Regensburg 1959.

<sup>38</sup> Dazu: Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 99-113.

<sup>39</sup> Vgl. DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 366ff.

<sup>40</sup> Vgl. DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 428.

<sup>41</sup> Léon-Joseph SUENENS, *Apostolat und Mutterschaft Mariens. Das Versprechen der Legion Mariens im Lichte der kirchlichen Lehre*, deutsch hg. v. Rudolf PLEUSS, Fribourg 1964, 192f.

<sup>42</sup> «Philips hatte im November 1963 nur eine Skizze, aber kein ausgearbeitetes Schema entworfen; schließlich wurde das bisherige Marienschema von Balic als Arbeitsgrundlage verwendet, allerdings bereits von Balic im Hinblick auf einen Konsens korrigiert (Fassung II). Philips konnte mit den Korrekturen, die er am Balic-Schema anbrachte (Fassung III und V), entscheidende Änderungen formaler und inhaltlicher Art durchsetzen. So war die Grundstruktur des Balic-Schemas zwar erkennbar geblieben, aber die Intentionen der christotypischen Mariologie, wie sie vor allem in Spanien und Italien vertreten wurde (Roschini, Balic, Llamera, Garcia Garcés) erschienen deutlich abgeschwächt bzw. relativiert.» DITTRICH, *Mater Ecclesiae* (s. Anm. 35) 626f.

<sup>43</sup> Dazu: René LAURENTIN, *Genèse du texte conciliaire*, in: BuEtMar 22 (1965) 5-24; 11f; Ralph WILTGEN, *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch 1988, 158-162; ALBERIGO (Evangelista VILLANOVA), s. Anm. 1: III, 429f; DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 428f.

<sup>44</sup> Es hat auch gewichtige Stimmen gegeben, «die das Marienkapitel an den Anfang von *Lumen Gentium* stellen wollten (als zweites Kapitel nach Darlegung des Mysteriencharakters der Kirche), da Maria heilsgeschichtlich Anfangsgestalt der Kirche sei, so der Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła im Sommer 1963 und September 1964 [vgl. ASCOV II/3, 856f]». DITTRICH, *Mater Ecclesiae* (s. Anm. 35) 660.

<sup>45</sup> Vgl. BESUTTI, *Lo schema mariano* (s. Anm. 3) 110-192.

<sup>46</sup> Joseph RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode*, Köln 1965, 29.

<sup>47</sup> RATZINGER, *Das Problem der Mariologie* (s. Anm. 9) 80.

<sup>48</sup> Vgl. Carlos BALIC, *El capitulo VIII de la constitución «Lumen Gentium» comparado con el primer esquema de la B. Virgen Madre de la Iglesia*, in: EstMar 27 (1966) 136-183.

<sup>49</sup> DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2) 428-430.

<sup>50</sup> Otto Hermann PESCH (*Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 195) bemängelt zu Recht, dass bestimmte Zitate – vermutlich als Ausweise der Traditionstreue – stehen geblieben sind; zum Beispiel das folgende aus der Enzyklika «Mystici Corporis» (AAS 35 [1943] 247f) in LG 58: «Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte.»

<sup>51</sup> Ökumenische Bewegung, Bibelbewegung und Liturgische Bewegung betonen gleichermaßen «den theozentrischen Charakter des christlichen Gebets, das sich «durch Christus an den Vater richtet; die marianische [Bewegung der Pianischen Epoche] schien mit ihrer Parole «per Mariam ad Iesum» durch eine andere Idee des Mittlerischen, durch ein Verweilen bei Jesus und Maria gekennzeichnet, das den klassischen trinitarischen Bezug eher in den Hintergrund rückte.» RÄTZINGER, *Erwägungen* (s. Anm. 27) 17.

<sup>52</sup> Der Endtext von *LG VIII* enthält 27 Bibelzitate und 33 direkte oder indirekte Zitate aus den Vätern.

<sup>53</sup> Dazu: Ina EGGEMANN, *Die «eklesiologische Wende» in der Mariologie des II. Vatikanums und «Konziliare Perspektiven» als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias* (MThA 22), Altenberge 1993, 70–122; ESCUDERO CABELLO, *La cuestión* (s. Anm. 6) 77–188.

<sup>54</sup> Damit ist angedeutet, warum Hans Urs von Balthasar die einseitige Ekklesiotypik der konziliaren Mariologie für ergänzungsbedürftig hält. Zu seiner Kritik am Schlusskapitel der Kirchenkonstitution vgl. Hilda STEINHÄUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (STS 17), Innsbruck 2001, bes. 497–509.

<sup>55</sup> Otto SEMMELROTH, *Kommentar zum VIII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: LThK<sup>2</sup> Ergbd. I, Freiburg 1966, 326–347; 337. – Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Sichtweise: Stefan HARTMANN, *Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (EST 61), Regensburg 2009, 160–399.

<sup>56</sup> Dazu: Dominik MATUSCHEK, *Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners* (ITS 87), Innsbruck 2012, bes. 231–395.



HERMANN GEISSLER · ROM

## DAS ZEUGNIS DER GLÄUBIGEN IN LEHRFRAGEN NACH JOHN HENRY NEWMAN

Zu den bedeutsamen Schriften aus der Feder des seligen John Henry Newman (1801–1890) zählt seine Studie «Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre»<sup>1</sup>. Dieser Artikel hat nach seiner Veröffentlichung heftige Debatten ausgelöst und wird bis heute kontrovers diskutiert. Das Ziel der vorliegenden Ausführungen besteht darin, den dramatischen Kontext der genannten Studie kurz zu beschreiben, ihren wesentlichen Inhalt darzulegen und auf die bleibende Bedeutung der Gedanken Newmans hinzuweisen.

### 1. Zum Kontext

Newmans Studie über das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen erschien 1859 im *Rambler*, einer der führenden Zeitschriften für gebildete Katholiken in England. Das 1848 gegründete Blatt genoss bei zahlreichen Laien hohes Ansehen, wurde aber von manchen Bischöfen kritisch bewertet. Dies hatte zum Teil persönliche Gründe, war aber auch durch einige Artikel bedingt, in denen der engagierte Chefredakteur Richard Simpson, ebenfalls ein konvertierter anglikanischer Geistlicher, offen und gelegentlich auch polemisch auf Unzulänglichkeiten der katholischen Kirche hingewiesen hatte.

Anfang 1859 spitzte sich die Lage zu. Die englische Regierung hatte eine Königliche Kommission für die Grundschulbildung ernannt und war bereit, auch die katholischen Schulen zu unterstützen. Die katholische Kirche hatte es aber versäumt, ihren Anspruch auf Mitarbeit in dieser Kommission geltend zu machen, und die Bischöfe waren zur Auffassung gekommen, nicht mit der Kommission zusammenarbeiten zu können, weil diese auch die Methoden des Religionsunterrichts überprüfen wollte. In der Januarnummer des *Rambler* erschien ein Artikel, in dem der katholische Schulinspektor

*HERMANN GEISSLER FSO, Dr. theol., geb. 1965, 1988 Eintritt in die geistliche Familie «Das Werk», 1991 Priesterweihe und Promotion mit einer Arbeit über Gewissen und Wahrheit bei John Henry Newman, seit 1993 Direktor des Internationalen Zentrums der Newman-Freunde in Rom und Mitarbeiter an der Glaubenskongregation, seit 2009 Leiter der Lehrabteilung.*

Scott Nasmyth Stokes die von den Bischöfen vorgebrachten Argumente gegen die Zusammenarbeit mit der Königlichen Kommission respektvoll, aber klar als unzureichend zurückwies. Dieser Artikel wurde als Ausdruck mangelnder Loyalität des *Rambler* gegenüber den Bischöfen interpretiert. Um einen öffentlichen Skandal zu vermeiden, beschlossen Kardinal Wiseman und Bischof Ullathorne, Simpson zu bitten, als Chefredakteur zurückzutreten, und Newman die Herausgabe der Zeitschrift zu übergeben. Nach langem inneren Ringen stimmte Newman zu, weil er die für katholische Intellektuelle wichtige Zeitschrift retten und zum Frieden in der Kirche beitragen wollte.

Newman war entschlossen, den manchmal polemischen Ton, nicht aber die Grundausrichtung der Zeitschrift zu ändern. Zunächst schienen sowohl die Bischöfe als auch Sir John Acton, der bekannte Eigentümer der Zeitschrift, mit seiner Linie einverstanden. Im *Rambler* vom Mai 1859 wollte Newman die Kritik an der Haltung der Bischöfe gegenüber der Königlichen Kommission aufarbeiten. Er veröffentlichte zu diesem Zweck umfangreiche Auszüge der Hirtenbriefe, in denen Kardinal Wiseman und Bischof Ullathorne ihre Position darlegten. Er fügte aber hinzu, dass in dieser Frage die Laien – bei voller Anerkennung der Rechte des Episkopates – ihre Meinung äußern sollten: «Wenn die Gläubigen sogar konsultiert werden, wenn die Definition eines Dogmas vorbereitet wird, wie dies unlängst beim Dogma von der Unbefleckten Empfängnis geschah, dann ist es wohl nur natürlich, wenn man einen solchen Akt der Freundlichkeit und Sympathie auch in wichtigen praktischen Fragen erwartet [...]»<sup>2</sup>.

Aufgrund dieses Satzes wurde Newman vom Dogmatikprofessor John Gillow der Häresie verdächtigt. Er wies diesen Vorwurf entschieden zurück und bat Bischof Ullathorne um einen theologischen Zensor für den *Rambler*, um die Angelegenheit von einem Fachmann objektiv klären zu lassen. Der Bischof hielt dies nicht für angebracht. Er stattete Newman stattdessen einen Besuch ab, bei dem er ihn aufforderte, die Redaktion des *Rambler* niederzulegen. Er konnte nicht begreifen, weshalb die Bildung der Laien für die Kirche wichtig sein sollte. «Unsere Laien sind friedfertige Leute [...] Sie sind tief gläubig und hören es nicht gern, wenn jemand Zweifel äußert», so der Bischof zu Newman. In einer kurzen Notiz über das Gespräch schrieb Newman: «Ich erwiderte, dass er die eine Seite sähe, ich eine andere; dass die Bischöfe nicht die wirkliche Lage der Laien sähen [...] Er sagte so etwas wie ›Wer sind die Laien?‹ Ich antwortete, dass die Kirche ohne sie lächerlich aussehen würde – nicht in diesen Worten»<sup>3</sup>. Obwohl Newman die Haltung des Bischofs nicht verstehen konnte, blieb er ruhig und willigte sofort ein, ohne Wenn und Aber. Damals schrieb er einem Freund: «Ich gab ihm das Versprechen, den *Rambler* ab Juli aufzugeben. Von Anfang bis Ende verlief unsere Unterredung ohne jede Unstimmigkeit. Mit den Grundsätzen

und Gefühlen, nach denen ich mein Leben lang gehandelt habe, konnte ich unmöglich anders handeln. Ich habe mich dem Wort eines rechtmäßigen Vorgesetzten, wenn er in seiner Zuständigkeit spricht, nie widersetzt und kann mich ihm auch nie widersetzen»<sup>4</sup>.

Aber damit war die Angelegenheit nicht abgeschlossen. Newman musste noch die Julinummer des *Rambler* herausbringen. Er wollte darin die Stellung der Gläubigen in der Kirche verteidigen, weil es sich dabei seiner Überzeugung nach um einen wichtigen Bestandteil der Offenbarung über das Wesen der Kirche handelte. Aus diesem Grund veröffentlichte er die Studie «Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre», in der er seine Auffassung mit theologischen und historischen Argumenten untermauerte.

Obwohl niemand die Argumente Newmans widerlegen konnte, kam es in der Folge zu gravierenden Anschuldigungen. Professor Gillow beschuldigte Newman, die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche zu leugnen. Bischof Brown von Newport übersetzte Teile des Aufsatzes, noch dazu fehlerhaft, in die lateinische Sprache und klagte ihn in Rom bei der Kongregation der *Propaganda Fide* an, der die katholische Kirche in England damals noch zugeordnet war. Newman hörte von den Vorwürfen und wandte sich im Januar 1860 an Kardinal Wiseman, der sich damals gerade in Rom aufhielt; er bat um eine Information, welchen dogmatischen Sätzen seine Ausführungen widersprächen. Dieser Brief Newmans wurde der *Propaganda Fide* weitergeleitet, die Anmerkungen zu einzelnen Stellen des Artikels verfasste, zu denen Newman Stellung nehmen sollte. Diese Anmerkungen wurden Newman jedoch nie übermittelt. Er erhielt lediglich einen Brief, in dem ihm mitgeteilt wurde, dass Kardinal Wiseman die Sache für ihn klären würde. In Wirklichkeit aber war gar nichts geklärt: Der Präfekt der *Propaganda Fide*, Kardinal Barnabò, hielt Newman für ungehorsam, weil er nicht antwortete. Newman wusste nichts Genaueres von den Vorwürfen, die gegen ihn erhoben wurden, und konnte sich deshalb nicht rechtfertigen. Die Ultramontanisten hielten Newman für einen gefährlichen Mann. Bekannt sind die Worte von Monsignore Talbot, einem Konvertiten aus England, der als Päpstlicher Kämmerer in Rom tätig war und in einem Brief an Erzbischof Manning einige Jahre später schrieb: «Es ist völlig richtig, dass in Rom eine Wolke über Dr. Newman hängt, seitdem der Bischof von Newport ihn wegen Häresie in seinem Artikel für den *Rambler* angezeigt hat». Die Laien würden bald beginnen, «den Pferdefuß zu zeigen» und «die Theorie in die Praxis umzusetzen, die Dr. Newman in seinem Artikel im *Rambler* gelehrt hat [...] Wofür sind die Laien zuständig? Für Jagen, Schießen und Unterhaltung. Das sind die Dinge, von denen sie etwas verstehen, aber sich in kirchliche Fragen einzumischen – dazu haben sie nicht das geringste Recht [...] Newman ist der gefährlichste Mann in ganz England»<sup>5</sup>.

Mehrere Jahre lang lag über Newman eine Wolke des Misstrauens, so dass er keine Schriften publizierte. Erst 1864, als er in der *Apologia pro vita sua* die Entwicklung seines Denkens und seinen Weg in die katholische Kirche offenlegte, entpuppten sich die Verdächtigungen als völlig unbegründet. 1867 sollte sich das Missverständnis auch an der *Propaganda Fide* endgültig klären, als Ambrose St. John und ein anderer Oratorianer von Birmingham bei einem Besuch dort hörten, dass man Newman vorwarf, er habe keine Erklärung zu den beanstandeten Stellen des *Rambler*-Artikels geliefert. Die beiden stellten klar, dass Newman nie von diesen Schwierigkeiten erfahren habe. Papst Pius IX., der davon informiert wurde, bat daraufhin Erzbischof Cullen, sich zu Newmans Rechtgläubigkeit zu äußern. Nach einem sehr positiven Bericht des irischen Erzbischofs wurde auch in Rom allen deutlich, dass die Anschuldigungen nichts anderes als Verleumdungen gewesen waren.

In dieser Zeit des Leidens schrieb Newman in einem Brief an seinen Freund Henry Wilberforce: «Versucht man zu unrechter Zeit, was in sich recht ist, wird man vielleicht zum Häretiker oder Schismatiker. Vielleicht ist, was ich erstrebe, real und gut, aber es kann Gottes Wille sein, dass es erst in hundert Jahren geschieht [...] Wenn ich gestorben bin, sieht man vielleicht, dass mich manche abhielten, ein Werk zu tun, das ich wohl hätte tun können. Gott waltet über allem. Allerdings ist es entmutigend, keine Fühlung mit der Zeit zu haben, und sobald man zu handeln beginnt, abgewiesen und gehemmt zu werden»<sup>6</sup>. Newman war seiner Zeit weit voraus. Seine Gedanken – gerade auch über die Sendung der Gläubigen in der Kirche – sind hundert Jahre später von der Kirche voll und ganz aufgenommen worden und wirken bis heute anregend und ermutigend. Darüber hinaus zeigt die Haltung Newmans in diesen Jahren der Prüfung, in welchem Geist kirchlich gesinnte Menschen mit Schwierigkeiten und Leiden innerhalb der Kirche umzugehen vermögen.

## II. Zum Inhalt

1. Aufbauend auf sein langes Studium der Kirchenväter, geht Newman davon aus, dass die apostolische Tradition der Kirche als Ganzer anvertraut ist und alle kirchlichen Organe und Ämter auf je eigene Weise für ihre Bewahrung und Weitergabe Verantwortung tragen. In verschiedenen Zeiten äußert sich die apostolische Tradition auf verschiedene Weise: «bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten; auch durch Ereignisse, Kontroversen, Bewegungen und all die anderen Erscheinungen, die man unter dem Namen Geschichte zusammenfasst»<sup>7</sup>. Newman folgert daraus, «dass keiner dieser Kanäle der Tradition gering-

schätzig behandelt werden darf», fügt aber sogleich an, «dass die Gabe der Beurteilung, Unterscheidung, Definition, Verkündigung und Einschärfung irgendeines Teiles dieser Tradition einzig und allein bei der *Ecclesia docens* (der lehrenden Kirche) liegt»<sup>8</sup>. Jedem steht es frei, mehr die eine oder mehr die andere Seite dieser Wahrheit herauszustreichen. Newman stellt fest, dass er selbst sich daran gewöhnt habe, «großes Gewicht auf den *consensus fidelium* (die Übereinstimmung der Gläubigen) zu legen»<sup>9</sup>.

2. Diese Einsicht hat Newman geholfen, manche Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Frage der Entwicklung der Glaubenslehre zu lösen. Die Tradition der Kirche ist ja nicht die mechanische Weitergabe von Glaubensinhalten, sondern ein lebendiger Prozess. Dieser Prozess wird durch historische Zeugnisse objektiv greifbar. Die Tradition hat aber auch einen subjektiven Sinn: Alle Glieder der Kirche sind geisterfüllte Träger der Tradition. Warum also ist der Konsens der Gläubigen bedeutsam? «Weil die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen für die Tatsache der Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten ist und weil ihr *consensus* in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist»<sup>10</sup>. Der Konsens der Gläubigen vermag deshalb das Fehlen patristischer Zeugnisse zu einzelnen Fragen der Lehre auszugleichen.

Dabei beruft sich Newman zuerst auf P. Giovanni Perrone SJ, mit dem er 1847 in Rom während seiner Vorbereitung auf die Priesterweihe in der katholischen Kirche viel über diese Frage diskutiert hat. P. Perrone spricht in einem Werk über die Unbefleckte Empfängnis vom Sinn für die Kirche (*sensus Ecclesiae*) und beschreibt ihn als Zusammenwirken von Hirten und Gläubigen (*conspiratio pastorum ac fidelium*). Bezüglich des Sinnes der Gläubigen (*sensus fidelium*) spricht er von «einer vom Lehramt ihrer Hirten verschiedenen, nicht aber getrennten Sache». Mit Gregor von Valencia stellt er fest, «dass in einem Streit über eine Glaubensfrage die Übereinstimmung aller Gläubigen solche Beweiskraft für die eine oder die andere Seite hat, dass der Papst sich bei ihr beruhigen kann und muss, da es die Auffassung der unfehlbaren Kirche ist», wobei dies nicht so verstanden werden darf, «als läge die Unfehlbarkeit in dem *consensus fidelium*, aber dieser *consensus* ist für uns ein *indicium* oder *instrumentum* (ein Anzeichen oder Werkzeug) des Urteils jener Kirche, die unfehlbar ist». Als Beispiel für eine Definition des lebendigen Lehramts der Kirche aufgrund des Konsenses der Gläubigen nennt P. Perrone die Glaubenslehre von der Gottesschau der Seelen nach dem Fegefeuer und vor dem Jüngsten Gericht, die Papst Johannes XXII. im 14. Jahrhundert nicht aufgrund klarer Schrift- und Vätertexte, sondern aufgrund des einmütigen Zeugnisses, der «Ungeduld» und des «heftigen Verlangens» der Gläubigen vorgelegt hat<sup>11</sup>.

Newman erwähnt dann die Enzyklika, mit der Papst Pius IX. in Vorbereitung auf das Dogma von 1854 die Bischöfe um eine Mitteilung bat,

wie Klerus und gläubiges Volk zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und zur Angemessenheit ihrer Definition dachten. Schließlich nennt er die Definition selbst, bei der Pius IX. unter den Zeugnissen für den apostolischen Ursprung des Dogmas auch die *singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio* nennt. Das heißt: «Die *conspiratio* der beiden, der lehrenden und der belehrten Kirche, wird zusammen genannt als ein zwiefältiges Zeugnis; sie ergänzen einander und dürfen nicht voneinander getrennt werden»<sup>12</sup>.

Schließlich erwähnt Newman auch seinen Bischof Ullathorne, der in einem Schreiben kurz nach der Verkündigung des Dogmas die Überzeugung der Gläubigen einen «Spiegel» dessen nannte, was die Hirten lehren. Mit Bezug auf die Stelle in der Mainnummer des *Rambler*, die so vehement angegriffen worden ist, schreibt Newman mit trockener Ironie: «Sehr wohl, so meine ich, kann jemand seinen Spiegel befragen (*consult*) und auf diese Weise etwas über sich selbst erkennen, was er auf keine andere Weise erfahren würde»<sup>13</sup>.

3. In einem weiteren Abschnitt führt Newman an, wie der Konsens der Gläubigen zum Offenbarwerden der Tradition der Kirche in Beziehung steht. Zuerst hält er mit P. Perrone fest, dass dieser Konsens ein Zeugnis für die apostolische Lehre ist. Wenn Newman von der «Befragung der Gläubigen» spricht, meint er nicht – wie Professor Gillow fälschlicherweise dachte –, dass die Bischöfe die Gläubigen um ihren Rat fragen müssten oder von deren Urteil abhängig wären, bevor sie zu einer Frage der Lehre Stellung nehmen könnten. «Befragen» kann, zumal in der englischen Umgangssprache, auch die Feststellung eines Sachverhalts bedeuten: «So sprechen wir vom «Befragen unseres Barometers» über das Wetter; das Barometer kann nur den tatsächlichen Zustand des Luftdrucks anzeigen. Ähnlich mögen wir unsere Taschenuhr oder eine Sonnenuhr nach der Tageszeit «befragen». Ein Arzt «befragt» den Puls des Patienten [...] Der Puls ist nur ein Anzeichen seines Gesundheitszustandes»<sup>14</sup>. Nur in diesem Sinn will Newman von der Befragung der Gläubigen sprechen: «Zweifellos wird ihr Rat, ihre Meinung, ihr Urteil über die Frage der Definition nicht verlangt; aber der Sachverhalt, d.h. ihr Glaube, wird berücksichtigt, und zwar als ein Zeugnis für jene apostolische Tradition, auf Grund deren allein ein Dogma irgendwelcher Art definiert werden kann»<sup>15</sup>.

Die Übereinstimmung der Gläubigen ist aber noch mehr als ein Zeugnis für die Wahrheit. Mit dem großen Tübinger Theologen Johann Adam Möhler spricht Newman von einer «Art Instinkt» im mystischen Leib Christi, der eine Frucht der Vereinigung der Gläubigen mit Gott ist und so etwas wie ein kirchliches Gewissen bildet, das die Gläubigen anleitet, die Wahrheit zu erfassen.<sup>16</sup> Mit Kardinal John Fisher verweist er auf den Heiligen

Geist, der das Volk Gottes führt.<sup>17</sup> Mit Augustinus führt er an, dass der Konsens der Gläubigen als Antwort auf ihre Gebete verstanden werden kann.<sup>18</sup> Besonders wichtig ist ihm die Funktion des Glaubenssinnes als geistliches Immunsystem: «Das religiöse Leben eines Volkes hat seine gewisse Eigenart und seine bestimmte Richtung, und diese zeigen sich darin, wie es den verschiedenen Anschauungen, Gewohnheiten und Einrichtungen gegenübertritt, die ihm vermittelt werden. Wirf ein Stück Holz in einen Fluss, und du wirst gleich sehen, in welcher Richtung er fließt und mit welcher Geschwindigkeit; wirf nur einen Strohalm in die Luft, dann siehst du, wie der Wind weht. Lass deinen häretischen oder katholischen Grundsatz in der Menge arbeiten, und du wirst sofort sagen können, ob sie mit katholischer Wahrheit oder häretischer Irrlehre durchtränkt ist»<sup>19</sup>.

4. Um die Bedeutung der Lehre über den Konsens der Gläubigen einsichtig zu machen, spricht Newman dann ausführlich über die Zeit der Arianer, der er als Anglikaner seine erste große Studie gewidmet hat. Diese Periode im 4. Jahrhundert ist, so Newman, «das Zeitalter der Kirchenlehrer, geziert durch die Heiligen Athanasius, Hilarius und Augustinus», aber trotzdem wurde «in jenen Tagen die der unfehlbaren Kirche anvertraute göttliche Tradition weit mehr durch die Gläubigen als durch den Episkopat verkündet und aufrechterhalten»<sup>20</sup>. Dabei leugnet Newman nicht, «dass die Bischöfe im Großen und Ganzen in ihrem inneren Glaubensleben orthodox waren, noch dass zahlreiche Kleriker sich auf die Seite der Laienschaft stellten und als ihr Mittelpunkt und Führer handelten, noch dass die Laienschaft tatsächlich ihren Glauben in erster Linie von den Bischöfen und dem Klerus empfangen, noch dass große Teile der Laienschaft unwissend waren und andere auf die Dauer von den arianischen Lehrern verdorben wurden, die von den Bischofsstühlen Besitz ergriffen hatten und durch ihre Weihen einen häretischen Klerus heranzogen»<sup>21</sup>. Er behauptet jedoch, «dass in dieser Zeit der ungeheuersten Verwirrung das erhabene Dogma von der Göttlichkeit unseres Heilandes weit mehr von der *Ecclesia docta* als von der *Ecclesia docens* verkündet, bekräftigt, behauptet und (menschlich gesprochen) bewahrt wurde»<sup>22</sup>.

Newman belegt seine Behauptung mit einer Fülle von Zeugnissen aus der Väterzeit. Nach dem Konzil von Nicäa (325) gab es eine Periode, in der «die Funktionen der *Ecclesia docens* zeitweilig aufgehört hatten»,<sup>23</sup> «die Gesamtheit des Episkopates als Körperschaft ihrem Amte untreu war»,<sup>24</sup> «zu einer Zeit der Papst, zur anderen ein Patriarch, ein Metropolit oder ein anderer Inhaber hoher Bischofssitze und wieder zu anderen Zeiten allgemeine Konzilien sagten, was sie besser nicht gesagt hätten»<sup>25</sup>. Weite Teile der Kirche verfielen damals dem Arianismus, vor allem weil die Bischöfe weithin, auch wegen der gewaltsamen Unterdrückungsmaßnahmen durch die arianisch gesinnten Kaiser, ihrer Pflicht nicht nachkamen: «Sie äußerten

sich verschieden, einer gegen den anderen; nach Nicäa gab es nichts, was festes, unveränderliches oder stetiges Zeugnis genannt werden könnte, und das fast sechzig Jahre lang. Es gab unzuverlässige Kirchenversammlungen und treulose Bischöfe; Schwäche, Angst vor den Folgen, Verführung, Trug, Wahnvorstellungen herrschten endlos, hoffnungslos und fast bis in die letzten Winkel der katholischen Kirche hinein. Die vergleichsweise wenigen, die gläubig blieben, wurden verunglimpft und ins Exil getrieben»<sup>26</sup>. Die letzte der 22 Belegstellen, die Newman für das Versagen vieler Hirten in jener Zeit anführt, stammt aus der Feder des heiligen Gregor von Nazianz: «Wenn ich die Wahrheit sagen soll, so würde ich am liebsten jede Bischofskonferenz meiden; denn ich habe noch nie eine Synode gesehen, die zu einem glücklichen Ende gebracht worden wäre und die bestehenden Übel geheilt hätte, statt sie zu verschlimmern. Denn Nebenbuhlerschaft und Ehrgeiz sind stärker als alle Vernunft – denke nicht, dass ich übertreibe, wenn ich das ausspreche –; und einer, der vermitteln will, läuft eher Gefahr, selbst eine Anschuldigung zu erleben, als dass es ihm gelingt, die Anschuldigung aufzuklären, die die anderen sich gegenseitig unterschieben»<sup>27</sup>. Hierauf führt Newman zahlreiche Zeugnisse an, die zeigen, dass «der Laienstand als Ganzes seiner Taufnade treu blieb» und «mit Beistand der Vorsehung die kirchliche Stärke eines Athanasius, eines Hilarius, eines Eusebius von Vercelli bildete, sowie anderer einsamer Bekenner, die ohne sie hätten scheitern müssen»<sup>28</sup>. Basilius der Große etwa schreibt: «Soweit ist es gekommen; die Leute haben ihre Gebetsstätten verlassen und versammeln sich an einsamen Orten. Ein trauriger Anblick! Frauen und Kinder, Greise und andere schwache Personen verbringen die Zeit elend im stärksten Regen und Schneesturm, in Wind und Winterfrost und dann wieder im Sommer unter der sengenden Sonne. Dem setzen sie sich aus, weil sie an dem verderbten arianischen Sauerteige keinen Anteil haben wollen»<sup>29</sup>. Hilarius von Poitiers wendet sich an Kaiser Konstantius: «Nicht nur mit Worten, mit Tränen flehen wir Deine Majestät an, Sie möge die katholischen Gemeinden von jeder weiteren Fortsetzung dieser tiefbetrübenlichen Ungerechtigkeiten und vor den gegenwärtigen unerträglichen Verfolgungen und Kränkungen bewahren, die sie ja zudem, ganz unnatürlich, gerade von unseren Brüdern erleiden. Sicherlich sollte Deine Milde auf die Stimme derer hören, die so vernehmlich rufen: Ich bin Katholik, ich habe keinen Wunsch, ein Häretiker zu werden»<sup>30</sup>. Newman führt 21 ähnliche Vätertexte an, um den Konsens der Gläubigen in den wichtigsten Städten der damaligen christlichen Welt zu belegen. In einer Zeit, in der Konzilien und Bischöfe den reinen Glauben nicht wahren konnten, musste der Konsens der Gläubigen stützend eingreifen.

5. Abschließend kommt Newman auf seine eigene Zeit zu sprechen und lässt dabei keinen Zweifel über den Stellenwert, den er einerseits dem



kirchlichen Lehramt, andererseits dem Konsens der Gläubigen beimisst. Er stellt fest, dass die Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert nicht beispielhaft für die ganze Kirchengeschichte oder gar für seine Zeit seien. Er lobt den Einsatz der Bischöfe zugunsten des Glaubens: «Nie waren die Bischöfe der Christenheit dem Heiligen Stuhl so ergeben, so echt religiös, so ernst in der Erfüllung ihrer besonderen Pflichten, so wenig zu Neuerungen geneigt und so erhaben über die Versuchung zu theologischer Sophisterei»<sup>31</sup>. Newman meint, dass dies wohl der Grund ist, warum der Konsens der Gläubigen in den Augen vieler in den Hintergrund getreten ist.

Seiner Überzeugung nach hat aber jedes Glied der Kirche «seine besonderen Aufgaben, und kein Glied kann ohne Schaden vernachlässigt werden. Zwar ist der Laienstand in Glaubenssachen nur das Spiegelbild oder Echo des Klerus, dennoch ist in der *conspiratio pastorum et fidelium* etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist»<sup>32</sup>. Newman beendet seine Studie mit einer Erinnerung an den Freudenschrei der Gläubigen nach der Definition des Dogmas von Maria als Mutter Gottes beim Konzil von Ephesus (431) und verweist darauf, «dass die *Ecclesia docens* sicher glücklicher ist, wenn sie solch begeisterte Anhänger um sich hat [...], als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren sowie vom Mitfühlen mit ihren heiligen Betrachtungen fernhält und von ihnen nur eine *fides implicita* (einen eingeschlossenen Glauben) an ihr Wort haben will, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Armen mit Aberglauben enden wird»<sup>33</sup>.

### III. Zur bleibenden Bedeutung

Newman ging es nie um einzelne Worte oder Begriffe. Deshalb konnte er ohne weiteres zugeben, dass manche Ausdrücke in seiner Studie klarer hätten sein können. Was für ihn zählte, waren die Ideen und Inhalte. Diese aber haben bleibende Bedeutung und werfen Licht auch auf einige grundlegende Fragen in der gegenwärtigen Debatte.

1. Für Newman ist wichtig, dass die Kirche nicht bloß eine von Beamten geleitete rechtliche Institution darstellt. Sie ist der Leib Christi, in dem alle Glieder einen unersetzlichen Platz haben. Die Kirche ist eine Gemeinschaft mit unterschiedlichen Organen und einem gemeinsamen Glaubensbewusstsein, das alle ihre Glieder teilen und das nicht in die Irre gehen kann. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Sicht der Kirche und des *consensus fidelium* als katholische Lehre verkündet: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes (*supernaturali sensu fidei totius populi*; *Anm. H. G.*) dann kund, wenn sie «von den Bischöfen

bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten (*universalem suum consensum de rebus fidei et morum*; *Anm. H. G.*) äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an» (LG 12).

Daraus folgt, dass alle Glieder der Kirche für den Glauben und seine getreue Weitergabe Verantwortung tragen. Mitglieder der Hierarchie und gläubige Laien haben unterschiedliche Aufgaben, sind aber gerufen, gemeinsam die Sendung Christi in der Welt weiterzuführen. Unter den Gliedern der Kirche waltet «eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi: denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil «dies alles der eine und gleiche Geist wirkt» (LG 32).

Newman zeichnet sich dadurch aus, dass er eine Ekklesiologie vorlegt, die sehr ausgewogen ist und die je eigene Sendung aller Glieder der Kirche zur Geltung bringt. Ausgehend vom Glaubensgeheimnis, das die Kirche darstellt, unterstreicht er die notwendige Einheit und Zusammenarbeit aller und ist deshalb ein überzeugter Gegner jedes ideologischen Gegensatzes von Hierarchie und Laien. Wie er im 19. Jahrhundert die Reduktion der Kirche auf das institutionelle Gefüge anprangerte, so würde er heute wohl die Tendenz zur Einebnung der Unterschiede zwischen Laien und Hierarchie aufdecken. Ähnlich wie er seinerzeit darüber klagte, dass man dem Konsens der Gläubigen keine Bedeutung beimaß, würde er in unseren Tagen vielleicht bemängeln, wie manche in der Kirche vergessen haben, dass die Entscheidung in Fragen des Glaubens und der Sitten einzig und allein der Hierarchie zukommt. Newman ist entschieden für ein Miteinander aller Glieder der Kirche, und zwar in voller Anerkennung und Wertschätzung der besonderen Sendung, die jedem einzelnen von Christus her zukommt.

2. Newman fordert auf, den Konsens der Gläubigen gebührend zu beachten. Dabei denkt er nicht an eine Art Lehrautorität, sondern an die Bedeutung des in Einheit und Überzeugung gelebten Glaubens, der als Zeugnis aus der Glaubenspraxis für die getreue Weitergabe der Offenbarung sehr wichtig ist. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in diesem Zusammenhang festgehalten: «Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe [...]» (LG 12). Das Zeugnis des gelebten Glaubens ist gleichsam ein Echo der Glaubensverkünder und bildet für die Hierarchie eine wertvolle Stütze und eine Quelle der Inspiration. Newmans Forderung, den Konsens der Gläubigen in seiner Bedeutsamkeit zu beachten, «beruht auf der Autorität des Glaubenszeugnisses der Praxis, die sich logischerweise nach seiner Auffassung der Autorität ein- und unterzuordnen hat, die vom einzigen Herrn des Glaubens im Lehramt der Kirche präsentiert wird»<sup>34</sup>.

Newman spricht in diesem Kontext mehrfach von der *conspiratio pastorum et fidelium*, was nicht nur als Zusammenwirken von Hirten und Gläubigen zu verstehen ist, sondern auch als gegenseitige Ermutigung und Be-Geisterung. Initiativen der Gläubigen, die von den Bischöfen und vom Heiligen Stuhl Veränderungen in der Lehre oder in der Ordnung der Kirche fordern oder gar mit Taten des Ungehorsams drohen, haben nichts mit dem authentischen Glaubenssinn des Gottesvolkes zu tun, sondern sind Ausdruck eines politischen Missverständnisses oder einer verweltlichten Sicht der Kirche, was nur zu Enttäuschung und Verwirrung führen kann. In einem Brief klagt Newman über die Probleme, die entstehen, «wenn eine Anzahl kleiner «Päpste» aufsteht, oft Laien, die gegen Bischöfe und Priester predigen, ihre eigenen Ansichten zu Glaubenswahrheiten erheben, einfach gesinnten frommen Leuten Angst machen und fragende Menschen abstoßen»<sup>35</sup>. Der Konsens der Gläubigen zeigt sich nicht in fragwürdigen Aktionen gegen das Lehramt und die Tradition, sondern im alltäglichen Zeugnis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, in der gelebten Treue zum Evangelium und zur kirchlichen Lehre, auch und gerade in den Herausforderungen inmitten der modernen Welt.

3. Papst und Bischöfe sind für die Wahrung des Glaubens von maßgebender Bedeutung. Auch wenn Newman vorrangig die Bedeutsamkeit des Glaubenssinnes des ganzen Gottesvolkes betont, spricht er häufig auch von der spezifischen Sendung der Hirten. Er erinnert an das vierte Jahrhundert, in dem es zwar große Bischofsgestalten und Kirchenlehrer gab, aber doch viele Hirten ihrer Sendung nicht nachkamen, weil sie der Häresie, dem Kompromiss oder der Untätigkeit verfallen waren.

Newman bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, dass solche Zeiten nicht wiederkommen. Bei aller Verschiedenheit zwischen der Zeit nach dem

Konzil von Nicäa und der Periode nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es aber vielleicht doch nicht ganz unangebracht, eine gewisse Parallele zu sehen: Wie auf das erste Konzil der Kirche, das die Frage nach der Gottheit Christi geklärt hatte, eine lange Phase innerkirchlicher Auseinandersetzungen über den Christusglauben folgte, so ist unsere Epoche nach dem letzten Konzil, bei dem die Lehre über die Kirche vertieft und in großer Ausgewogenheit dargelegt wurde, durch eine tiefgehende Verunsicherung und Verwirrung gerade in ekklesiologischen Fragen geprägt.

Die Probleme im vierten Jahrhundert waren wesentlich durch das Versagen vieler Bischöfe verursacht, wie Newman unterstreicht. Bei der Frage nach den Ursachen der gegenwärtigen Kirchen- und Glaubenskrise gilt es, einseitige Antworten zu vermeiden, die der Komplexität der Situation nicht gerecht werden. Vielleicht kann uns aber das vierte Jahrhundert lehren, dass das Zusammenwirken, ja die gegenseitige Unterstützung von mutigen Bischöfen und engagierten Laien für die Weitergabe des Glaubens von grundlegender Bedeutung ist. In diesem Sinn braucht die Kirche mehr denn je Hirten, die unerschrocken die gesunde Lehre verkünden und verteidigen: Bekenner nach dem Vorbild eines Athanasius, eines Hilarius oder eines Augustinus, an denen sich die Gläubigen orientieren und aufrichten können.

4. Was ist eigentlich der Konsens der Gläubigen in seinem Kern? Mit großen Theologen beschreibt Newman diesen Konsens als Zeugnis für die apostolische Lehre, als Führung durch Gottes Geist, als Antwort auf die Gebete der Gläubigen.

Der Konsens der Gläubigen (*consensus fidelium*) kann als Frucht und übereinstimmende Kundgabe des Glaubenssinnes des Gottesvolkes (*sensus fidelium*) verstanden werden. Dieser Glaubenssinn ist eine Gabe Gottes, welche die Gläubigen befähigt, in tiefer Verbundenheit mit der Kirche und unter der Leitung ihres Lehramtes die Wahrheit zu erfassen und im täglichen Leben anzuwenden. Mit Möhler bezeichnet Newman den *sensus fidelium* als kirchliches Bewusstsein oder kirchliches Gewissen.<sup>36</sup>

Wie das Gewissen des Einzelnen spontan zwischen gut und böse zu unterscheiden vermag, so hilft das kirchliche Gewissen dem Gottesvolk, gleichsam instinktiv die Wahrheit anzunehmen und den Irrtum zurückzuweisen. Schon einige Jahre vor dem *Rambler*-Artikel schrieb Newman: «In jenem frühesten Zeitalter war es einfach der lebendige Geist der Myriaden von Gläubigen, von denen niemand zum Ruhm der Bekanntheit gelangte, die von den Jüngern unseres Herrn den einmal überlieferten apostolischen Glauben empfangen und mit ihm so gut umgingen, ihn so weit verbreiteten und ihn Generation um Generation so treu überlieferten, – die ihn mit solcher Schärfe der Kontur und Ausgefaltetheit im Detail festhielten, – dass sie selbst Ungebildete dazu befähigten, instinktgeleitet zwischen Wahrheit und

Irrtum zu unterscheiden, um selbst den Schatten von Häresie spontan zurückzuweisen»<sup>37</sup>.

Zu dieser instinkthaften oder, theologisch gesprochen, geistgeschenkten Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum befähigt das kirchliche Gewissen. Dabei handelt es sich um ein Gewissen, das die Übereinstimmung mit den Gläubigen, vom Papst bis zu den einfachen Laien, auf dem ganzen Erdenrund einschließt, die Kontinuität mit dem kirchlichen Traditionsstrom der Jahrhunderte, den Konsens mit der Kirche des Himmels, also mit den großen Heiligen, den Märtyrern und Bekennern, den Hirten und Lehrern, den bekannten und unbekanntenen Gläubigen, die der apostolischen Lehre bis zuletzt die Treue gehalten haben. Wie das Gewissen des Einzelnen der Formung bedarf, so muss auch das kirchliche Gewissen des Gottesvolkes unaufhörlich gebildet werden – durch Hirten, die den Gläubigen die Wahrheit in ihrer Fülle und Schönheit vermitteln, in denen die Gläubigen die Stimme des Meisters hören, die ihnen etwas von der ansteckenden Freude des Glaubens weitergeben.

Dieses kirchliche Gewissen in den Gläubigen zu schärfen, gehört zu den großen Anliegen der Kirche unserer Tage. Mit Newman ist nämlich zu unterstreichen, dass die Kirche ihren Auftrag in der Welt nur erfüllen kann, wenn alle ihre Glieder im Glauben reif und mündig sind, wenn ihr kirchliches Gewissen geformt und nicht durch den Geist der Welt deformiert ist. Die Voraussage Newmans, dass die ungebildeten Christen entweder der Gleichgültigkeit oder dem Aberglauben verfallen, hat sich leider in unseren Tagen in erschütternder Weise bewahrheitet. Heute gilt es, die Bildung der Gläubigen auf allen Ebenen zu fördern. «Der Kirche kann die Weitervermittlung des Glaubens in einer pluralistischen Gesellschaft nur gelingen, wenn die Laien sich selbst aktiv als Träger des Glaubenszeugnisses verstehen und damit das Glaubenszeugnis und das Glaubensbekenntnis der Kirche kenntnisreich und mit Wissen und Liebe in der Welt bezeugen»<sup>38</sup>. Heute bedarf es einer neuen *conspiratio* von Hirten und Gläubigen, damit alle mit Überzeugung die Sendung der Kirche mittragen, die ihnen eigenen Aufgaben erfüllen und durch einen in Freude und Entschiedenheit gelebten Glauben zur Neuevangelisierung beitragen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In den bekannten Newman-Biographien werden Kontext und Bedeutsamkeit dieses Artikels ausführlich behandelt. Vgl. besonders: Charles Stephen DESSAIN, *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1980, 205-230; Ian KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1988, 463-489; Günter BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Frankfurt/M. 2002, 299-323. Wertvoll für das rechte Verständnis der ganzen

Frage ist die ausführliche Einleitung von John COULSON, *John Henry Newman. On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1986. Die deutsche Fassung der Studie ist erschienen in: John Henry Kardinal NEWMAN, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, 253-292. 312-318. Gemäß dem englischen Originaltitel *On Consulting the Faithful in Matters of Christian Doctrine* müsste man die Studie, genau übersetzt, überschreiben mit: *Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der christlichen Lehre*.

<sup>2</sup> DESSAIN, John Henry Newman (s. Anm. 1), 211.

<sup>3</sup> BIEMER, Die Wahrheit wird stärker sein (s. Anm. 1), 303f.

<sup>4</sup> John Henry Kardinal NEWMAN, *Briefe und Tagebücher*, Mainz 1957, 246f.

<sup>5</sup> DESSAIN, John Henry Newman (s. Anm. 1), 217.

<sup>6</sup> NEWMAN, Briefe und Tagebücher (s. Anm. 4), 251.

<sup>7</sup> NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 1), 262f.

<sup>8</sup> Ebd., 263.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., 262.

<sup>11</sup> Ebd., 264-267.

<sup>12</sup> Ebd., 268.

<sup>13</sup> Ebd., 269.

<sup>14</sup> Ebd., 256.

<sup>15</sup> Ebd. Aus dem Gesagten folgt, dass man die Worte *On Consulting the Faithful* auch mit *Über das Zeugnis der Gläubigen* übersetzen kann.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 270.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Ebd., 271.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 271f. Das Argument, dass die Lehre von der Gottheit Christi im vierten Jahrhundert «weit mehr» durch die Gläubigen als durch die Bischöfe bewahrt und überliefert wurde, ist unter Historikern umstritten. Es kann auch nicht verwendet werden, um Hirten (*Ecclesia docens*) und Laien (*Ecclesia docta*) einander entgegenzusetzen; dies wäre theologisch nicht haltbar und in keiner Weise mit Newmans umfassender Sicht der Kirche vereinbar. Das wesentliche Anliegen Newmans besteht lediglich darin zu sagen, dass der reine Glaube in den arianischen Wirren von den Gläubigen unter Führung einiger einflussreicher Bekennerbischöfe gewahrt wurde, während viele Hirten, beeinflusst vom arianischen Establishment am Kaiserhof, ihrer Verantwortung als Lehrer des Glaubens nicht nachkamen. Zu den Gläubigen gehören selbstverständlich alle Glieder der Kirche, also auch die Hirten. In diesem Sinn ist die deutsche Übersetzung von *On Consulting the Faithful* mit *Über das Zeugnis der Laien* einseitig; genauer und richtiger wäre die Übersetzung mit *Über das Zeugnis der Gläubigen*.

<sup>23</sup> Ebd., 273. Dieser Satz wurde von Bischof Brown besonders kritisiert, da er der Unfehlbarkeit der Kirche widerspreche. 1871 publizierte Newman die dritte Auflage seines Buches *Die Arianer des vierten Jahrhunderts* und fügte im Anhang eine gekürzte, überarbeitete Fassung der Studie *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre* hinzu. Dabei gestand er freimütig, dass er sich genauer hätte ausdrücken können, präzierte verschiedene Teile des Aufsatzes und fügte dem Originaltext einige Klarstellungen hinzu. Er verteidigte sich aber mit dem Argument, dass er nicht die Gabe der Unfehlbarkeit der Kirche geleugnet, sondern nur behauptet hatte, dass das kirchliche Lehramt im vierten Jahrhundert zeitweise nicht funktionsfähig war. Vgl. COULSON, *On Consulting the Faithful* (s. Anm. 1), 115f.

<sup>24</sup> Ebd., 272. Auch der Ausdruck, dass die Bischöfe «als Körperschaft» versagt hatten, wurde heftig angegriffen. Newman präzierte ihn später mit dem Hinweis, dass er hier nicht theologisch, sondern rein historisch argumentiert und nicht den Gesamtkorpus der Bischöfe, sondern «die große Mehrheit» des Episkopats vor Augen hatte. Vgl. COULSON, *On Consulting the Faithful* (s. Anm. 1), 116f.

<sup>25</sup> Ebd., 272. Zu diesem Satz, der ebenfalls beanstandet wurde, führte Newman in seiner Studie viele Zeugnisse an, etwa die Schwäche von Papst Liberius – der zwar rechtgläubig geblieben war, aber in der Verbannung einem Spruch gegen Athanasius zugestimmt hatte –, das Versagen zahlreicher Bischöfe und die Abhaltung einer Reihe von Synoden, die häretische oder zweideutige Glaubensbekenntnisse verabschiedeten. Zugleich stellte er klar, dass er mit «allgemeinen Konzilien» nicht an Ökumenische Konzilien, sondern an meist von Arianern bestimmte Synoden gedacht hatte. Vgl. COULSON, *On Consulting the Faithful* (s. Anm. 1), 117f.

<sup>26</sup> Ebd., 273.

<sup>27</sup> Ebd., 278f.

<sup>28</sup> Ebd., 272.

<sup>29</sup> Ebd., 284f.

<sup>30</sup> Ebd., 288.

<sup>31</sup> Ebd., 290.

<sup>32</sup> Ebd., 290.

<sup>33</sup> Ebd., 292.

<sup>34</sup> BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein* (s. Anm. 1), 309.

<sup>35</sup> Charles Stephen DESSAIN – Thomas GORNALL (Hg.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Vol. XXIII, Oxford 1973, 272 (Eigene Übersetzung). Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion *Donum veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen (24. Mai 1990), 35: «Tatsächlich können die Meinungen der Gläubigen nicht schlicht und einfach mit dem *sensus fidei* gleichgesetzt werden. Dieser ist nämlich eine Eigenart des theologalen Glaubens, der als Gabe Gottes, die das persönliche Ja zur Wahrheit schenkt, nicht irren kann. Dieser persönliche Glaube ist zugleich Glaube der Kirche, denn Gott hat der Kirche die Hut des Wortes anvertraut, und was deswegen der Gläubige glaubt, ist das, was die Kirche glaubt. Daher schließt der *sensus fidei* seiner Natur nach die tiefe Übereinstimmung von Geist und Herz mit der Kirche, das *sentire cum Ecclesia*, ein. Wenn daher der theologale Glaube als solcher nicht irren kann, so kann doch der Gläubige irrige Meinungen haben, weil nicht alle seine Gedanken vom Glauben herkommen. Die im Volk Gottes umlaufenden Ideen stimmen nicht alle mit dem Glauben überein, zumal sie leicht von einer öffentlichen Meinung beeinflusst werden können, die durch die modernen Kommunikationsmedien gesteuert wird. Nicht ohne Grund betont das II. Vatikanische Konzil die unauflösliche Beziehung zwischen dem *sensus fidei* und der Anleitung des Volkes Gottes durch das Lehramt der Hirten: Beide Wirklichkeiten lassen sich nicht voneinander trennen. Die Äußerungen des Lehramtes wollen die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Herrn sicherstellen. Sie helfen zum *Bleiben in der Wahrheit* angesichts des Willkürcharakters von wandelbaren Meinungen und sind Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes».

<sup>36</sup> Vgl. NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 1), 270.

<sup>37</sup> BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein* (s. Anm. 1), 305f.

<sup>38</sup> Gerhard Ludwig MÜLLER, *John Henry Newman*, Augsburg 2010, 144.

CHRISTOPH SCHÖNBORN · WIEN

## EUROPA OHNE CHRISTEN?

*Zur Zukunft des Christentums in der säkularen Gesellschaft<sup>1</sup>*

Es ehrt mich, heute hier in Berlin Gast sein zu dürfen und beim Michaels-empfang einige Worte an Sie richten zu können. Wien und Berlin haben vieles gemeinsam, in der Geschichte, in der Kultur, in der Sprache, auch wenn Karl Kraus, der große Wiener Literat, gesagt hat: «Was Deutschland von Österreich trennt, ist die gemeinsame Sprache». Auch Anderes trennt uns: Berlin ist die wiedergewonnene Hauptstadt eines wiedervereinigten Deutschland; Wien ist der Wasserkopf eines kleinen Landes, der einmal die Hauptstadt eines großen Reiches war. Wie sagte doch der eben schon zitierte Karl Kraus über unser kleingewordenes Österreich? «Wir haben eine große Zukunft – hinter uns!»

Doch Spaß beiseite. Haben wir eine große Zukunft vor uns? Wir, die Europäer, die Europäische Union? Wir, die Nettozahler dieses großen Zukunftsprojektes der europäischen Integration? Oder liegt diese Zukunft bereits hinter uns? Sind die Zeichen nicht auf Sturm, auf Krise? Stehen wir vor großen Zusammenbrüchen? Passen auf unsere Tage die Worte, die Karl Kraus, um ihn ein drittes und letztes Mal zu zitieren, in einem berühmten Aufsatz zu Beginn des Ersten Weltkrieges geschrieben hat, als alle bombastisch von «dieser großen Zeit» sprachen? «In dieser großen Zeit, die ich kannte, als sie noch klein war, und die wieder klein werden wird, wenn ihr noch Zeit bleibt».

Bleibt uns noch Zeit angesichts des rasanten Anwachsens der Schulden? Wird das europäische Integrationsprojekt den Spannungen standhalten, denen es schon jetzt ausgesetzt ist und die wohl noch stärker werden? Sie werden von mir sicher keine Antwort auf die Fragen erwarten, die sich zurzeit den politisch Verantwortlichen in Europa stellen. Dazu bin ich weder kompetent, noch ist es meine Aufgabe. Es ist aber auch für Politiker kein Zeichen der Schwäche, wenn sie ihre Ratlosigkeit eingestehen. Ich versuche vielmehr, Ihnen einige Gedanken zum Verhältnis zwischen dem Christentum und dem europäischen Projekt vorzulegen.

*CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN OP, geb. 1945, Erzbischof von Wien und Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz. 1975-1991 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*



## I.

Ich beginne mit einer kleinen Episode, die mir stark in Erinnerung geblieben ist. Im Oktober 2007 trafen sich die Vorsitzenden der europäischen römisch-katholischen Bischofskonferenzen zur jährlichen Vollversammlung im portugiesischen Marienwallfahrtsort Fatima. Thema war die Familie in Europa. Einer von uns 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!

Ist das übertrieben, wehleidig? Ist das Christentum im säkularen Europa inzwischen zum Fremdkörper geworden? Jenes Christentum, das doch offensichtlich eine der tragenden Wurzeln der europäischen Identität war – oder noch immer ist? Zunehmend empfinden sich Christen, die ihr Christentum ernstnehmen, marginalisiert, ja zum Teil sogar diskriminiert. Die OSZE mit Sitz in Wien hat eine eigene Stelle errichtet, die in den Ländern der OSZE Diskriminierung von Christen beobachtet und registriert. Sie hat zu tun!

In immer mehr Bereichen geht der «mainstream» in eine andere Richtung als das Christentum. Überblicken wir die letzten 40 Jahre, dann erscheint mir die Feststellung unausweichlich: das Christentum wird immer marginaler. Ich sage das nüchtern diagnostisch. Als in Österreich 1974 die sozialistische Alleinregierung unter Bruno Kreisky daranging, die Abtreibung weitgehend straffrei zu stellen, gab es intensive Debatten, die auch zu einer Abstimmung im Parlament und einem Volksbegehren führten. Ich erinnere mich an ein Fernsehinterview mit Bundeskanzler Kreisky. Auf die Frage eines Journalisten, ob er sich nicht vorstellen könnte, dass es in Österreich Menschen gebe, die mit der sogenannten «Fristenlösung» Schwierigkeiten haben werden, antwortete er: «Ich kann mir vorstellen, dass sehr, sehr religiöse Menschen damit Schwierigkeiten haben könnten». Das klang so, als wären diese Menschen «sehr, sehr» seltsam. Religiös, das ist auf jeden Fall rückständig, nicht auf der Höhe der Zeit, und sicher eine Minderheit. Es muss nicht sein, dass Kreisky das damals verächtlich meinte. Es war es dennoch allemal.

Die Abstimmung ging extrem knapp aus: 93 zu 88 Stimmen für die Fristenregelung. Ein Volksbegehren zum «Schutz des Lebens» erhielt große Unterstützung, blieb aber wirkungslos. Und bis heute hat es keine österreichische Regierung zustande gebracht, alle damals versprochenen «flankierenden Maßnahmen» zu beschließen, die den Lebensschutz verbessern sollten.

Viel tragischer aber ist meines Erachtens, dass für Kreisky der Widerstand gegen die Fristenregelung vor allem bei «sehr, sehr religiösen Men-

schen» geortet wurde. Der vor allem kirchliche, christliche Widerstand, angeführt von Kardinal Franz König, war aber nicht primär religiös begründet, auch wenn er stark religiös motiviert war. Es ging vielmehr um die Anerkennung und den gesetzlichen Schutz des menschlichen Lebens, also um elementares Menschenrecht. Die Kirche verteidigte hier nicht konfessionelles Sonderrecht, sondern vernunftbegründetes Menschenrecht. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Rede vor dem deutschen Bundestag (22. September 2011) genau darauf hingewiesen. Woran liegt es, dass sich, wie der Papst sagte, «im letzten halben Jahrhundert eine dramatische Veränderung der Situation zugetragen» hat? «Der Gedanke des Naturrechts gilt heute», so sagte er weiter, «als eine katholische Sonderlehre, über die außerhalb des katholischen Raumes zu diskutieren nicht lohnen würde, sodass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen».

Seit den Siebzigerjahren ist die Entwicklung konsequent in dieselbe Richtung weitergegangen. Nach der rechtlichen «Freigabe» des Lebensanfangs kam unausweichlich die des Lebensendes. Die Euthanasiedebatte erfasst mit unerbittlicher Konsequenz immer mehr Länder Europas. Österreich ist (noch?) in der glücklichen Lage, dass es einen Allparteienkonsens gegen die Euthanasie und für die Hospizbewegung zur Sterbebegleitung gibt. Hier verdanken wir viel dem kräftigen Zeugnis von Kardinal König, der wenige Wochen vor seinem Tod (im 99. Lebensjahr) in einem unvergesslichen Brief an den österreichischen Verfassungskonvent den Satz geprägt hat: «Menschen sollen an der Hand eines anderen Menschen sterben, und nicht durch die Hand eines anderen Menschen». Wie lange wird dieser Konsens in Österreich dem Druck des europäischen Mainstreams standhalten? Ich enthalte mich des Kommentars zur innerdeutschen Entwicklung in dieser Frage. Es sei nur darauf hingewiesen, dass Präsident Horst Köhler das Wort von Kardinal König öfters zitiert hat.

Ein drittes Beispiel sei genannt, wo von kirchlicher Seite mit dem Naturrecht, der unveräußerlichen Menschenwürde, und gerade nicht religiös argumentiert wird, und wo dennoch die kirchliche Position eindeutig auf der Verliererseite ist: die verbrauchende Embryonenforschung. Einige Jahre lang hat eine Sperminorität von EU-Ländern verhindern können, dass EU-Gelder in die embryonen-verbrauchende, d.h. embryonentötende Forschung, vor allem im Stammzellenbereich, fließen: Deutschland, gemeinsam mit Polen, Italien, Irland, Österreich und Portugal haben hier blockiert. Diese Front hat nicht lange gehalten. Wie auch jene andere, die sich gegen eine gesetzliche Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften mit der Ehe wehrte.

«Ich kann mir vorstellen, dass sehr, sehr religiöse Menschen damit Schwierigkeiten haben», meinte Bruno Kreisky 1974. Ist in dieser seither scheinbar unaufhaltbaren, unumkehrbaren Entwicklung das Christentum in

Europa, von einem Nachhutgefecht zum anderen, auf unaufhaltsamen Rückzug? Sind seine Werte längst nicht mehr die so oft beschworenen «europäischen Werte»? Immer mehr erleben sich engagierte Christen als Minderheit. In den diversen Ethikkommissionen figurieren sie mit ihren Positionen meist «unter ferner liefen». Das hat die Stammzellendebatte gezeigt, das zeigt sich jetzt bei den Diskussionen um Bluttests zur frühzeitigen Feststellung von Behinderung, oder bei der Frage der Präimplantationsdiagnostik. Manche katholische Mitglieder in den diversen Ethikkommissionen klagen darüber, dass stets nur ihr «Nein» zu neuen Entwicklungen gehört wird, und nicht das Ja, das ihre Position motiviert: das Ja zum Leben, zum Lebensschutz, zum unbedingten Respekt vor der Würde des Menschen von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod.

## II.

Ich glaube, wir haben noch zu wenig reflektiert, was diese Marginalisierung für die christliche Identität im heutigen säkularen Europa bedeutet. Wie sich mit den «christlichen Werten» in einem Europa positionieren, das mehr und mehr den Christen sagt: «Eure Werte» sind nicht «unsere Werte»? Ich denke, viele von uns, ob Gläubige oder Amtsträger, schwanken zwischen Anpassung und Abgrenzung. Beides hat Grenzen. Wie weit kann der politische Kompromiss gehen, der sich bei der Gesetzgebung der parlamentarischen Mehrheit beugt? Sicher sind viele Gesetzesmaterien kompromissfähig. Papst Benedikt hat im Bundestag aber darauf hingewiesen – ähnlich wie in seiner beeindruckenden Rede in Whitehall, im Parlament in London –, «dass in den Grundfragen des Rechts, in denen es um die Würde des Menschen und der Menschheit geht, das Mehrheitsprinzip nicht ausreicht».

Was aber, wenn dank dem Mehrheitsprinzip die Gesetzgebung und der durch sie abgebildete und zugleich auch mitgeprägte gesellschaftliche Konsens sich von den «christlichen Werten» weg entwickelt und damit die Christen nicht nur in eine Minderheitsposition, sondern auch in Gewissenskonflikte bringt?

Dann ist die Versuchung naheliegend, sich, wie Paulus warnend sagt, «dieser Welt anzugleichen» (Röm 12,2). Dann fehlt die Kraft zum Widerstand, der Mut zur Alternative. Am letzten Tag seines Deutschlandbesuches, bei seiner Rede in Freiburg (25. September 2011) hat Papst Benedikt auf die Gefahr der «Verweltlichung» der Kirche hingewiesen, auf die «Tendenz, dass die Kirche zufrieden wird mit sich selbst, sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam ist und sich den Maßstäben der Welt angleicht». Der Versuch, den «christlichen Werten» im Kanon der säkularen Gesellschaft Raum zu geben, scheitert meist schon daran, dass vieles in der Kirche schon so weit säkularisiert ist, dass es profillos und kaum zu unterscheiden ist. Dann

hat die Kirche in die säkulare Gesellschaft nichts mehr einzubringen. «Wenn das Salz schal wird, taugt es zu nichts mehr», hat Jesus gesagt (Mt 5,13). Das vieldiskutierte Wort Papst Benedikts von der «Entweltlichung» ist das Gegenstück zur «Verweltlichung» der Kirche.

Wie bei vielen anderen Gelegenheiten ermutigt Papst Benedikt die Christen heute, zur säkularen Gesellschaft ein positives Verhältnis zu gewinnen, nicht im Sinne der Anpassung. Vielmehr sollen die Christen in aller Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft das Eigene einbringen. Gerade in Staaten, die ein stark kooperatives Verhältnis zu den Kirchen haben – wie Deutschland oder Österreich – ist die Versuchung groß, mehr auf die eigene kirchliche Institution und Organisation zu schauen, als auf die ursprüngliche Berufung des Christen in der Welt. Gerade in einer säkularen Gesellschaft ist ein «verweltlichtes» Christentum uninteressant, denn «weltlich» sein, das können die Säkularen meist besser als die Kirchlichen. Papst Benedikts Aufruf zu einer «Entweltlichung» der Kirche zielt, so sehe ich es, genau auf diese Situation eines «verweltlichten» kirchlichen Lebens. Paradoxerweise ist eine «entweltlichte» Kirche besser geeignet, weltoffen zu sein, wie es das Konzil wollte: «Sie öffnet sich der Welt, nicht um die Menschen für eine Institution mit eigenen Machtansprüchen zu gewinnen, sondern um sie zu sich selber zu führen», indem sie sie zu Gott führt.

Mich beeindruckt immer wieder, wie sehr Papst Benedikt die Kirche dazu auffordert, zur säkularen Gesellschaft, zum «secular age» (Charles Taylor) ein positives Verhältnis zu gewinnen. In Freiburg sagte er, durchaus überraschend: «Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben».

Diese «Entweltlichung» meint sicher nicht den Rückzug aus allen institutionellen, rechtlichen, gesellschaftlichen Vernetzungen der Kirche mit der zivilen Gesellschaft und dem Staat, wohl aber ein Freierwerden für das Eigentliche des Christentums, das Evangelium und seine Bezeugung. So kann der kontinuierliche Rückgang an Einfluss- und Bestimmungsmöglichkeit der Kirche auf die Gesellschaft, die Gesetzgebung, den Staat, durchaus nicht nur als Verlust gesehen werden. Papst Benedikt zeigt den müden und resignierten Christen unermüdlich, dass sie nicht zu verzagen brauchen, wenn sie auf die argumentative Kraft von Vernunft und Glaube und auf die Leuchtkraft der gelebten Christusnachfolge setzen. Gerade in der säkularen Gesellschaft hat der Gläubige die Freiheit, seine Überzeugung ins Spiel zu bringen. Er darf nur nicht wehleidig sein und auch nicht präventiv.

Die Beschneidungsdebatte ist ein spannender Fall für das Thema Religion in der säkularen Gesellschaft. Es fehlt an der Zeit, ausführlicher darauf einzugehen. Das Menschenrecht auf körperliche Integrität wird gegen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ausgespielt. In der säkularen Gesell-

schaft hat ersteres eine größere Plausibilität als letzteres. Man wünschte sich, dass das Recht auf körperliche Integrität des zur Abtreibung freigegebenen Ungeborenen mit ebensolcher Vehemenz verteidigt würde wie das Recht, über das Haben oder Nichthaben des Praeputiums (für Nichtlateiner: der Vorhaut) selber entscheiden zu können. Jan Ross hat in der *«Zeit»* die Sache meines Erachtens auf den Punkt gebracht, wenn er seinen Artikel zum Beschneidungsurteil betitelt: *«Hilfe, die glauben»*. Ja, da gibt es Menschen, die Teil unserer Gesellschaft sind, die ernsthaft glauben, dass die Beschneidung das Bundeszeichen der Treue Gottes zu seinem erwählten Volk ist, und die daher lieber aus Deutschland auswandern würden, als dass sie sich vom Gesetzgeber die Beschneidung verbieten lassen.

### III.

Welchen Platz hat der Glaube von Menschen in der säkularen Gesellschaft? Hat sie dafür Toleranz übrig? *«Sehr, sehr religiöse Menschen»*, wie Kreisky sie nannte, haben sie (noch) Platz in einem Reservat für eine aussterbende Spezies? Oder werden sie als Mitbürger in ihrer eigenen religiösen Überzeugung ernst genommen?

Lange Zeit galt als Argumentationsfigur für den Platz der Religion in der säkularen Gesellschaft der Hinweis auf ihren pragmatischen Nutzen; etwa: Religion ist nützlich für die Moral. Sie fördert kulturelle Werte. Sie stärkt soziales Verhalten. Das mag alles stimmen. Aber es ist nicht das Herz der Religion, es ist nicht der Grund für das Gläubigsein. Gläubig sind Menschen nicht, weil es nützlich ist, sondern weil sie an Gott glauben. Weil Gott für sie *«die alles bestimmende Wirklichkeit»* ist, wie Rudolf Bultmann sagte.

Ganz einfach bringt das eine junge Muslima auf den Punkt. Sie antwortete in Österreich einem Journalisten auf die Frage, ob sie das Kreuz im öffentlichen Raum nicht störe, es tue ihr gut, dadurch zu wissen, dass sie in einem Land lebt, in dem Menschen an Gott glauben. Jürgen Habermas spricht von *«unabgegoltenen religiösen Bedeutungspotentialen»*, die im liberalen Staat nicht übersehen oder verdrängt werden dürfen. Religiöse Mitbürger können sie einbringen. Dazu müssten sie aber als Personen ernst genommen werden. Umgekehrt wird den religiösen Menschen im säkularen Kontext zugemutet, dass sie sich bemühen, ihre Inhalte in die Sprache der säkularen Welt zu übersetzen. Wenige können letzteres so meisterhaft wie Papst Benedikt. Nicht umsonst wird er von nichtreligiösen Menschen wie kaum ein anderer christlicher Autor gelesen. In seinen Reden und Schriften kommen die großen Worte des Glaubens zu neuem Leuchten, wirken unverbraucht frisch, wie neu. Und sie lassen etwas von der unerschöpflichen Quelle spüren, aus der sie kommen; Worte wie Glaube, Hoffnung, Liebe. Ein Wort wie Barmherzigkeit meint mehr als niemandem weh tun zu

wollen, als Solidarität, ja mehr als Gutsein. Gnade wäre zu nennen und Heil – das so missbrauchte Wort. Martin Walser hat in einem großartigen Buch das Wort Rechtfertigung (durch den Glauben) hervorgeholt und wieder neu zur Geltung gebracht. Es steht im Kontrast zum heute allgegenwärtigen Rechthaben. Das sind einige große Worte des Glaubens, auf die zu verzichten ein zu großer Verlust wäre.

Doch mehr als alle Worte spricht die Tat. Vielleicht müssen wir Christen mehr darauf vertrauen, dass die selbstlose, interessensfreie Tat des Glaubens oft mehr bewirkt als alle noch so wichtigen gesetzgeberischen Maßnahmen. Kaum jemand hat in den letzten Jahrzehnten mehr überzeugt als Mutter Teresa von Kalkutta. In der so schmerzlichen Auseinandersetzung um den Lebensschutz hat sie die einzig überzeugende Antwort gefunden: die direkt helfende Tat, indem sie sagte: «Tötet sie nicht! Gebt sie mir!»

Es hat dem Christentum gut getan, dass es durch das Feuer der Kritik von Aufklärung und Säkularismus gehen musste. Es ist die Chance der Läuterung. Es ist die Frage nach seiner Glaubwürdigkeit. Ist nicht in so mancher säkularen Kritik am Christentum auch ein Stück Sehnsucht verborgen, es möge doch so etwas wie ein authentisches, gelebtes Christentum geben? Ingeheim wissen wir wohl, ob säkular oder gläubig, dass hier die tragfähigen Wurzeln Europas liegen. Nahe kommen wir dem fremd gewordenen Christentum freilich nur um einen Preis: die eigene Bekehrung. Und die ist ein lebenslanger Prozess, und er beginnt bei uns selbst.

<sup>1</sup> Diesem Text liegt eine Rede zugrunde, die Kardinal Christoph Schönborn zum Michaelsempfang am 12. September 2012 in Berlin hielt.

Godehard Brüntrup SJ

## OBAMA UND DIE KATHOLIKEN

*Ein Kommentar zum Ausgang der Wahl in den USA*

Die Katholiken können in den USA eine Präsidentenwahl entscheiden. Traditionell wählten Katholiken die demokratische Partei, da sie oft einer weniger privilegierten Arbeiterschicht angehörten. Diese eindeutige Zuordnung gilt heute nicht mehr. Seit der «Reagan Revolution» neigen zumindest die aktiv praktizierenden Katholiken mehr und mehr den Republikanern zu. Die Demokraten haben mit ihrer undifferenzierten Befürwortung legaler Abtreibungen, ihrer Option für die Gleichstellung homosexueller Partnerschaften und auch die Liberalisierung der Forschung an embryonalen Stammzellen die konservativen Katholiken und auch große Teile des Episkopats verloren. Die katholische Wählerschaft ist nun ziemlich genau in der Mitte gespalten. Kleine Wählerbewegungen in parteipolitisch wenig gebundenen «Swing States» mit einem traditionell starken Katholikenanteil, wie Florida (26 %) und Ohio (21 %), können deshalb knappe Wahlen entscheiden.

Präsident Obama hat die Hälfte der katholischen Wähler und damit letztlich auch die Wahl für sich gewonnen. Dafür lassen sich verschiedene Gründe angeben: Man versprach sich unter seiner Führung eine Sozialgesetzgebung, die eher den Leitlinien der kirchlichen Soziallehre entspricht als der wirtschaftsliberale Kurs seines Kontrahenten Romney. Viele Katholiken gehören noch immer Einwandererfamilien der unteren Mittelschicht an. Sie erhoffen sich Entlastungen durch einen solidarischen Staat. Nicht wenige Katholiken hispanischen Ursprungs fühlen sich als Teil einer immer noch diskriminierten Minderheit dunklerer Hautfarbe. Barack Obama ist für sie «einer von uns». Er vermochte so mehr als zwei Drittel dieser wichtigen Wählergruppe an sich zu binden. Die Zukunft der konservativen republikanischen Partei wird wesentlich davon abhängen, ob sie die schnell wachsende Gruppe der katholischen «Hispanics» wieder mehr für sich gewinnen kann.

Sie sind nämlich durchaus wertekonservativ und sehen in der traditionellen Familie die Keimzelle der Gesellschaft. Es liegt daher nahe, dass einer von ihnen im Jahre 2016 ein aussichtsreicher konservativer Kandidat für das Präsidentenamt sein wird.

Etwas weniger als die Hälfte der Katholiken schenkte Obama nicht ihr Vertrauen. Ein wichtiger Grund dafür war mit Sicherheit der tiefgehende Dissens in Fragen der Grundwerte. Im Jahre 2001 verteidigte Obama in Illinois mit allen rechtlichen Mitteln eine medizinische Praxis, die von vielen als der Gipfel der Grausamkeit betrachtet wurde. Bei Spätabtreibungen ließ man Kindern, die den Abtreibungsversuch überlebt hatten und sich schon außerhalb des Mutterleibes befanden, keinerlei ärztliche Hilfe zukommen. Obwohl manche von ihnen im Brutkasten überlebensfähig waren, mussten sie nach Obamas Auffassung einen qualvollen, langsamen Tod sterben. Obamas protestantische Gemeinschaft, die «United Church of Christ», war im Aufsichtsrat eines Krankenhauses in Chicago. Allein in diesem Hospital wurde diese grausame Prozedur etwa zwanzig Mal im Jahr durchgeführt. Obama torpedierte lange Zeit erfolgreich einen Gesetzentwurf zum Schutze dieser Kinder. Die katholische Kirche hat das nicht vergessen. Das Misstrauen sitzt tief, gerade im Episkopat.

*GODEHARD BRÜNTRUP SJ, geb. 1957, seit 2003 Professor für Metaphysik, Philosophie der Sprache und des Geistes an der Hochschule für Philosophie München, seit 2012 Inhaber des Erich-Lejeune-Stiftungslehrstuhls für Philosophie und Motivation.*

Tobias Mayer

## MIT UNGEBROCHENEM WIDER- SPRUCHSGEIST

*Robert Spaemann über Gott und die Welt<sup>1</sup>*

Mit Neugier und einer gewissen Ehrfurcht werden heute die Biographien von Zeitgenossen betrachtet, deren Geburtsjahrgang in der Zeit vor 1933 datiert. Die enorme Weltgeschichtliche Spanne, die ein solches Leben umfasst, trägt für die im letzten Drittel des

20. Jahrhunderts Geborenen stets ein wenig die Signatur des Fremden, nicht ohne dabei auch die Faszination der uneinholbaren und einmaligen Lebenserfahrungen zu besitzen. So lässt sich ein wenig von der philosophie- und geistesgeschichtlichen Patina eines Philosophenlebens erahnen, wenn ein Studienkollege (Odo Marquard) berichtet, dass der 21-jährige Komillitone schon 1948 im philosophischen Kolloquium des Münsteraner Professors Joachim Ritter die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno referierte; ein Text, den er später unter die ihn prägendsten Werke reihen wird. «Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils» – so die Vision der beiden Protagonisten der Frankfurter Schule (in ihrem im Exil verfassten Text). Diese Diagnose über die in einem Selbstzerstörungsprozess gefangene Aufklärung sollte – freilich mit anderen Konsequenzen – auch für Robert Spaemanns Vita entscheidend, ja durchaus eine Grundmelodie des Spaemannschen Werkes werden. So auch im 2012 erschienenen, mittlerweile in der zweiten Auflage erhältlichen autobiographischen Gesprächsband, der ausführlich Auskunft über Leben und Denken Spaemanns gibt.

Der junge Spaemann ist auf ganz eigene Weise Kind seiner Zeit: in seiner Jugend erlebt er die Entfaltung der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland, ohne davon kompromittiert zu werden. Vielmehr erwächst ihm aus der Bedrohung des Unrechts ein Widerspruchsgeist, der ihn ein Leben lang begleiten wird. Als die Nazis die Benediktinermonche aus dem Kloster Gerleve, das religiöser Mittelpunkt der Familie Spaemann geworden war, vertreiben, schreibt der 16-Jährige voller Empörung und Pathos sein erstes kleines Sonett. «Retungslos den finstern Mächten» übergeben sah er damals die Welt; vielleicht ein Grund, warum er sich später der Welt der Philosophie zuwandte, die für Spaemann stets auch Verteidigung des Rechts gegen das Unrecht ist. Die glückliche weltgeschichtliche Wende 1945 ermöglicht dann seine akademische Laufbahn und verhindert den Alternativplan, Gärtner zu werden (denn «an der vegetativen Natur endet der politische Totalitarismus»).

Im Gespräch mit dem Journalisten Stephan Sattler, das immer wieder durch autobiographische Episoden aus dem Leben des Philosophen unterbrochen wird, gibt Spaemann Aufschlussreiches über seine Philosophie, aber auch viel Anekdotisches aus seinem Leben preis: zunächst über das Studium bei Ritter, der ihm ein Lehrer war, der zur Freiheit des Denkens ermutigte und keiner, der eine linientreue Schule begründete; dann der erste eigene Lehrstuhl in Stuttgart, auf den er als Antipode und Gegengewicht zum existenziellen Rationalisten Max Bense und dessen (damals skandalösem) Atheismus geholt wurde. Es folgen die Studentenrevolten der Jahre 1967–69, die Spaemann nie als Bedrohung, sondern als intellektuelle Herausforderung empfand. Erstaunlicherweise war der junge Professor auch bei progressiven Studenten stets geschätzt, gleichwohl er ihre Emanzipationsbestrebungen als totalitär kritisierte und im Disput klare Worte wie die folgenden nicht scheute: «Wenn ich das Gefühl hätte, ihr würdet ans Ziel eurer Wünsche kommen und die Staatsmacht an euch reißen, dann würde ich es vorziehen, dass ihr heute Abend sämtlich, so wie ihr hier sitzt, erschossen würdet» (192). Die folgenden Jahre in Heidelberg als Nachfolger Gadamers, wo Spaemann – naturgemäß vom Wunsch nach echten Schülern beseelt – erstmals Philosophiestudenten im Hauptfach unterrichten konnte, bringen einen entfremdenden Bruch mit der Bewegung der Linken, bewirkt weniger durch die Aktionen der Studenten als durch die Reaktionen der Kollegen. Die unter dem Druck der revoltierenden Studenten zunehmende Desolidarisierung des Institutsvorstands und vieler Kollegen, die – nach Spaemanns Schilderung – gar in einen Selbstmord mündeten (Jan van der Meulen), veranlassen ihn, schon nach zwei Jahren Heidelberg den Rücken zu kehren. Er wird für die knapp 20 folgenden Jahre in München heimisch werden.

Zwischen dem Biographischen entfaltet sich das Denken Spaemanns. Das Gespräch wird zur philosophischen Diskussion, wodurch die Anforderungen des Textes an den Leser deutlich steigen. Es gelingt dem Buch dabei gut, das Wesentliche der Spaemann-



schen Philosophie aufzuzeigen. Dies ist vor allem anderen die Verteidigung des teleologischen Denkens gegen eine auf reine Selbsterhaltung zielende «invertierte Teleologie», die verkennt, «dass es allem Lebendigen um etwas geht, dass alles Lebendige auf etwas aus ist, auf etwas anderes [...] als auf seine bloße Erhaltung» (137). Wo alles Leben verzweckt und Natur zum reinen Objekt der Herrschaft wird, wo universaler Fortschritt erstrebt, ziellose Emanzipation gefordert wird, da entwickelt die Moderne ihre pathologischen Züge. Gewohnt streitbar präsentiert sich auch seine Kritik an der Praxis gesellschaftlicher Diskurse, die zu einer totalitären *political correctness* neigen und phrasenhaft vorschreiben, was «man» heute noch denken könne und dürfe, ohne hinter einen beliebig einzusetzenden Wendepunkt («Kant», «das Zweite Vatikanum», etc.) zurückzufallen; oder seine Ablehnung der ebenso verbreiteten wie unterkomplexen Rede von den «Werten», der er den Begriff des «Rechts», das klassische Naturrechtsdenken erneuernd, gegenüberstellt. Ausführlich kommentiert Spaemann auch seine beiden Qualifikationsschriften. In der Dissertation über den katholischen Reaktionär de Bonald, in der sich dieser als Vorläufer Comtes und «Vater der Soziologie» (108) entpuppt sowie in der Habilitationsschrift zu Fénelon und den Streit um den *amour pur*, die selbstlose Gottesliebe, klingt einmal mehr das Thema einer der Neuzeit zugrundeliegenden Dialektik an, die Spaemann schon in der *Dialektik der Aufklärung* vorfand und die seine Vernunft-, Wissenschafts- und Fortschrittskritik motiviert: die «Unterwerfung des Daseins», das seiner natürlichen Zielgerichtetheit beraubt wird, «unter die Bedingungen seiner Erhaltung» (110). Befreiung und Erhaltung werden zu antagonistischen Bewegungen der Moderne, die jeweils immer ihr Gegenteil hervorbringen. Einen Lösungsansatz zu diesen «zwei Interessen der Vernunft» bietet der gleichnamige Essay, der den Band beschließt.

Auch des Philosophen Liebe zum Katholizismus bleibt nicht unerwähnt. Seine in regelmäßigen Abständen lancierten kritischen Invektiven im Ohr (unlängst war in der *Welt* wieder eine harsche Kritik Spaemanns am II. Vatikanum und den Folgen zu lesen), wird der Leser hier auf Altbekanntes treffen. Spätestens an diesen Stellen hätte man sich genauere Rückfragen zu den Begründungsmustern gewünscht. Ohnehin hätte es dem Buch nicht geschadet, wenn Spaemanns Vis-à-vis weniger als Souffleur und mehr als kritischer Gesprächspartner aufgetreten wäre. Ein weiterer Wermutstropfen an einem ansonsten gelungenen Buch: die häufigen inhaltlichen Wiederholungen, die sich einerseits durch die Zweiteilung in Gespräch und autobiographische Aufzeichnungen ergeben, andererseits aber auch innerhalb des Gesprächsteils auftreten. Das wäre vermeidbar gewesen. Die lesenswerte Prosa der Spaemannschen Erinnerungen jedoch wird, wenn sie auch dem Gespräch gegenüber den kleineren Teil des Bandes bildet, den Leser schnell besänftigen und durchaus ungeahnte Perspektiven auf Robert Spaemann eröffnen: wenn er etwa als jugendlicher Hitler-Karikaturist auftritt, als Deligierter des Weltgeistes auf dem von der SED inszenierten Deutschen Volkskongress (wo er als einzige Gegenstimme ein böses Erwachen erlebt) oder wenn er im Hause Bölls von einem Sonderkommando umstellt wird, die ihn und seine Frau mit Baader und Meinhof verwechseln. Mithin gelingt es dem Buch *Über Gott und die Welt*, Spaemanns Philosophie biographisch zu verorten und zu verknüpfen und so nicht nur eine gelungene Einführung in sein Denken zu bieten, sondern auch den Menschen Robert Spaemann in klareren Konturen zu zeichnen.

*TOBIAS MAYER, geb. 1984, Studium der Anglistik und der Katholischen Theologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Projektmitarbeiter am Institut für Dogmatische Theologie in Wien. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.*

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Robert SPAEMANN, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Klett-Cotta, Stuttgart 2012. 350 S., geb., Euro 24,95.